Part Code
ST1316
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

Inches
Centimetres
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
DANES-PICTA.COM



K. Kautsky

DIE MATERIALISTISCHE GESCHICHTSAUFFASSUNG

DARGELEGT VON

KARL KAUTSKY

ERSTER BAND

NATUR UND GESELLSCHAFT

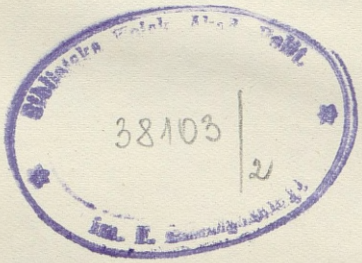


1 · 9 · 2 · 7

VERLAG J. H. W. DIETZ NACHF. G. M. B. H. / BERLIN SW 68

14

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1927 by J. H. W. Dietz Nachfolger, Berlin



Vorwärts-Buchdruckerei
Berlin SW 68

Dieses Buch widme ich meiner teuren

LUISE

der Mutter meiner Söhne, dem treuen Kameraden, der unermüdlichen und verständnisvollen Helferin bei meiner Arbeit, der begeisterten, tapferen Verfechterin unserer gemeinsamen Ideale

Vorwort.

Mit der Vollendung des vorliegenden Werkes geht ein Wunsch in Erfüllung, den ich schon seit Jahrzehnten hegte, den aber auch viele andere mir gegenüber ausgesprochen haben.

Wie oft ist schon gegen uns Marxisten der Vorwurf erhoben worden, daß wir unser ganzes Denken und Handeln auf die materialistische Geschichtsauffassung begründen, es aber bisher versäumt haben, eine systematische und allumfassende Darstellung und Rechtfertigung dieser Auffassung zu geben. Dieser Mangel geriet immer mehr in schreienden Gegensatz zu der praktischen und theoretischen Bedeutung des Marxismus, der von Jahr zu Jahr stärker die Arbeiterbewegung und damit die ganze staatliche und gesellschaftliche Entwicklung der Gegenwart beherrscht.

Aber gerade diese Bedeutung des Marxismus beansprucht immer mehr die Kräfte aller seiner Anhänger für die aktuellen Aufgaben der Gegenwart, so daß ihnen für rein theoretische umfassende Arbeiten kaum noch Muße und Ruhe übrig bleibt.

Früher wurde den Kämpfern des proletarischen Klassenkampfes wenigstens zeitweise die Abgeschlossenheit des Gefängnisses oder die Kirchhofsruhe der Reaktion, die Untätigkeit im Exil zuteil. Nur im Exil, in einer Periode der Reaktion fand Marx die Zeit, das „Kapital" zu schaffen. Heute sind wir aber glücklicherweise in den meisten Staaten der Kulturwelt so weit, daß solche erzwungenen Ruhepausen wenigstens für die Theoretiker des Klassenkampfes, meistens aber auch für seine Praktiker nicht mehr vorkommen, außer in einigen Staaten mit unzureichend entwickeltem und doch sehr rebellischem Proletariat, wo die Methoden der Reaktion und der Repression an Grausamkeit die früherer Reaktionszeiten weit überragen. Da wird den von ihnen Betroffenen jedes Studium und jede theoretische Arbeit erst recht so gut wie unmöglich gemacht.

Ein eigenartiges Zusammentreffen persönlicher und allgemeiner politischen Verhältnisse hat mir indes seit bald einem Jahrzehnt die Möglichkeit gegeben, mich ganz theoretischer Arbeit zu widmen und so eine eingehende Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung zu schaffen, die uns bisher fehlte und die wir so dringend brauchen.

Die Spaltung der deutschen Sozialdemokratie, die sich im Weltkrieg vollzog, entzog mir im Oktober 1917 die Leitung der

„Neuen Zeit", die mich bis dahin fünfunddreißig Jahre lang ununterbrochen in Anspruch genommen hatte. Allerdings wurde ich dadurch nicht arbeitslos. Die Probleme der Revolution, zuerst der russischen, dann der deutschen, beschäftigten mich vollauf und an diese Tätigkeit schloß sich die Arbeit der Sammlung und Herausgabe der deutschen Dokumente über den Kriegsausbruch an, die mir bis Ende 1919 zu tun gaben. Dann aber gewann ich Muße und Ruhe, um an jenes Werk zu gehen, das mir schon seit langem am Herzen lag. Seine Vollendung nahm leider weit mehr Zeit in Anspruch, als ich erwartet hatte. Zunächst freilich ging die Arbeit flott vonstatten, trotz einer halbjährigen Unterbrechung durch eine Reise nach Georgien (August 1920 — Januar 1921).

Als ich im Oktober 1921 aufgefordert wurde, an der Kopenhagener Universität unter dem Vorsitz des Rector magnificus, Professor Otto Jespersen drei Vorträge zu halten, wählte ich dafür das Thema der materialistischen Geschichtsauffassung und trug drei Kapitel des Buches vor, an dem ich arbeitete. Doch bald darauf unterbrach ich die Arbeit, um mein Buch über die proletarische Revolution fertigzustellen, in dem ich das Fazit der Erfahrungen der letzten Revolution für den proletarischen Klassenkampf zog. Dies Buch beendete ich im Juni 1922.

Als ich wieder zur „materialistischen Geschichtsauffassung" zurückkehrte, befriedigte mich die Art, wie ich den Gegenstand behandelt hatte, nicht mehr. Ich war in den alten Fehler unserer bisherigen Arbeiten darüber verfallen, ich war zu summarisch geworden, hatte mich zu sehr auf Andeutungen beschränkt, wie schon vorher in meinem Büchlein über „Ethik und materialistische Geschichtsauffasung", das neben meiner Schrift über „Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft" die Vorarbeit für das vorliegende Werk bildet.

Ich mußte die einzelnen Fragen, die ich zu erörtern hatte, eingehender behandeln. Daher verwarf ich das schon Geschaffene und fing von neuem in anderer Weise an.

Inzwischen aber hatte sich mein Gesundheitszustand sehr verschlechtert. Eine Malaria, die ich jahrelang mit mir herumtrug, ohne sie zu erkennen, peinigte mich durch ihre in kurzen Zwischenräumen auftretenden Fieberanfälle, die mich sehr schwächten und meine Arbeitsfähigkeit erheblich verminderten. Diese Minderung wurde noch verschärft durch den Verlust der Sehkraft meines linken Auges, das erblindete, unmittelbar nachdem ich das Vorwort zu meiner „proletarischen Revolution" geschrieben. Die Operation, die mein Auge zu retten suchte, wurde an demselben Tage vollzogen, an dem Rathenau unter Mörder-

hand fiel. Ich erwartete, die tödlichen Schüsse würden das Signal zu einer Erneuerung des Kapp-Putsches geben, und mußte in dieser Situation hilflos im Bett liegen. Das rechte Auge blieb mir erhalten, doch glaubte ich, es fortan schonen zu müssen.

Angesichts meiner derart verminderten Arbeitskraft und der steten Fieberanfälle fing ich an, daran zu zweifeln, ob ich das Buch nach dem neuen Plane würde vollenden können. Ich skizzierte den Gedankengang und griff einzelne Kapitel heraus, die mir besonders wichtig erschienen, um sie auszuarbeiten. So dachte ich, wenn meine Kräfte vorzeitig versagen sollten, doch einen Torso zu hinterlassen, aus dem meine Söhne etwas machen könnten.

Aber ich hatte nie in dieser Weise gearbeitet, die vereinzelten Kapitel wollten nichts Rechtes werden.

So begann ich nochmals von vorne und ging dazu über, nach dem neuen Plan systematisch ein Kapitel aus dem anderen zu entwickeln und jedes an seinem Platze vollständig fertigzustellen. Je mehr ich dabei vorwärts schritt, desto öfter sah ich mich gezwungen, der Vollständigkeit halber Fragen zu erörtern, die für mich bisher abseits lagen, die ich noch nicht eingehend untersucht hatte, was neue Studien notwendig machte. Andere Fragen wieder hatte ich wohl schon studiert, aber vor einem halben Jahrhundert. Hier wieder galt es, den neuesten Stand des Wissens festzustellen.

So kam ich nur langsam vorwärts. Trotzdem ist es mir gelungen, durchzuhalten bis zum Abschluß der Arbeit.

Ich darf sie in ihrer jetzigen Gestalt allumfassend nennen, denn sie behandelt alle Gebiete, die meines Wissens für das Verständnis der materialistischen Geschichtsauffassung in Frage kommen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, als sei meine Arbeit abschließend. Das kann kein wissenschaftliches Werk jemals sein. Sie ist aber auch nicht erschöpfend. Die materialistische Geschichtsauffassung beruht einerseits auf der Anerkennung der Einheitlichkeit des Geschehens in Natur und Gesellschaft, auf der anderen Seite zeigt sie in dem Allgemeinen der Weltentwicklung das Besondere der gesellschaftlichen Entwicklung. Um das eine wie das andere darzutun, müssen so viele und so verschiedenartige Gebiete untersucht und beleuchtet werden, daß bei dem heutigen Stande der Forschung vielleicht einige Dutzend Fachgelehrte den besten Teil ihres Lebens aufzuwenden hätten, sollte eine erschöpfende Begründung und Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung gegeben werden. Eine neue Enzyklopädie wäre dazu erforderlich.

Ich weiß nicht, ob ein einzelner heute noch imstande wäre, eine solche zu schaffen. Meine Kräfte reichen dazu jedenfalls nicht aus, schon gar nicht jetzt, wo ich am Abschluß meines Lebens stehe.

Wie bei allen meinen Schriften habe ich auch bei dieser den größten Wert auf die leichte Lesbarkeit, Klarheit und Allgemeinverständlichkeit gelegt. Allerdings ist dies Ziel nicht immer zu erreichen. Wenn ich einen Autor zitiere, muß ich seine Worte unverändert wiedergeben, nicht alle unter ihnen strebten aber nach Leichtverständlichkeit. Von Kant wird sogar behauptet, er habe sich absichtlich möglichst dunkel ausgedrückt. Aber auch, wo ich selbst sprach, konnte ich nicht immer so leichtverständlich sein, als ich wollte. Wohl sind es nur wenige Kapitel in meinem Buche, bei denen der Gegenstand Leichtverständlichkeit ausschloß, aber diese befinden sich unglücklicherweise schon im Anfang des Werkes, im ersten Buche. Ich würde es bedauern, wenn meine Leser sich durch diese Schwierigkeiten abhalten ließen, weiter zu lesen. Ich habe im Text dort, wo die schweren Kapitel beginnen, gezeigt, wie sie zu umgehen sind.

Das Lesen meines Werkes wird dadurch erleichtert, daß ich versucht habe, die einzelnen Bücher, ja vielfach auch einzelne Kapitel so zu halten, daß jedes für sich allein verständlich ist. Der Leser braucht nicht das Gesamtwerk in einem Zuge zu lesen und er kann sogar, wenn ihm das erste Buch zu schwer wird, einstweilen von ihm absehen und gleich mit dem zweiten Buch fortfahren. Ja, für manche, die weder philosophisch noch naturwissenschaftlich und ethnologisch interessiert sind, mag es sogar zweckmäßig sein, gleich mit dem vierten Buch zu beginnen, das vom Staate und den Klassen handelt, von Gebieten, auf denen man gewöhnlich allein den Marxismus sucht..

Zum vollständigen Begreifen der materialistischen Geschichtsauffassung ist allerdings die Kenntnis aller fünf Bücher erforderlich, auch wird jedes einzelne dieser Bücher erst dann vollständig erfaßt, wenn man die vorhergehenden kennt, aus denen es hervorgeht.

Dem ersten Buche habe ich eine bisher unveröffentlichte, aus dem Jahre 1876 stammende Arbeit, dem zweiten Buch zwei größere Arbeiten aus dem Anfang der achtziger Jahre als Anhang zugefügt. Ich habe diese letzteren nicht deshalb wieder abgedruckt, um zu zeigen, daß ich schon vor einem halben Jahrhundert meinen heutigen Gesichtspunkten sehr nahe stand. Um das zu bezeugen, durfte ich nicht so viel Raum in Anspruch nehmen. Mein Motiv bei dem Abdruck der zwei Arbeiten im Anhang zum zweiten Band

ist ein anderes. Ich habe nie wieder Gelegenheit gehabt, mich mit den Gebieten, die das zweite Buch behandelt, so eingehend zu beschäftigen, wie zu Ende der siebziger, anfangs der achtziger Jahre. Wohl bin ich seitdem auf diesen Gebieten mehrfach zu anderen Ergebnissen gekommen, als zu jener Zeit, immerhin enthalten die damals entstandenen Arbeiten eine Fülle von Illustrationen und Belegen, die mir zur Stützung und Erläuterung meiner Anschauungen auch heute noch wichtig erscheinen.

Daher teile ich zwei unter ihnen jetzt wieder mit. Gern hätte ich diesen noch weitere Publikationen aus jener Zeit beigefügt, die jetzt verschollen sind und auf Ausführungen meines jetzigen Buches Bezug haben, so meine Arbeiten über „die Entstehung der Ehe und Familie" (Kosmos, 1882), über „Kunst und Kultur" (Plastik, 1884), über Gumplowicz („Ein materialistischer Historiker", Neue Zeit, 1883). Aber das hätte den Umfang des Buches ungebührlich anschwellen lassen. So mußte ich darauf verzichten.

Die Anlage meines Werkes brachte es mit sich, daß in ihm manche Frage mehrmals an verschiedenen Stellen auftaucht und zu erörtern ist. Dieser Umstand sowie die lange Dauer der Arbeit an dem Buche brachten es mit sich, daß ich mich zahlreicher Wiederholungen schuldig machte. Bei der Schlußredaktion habe ich solche vielfach beseitigt, dennoch aber nicht wenige absichtlich stehen gelassen. Sie zeigten sich jedesmal so eng mit der Darstellung verwoben, daß sie nur schwer zu beseitigen waren. Und ich glaube, sie werden vielen Lesern sogar willkommen sein. Denn bei einem so umfangreichen Werke, das nur wenige in einem Zuge lesen werden, kann man nicht erwarten, daß dem Leser späterer Stellen der Wortlaut früherer Sätze stets gegenwärtig ist. Es ist lästig, ihn auf frühere Stellen zu verweisen und ihn zu zwingen, sie nachzuschlagen. Da ist es für ihn bequemer, die schon früher gemachten Ausführungen später nochmals wiederzugeben. Dies geschieht dann in einem anderen Zusammenhang, was bewirkt, daß dieselbe Frage in verschiedene Beleuchtung gerückt wird, wodurch ihre Vielseitigkeit zutage tritt.

Noch in einem anderen Sinne wurde ich zeitweilig zu Wiederholungen gezwungen. Da meine Darstellung alle Seiten der materialistischen Geschichtsauffassung zeigen mußte, konnte ich nicht immer neue Gedanken bringen. Ich mußte nicht selten schon bekannte Gedanken wiederholen, namentlich solche, die von Marx und Engels herrühren, aber auch nicht wenige, die ich selbst früher schon entwickelte. Da ich aber kein Lehrbuch gebe, fühlte ich mich nicht verpflichtet, alle Gedanken mit der Ausführlichkeit zu erörtern, die ihrer Bedeutung entspricht. Wo ich nichts Neues

zu sagen hatte und eine Gefahr des Mißverstehens nicht vorlag, habe ich selbst wichtige Gedanken nur kurz behandelt. Wo ich dagegen Neues vorzubringen, Strittiges zu erledigen hatte, bin ich mitunter sehr ausführlich geworden, auch bei Nebenfragen.

Wo ich bewußt fremde Gedanken akzeptiert habe, gebe ich die Quelle an, wenn es sich nicht um allgemein bekannte Ideen handelt, die zu Gemeinplätzen geworden sind. Ich habe mich von dem alten Brauch des Zitierens noch immer nicht freimachen könen, obwohl er heutzutage gar sehr aus der Mode gekommen ist und Gänsefüßchen sowie Fußnoten als veraltet und geschmacklos gelten. So lächerlich es ist, Bücher zu zitieren, um mit der Belesenheit zu prunken, so gibt es doch eine Reihe von Veranlassungen, die es sehr wünschenswert machen, bestimmte Autoren zu zitieren.

Ich habe natürlich nicht alle Bücher genannt, die in dem vorliegenden Werke verarbeitet sind. Ich müßte zu diesem Zweck alle Bücher anführen, die ich seit mehr als einem halben Jahrhundert gelesen habe, darunter ungemein viele, die mir nicht mehr zur Hand sind, von denen ich sogar die Auszüge verloren habe, die ich mir von ihnen gemacht hatte. Andererseits muß ich bekennen, daß es mir unmöglich war, für jede einzelne von mir behandelte Frage alle Werke durchzuarbeiten, die dabei in Betracht kamen. Eine solche Forderung kann man nur für eine begrenzte Monographie erheben. Meine Zitate sollen nicht angeben, welche Literatur für den jeweilig behandelten Gegenstand vorhanden ist, noch sollen sie mitteilen, welche Bücher ich benutzt habe.

Wohl aber erscheinen mir Zitierungen von Autoren in folgenden Fällen am Platze zu sein: Einmal dort, wo ich bei einem Schriftsteller einen bemerkenswerten Gedanken oder einen Gedanken in besonders glücklicher Form gefunden habe, der mir wert schien, wiedergegeben zu werden. Da halte ich es für eine Pflicht der Dankbarkeit, bei der Wiedergabe auf den Urheber des Gedankens oder des Wortes hinzuweisen. Ich kann mich mit der Manier mancher anderen Schriftsteller nicht abfinden, die jeden glücklichen Gedanken, auf den sie in der Literatur stoßen, ohne weiteres deshalb, weil sie sich ihn aneignen, als eigenen betrachten. Manche dieser Herren und Damen möchten den Glauben erwecken, als schöpften sie alle ihre Ideen und ihr ganzes Wissen aus sich selbst. Sie schämen sich förmlich, etwas von anderen gelernt zu haben.

Eine andere Veranlassung zu zitieren tritt dort auf, wo man eine Behauptung aufstellt, die dem Leser gewagt erscheinen mag,

die man jedoch nicht allein vertritt, sondern in der man mit anerkannten Fachleuten übereinstimmt. Die Berufung auf den einen oder den anderen von ihnen wird manche Bedenken zerstreuen.

Andererseits wieder wird es notwendig, dort zu zitieren, wo man polemisiert. Es sei denn, daß man sich gegen Anschauungen wendet, die allgemein bekannt sind.

Wenn man Sätze angreift, deren Wortlaut nicht jedermann gegenwärtig und verschieden deutbar ist, da erscheint es mir sehr ungehörig, nicht genau die Äußerungen zu bezeichnen, gegen die der Kritiker zu Felde zieht. Oder gar nicht einmal unmißverständlich erkennen zu lassen, auf welchen Autor man eigentlich abzielt.

Ich halte es für notwendig, wenn ich einen Autor kritisiere, ihn nicht nur wirklich zu zitieren, sondern auch stets genau den Ort zu bezeichnen, wo das Zitat zu finden ist. Denn es ist Pflicht des Kritikers, dem Leser das Nachprüfen der Zitate zu erleichtern. Ich selbst habe oft genug manchen Autor verwünscht, der etwa sagte, bei Marx finde man den oder jenen Satz, ohne weiter anzugeben, wo er stehe. Ist es nicht eine bekannte Stelle, dann wird es vielfach unmöglich, sie zu finden. Das Suchen nach solchen Stellen hat mich nicht wenig Zeit erfolglos verlieren lassen, die eine sorgfältige Quellenangabe mir erspart hätte.

Die Nachprüfung braucht kein Mißtrauensvotum gegenüber dem Kritiker zu sein. Bewußte Fälschungen kommen selten vor. Oefter aber liederliche Zitate, und selbst der Gewissenhafteste kann ein Wort beim Kopieren oder einen Druckfehler übersehen. Vor allem aber besagt oft ein Satz für sich noch wenig. Wie er aufzufassen ist, wie der zitierte Autor ihn gemeint hat, wird erst im Zusammenhange klar, in dem der Satz steht. Diesen Zusammenhang auch zu zitieren, ist ganz unmöglich, das ergäbe ein unlesbares Buch. Aber man muß es dem selbständigen gewissenhaften Leser erleichtern, den Zusammenhang aufzusuchen, um nachzuprüfen, ob der betreffende Satz in ihm wirklich die Bedeutung hat, die der Kritiker herauslas.

Noch einen Grund kann es geben, ein Werk zu zitieren. Kein Buch soll beim Leser Selbstgenügsamkeit hervorrufen, das Gefühl, als wisse er nun alles, was ihm zu wissen nötig sei. Die wichtigste Wirkung eines Buches muß vielmehr die sein, daß es über sich selbst hinaustreibt, den Wissensdurst anregt und den Drang erweckt, die Fragen, die das eben gelesene Buch behandelt, oder doch manche von ihnen, noch weiterhin zu verfolgen. Dem Leser dabei behilflich zu sein, indem man ihm bestimmte Werke zur Weiterbildung nennt, kann eine wichtige Aufgabe des Autors werden. Ihr dienen manche Zitate.

Leider war es mir nicht möglich, alle Bücher zu erlangen, die ich gerne benutzt hätte. Den größten Teil meines Werkes schuf ich in Wien, wo in der Nachkriegszeit sehr ungünstige Bedingungen für die Beschaffung seltener wissenschaftlicher Werke des Auslandes herrschten. Indes hätte die Erfüllung aller meiner Literaturwünsche nur die Vollendung meiner Arbeit verzögert, ihren Umfang erweitert, an ihren Grundgedanken aber nichts geändert, die seit langem feststehen. Ich hätte bloß hier und da noch ein Detail hinzugefügt.

Immerhin gelang es mir, ausgiebiges Material zu erlangen, dank einigen Freunden, die mir ihre Privatbibliotheken zur Verfügung stellten und der trefflichen Bibliothek der Wiener Arbeiterkammer, deren Leiter, Dr. Fritz Brügel, mir nach Kräften beistand.

Nicht wenig gefördert wurde ich bei meiner Arbeit dadurch, daß eine Reihe sozialistischer Parteien, die sich für mein Werk interessierten, mich für einige Jahre der Last der Erwerbsarbeit enthoben. Besonderes Interesse für meine Darstellung bezeugte der Parteivorstand der deutschen Sozialdemokratie, der die rascheste Drucklegung des so umfangreichen Buches ermöglichte.

Ihnen allen sei hier gedankt. Ebenso meinen drei Söhnen, Felix, Karl, Benedikt, die, jeder mit besonderen Spezialkenntnissen, mir mit Rat und Tat zur Seite standen. Von Benedikt rührt das Register her.

Endlich muß ich hier auch meiner lieben Frau gedenken, die seit Beginn unserer Ehe an jeder meiner Arbeiten lebhaftesten Anteil nahm, mit der ich jede besprach, jedes Manuskript prüfte und feilte, die mir, namentlich in bezug auf Leichtverständlichkeit und Anschaulichkeit der Darstellung, stets wertvolle Fingerzeige gab. Das gilt in besonders hohem Maße von dem vorliegenden Werke.

Es bildet die Quintessenz meiner Lebensarbeit. Es stellt die Methode dar, auf der fußend ich seit einem halben Jahrhundert arbeite. Diese Methode war schon ein Menschenalter lang formuliert, als ich sie kennen lernte, zahlreiche Erfolge ihrer Urheber hatten schon ihre Fruchtbarkeit bekräftigt. Weitere Arbeiten der Meister und ihrer Jünger haben sie seitdem immer mehr bestätigt, aber zugleich die Methode selbst verfeinert und weiterentwickelt. So lege ich sie jetzt dar nicht bloß als Grundlage, sondern auch als Ergebnis der Arbeit meines Lebens.

Als solches widme ich das Werk derjenigen, die mit meiner Lebensarbeit während der größeren Hälfte meines Daseins am engsten verbunden war, meiner Luise.

In der ersten Hälfte meines Lebens war es eine andere Frauengestalt, die in höchstem Grade bestimmend auf mich einwirkte, meine Mutter. Sie flößte mir schon früh lebhaften Enthusiasmus für hohe Ideale ein. Sollte es mir noch möglich werden, wie ich es plane, meine Erinnerungen niederzuschreiben, so werde ich dieses Werk ihr widmen. Ich bemerke das heute schon, da ich mit der Wahrscheinlichkeit rechnen muß, daß mir dessen Vollendung nicht mehr beschieden ist.

In den Tagen meiner Kindheit herrschte im Hause meiner Eltern noch die Atmosphäre von 1848. In ihr erfüllte ich mich, sobald ich politisch zu denken begann, mit dem Hasse gegen Oesterreich, mit dem Wunsche nach seiner Zertrümmerung zur Befreiung seiner aneinander gefesselten Völker.

Die Nachwirkungen der Pariser Kommune 1871 verdrängten dann nicht, aber erweiterten mein Ziel der nationalen Befreiung zu dem der sozialen Befreiung. Dies erhielt klarere Formen, als ich 1874 in Berührung mit der Sozialdemokratie kam. In ihr und durch sie lernte ich die materialistische Geschichtsauffassung kennen, die mich fesselte und der ich um so überzeugter anhing, je mehr ich bei ihrer Anwendung erkannte, wie viele neue Wahrheiten beim Erforschen der Vergangenheit sie mir erschloß, und wie sehr sie in der Praxis dazu beitrug, den Vormarsch der Sozialdemokratie zu einem fast ohne Unterbrechung sieghaften und unaufhaltsamen zu gestalten.

Der Weltkrieg hat diese Entwicklung zeitweilig durchbrochen. Er verwirrte und spaltete schon von Beginn an nicht nur die Internationale, sondern auch einzelne sozialistische Parteien, namentlich in Deutschland und Rußland. Er überflutete sie nach seinem Ende im Zeitraum des militärischen Zusammenbruchs mit Millionen neuer proletarischer und halbproletarischer Scharen ohne soziales Wissen, ohne sozialistische Tradition, ohne Führer angesichts der zerrissenen sozialistischen Parteien. In ihrer Unwissenheit erwarteten und forderten sie von diesen Parteien die sofortige Verwirklichung des Paradieses auf Erden, inmitten einer beispiellosen Vernichtung des ganzen Produktionsapparates. Daß keine der sozialistischen Parteien aus diesem Trümmerhaufen ein lachendes Eden hervorzuzaubern vermochte, vermehrte die Wut vieler enttäuschter Novembersozialisten und ihnen nahestehender Schichten gegen die Sozialdemokratie, was diese noch mehr schwächen mußte, als es die aus dem Kriege überkommene Spaltung getan. Die Spannung zwischen Können und Wollen wurde immer größer.

Daraus entsproß eine weitgehende Mißachtung und Verwerfung nicht nur der Sozialdemokratie, sondern auch der Lehre, auf der ihre Praxis ruht, der materialistischen Geschichtsauffassung.

Diese leugnet nicht die Kraft des menschlichen Willens, sie zeigt aber, daß er nur dort dauernd sieghaft und unüberwindlich ist, wo er in der Richtung wirkt, die von den ökonomischen Verhältnissen gegeben wird, und wenn er sich in den dadurch bestimmten Grenzen des jeweilig Möglichen hält. Ein Wille, der sie mißachtet, kann nichts dauerndes leisten, muß schließlich scheitern, selbst wenn er Augenblickserfolge erzielt und diese mit größter Rücksichtslosigkeit und blutigstem Terrorismus zu verteidigen sucht.

Wegen ihrer Begrenzung der Wirksamkeit des Wollens wurde die Lehre des historischen Materialismus in den Zeiten der Revolution von den ungeschulten Massen und von einzelnen, die sie benutzten, leicht als unbequemes Bleigewicht empfunden, das den revolutionären Willen lähmte. Die einen blieben Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung, deuteten sie aber in wesentlichen Punkten in ihr Gegenteil um. Andere wieder verwarfen sie vollkommen und proklamierten die Allmacht auch eines grundlosen und grenzenlosen Wollens, wenn es nur energisch genug sei.

Die Erregung, die der Weltkrieg schuf, beginnt sich zu legen. Die ökonomischen Abnormitäten, die er mit sich brachte, fangen an, wieder normalen ökonomischen Verhältnissen Platz zu machen, in denen die Kraft ökonomischer Gesetze von neuem zutage tritt. Gleichzeitig hört die Spaltung der arbeitenden Massen immer mehr auf. Trotz der augenblicklich noch herrschenden Reaktion hat die Kraft der Sozialdemokratie wieder zu wachsen begonnen und sie nimmt den zeitweise unterbrochenen siegreichen Vormarsch von neuem auf. Aber dieser bedeutet nicht eine bloße Fortsetzung der Bewegung, wie sie bis 1914 vor sich ging.

Die Revolution ist nicht spurlos vorübergegangen. Sie hat eine neue politische Basis geschaffen, auf der der proletarische Klassenkampf erfolgreicher geführt werden kann, als ehedem, und sie hat ungeheure Massen kleinbürgerlicher Existenzen proletarisiert, ungeheure Massen Indifferenter und Kleinmütiger mit politischem und sozialem Interesse und Kraftbewußtsein erfüllt. Sobald diese neuen Massen ausreichend organisiert und geschult sind, muß ihr Eintritt in die Reihen der Sozialdemokratie diese unwiderstehlich machen und ihr die volle politische Macht verleihen. Sie wird diese Macht gewinnen unter ökonomischen Bedingungen, die es ihr ermöglichen werden, sofort weitgehende Schritte in der Richtung der Befreiung der Arbeit zu unternehmen.

Mit dem wachsenden Vertrauen zur alten Sozialdemokratie muß auch das Interesse für die alte Lehre wieder erwachen und zunehmen, auf der Marx und Engels ihre Praxis begründeten, für die Lehre von der materialistischen Geschichtsauffassung. Und mehr als je wird es jetzt notwendig, die Massen mit ihr bekannt zu machen, soll die Praxis der Sozialdemokratie das Maximum dessen leisten können, was ihre rasch wachsende Macht ihr bald zu leisten gestatten wird.

Das Verständnis der materialistischen Geschichtsauffassung ist weniger als je eine rein akademische Angelegenheit. Die Verbreitung dieses Verständnisses wird mehr als je eine wichtige praktische Bedingung sozialistischer Erfolge.

Man mißverstehe mich nicht. Die Anerkennung der materialistischen Geschichtsauffassung soll nicht etwa eine Vorbedingung der Zugehörigkeit zur sozialdemokratischen Partei sein. Diese Partei muß jedem offen stehen, der den Befreiungskampf des Proletariats, den Kampf gegen jegliche Unterdrückung und Ausbeutung mitkämpfen will, wie immer er dies Wollen theoretisch begründen mag, ob materialistisch oder kantianisch oder christlich oder sonstwie.

Aber die fruchtbarste, erfolgreichste Methode, diesen Kampf zu kämpfen und siegreich zu beenden, bietet nach unserer Ueberzeugung die materialistische Geschichtsauffassung. Allerdings nur dann, wenn sie nicht bloß anerkannt, sondern auch begriffen und verständig angewandt wird.

Die größte Wahrheit kann unheilvoll wirken, wenn man sie auf ein paar Schlagworte reduziert, die mechanisch, ohne eigenes Denken und Erforschen der Wirklichkeit, nachgeplappert und in Anwendung gebracht werden.

Nichts würde mich mehr beglücken, als wenn es mir gelänge, mit meinem Buch das Interesse für die materialistische Geschichtsauffassung reger zu gestalten, sowie die Fülle von Problemen erkennen zu lassen, die sie umfaßt, klares Verständnis für sie zu verbreiten und aller Schablonenhaftigkeit in ihrer Anwendung entgegenzuwirken.

Ich habe meinem Werke die Aufgabe gestellt, in dieser Weise die Befreiung der arbeitenden Menschheit zu fördern. Möge es seiner großen Aufgabe gewachsen sein!

Wien, September 1927. Karl Kautsky.

Erstes Buch

Geist und Welt

Erster Abschnitt.

Der Gegenstand der Untersuchung.

Erstes Kapitel.

Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung.

Es wird niemand geben, der am modernen Leben teilnimmt, dem der Name Marx unbekannt geblieben wäre. Immer mehr teilt sich die heutige Welt in Marxisten und Antimarxisten. Jeder aber, ob Freund oder Feind, erkennt die Größe eines Marx an.

Wenn man von Marx spricht, muß man jedoch auch von Engels sprechen. Die beiden arbeiteten so innig zusammen, daß das Werk des einen auch das des andern ist.

Von den vielen Großtaten der beiden Geistesriesen Engels und Marx ist die weitaus bedeutendste ihre materialistische Geschichtsauffassung. Sie wurde der feste Boden ihrer gemeinsamen gewaltigen Lebensarbeit. Ihr ganzer Sozialismus, ja das ganze Wesen der modernen Arbeiterbewegung ist nicht zu begreifen ohne diese Geschichtsauffassung, auf der sie fußen. Wie immer man sich zu ihr stellen mag, jeder an dem geistigen und politischen Leben unserer Zeit teilnehmende Mensch hat die Pflicht, sie zu studieren, um sie zu erfassen. Das ist jedoch leider recht oft nicht der Fall. So habe ich den historischen Materialismus selbst von manchen seiner Anhänger sehr verschieden auslegen gehört.

Sehr beliebt ist bei ihnen jene Auslegung des historischen Materialismus, die ihn behaupten läßt, die Menschen würden nur von ihren materiellen Interessen bewegt und jedes andere Motiv ihres Handelns sei Illusion.

Noch öfter jedoch findet man diese Auffassung bei Kritikern des Marxismus. So schrieb erst kürzlich ein russischer Soziologe:

„Der Auffassung, die das Ideal als Triebkraft der historischen Entwicklung betrachtet, steht die Theorie des ökonomischen Materialismus gegenüber, für die das materielle Interesse das principium movens, die bewegende Grundkraft, der Geschichte darstellt." (J. Delevsky, Antagonismes sociaux et antagonismes prolétariens, Paris, 1925, Seite 25.)

Als Beweis dafür soll die Tatsache gelten, daß in meiner Schrift über „Die Klassengegensätze im Zeitalter der französischen Revolution" der Satz zu finden ist:

„Als in der berühmten Augustnacht die Privilegierten in der Nationalversammlung unter allgemeiner Begeisterung ihre Vorrechte opferten, da verzichteten sie nur auf das, was sie nicht mehr hatten, um zu retten, was noch zu retten war." (S. 63.)

Mit diesem kurzen Sätzchen, das bloß ein einmaliges Vorkommnis konstatiert, ist über die „bewegende Grundkraft" der Geschichte nicht das mindeste gesagt. Für sich allein stellt es keinerlei Geschichtsauffassung dar.

Aehnlich wie Delevsky faßt den historischen Materialismus ein bedeutender englischer Sozialist auf, ein tiefer Denker, Bertrand Russell. In einem trefflichen Buch über den Bolschewismus, den er selbst in Rußland beobachtet hatte, „The Practice and Theory of Bolschevism" (London 1920), schreibt er über die Marx'sche Theorie:

„Sie sagt, daß alle Massenerscheinungen der Geschichte durch ökonomische Motive bestimmt werden." (S. 119.)

„Die Marxisten beachten niemals ausreichend die Tatsache, daß das Verlangen nach Macht ein ebenso starkes Motiv und eine ebenso große Quelle der Ungerechtigkeit ist, als das Verlangen nach Geld." (S. 136.)

„Jede Politik wird durch menschliche Bedürfnisse bestimmt. Die materialistische Geschichtsauffassung verlangt in letzter Linie die Annahme, daß jede politisch bewußte Person nur von einem Bedürfnis beherrscht wird: dem nach Vermehrung des eigenen Anteils an Gütern (commodities); und weiter, daß die Methode jedes Individuums, dieses Bedürfnis zu befriedigen, in der Regel darin bestehen wird, nicht nur den eigenen persönlichen Anteil, sondern auch den Anteil seiner Klasse zu vermehren. Aber diese Annahme ist weit entfernt von der Wahrheit." (S. 126.)

Sehr richtig. Glücklicherweise ist sie nicht die Grundlage unserer Geschichtsauffassung. Ich fürchte, daß der große, sonst so präzise Mathematiker hier sein Wissen über den Marxismus nicht aus erster Quelle, bei Marx und Engels, sondern aus irgendwelchen Verballhornungen geschöpft hat. Darauf deutet schon der Umstand hin, daß Russell von der philosophischen Basis des Marxismus bemerkt, sie zeige „die starre Sicherheit der katholischen Theologie, nicht den wechselnden Fluß (changing fluidity) und den zweifelnden Wirklichkeitssinn (practicality) der modernen Wissenschaft." (S. 121.)

In derselben Weise wie Bertrand Russell stellt H. de Man die materialistische Geschichtsauffassung dar. Sein Buch „Zur Psychologie des Sozialismus" (Jena 1926) sagt gleich im Beginn:

„Der Arbeiter, der in einer Umgebung lebt, die ihm ganz vom Erwerbsmotiv beherrscht erscheint, denkt die Höchstwertung dieses Motivs auch in die gesamte Gesellschaft, ja in die gesellschaftliche Vergangenheit hinein. Daher seine Neigung, die materialistische Geschichtserklärung des Marxismus anzunehmen, die diese Wertung zur Grundlage der Gesellschaftslehre erhebt." (S. 16).

Das ganze Buch de Mans steht und fällt mit der Annahme, daß für die materialistische Geschichtsauffassung das Erwerbs-

motiv das einzige Motiv sei, das die Menschen bewegt. So wird von de Man behauptet:

„Der Einsicht in die Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit sozialistischer Motive hat sich der Marxismus hartnäckig verschlossen." (S. 136.)

Im Einklang damit wird dem Marxismus vorgeworfen, daß von ihm „ein roher und im Grunde spießerlicher Erwerbsradikalismus gezüchtet wird". (S. 104.)

Schonender drückte sich bereits lange vor de Man ein englischer Marxist aus, Belfort Bax. Er unterschied zwischen einer Marxschen und einer „extremen" materialistischen Geschichtsauffassung. Nur diese griff er an. Von ihr sagte er in einem Artikel über „Die materialistische Geschichtsauffassung" in der Wiener Wochenschrift „Die Zeit" (1896):

„In ihrer schärfsten Form genommen besagt also diese (die materialistische) Anschauung (der geschichtlichen Entwicklung) nichts weniger, als daß Sitte, Religion und Kunst durch die ökonomischen Bedingungen nicht nur beeinflußt werden, sondern daß sie ganz allein dem Gedankenreflex jener Bedingungen im sozialen Bewußtsein entspringen."

Und er bemerkte weiter:

„Das Bestreben, das Ganze des menschlichen Lebens auf ein Element allein zurückzuführen, alle Geschichte auf der Basis der Oekonomie zu erklären, übersieht die Tatsache, daß jede konkrete Realität zwei Seiten haben muß."

Allen diesen Formulierungen der materialistischen Geschichtsauffassung ist der Fehler gemeinsam, daß sie die Oekonomie der Geschichte, ja dem „Ganzen des menschlichen Lebens" gleichsetzen.

Die Oekonomie, der Vorgang des Produzierens und Austauschens von Gütern, ist sicher nicht zu begreifen ohne das Erwerbsmotiv. Die Menschen würden nicht Güter produzieren ohne das Bedürfnis, sie zu besitzen, also ohne den Erwerbstrieb.

Auf dieser Voraussetzung beruhen alle ökonomischen Untersuchungen. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Oekonomie das Ganze des menschlichen Lebens umfaßt, dieses nur vom Erwerbstrieb bestimmt wird.

In seinem Buch über den „Reichtum der Nationen" (1766) läßt Adam Smith den Menschen ausschließlich aus egoistischen Motiven handeln. Vorher (1759) verfaßte er jedoch eine Theorie der moralischen Gefühle (Theory of moral sentiments), in der er die Moral aus dem Gefühl der Sympathie hervorgehen ließ. Darin liegt kein Widerspruch. Die ökonomische Tätigkeit ist ohne Erwerbstrieb nicht denkbar, und in der Warenproduktion nimmt dieser leicht egoistischen Charakter an. Aber die Oekonomie nimmt nicht den ganzen Menschen gefangen.

Das hat auch weder Marx, noch einer seiner Schüler, der erwähnenswert ist, je behauptet.

Wo Marx aber ökonomische Fragen behandelt, und ihnen galten seine wichtigsten Arbeiten, da erschien allerdings der Er-

werbstrieb als Urheber des ökonomischen — jedoch keineswegs alles menschlichen Handelns. Das gilt sogar für manche Seiten des Produktionsprozesses selbst. Im Kampf der Arbeiter um den Normalarbeitstag sind andere Motive bei ihnen wichtiger als der Erwerbstrieb.

Welche Rollen der Erwerbstrieb im menschlichen Leben spielt, hängt selbst wieder von ökonomischen Bedingungen ab. Jemand, der über ein gesichertes Einkommen verfügt, ohne daß er sich irgendwie ökonomisch zu betätigen braucht, etwa ein Pensionär oder Rentner, ist in der Lage, jedes Erwerbsmotiv von sich fernzuhalten und sein Tun nur durch Motive sozialer oder ästhetischer oder wissenschaftlicher Art bestimmen zu lassen. Jemand dagegen, dessen Existenz ganz von dem Erfolg seiner Erwerbsarbeit abhängt, wird auf das stärkste vom Erwerbstrieb bestimmt werden, auch wenn er der selbstloseste aller Menschen ist.

Was für Individuen gilt, ist auch für ganze Klassen und Gesellschaftsformen richtig. In der heutigen Gesellschaft ist das Erwerbsmotiv übermächtig, alle Welt von ihm abhängig. Aber es ist eine Gesellschaft denkbar mit so hoher Produktivität der Arbeit und so vollkommener Regelung derselben, daß das ökonomische Getriebe die Menschen nur wenig in Anspruch nimmt. Ist dabei ihre ökonomische Existenz gesichert, wird der Erwerbstrieb für sie gar nicht fühlbar werden.

Dieses Zurücktreten des ökonomischen Interesses wird jedoch von bestimmten ökonomischen Bedingungen abhängig sein. Von der Einwirkung dieser Bedingungen werden sich die Menschen nie befreien können. Aber derjenige wird nie die materialistische Geschichtsauffassung zu begreifen vermögen, der es nicht versteht, ökonomische Motive und ökonomische Bedingungen streng auseinander zu halten.

Würde die materialistische Geschichtsauffassung wirklich behaupten, daß die Menschen nur von ökonomischen Motiven oder materiellen Interessen bewegt werden, dann würde es sich nicht lohnen, daß wir uns ausführlich mit ihr beschäftigen. Dann wäre sie nur eine Vergröberung jener sehr alten Anschauung, die im Egoismus oder im Streben nach Lust das einzige Motiv menschlichen Handelns erblickt. Dann hätten auch Marx und Engels ihre Theorie durch ihre eigene Praxis schlagend widerlegt, denn es hat nie zwei Menschen gegeben, die selbstloser waren und weniger durch materielle Motive bewegt wurden, als meine beiden Meister.

Wohl sahen sie in der Oekonomie die „bewegende Grundkraft" der Geschichte. Aber sie trieben dabei nicht Psychologie, sondern Geschichte. Sie wollten nicht das Allgemeinmenschliche erklären, sondern das historisch Besondere. Sie untersuchten nicht die Frage, woher es kommt, daß die Menschen denken und handeln, daß sie Ideen und Ideale

haben und sich von ihnen leiten lassen, sondern die Frage, woher es kommt, daß diese Ideen und Ideale zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden sind, etwa im 14. Jahrhundert ganz anders als im 18. Die Frage, die sie beschäftigte, war die, woher dieser Wandel der Ideale? Und sie fanden, daß die letzte Ursache der Veränderungen der Ideen in den Veränderungen der ökonomischen Bedingungen zu suchen sind, unter denen die Menschen leben.

Das ist etwas ganz anderes, als die Annahme, daß die Menschen stets nur von materiellen Interessen bestimmt werden.

Daß materielle Interessen, sowohl persönliche, wie Gruppeninteressen, das menschliche Handeln in hohem Maße beinflussen, leugnet wohl niemand, auch nicht der größte Idealist. Solche Interessen haben in der Weltgeschichte sicher eine gewaltige Rolle gespielt, weit mehr, als die herkömmliche Geschichtsschreibung ahnen läßt. Die wirklichen materiellen Interessen dort aufzudecken, wo sie sich hinter Illusionen oder Heucheleien oder schönen Phrasen verstecken, ist für die Erkenntnis des Weltenlaufs sehr wichtig. Die Marxsche Geschichtsauffassung hat sich um diese Erkenntnis schon dadurch ein großes Verdienst erworben, daß sie die Forschung anregte, bei jedem historischen Konflikt nach den materiellen Interessen zu suchen, die bei ihm beteiligt waren.

Aber man würde mit Recht unserer Geschichtsauffassung arge Einseitigkeit vorwerfen, wenn sie das materielle Interesse als einziges Motiv des menschlichen Handelns gelten ließe. Dieser Einseitigkeit machen wir uns jedoch keineswegs schuldig. Nicht im ökonomischen Interesse, sondern in der ökonomischen Entwicklung sehen wir die „bewegende Grundkraft" der Geschichte.

Den Unterschied zwischen der bewegenden Kraft des ökonomischen Interesses und der der ökonomischen Entwicklung möge ein Beispiel klar machen.

Nehmen wir die Ehe. Kein Zweifel, daß bei vielen Eheschließungen ökonomische Interessen mitwirken. Aber es wäre lächerlich, zu behaupten, das finde bei jeder Ehe statt. Wie viele Ehen wurden und werden nicht geschlossen unter Mißachtung aller ökonomischen Erwägungen, die von ihnen abraten! Das sexuelle Moment erweist sich in solchen Fällen als das entscheidende, man kann dieses aber unmöglich als ein ökonomisches betrachten.

Betrachten wir die Ehen aller Zeiten und Völker, so finden wir, daß jede von ihnen eine länger dauernde Verbindung von Weib und Mann zum Zwecke geschlechtlicher Paarung und Kindererzeugung ist. Das sexuelle Moment ist ihnen allen gemein.

Aber dieses gemeinsame Moment vermag uns nicht im geringsten zu erklären, warum die Eheformen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern so verschieden sind. Vergleichen wir die Eheformen zweier Zeitalter miteinander, dann sagt uns die bloße Tatsache, daß sich in der einen wie in der anderen Ehe Mann und Weib geschlechtlich vereinigen, nicht das mindeste über die Ursachen der Verschiedenheiten jener Eheformen.

Dagegen wird uns der Unterschied klar werden, wenn wir untersuchen, welche ökonomischen Funktionen und damit welche Stellung in der Gesellschaft der Mann sowie die Frau in jeder der beiden Epochen besaßen und welches die Formen des Haushaltes hier und dort waren. Nicht aus dem sexuellen Motiv, so wichtig es für die Ehe ist, sondern aus den Veränderungen der ökonomischen Faktoren wird uns die geschichtliche Entwicklung der Ehe erklärlich.

Damit soll nicht behauptet werden, daß die Verbindung zwischen einer besonderen Idee oder Institution und den sie begründenden ökonomischen Faktoren immer eine direkte sei und klar zutage liege. Sehr viele Gegner, aber auch manche Anhänger des Marxismus irren darin, daß sie glauben, dieser wolle d i r e k t jede historische Aenderung von einer ökonomischen Aenderung abhängig machen. Das ist keineswegs richtig. Marx vertrat stets nur die Anschauung, daß in l e t z t e r Linie die ökonomischen Faktoren richtunggebend seien. Zwischenglieder und Wechselwirkungen können unter Umständen den Zusammenhang stark verdecken.

Nehmen wir z. B. nochmals das Beispiel der Ehe. Vieles in der modernen Ehe ist direkt ökonomisch zu erklären, z. B. aus der Zunahme der Erwerbsarbeit der Frau. Aber ein wichtiges Moment in der modernen Ehe, bei der Eheschließung wie der Eheirrung, ist das Dominieren der individuellen Geschlechtsliebe, der Liebe eines bestimmten Mannes zu einer bestimmten Frau und umgekehrt. Das Auftauchen dieser individuellen Geschlechtsliebe ist direkt aus ökonomischen Faktoren nicht zu erklären. Wohl aber in letzter Linie. Nach unserer Auffassung entspringt die individuelle Geschlechtsliebe denselben Momenten, die überhaupt zur Differenzierung der Individuen führen, sowie zur Loslösung der einzelnen Persönlichkeit von den Gemeinschaften, in denen und durch die allein der Mensch sich ursprünglich zu behaupten vermochte.

Die Besonderheit und Selbständigkeit der Persönlichkeiten, die Abstreifung der Herdennatur, tritt als Massenerscheinung erst seit der kapitalistischen Produktionsweise auf, (als vereinzelte Erscheinung ist sie viel älter) zuerst in den Großstädten und dort zunächst bei Intellektuellen und Kapitalisten (oder überhaupt Leuten, die ihr Besitz von ihrer Umgebung ökonomisch

unabhängig macht). Sie äußert sich zuletzt in den Dörfern. Sie wirkt auf die moderne Ehe entscheidend ein.

So wird deren Eigenart durch den Kapitalismus bestimmt. Teils direkt, etwa durch die Erwerbsarbeit der Frau, teils indirekt, in letzter Linie, etwa durch das Ueberhandnehmen des Individualismus.

Da der Kapitalismus auf die moderne Ehe teils direkt, teils indirekt auf den verschiedensten Wegen wirkt, ist sein Einfluß keineswegs einheitlich, sondern oft sehr widerspruchsvoll. Auf der einen Seite entwickelt der Kapitalismus oder verstärkt er wenigstens oft die Tendenz, die Ehe zu einem bloßen Geldgeschäft zu machen, wie ein Blick in den Annoncenteil verbreiteter Zeitungen beweist, in denen tagtäglich die Einheirat in ein Geschäft angeboten und gesucht wird. Andererseits ist im Zeitalter des Kapitalismus die Ehe mehr als je ein ganz persönlicher Akt geworden, der auf feinster und höchst individueller Liebeswahl beruht. Die Vereinbarung ehelicher Verbindungen durch die Familienhäupter, ohne Befragung der zur Eheschließung Bestimmten, ist aus der Mode gekommen.

Wenn wir hier auf die Geschichte der Ehe hinweisen und auf ihre Verbindung mit der ökonomischen Entwicklung, so geschieht das vorläufig nur zur Kennzeichnung der materialistischen Geschichtsauffassung, nicht zum Beweis ihrer Richtigkeit. Ehe wir an diesen Beweis gehen, ist es vor allem notwendig, daß der Leser sich nicht in unfruchtbaren Mißverständnissen erschöpft.

Ihren klassischen Ausdruck hat die Marx'sche Geschichtsauffassung in dem Vorwort gefunden, mit dem Marx seine „Kritik der politischen Oekonomie" (1859) einleitet. Es heißt dort u. a.:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des gesellschaftlichen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt."

Marx weist dann darauf hin, daß die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft auf einer gewissen Stufe der Entwicklung in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen kommen. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein.

Mit der Umänderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Ueberbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen,

religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten."

Dies die Quintessenz der Marxschen Geschichtsauffassung. Wir werden darüber am Ende des dritten Buches noch ausführlich sprechen. Bemerkenswert ist es, daß Marx diese Formulierung seiner Geschichtsauffassung nicht im Vorwort zu einem historischen, sondern zu einem ökonomischen Werke entwickelte; in der Vorrede zum Vorläufer der grandiosesten seiner Schöpfungen, des „Kapital".

Bezeugt das nicht, daß Marx seine ökonomische Leistung höher veranschlagte, als seine Geschichtsauffassung? Auch manchem seiner Anhänger scheint die Erforschung und Durchleuchtung des kapitalistischen Getriebes im „Kapital" wichtiger zu sein, als die materialistische Geschichtsauffassung.

Aber ohne diese wäre Marx gar nicht dazu gekommen, den größten und am tiefsten gehenden Teil seiner Lebensarbeit seinem ökonomischen Hauptwerk zu widmen.

Die Sozialisten vor Marx, die den Sozialismus ethisch begründeten, als eine Forderung der Gerechtigkeit, als ein Mittel, die Gerechtigkeit auf Erden zur Wahrheit werden zu lassen, sie fanden in der klassischen bürgerlichen Oekonomie ihrer Zeit, namentlich in der Werttheorie Ricardos bereits ausreichende Gründe, zu beweisen, daß der Kapitalismus auf Ausbeutung und damit auf Ungerechtigkeit beruhe.

Wer auf diesem Standpunkte steht und die materialistische Geschichtsauffassung nicht begriffen hat, wie z. B. Anton Menger, kann also wohl zur Ansicht kommen, Marx habe als Oekonom dem, was seine Vorgänger gesagt, nichts Neues hinzugefügt, ja, er sei als ihr Plagiator zu bezeichnen, da er sie doch gekannt habe.

Aber kraft seiner Geschichtsauffassung hat Marx den Sozialismus eben nicht ethisch begründet. Er war zu der Ueberzeugung gekommen, daß neue Ideen, die ein Zeitalter kennzeichnen, aus neuen, ihm eigentümlichen ökonomischen Verhältnissen erwachsen und in diesen die Bedingungen ihrer Verwirklichung finden.

Die Bewegung des modernen Sozialismus erschien ihm daher als ein Kind des industriellen Kapitalismus, d. h. des aus diesem notwendig entspringenden proletarischen Klassenkampfes. Und von den Bedingungen, die der Kapitalismus entwickelt, hängt es ab, ob, wann und wie die sozialistischen Ideen verwirklicht werden können, die der Klassenkampf in den Köpfen der Proletarier und ihrer Vertreter und Denker zeitigt.

Die genaue Erkenntnis des kapitalistischen Produktionsprozesses, seiner Bedürfnisse, seiner Möglichkeiten, seiner Entwicklungstendenzen wurde vom Standpunkte dieser Auffassung die erste und wichtigste Aufgabe für jeden Sozialisten. Wie die

früheren Sozialisten akzeptierte auch Marx die Theorie des Arbeitswertes. Jedoch nicht, um aus ihr die Ungerechtigkeit des Kapitalismus zu deduzieren, sondern nur, weil ihm ohne sie die kapitalistische Produktion unverständlich erschien. Wenn aber die Theorie des Arbeitswertes in der einfachen Form, die ihr Ricardo gegeben, für die Bedürfnisse der sozialistischen Ethik vollständig ausreichte, erschien sie Marx unzulänglich und widerspruchsvoll als Mittel, den kapitalistischen Gesamtprozeß zu erklären. Indem er diesen einer so eingehenden und umfassenden Erforschung unterwarf, wie kein Oekonom vor ihm und bisher auch keiner nach ihm, hat er in riesenhafter Arbeit die Ricardoschen Vorstellungen von Wert, Mehrwert und Profit und namentlich auch alle von diesen Begriffen abgeleiteten ökonomischen Vorstellungen völlig umgewälzt und uns ökonomische Zusammenhänge erschlossen, die niemand vor ihm ahnte.

Es ist richtig, daß er aus seiner Werttheorie, ebenso wie seine sozialistischen Vorgänger aus der Ricardoschen, den Schluß ableitete, der Mehrwert stelle ein Produkt kapitalistischer Ausbeutung des Proletariats dar. Aber er tat dies nicht, um die Ungerechtigkeit des Kapitalismus zu deduzieren, sondern um die grundlegende Tatsache der heutigen Produktionsweise, den Klassengegensatz zwischen Kapital und Arbeit und den Klassenkampf dieser beiden Faktoren zu erklären und, namentlich in der Lehre vom relativen Mehrwert, eine Reihe der wichtigsten kapitalistischen Tendenzen klarzulegen und begreiflich zu machen.

Alles das war dringend notwendig vom Standpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung aus, dagegen sehr belanglos für einen ethischen Sozialismus, dem die Feststellung der Tatsache genügte, daß die Arbeit alle Werte produziert und daß daher der Arbeit von Rechts wegen aller geschaffene Wert gebührt.

Gerade seine Geschichtsauffassung bewirkte, daß das Lebenswerk von Marx der Darlegung der kapitalistischen Produktionsweise und nicht der seiner Geschichtsauffassung galt. Dieses Werk ist von ihr in allen seinen Aeußerungen getragen, wohl der grandioseste Beleg für ihre Fruchtbarkeit.

Mit Recht sagt Tröltsch in einer bemerkenswerten Abhandlung „über den Begriff einer historischen Dialektik":

„Auch die größte Leistung des Marxismus, die Entdeckung und Analyse der modernen kapitalistischen Gesellschaft selbst, ist nur aus diesem Grundgedanken zu verstehen und hervorgewachsen, hat ihre wichtigste wissenschaftliche Bedeutung in diesem Zusammenhange mit einem grundsätzlichen historischen Denken." (Historische Zeitschrift, 1919, 120. Bd., 3. Heft, S. 397, im dritten Kapitel der Abhandlung, das vom Marxismus handelt).

Alles Große an den Leistungen von Marx läßt sich zurückführen auf seine Geschichtsauffassung.

Dasselbe gilt von Engels, der zu der gleichen Auffassung unabhängig von Marx kam und sie seit 1844 in engster Gemeinschaft mit ihm weiterentwickelte. Er hat zu ihr vielleicht ebensoviel beigetragen, wie sein großer Freund. Der Anteil jedes der beiden an ihr läßt sich bei ihrem intimen Zusammenarbeiten nicht mehr genau feststellen.

Die Weiterentwicklung ihrer Geschichtsauffassung förderten sie weniger dadurch, daß sie sie erörterten, als dadurch, daß sie sie anwandten in Theorie und Praxis. Und in den Tagen des Kampfes erschien ihnen die letztere wichtiger als die erstere.

Marx fand zu seinem „Kapital" nur Zeit in der Aera der Reaktion seit 1850. Gerade damals wurde Engels in hohem Grade in Anspruch genommen von der kaufmännischen Erwerbsarbeit, durch die er nicht nur sich, sondern auch die Familie des Freundes über Wasser hielt.

So ist es gekommen, daß weder Marx noch Engels ihre Geschichtsauffassung jemals ausführlicher erörtert und dargestellt haben. Sie beschränkten sich lediglich auf gelegentliche kurze Andeutungen, die in ihren Werken zerstreut sind.

Darauf hat schon Lafargue hingewiesen. In seinem Buche über den „Oekonomischen Determinismus von Karl Marx". („Le Déterminisme économique de Karl Marx, Recherches sur l'origine et l'évolution des Idées de Justice, du Bien, de l'Ame et de Dieu", Paris 1909) sagte er:

„Marx — das ist eine wenig beachtete Tatsache, hat seine Methode zur Auslegung der Geschichte nicht in einem Lehrgebäude mit Axiomen, Theoremen, Korollarien, Lemmen[1]) vorgebracht: Sie ist für ihn nur ein Werkzeug der Forschung; er hat sie in lapidarem Stil formuliert und durch Anwendung erprobt." (S. 5.)

Zweites Kapitel.

Die materialistische Geschichtsauffassung bei den Marxisten.

Was für Marx und Engels die Basis ihres ganzen Wirkens bildete, was dieses so großartig und so fruchtbar machte, es gelangte bei ihren Nachfolgern nicht immer zu seinem Rechte. Es war möglich, daß Sozialisten sich für Marx erklärten und doch die materialistische Geschichtsauffassung nicht nur gründlich mißverstanden, sondern sogar als falsch ablehnten. Dabei konnten dieselben Sozialisten einen geradezu fanatischen Kampf für die Marx'schen ökonomischen Lehren führen. Das gilt vor allem von den beiden hervorragendsten Theoretikern des englischen Marxismus, Belfort Bax und Hyndman.

---

[1]) Korallarien sind Folgesätze, Lemmen Sätze, die eine Wissenschaft aus anderen Wissenschaften entlehnt. K.

Diese Art von Marxisten ist allerdings selten. Weit häufiger dagegen sind jene, die die materialistische Geschichtsauffassung wohl in der Theorie anerkennen, in der Praxis dagegen völlig außer acht lassen. Dazu ist die Verführung besonders groß bei Sozialisten in ökonomisch zurückgebliebenen Ländern. Nach der Marxschen Geschichtsauffassung ist der Sozialismus ein Produkt besonderer ökonomischer Bedingungen, das heißt, eines hochentwickelten industriellen Kapitalismus. Und keine Massenbewegung kann willkürlich durch das Wollen einiger Individuen, und seien sie noch so hingebend und noch so energisch, geschaffen werden.

Diese Erkenntnis legt den praktischen Zielen, die sich die Sozialisten eines Landes jeweilig stellen, und ihren Aktionsmethoden oft Schranken auf, die von leidenschaftlichen Naturen drückend empfunden und immer wieder durchbrochen werden, was die Sache des Marxismus stets früher oder später mit einer Niederlage bezahlen muß.

Aber nicht nur zwischen Theorie und Praxis der Geschichtsauffassung gibt es in den Reihen der Marxisten mannigfache Differenzen, sondern auch in bezug auf die Theorie selbst. Wenn Belfort Bax vom Standpunkt seiner Philosophie fand, sie sei unvereinbar mit dem historischen Materialismus und daher diesen verwarf, so gibt es, namentlich in Deutschland, andere Philosophen, die auf einem Standpunkt stehen, der dem Baxschen sehr nahekommt, aber glauben, gerade von jenem Antimaterialismus aus dem historischen Materialismus seine vollkommenste Form geben zu können.

Gleich Marx und Engels selbst, waren auch ihre Schüler lange Zeit ganz in Anspruch genommen von ökonomischer Arbeit, von der Praxis des Klassenkampfes, von der Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung zur Erforschung einzelner historischer Perioden. Zur systematischen, eingehenden Zergliederung und Begründung ihrer geschichtlichen Methode kamen sie lange nicht.

Der erste, der über den historischen Materialismus schrieb und ihn anwendete, war Paul Lafargue, in zahlreichen Arbeiten, darunter die oben zitierte über den „Oekonomischen Determinismus von Karl Marx". Bald schloß ich mich ihm an. Auf meine früheren eigenen Aeußerungen über die materialistische Geschichtsauffassung brauche ich hier nicht hinzuweisen. Die ausführlichste unter ihnen war die Artikelserie „Was will und kann die materialistische Geschichtsauffassung leisten[1])".

---

[1]) „Neue Zeit" XV, 1, S. 213 ff. Diese Serie wurde eingeleitet durch einen Artikel über „Die materialistische Geschichtsauffassung und der psychologische Antrieb." XIV, 2, S. 652 ff.

Ungefähr gleichzeitig mit mir kam Georg Plechanoff zum historischen Materialismus, dessen bedeutendster Vorkämpfer er in Rußland wurde. Unter seinen in deutsche Sprache übertragenen Schriften kommen für unser Thema hauptsächlich seine „Beiträge zur Geschichte des Materialismus" (Stuttgart 1896) und seine „Grundprobleme des Marxismus" (Stuttgart 1910) in Betracht.

In Italien wurde Antonio Labriola der Hauptvertreter der materialistischen Geschichtsauffassung. Er war der erste Universitätsprofessor, der sich offen zu ihr bekannte[1]).

Vorher hatte sich in Deutschland Franz Mehring der materialistischen Geschichtsauffassung zugewandt, die er in einem Anhang zu seiner „Lessing-Legende" (Stuttgart 1893) verfocht.

Am ausführlichsten unter den Verfechtern des historischen Materialismus in Deutschland hat bisher wohl H. Cunow von ihm gehandelt in dem zweibändigen Werke: „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie" (Berlin 1920).

Neben diesen Autoren, die sich vorbehaltslos auf den Boden der materialistischen Geschichtsauffassung stellten, traten im sozialistischen Lager auch solche auf, die sie mit einer idealistischen Philosophie zu versöhnen suchten.

Den Reigen eröffnete Eduard Bernstein, der früher einer meiner Führer zum historischen Materialismus gewesen, mit seinem Buche über „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie" (Stuttgart 1899). Ihm schloß sich Ludw. Woltmann an, der Marx mit Kant zu versöhnen suchte[2]).

In gleichem Sinne wirken die Professoren Karl Vorländer und Max Adler[3]).

Von diesem stark beeinflußt zeigt sich Alfred Braunthal, „Karl Marx als Geschichtsphilosoph" (Berlin 1920).

Eine andere Art der Synthese versuchte Charles Rappaport. In seinem Buche über die Philosophie der Geschichte („La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution" Paris 1902) strebt er nach einer Versöhnung Lawroffs mit Marx.

Fritz Adler endlich sucht zu zeigen, daß die Philosophie Machs mit dem historischen Materialismus wohl vereinbar sei.

---

1) Hier kommen namentlich in Betracht seine „Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. Avec une préface de Sorel." Paris 1897.

2) Vergleiche sein Buch „Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung", Düsseldorf 1900.

3) Von dem ersteren ist für unseren Gegenstand besonders bemerkenswert das Buch „Kant und Marx", ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. Tübingen 1911.

Von Max Adler kommen für uns hier in erster Linie in Betracht seine „Marxistischen Probleme" (Stuttgart 1913), sowie seine Untersuchung der „Staatsauffassung des Marxismus" (Wien 1922).

„Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus" (Wien 1910). Andererseits gibt uns N. Bucharin eine „Theorie des historischen Materialismus" (Hamburg 1922), deren Materialismus an Grobheit nichts zu wünschen übrig läßt.

Diese zweite Gruppe unterscheidet sich von der vorgenannten darin, daß die erste ihre Hauptaufgabe darin sah, den historischen Materialismus in der Anwendung auf die Geschichtsforschung zu erproben, indes die zweite davon absieht und nach einer philosophischen Grundlegung oder Modifizierung der marxistischen Geschichtsauffassung sucht.

Die zweite Gruppe gehört überwiegend der jüngeren Generation der Marxisten an. Eine Sonderstellung nimmt Otto Bauer ein, der seinem Alter nach zur zweiten Gruppe gehört, aber ebenso wie die Mitglieder der ersten seine Hauptaufgabe darin sieht, den historischen Materialismus in geschichtlichen Untersuchungen, sowie natürlich auch in der politischen Praxis anzuwenden und dadurch zu bekräftigen.

Ich sehe hier ab von jenen Marxisten, die die materialistische Geschichtsauffassung wohl anerkennen und sich von ihr in ihrem Denken und Handeln leiten lassen, aber in der Theorie überwiegend ökonomisch oder politisch, nicht historisch tätig sind oder waren, wie R. Hilferding und G. Eckstein, Rosa Luxemburg und Parvus, Axelrod und Lenin.

So lange Engels noch lebte, die Zahl der Anhänger des historischen Materialismus gering war und sie alle mit Engels in Verbindung standen, teils persönlicher, teils brieflicher, kam es nicht zu prinzipiellen Differenzen zwischen den Marxisten, obwohl natürlich jeder eine selbständig denkende Persönlichkeit war und nicht immer jedes von dem einen gewonnene Resultat von allen anderen anerkannt wurde.

Es war nicht zu erwarten, daß die ursprüngliche Einheitlichkeit der Schule lange dauern würde. Je größer der Erfolg einer umfassenden Anschauung, je zahlreicher diejenigen werden, die sie teilen, desto mannigfaltiger auch die Schattierungen unter ihnen.

Das wäre auf jeden Fall auch beim Marxismus unausbleiblich gewesen. Es wurde erleichtert dadurch, daß Engels und Marx nicht dazu gekommen waren, ihre Geschichtsphilosophie eingehender systematisch auszuarbeiten. Sobald die Meister verstummt waren, von denen dieses System ausging, bildeten sich rasch verschiedene Arten der Auslegung des Marxismus.

Heute gar ist der Marxismus zu einer Mode geworden, mit der viele kokettieren, die von Marx oder Engels oder von einem ihrer Schüler nie etwas gelesen haben. Viele bezeichnen sich als Marxisten, von denen Marx, wenn er heute noch lebte, sein Witzwort wiederholen würde, das er in den siebziger Jahren über eine jugendliche Voreiligkeit eines seiner feurigsten, aber auch

phantasiereichsten Jünger fällte: „Wenn das Marxismus ist, bin ich nicht Marxist."

Wir sehen da ganz ab von der neuesten Manier der Reaktionäre, alles, was ihnen nicht paßt, als Marxismus zu bezeichnen, selbst wenn es nichts darstellt, als bürgerliche Demokratie.

Die Verschiedenheiten der Standpunkte unter den Marxisten — Verschiedenheiten, die aus individuellen, sozialen, nationalen Unterschieden stammen — ist eine so große geworden, daß nicht zu erwarten ist, irgendeine Auffassung des Marxismus werde allgemein als diejenige anerkannt werden, die sich mit den Marxschen Anschauungen decke.

Mit dem bloßen Hinweis auf die Bedeutung dieser Anschauungen ist es jedoch nicht mehr getan. Diese Bedeutung leugnet niemand mehr. Ueberdies hätte ich zu dem, was ich in meinem Leben darüber an den verschiedensten Stellen gesagt, nichts mehr hinzuzufügen.

Ich habe daher nicht die Absicht, die Zahl der Kommentare Engelsscher und Marxscher Sätze jetzt noch durch einen weiteren zu vermehren.

Die Aufgabe, die ich mir hier stelle, ist eine andere.

Was ich im folgenden gebe, das ist eine Begründung meiner eigenen Geschichtsauffassung, die ebenso den Leitfaden, wie in der vorliegenden Form das Ergebnis meiner Lebensarbeit im Dienste des Marxismus darstellt.

Wohl verdanke ich die hier entwickelte Geschichtsauffassung meinen großen Meistern. Aber durch eine bereits fünfzigjährige Arbeit und Anwendung in Theorie und Praxis habe ich diese Methode zu meiner eigenen gemacht.

Indem ich hier meine eigene Auffassung zur Darstellung bringe, entfällt von vornherein jeder Streit darüber, ob ich diesen oder jenen Marxschen Satz richtig auffasse. Niemand wird behaupten wollen, daß ich mich selber mißverstehe.

Wenn der Leser mir einwenden sollte, daß es ihm um die Marx'sche, nicht um meine Geschichtsauffassung zu tun sei, so darf ich erwidern, daß von den anderen Darstellern des historischen Materialismus jeder tatsächlich auch nur seine eigene Auffassung vorbringt. Wir alle haben von Marx gelernt, stützen uns auf seine Forschungen und Gedanken. Aber jeder sieht sie und sieht die Wirklichkeit mit eigenen Augen.

Wenn ich meine eigene Geschichtsauffassung hier meist ohne Berufung auf Marxsche und Engelssche Sätze entwickle, so entferne ich mich dabei nicht von der Grundlage ihres Denkens, auf der ich fuße. Ich hoffe aber damit zu bewirken, daß die Erörterung aufhört, sich um die Deutung einzelner Sätze zu drehen und daß sie völlig der Sache allein gilt.

Ganz ohne Berufung auf einzelne Marxsche oder Engelssche Ausführungen werde auch ich nicht auskommen können. Aber

indem ich die Geschichtsauffassung, die ich ihnen verdanke, als meine eigene darstelle, gewinne ich damit die Freiheit, sie in anderem Zusammenhange zu entwickeln, als es meine Meister getan, und damit Einblicke zu eröffnen, die sie uns nicht mitgeteilt, die sie vielleicht auch gar nicht gehabt haben.

Denn ich habe meine Geschichtsauffassung nicht als fertiges Produkt übernommen. Ich besaß eine Geschichtsauffassung schon, ehe ich die Marxsche kennen lernte. Erst allmählich nach manchem Suchen und Tasten übertrug ich in meine ursprüngliche Auffassung immer mehr marxistische Züge, und kam ich durch meine Arbeiten in Theorie und Praxis dazu, ihre Fruchtbarkeit zu erproben.

Schließlich ist sie dann nach meiner Ueberzeugung mit der Marxschen völlig übereinstimmend geworden. Aber mein Ausgangspunkt war doch ein anderer gewesen und er verlieh mir Interesse für Erscheinungen, die Marx und Engels weniger beachteten. So ungeheuer viel ich von ihnen gelernt, manches lernte ich doch auch von andern. Das ist ja selbstverständlich.

Die Anfänge meines geschichtlichen Denkens bildeten sich naturgemäß erst ein Menschenalter, nachdem Marx und Engels zu ihrer Geschichtsauffassung gekommen waren: in den siebziger Jahren. Der Darwinismus war damals die Lehre, die alle Welt erfüllte. Von ihm war noch nicht die Rede zu der Zeit gewesen, als Marx und Engels die materialistische Geschichtsauffassung schufen. Sie waren von H e g e l ausgegangen, ich ging von D a r w i n aus. Dieser beschäftigte mich früher als Marx, die Entwicklung der Organismen früher als die der Oekonomie, der Kampf ums Dasein der Arten und Rassen früher als der Klassenkampf.

Solange ich selbständig denke, denke ich historisch. Früh begann ich nach einer Geschichtsauffassung zu streben, sie verband sich aber für mich zunächst mit naturwissenschaftlichem, nicht mit ökonomischem Denken. Die sozialistische Literatur machte mich freilich bald auf die Bedeutung des ökonomischen Faktors aufmerksam. Mit dem Fortschritt meines ökonomischen Wissens wuchs auch meine Erkenntnis der Bedeutung dieses Faktors für die geschichtliche Entwicklung, aber mein Interesse für den natürlichen Faktor in der Geschichte blieb bestehen, mein Bestreben setzte sich fort, die historische Entwicklung in Zusammenhang zu bringen mit der Entwicklung der Organismen.

Schon 1876 faßte ich den Plan, auf Grund der Geschichtsauffassung, die ich damals ersonnen hatte, eine Universalgeschichte zu schreiben. Ich war noch nicht 22 Jahre alt — nur wenn man sehr jung ist, faßt man so kühne Pläne.

Es sollte eine „Entwicklungsgeschichte der Menschheit" werden. Noch war ich nicht auf den historischen Materialismus eines Marx und Engels hingewiesen worden. Unbewußt wurde ich freilich bereits von ihnen beeinflußt, denn 1876 hatte ich schon

das kommunistische Manifest gelesen. Aber noch war mir die berühmte Vorrede zur „Kritik der politischen Oekonomie" unbekannt, in der Marx in so klassischer Weise seine Geschichtsauffassung skizzierte. Engels' Anti-Dühring war noch nicht geschrieben. Und mein ökonomisches Wissen war noch ganz mangelhaft. Die Entwicklung der Menschheit schien mir damals das Ergebnis eines Kampfes zwischen Kommunismus und Individualismus zu sein, worunter ich nicht zwei verschiedene Produktionsweisen, aber auch nicht verschiedene soziale Auffassungen, sondern verschiedene Arten von Trieben verstand, die durch die verschiedenen Arten des Kampfes ums Dasein in den Menschen gezüchtet werden.

Für jene Leser, die es interessieren mag, den Ausgangspunkt meines selbständigen Denkens mit dem Ergebnis zu vergleichen, zu dem ich mich schließlich durchgearbeitet habe, reproduziere ich in einem Anhang meinen Entwurf von 1876 völlig unverändert.

Es bedurfte noch einer Arbeit von Jahren, einer Arbeit, die unterstützt wurde durch innigen Verkehr mit Engels seit 1881, leider nur vorübergehend mit Marx; es bedurfte einer Vervollkommnung meines wirtschaftsgeschichtlichen Wissens und emsiger, systematischer Anwendung der materialistischen Methode auf die Erforschung verschiedener Geschichtsperioden, um schließlich diese Methode so zu meistern, daß sie mir nicht mehr eine fremde war, sondern meine eigene wurde. Als solche setze ich sie im folgenden auseinander.

Zweiter Abschnitt.

Materialismus und Idealismus.

Erstes Kapitel.

Der Materialismus.

Wenn wir uns an die Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung machen, geht es uns ähnlich wie Faust: Beim ersten Worte stock ich schon.

In der Tat, dürfen wir von einer materialistischen Geschichtsauffassung sprechen? Ist nicht der Materialismus heute für immer abgetan? Wie darf man sich noch zu so überlebter Weisheit bekennen? So denken manche der heutigen Marxisten und man hat daher vorgeschlagen, das anstößige Wort durch ein anderes, philosophisch neutrales zu ersetzen. Nicht mehr von materialistischer, sondern von ökonomischer Geschichtsauffassung sollen wir sprechen.

Das ist aber eine sehr farblose Bezeichnung, die uns über die Rolle der Oekonomie in der Geschichte gar nichts verrät.

Will man das Wort „Materialismus" bei der Bezeichnung der marxistischen Geschichtsauffassung vermeiden und das Wort „ökonomisch" in sie hineinbringen, dann spricht man besser von ihr als „ökonomischem Determinismus", nach dem Vorgange Lafargues. Das bezeichnet besser die bestimmende Rolle, die nach marxistischer Auffassung die Oekonomie in der Geschichte spielt Allerdings fehlt hier der sehr wichtige Hinweis darauf, daß es sich um eine Geschichtsauffassung handelt.

Manche bezeichnen die Marxsche Geschichtsauffassung als „ökonomischen Materialismus", wie es nicht nur der schon zitierte Marx-Kritiker Delevsky in seiner Untersuchung über „Antagonismes sociaux et antagonismes prolétariens" tut, sondern auch ein Mann, der als höchst orthodoxer Marxist gelten will: Bucharin in seinem Buch über die „Theorie des historischen Materialismus".

Er ahnt wohl nicht, daß er hier den Spuren eines kantianischen Revisionisten folgt, des Dr. Ludwig Woltmann, der in seinem Buch „Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung" schrieb:

„Feuerbach reduzierte die Theologie auf die Anthropologie, Marx die Anthropologie auf die Oekonomie . . . . . die beiden nachfolgenden Stufen der philosophischen Entwicklung sind daher als anthropologischer und ökonomischer Materialismus zu bezeichnen." (S. 126.)

Marx hat keineswegs die Anthropologie, die Lehre vom Wesen des Menschen auf die Oekonomie reduziert. Der Mensch ist ihm nicht ein bloß ökonomisches Wesen. Das wäre keine geniale Entdeckung, sondern eine betrübliche Borniertheit. Richtig ist, daß Feuerbach die Theologie auf die Anthropologie insofern zurückführt, als er zeigte, daß der Mensch Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Marx erweitert diese Annahme dadurch, daß er in sie die Oekonomie einführt, darauf hinwies, daß der Mensch und ebenso sein Gott nicht zu allen Zeiten derselbe sei und daß ihre Verschiedenheiten auf ökonomische Wandlungen zurückzuführen seien.

Damit wurde nicht die ganze Anthropologie auf Oekonomie zurückgeführt, das genügte aber auch keineswegs, um eine neue Art Materialismus darauf zu begründen. Der Materialismus ist eine Anschauung von der W e l t, nicht bloß vom M e n s c h e n.

Marx und Engels haben ihre Geschichtsauffassung eine materialistische genannt, weil sie aus ihrem materialistischen Denken, ihrer materialistischen Weltanschauung hervorging. Sie wurden aber nicht dadurch zu Materialisten, daß sie die entscheidende Rolle der Oekonomie in der Geschichte entdeckten.

Woltmann versucht wenigstens dem Namen „ökonomischer Materialismus" eine Begründung zu geben, die zwar falsch ist, aber ihn begreiflich macht. Bei Delevsky und Bucharin fehlt jegliche Begründung. Bei ihnen hat die Bezeichnung keinen Sinn.

Historischer Materialismus ist auf die Geschichte angewandter Materialismus. Wollten wir analog vom ökonomischen Materialismus sprechen, dann wäre es ein auf die Oekonomie, nicht auf die Geschichte angewandter Materialismus.

Da ist die Bezeichnung „ökonomische Geschichtsauffassung" vorzuziehen. Wenn sie nur durch ihre Farblosigkeit nicht zu deutlich das Bestreben verriete, die Weltanschauung, aus der jene Auffassung hervorging, als illegitime Mutterschaft, die einen Makel bedeutet, diskret zu verschleiern. Dagegen wollen wir uns aber entschieden wehren. Im Ursprung der materialistischen Geschichtsauffassung liegt nichts, dessen ihre Anhänger sich zu schämen haben.

Mit der Bezeichnung „ökonomische Geschichtsauffassung" will man meist auch sagen, sie sei mit jeder Philosophie verträglich, setze gar keine bestimmte Weltanschauung voraus. Sie sei rein empirisch aus der Betrachtung der Oekonomie und Geschichte gewonnen worden.

Es ist richtig, daß Marx in seinem berühmten Vorwort zur „Kritik der politischen Oekonomie", in dem zum ersten Male die materialistische Geschichtsauffassung eingehender dargelegt wird, bemerkt, diese Auffassung sei das „allgemeine Resultat" seiner historischen und ökonomischen Forschungen, das, einmal gewonnen, seinen „Studien zum Leitfaden diente".

Daraus konnte man schließen, daß er den historischen Materialismus zunächst nur als sogenanntes „heuristisches Prinzip" betrachtete, als bloße Arbeitshypothese, die der historischen Arbeit zugrunde zu legen ist und ihre Fruchtbarkeit und ihre Richtigkeit in der Anwendung zu erweisen hat.

Auch wer sie heute noch als nicht mehr betrachten will, wird zugeben müssen, daß sie der Wissenschaft reichen Gewinn gebracht hat.

Doch eine Hypothese kann nicht dauernd in diesem Stadium bleiben. Entweder ergeben sich bei ihrer Anwendung wachsende Widersprüche, die sie nicht aus dem Wege zu räumen vermag und die zwingen, sie zu modifizieren, einzuschränken oder ganz aufzugeben. Oder aber es gelingt, sie widerspruchslos in die Gesamtheit der erkannten Zusammenhänge, den „Universalzusammenhang" einzureihen, und dann darf sie allgemeine wissenschaftliche Geltung als Theorie wenigstens für so lange beanspruchen, als die Gesamtheit der erkannten Zusammenhänge nicht durch wesentlich neue Erkenntnisse vermehrt wird, die jener Gesamtheit einen neuen Charakter geben und zwingen, die auf ihrem Boden aufgebauten Theorien mehr oder weniger umzubilden.

Auch der historische Materialismus ist nicht eine empirisch, d. h. durch bloße Beobachtung der Tatsachen gewonnene isolierte Hypothese geblieben, sondern einer großen Weltanschauung organisch einverleibt worden, mit der er steht und fällt.

Marx und Engels waren philosophisch zu einem materialistischen Standpunkt gekommen, ehe sie ihre Geschichtsauffassung entwickelten.

In der bereits zitierten Vorrede zur „Kritik der politischen Oekonomie" wird diese Auffassung nicht nur als Ergebnis historischer und ökonomischer Forschungen und Leitfaden bei weiteren Studien bezeichnet, sondern sie wird ausdrücklich mit dem Satze in Verbindung gebracht:

„Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt."

Dieser Satz ist eine Variation des Feuerbachschen Satzes, daß das Denken aus dem Sein, nicht aber das Sein aus dem Denken entspringe. Es ist aufgefallen, daß Marx hier dem Sein der einen Seite auf der anderen nicht wieder das bloße Sein, sondern das „gesellschaftliche Sein" gegenüberstellt. Gerade hier liegt aber der Fortschritt, den Marx über Feuerbach hinaus macht, den er jedoch bei der lapidaren Kürze, die er liebte, nicht ausführte. Er läßt mitunter ein Mittelglied der Gedankenkette weg, das der denkende Leser sich selbst ergänzen muß. Genau genommen sollte es heißen: Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Im Vergleich zum natürlichen Sein weist aber in dem Zeitraum, den die Menschheitsgeschichte umfaßt, das gesellschaft-

liche eine geschichtliche Entwicklung auf. Es ist also nur der Wechsel des gesellschaftlichen Seins, der den Wechsel im Bewußtsein der Menschen hervorruft, mit andern Worten: Es ist ihr jeweiliges gesellschaftliches Sein, das die Besonderheiten ihres jeweiligen Bewußtseins bestimmt.

Es war eine ganz bestimmte Philosophie, von der ausgehend Marx und Engels bei ihren geschichtlichen und ökonomischen Studien, namentlich durch Erforschung der französischen Revolution und der englischen Arbeiterverhältnisse zu ihrer Geschichtsauffassung kamen. Diese Philosophie bezeichneten sie als eine materialistische, das sollte man in keiner Weise zu vertuschen suchen durch eine Veränderung des Namens, den sie selbst ihrer Geschichtsauffassung gaben.

Aber nicht nur aus Gründen historischer Pietät sollen wir an dem Namen der materialistischen Geschichtsauffassung festhalten. Jener Materialismus, auf dem sie beruht, ist heute keineswegs ein überwundener Standpunkt, sondern in voller Kraft lebendig.

Was sich als unhaltbar herausgestellt hat, das ist ein Materialismus, der eine Lösung aller Welträtsel verspricht, der vermeint, aus der Mechanik dessen, was man Materie nennt, alle Erscheinungen dieser Welt, auch die des menschlichen Geistes erklären zu können. Diese Philosophie ist unhaltbar geworden nicht dadurch, daß eine andere Philosophie sie verdrängte, die die Welträtsel besser erklärt, sondern weil wir die Erkenntnis gewonnen haben, daß wir zu absoluten Wahrheiten überhaupt nicht kommen können, daß es unmöglich ist, mit unserem endlichen Erkenntnisvermögen das Unendliche zu erfassen.

Aber neben diesem die Grenzen der Erfahrung überschreitenden und in diesem, nicht im Hegelschen Sinne metaphysischen Materialismus, gibt es eine materialistische Methode. In ihrer Methode steckte bei Marx und Engels ihr Materialismus. Namentlich Engels hat dies ausdrücklich bezeugt. So sagt er in seinem „Feuerbach“:

„Die Trennung von der Hegelschen Philosophie erfolgte . . . durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt. Das heißt, man (Marx und Engels) entschloß sich, die wirkliche Welt — Natur und Geschichte — so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte, idealistische Schrulle an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den, in ihrem eigenen Zusammenhang und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließen. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts.“ (Ludwig Feuerbach. Stuttgart, 1888, S. 43.)

Das hindert de Man freilich nicht, gegen Marx und Engels die Anklage zu schleudern, sie hätten „die tote Materie zur Gottheit erhoben“ („Zur Psychologie des Sozialismus“, S. 50).

Wie unsere Meister wirklich über die Materie dachten, dafür sei nur eine kennzeichnende Stelle zitiert.

In seinen erst kürzlich veröffentlichten „Noten zum Anti-Dühring" (Marx-Engels-Archiv, herausgegeben von Rjasanoff, Moskau 1925, 2. Band), die 1878 abgefaßt wurden, schrieb Engels:

„Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierend unter dem Begriff Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von den bestimmten, existierenden Materien ist also nichts sinnlich Existierendes. Wenn die Naturwissenschaft darauf ausgeht, die einheitliche Materie als solche aufzusuchen, die qualitativen Verschiedenheiten auf bloß quantitative Verschiedenheiten der Zusammensetzung identischer kleinster Teilchen zu reduzieren, so tut sie dasselbe, wie wenn sie statt Kirschen, Birnen, Aepfel, das Obst als solches, statt Katzen, Hunde, Schafe usw. das Säugetier als solches zu sehen verlangt, das Gas als solches, das Metall als solches, den Stein als solchen, die chemische Zusammensetzung als solche, die Bewegung als solche." (S. 146.)

Die Materie ist von diesem Standpunkt aus die Gesamtheit der Welt, und die Anerkennung der Materie des Materialismus bedeutet nichts anderes als die Anerkennung, daß die Welt außer uns wirklich besteht, nicht bloßer Schein, nicht Produkt des denkenden Kopfes ist.

Im „Anti-Dühring" äußerte sich Engels über seinen und Marxens Materialismus. Nicht über die Beschaffenheit der Materie sprach er dort, sondern über die M e t h o d e des dialektischen Materialismus. Er bemerkte:

„Die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern ihr Endergebnis; sie werden nicht auf Natur und Menschengeschichte angewandt, sondern aus ihnen abstrahiert; nicht die Natur und das Reich des Menschen richten sich nach den Prinzipien, sondern die Prinzipien sind nur insoweit richtig, als sie mit Natur und Geschichte stimmen." („Herrn Eugen Dührungs Umwälzung der Wissenschaft" Stuttgart, 4. Auflage, S. 21.)

Das soll nicht etwa ein Plaidoyer für eine sogenannte „voraussetzungslose" Wissenschaft darstellen. Natürlich muß sie voraussetzungslos sein in dem Sinne, daß sie die Resultate, zu denen sie bei ihrem Arbeiten gelangen wird, nicht von vornherein voraussetzt oder sich von einer Autorität, etwa Kirche oder Staat, oder Kapital oder Sowjetregierung, vorschreiben läßt.

Aber sie kann nicht voraussetzungslos sein in dem Sinne, daß der Forscher und Denker gar keinen bestimmten Standpunkt haben soll, von dem aus er an die Betrachtung der Welt herangeht. Wäre dies der Fall, er fände sich in der verwirrenden Fülle der Erscheinungen nicht zurecht, die ihn umgeben. Sie erschienen ihm als ein Chaos, in dem er sich verlöre.

Um Ordnung in die anscheinende Regellosigkeit zu bringen und Wesentliches vom Unwesentlichen zu scheiden, muß er bereits bestimmte Auffassungen von der Welt gewonnen haben.

Diese ordnenden Prinzipien kann er aber nicht einfach aus sich selbst heraus entwickeln. Er findet sie bereits fertig vor in der Gesellschaft, in der er geboren wird und heranwächst. Seine Eltern, seine Lehrer, seine ganze Umgebung bringen sie ihm zunächst bei. Er kann später diese ihm überlieferten Prinzipien für falsch erkennen und zu neuen gelangen, die ihn hinfort bei seinen Arbeiten leiten. Aber er kann nicht damit anfangen, vor aller Erfahrung selbst neue Prinzipien aufzustellen.

Insofern sind also sicher bestimmte Prinzipien der Ausgangspunkt jeder Untersuchung. Trotzdem behalten die Engelsschen Worte ihre Gültigkeit.

Denn die Prinzipien, die dem einzelnen als fertiges Produkt der Gesellschaft entgegentreten und zu den Ausgangspunkten seines Nachdenkens über die Welt werden, sind selbst, soweit sie etwas taugen und uns in der Erkenntnis weiterbringen, nur Produkte der Erfahrung, bloß nicht der Erfahrung des einzelnen, sondern zahlloser Generationen vor ihm. Und sobald der einzelne so weit gekommen ist, selbständig denken zu können, muß er, wenn er als Denker etwas leisten will, die überkommenen Prinzipien an der Hand der Erfahrungen, die er entweder selbst macht oder die ihm mitgeteilt werden, immer wieder von neuem auf ihre Richtigkeit hin prüfen. Und zu neuen Erkenntnissen und damit unter Umständen auch zu neuen Prinzipien, kommt man stets nur durch die erneute Erforschung der Tatsachen oder Beobachtung neuer Tatsachen. Es bleibt also dabei, daß die Tatsachen sich nicht nach den Prinzipien richten, sondern diese sich nach den Tatsachen zu richten haben.

Zu dieser Forderung gesellt sich bei der materialistischen Methode, die Marx und Engels anwandten, noch die andere Forderung, die Dinge außer uns nicht jedes für sich als unbewegliches, unveränderliches Wesen zu betrachten, sondern sie zu erforschen in ihren Bewegungen und Veränderungen, ihrem Werden und Vergehen, in ihrem Gesamtzusammenhang.

Oefter werden beide Arten der Betrachtung als gleichwertig angesehen. Man vermeint eine oder die andere anwenden zu können, nach Belieben.

In Wirklichkeit sind beide Arten der Betrachtung für das Erkennen der Welt notwendig. Es steht jedoch keineswegs in unserem Belieben, ob wir die eine anwenden wollen, oder die andere. Sie bilden vielmehr zwei aufeinanderfolgende Stadien des Prozesses des Erkennens der Welt.

Wenn ich ein Ding, eine Idee oder einen Vorgang erkennen will, muß ich vor allem deren Existenz feststellen. Ich muß das Objekt meiner Untersuchung von den Zusammenhängen lösen, in denen es mir zunächst entgegentritt. Ich muß es isolieren und seinen Unterschied von seiner Umgebung und von anderen Erscheinungen ähnlicher Art herausfinden.

Will ich etwa einen bestimmten Muskel des Menschen erkennen, so muß ich ihn von dem menschlichen Körper, in dem er liegt, loslösen, aus seinem Zusammenhang mit Sehnen, Nerven, Fett herausziehen und seine Eigenart im Unterschied von anderen Muskeln feststellen.

Wenn ich das alles getan habe, dann weiß ich jedoch noch immer nicht sehr viel. Ich kann dabei nicht stehen bleiben. Will ich wissen, was der Muskel bedeutet, dann muß ich den Muskel in seinem Funktionieren beobachten, sehen, welche Bewegungen er vollbringt. Und ich muß zu diesem Zwecke die Zusammenhänge, aus denen ich ihn gelöst habe, wieder herstellen, muß sehen, wie Blut, Nerv, Fett auf den Muskel wirken. Aber auch das genügt nicht. Ich muß den Muskel auch in seiner Entwicklung verfolgen, in seinem Werden und Vergehen, in seinen Formen beim Embryo, beim Kinde, beim gereiften Menschen, beim Greise, endlich in seinen Formen bei den Vorgängern des Menschen, bei Affen, anderen Säugetieren, vielleicht sogar bei Reptilien.

Die Methode der Beobachtung der Dinge im Zusammenhang, im Funktionieren, im Werden und Vergehen, ist also die unumgängliche Fortsetzung der Methode, jedes Ding gesondert für sich, isoliert, im Zustande der Ruhe, zu untersuchen.

Das gilt nicht etwa bloß für ein Ding. Es gilt auch für eine Idee oder eine Theorie. Nehmen wir etwa die Idee des Sozialismus. Will ich sie begreifen, so muß ich sie zunächst isolieren, für sich allein betrachten, losgelöst und unterschieden von anderen Ideen, dem Liberalismus, Klerikalismus, Feudalismus, Anarchismus usw. Ich komme dabei vielleicht zu dem Schlusse, der Sozialismus bedeute die Idee der Vergesellschaftung der Produktionsmittel und der Produktion. Wenn ich zu dieser Definition gekommen bin, weiß ich aber noch so gut wie gar nichts über die Bedeutung und das Wesen des Sozialismus.

Ich fange erst an, ihn zu begreifen, wenn ich ihn in Verbindung mit dem ganzen gesellschaftlichen Getriebe betrachte, mit dem er zusammenhängt, und ihn in seiner Bewegung und Entwicklung verfolge; wenn ich ihn in Zusammenhang bringe mit dem proletarischen Elend, das wieder nur in seinem Zusammenhange mit den Bewegungen des Kapitalismus zu verstehen ist, und wenn ich zeige, wie er unter dem Einflusse dieser wechselnden Bedingungen aufgekommen und gewachsen ist.

Erst jetzt vermag ich zu entscheiden, ob die Idee des Sozialismus eine richtige, das heißt hier, aussichtsreiche ist oder nicht. Aus der bloßen Definition vermag ich seine Richtigkeit nicht zu erkennen. Die Idee des Sozialismus ist an sich weder richtig noch falsch. Je nach den Bedingungen, in denen sie entsteht und propagiert wird, kann sie einmal am Platze, das andere Mal verfehlt sein.

So notwendig also die Feststellung der Begriffe als Ausgangspunkt der Wissenschaft ist, wir kommen nicht weit, wenn wir jeden für sich untersuchen und zergliedern. Zu tieferen Einsichten kommen wir nur durch die dialektische oder genetische Methode. Der Begriff und seine Definition selbst werden klarer im Laufe der Anwendung dieser Methode. Der Sozialismus mag zunächst nur als Streben nach gesellschaftlichem Besitze der Produktionsmittel und gesellschaftlicher Produktion betrachtet werden. Je mehr wir aber die ganze sozialistische Bewegung erforschen, desto mehr erkennen wir, daß sie einen unendlich großen Reichtum an Problemen und Bestrebungen in sich birgt, die durch das bloße Verlangen nach gesellschaftlicher Produktion nicht erschöpft werden.

Marx und Engels haben denn auch weniger Gewicht auf scharfe Definitionen, als auf umfassende Erkenntnis der Bewegungen und Wandlungen der Erscheinungen gelegt.

Man mag meinen, ob die Erklärung eines Vorganges oder die Begründung einer Idee falsch oder richtig sei, könne durch die Entstehungsgeschichte der Erklärung nicht bewiesen werden.

Aber diese Entstehungsgeschichte bedeutet doch nichts anderes, als die Geschichte aller Erfahrungen, die man auf dem betreffenden Gebiete bisher gemacht, aller Schlüsse, die man aus ihnen gezogen hat, und der Ergebnisse, zu denen man dabei kam.

Die Geschichte der Entstehung und Wirkung einer Idee schreiben, heißt die umfassendste Untersuchung über ihre Richtigkeit oder Falschheit anstellen. Sie setzt die genaueste Kenntnis des Gegenstandes voraus.

Dabei bietet diese Art der Untersuchung noch den Vorteil, daß sie vor Ueberheblichkeit warnt. Sie weist darauf hin, daß keine Lösung eines Problems beanspruchen kann, als ewige Wahrheit zu gelten, daß jede Lösung bisher nur für ein bestimmtes Stadium unserer Erfahrungen Geltung erlangte.

Sehr schön sagt darüber Mach:

„Am vollständigsten und strengsten ist ein Gedanke begründet, wenn alle Motive und Wege, die zu ihm geleitet und ihn befestigt haben, klar dargelegt sind.

Von dieser Begründung ist die logische Verknüpfung mit älteren, geläufigeren unangefochtenen Gedanken doch eben nur ein Teil. Ein Gedanke, dessen Entstehungsmotive ganz klargelegt sind, ist für alle Zeiten unverlierbar, solange letztere gelten, und kann andererseits sofort aufgegeben werden, sobald diese Motive als hinfällig erkannt werden." (Erkenntnis und Irrtum, 1905, S. 220.)

Diejenigen, die da meinen, durch die genetische Darstellung der Erklärung einer Erscheinung könne deren Richtigkeit nicht erwiesen werden, scheinen zu glauben, man vermöge eine solche Darstellung zu geben, ohne ihren Gegenstand selbst erforscht zu haben, das heißt, ohne seinen Zusammenhängen soweit als möglich nachgegangen zu sein. Als ob nicht die genetische Methode

in ihren verschiedenen Anwendungsarten gerade das in vollstem Maße erheischte.

Je umfassender die Kette der Zusammenhänge, mit denen wir ein Ding, eine Idee, einen Vorgang, einen Zusammenhang in Verbindung bringen, desto klarer wird das Objekt der Untersuchung erkannt. Das wissenschaftliche Ideal besteht in der Aufdeckung des Universalzusammenhanges aller Erscheinungen. Das wäre die Erreichung absoluter Wahrheit. An die Erreichung dieses Zieles ist nicht zu denken. Ja, man kann nicht einmal sagen, daß wir ihm durch den wissenschaftlichen Fortschritt näher kommen. Denn in der Unendlichkeit gibt es keine Annäherung an ein Ende. Wo uns die Lösung eines Problems gelingt, da läuft sie in der Regel nur darauf hinaus, neue Probleme aufzuwerfen, die wir bis dahin nicht sahen.

Notwendig ist es aber, wenigstens danach zu trachten, alle Zusammenhänge, die wir erkannt haben, in einen widerspruchslosen Gesamtzusammenhang zu bringen. Diese Aufgabe wird jedoch immer schwieriger mit dem Fortgang der Wissenschaften und der Arbeitsteilung unter ihnen. Der Unterschied zwischen der Gesamtheit des Wissens in der Gesellschaft und der Gesamtheit des Wissens des einzelnen wird immer gewaltiger. Der einzelne kann nur noch Bruchstücke des Wissens der Gesellschaft erfassen. Dessen Gesamtheit in allen ihren Details lückenlos zusammen zu fassen, wird für ein einzelnes Individuum ganz unmöglich. Wo der Forscher die Spezialität seines Faches überschreitet — und er soll und muß sie überschreiten, soll er zu sicherer Erkenntnis gelangen — muß er sich auf einzelne Hauptideen beschränken. Die Kunst ist leider noch nicht erfunden, in genossenschaftlicher Arbeit Philosophie zu betreiben.

Immerhin, jeder Forscher muß danach trachten, einen möglichst weiten Horizont zu gewinnen. Er muß auf jeden Fall das ganze Wissen, über das er verfügt, in einen Universalzusammenhang bringen, und dieser soll derart sein, daß er vereinbar ist mit der Gesamtheit der Zusammenhänge in den anderen Wissenschaften.

Dies die Methode, die dem zugrunde lag, was Marx und Engels als dialektischen Materialismus bezeichneten, und mit deren Hilfe sie die materialistische Geschichtsauffassung begründeten.

Bald nach ihnen kam Joseph Dietzgen (1828—1888), nur um zehn Jahre jünger als Marx, zur gleichen Methode. Er begnügte sich nicht damit, sie in gelegentlichen Aeußerungen anzudeuten. Aber er machte sich auch nicht daran, sie in Einzelforschungen anzuwenden. Er hat seine Kraft viel mehr darauf konzentriert, seine materialistische Methode systematisch eingehend klarzulegen, vor allem in seiner grundlegenden Schrift über „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit" (1869).

Sehr richtig sagt über ihn Victor Thomas in seiner schönen Schrift über „Das Erkenntnisproblem“ (Stuttgart 1921):

„Auf die Erforschung des Erkenntniszusammenhanges zielt die Hauptarbeit von J. Dietzgen ab. Alle anderen Erkenntnisse, die durch den Gang der historischen Entwicklung zu sachlichen Voraussetzungen des Naturmonismus geworden sind, stellt er in den Dienst seiner erkenntniskritischen Forschung. Sie ist es auch, worauf die Originalgröße von J. Dietzgens philosophischer Leistung beruht.“ (S. 141.)

Ebensowenig wie Marx und Engels hat Dietzgen nach ewigen Wahrheiten gesucht. Nicht der Besitz der Wahrheit, sondern der Weg zur Wahrheit bildete ihnen die Hauptsache.

Insofern kann man wohl sagen, daß die materialistische Geschichtsauffassung nicht an eine materialistische Philosophie gebunden ist. Sie ist vereinbar mit jeder Weltanschauung, die sich der Methode des dialektischen Materialismus bedient, oder wenigstens mit ihr nicht in unvereinbarem Widerspruche steht.

Es macht nichts aus, ob sie sich materialistisch nennt oder den mechanistischen Materialismus bekämpft, den Namen des Realismus oder Monismus, Positivismus oder Sensualismus, Empirismus oder Empiriokritizismus bevorzugt. Plechanoff gab einer seiner russischen Schriften den Titel: „Die monistische Geschichtsauffassung.“ Dieser Titel läßt sich sehr wohl hören. Doch ziehe ich die Benennung: materialistische Geschichtsauffassung vor, weil sie einmal mit der besonderen Philosophie unserer Meister eng verbunden ist.

Fritz Adler macht als Schüler Machs dessen Gegnerschaft gegen den mechanischen Materialismus mit und erkennt doch den historischen Materialismus an, den er als „erfahrungsmäßige Entwicklungsgeschichte“ bezeichnet. („Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus“, 1918, S. 125.)

Daraus folgt natürlich nicht, daß wir jede der genannten Richtungen für richtig oder die Frage ihrer Richtigkeit für gleichgültig halten. Marx und Engels gehörten keiner dieser Richtungen an, die zumeist zu ihren Lebzeiten noch nicht existierten.

Insofern war Plechanoff wohl berechtigt, dagegen aufzutreten, daß man die Weltanschauung unserer beiden Meister mit Mach, mit Avenarius, mit Ostwaldt in Zusammenhang bringt. („Die Grundprobleme des Marxismus“, S. 8.) Plechanoff erscheint mir unter den Marxschülern als derjenige Philosoph, der in seiner Gesamtauffassung Marx und Engels am nächsten kam.

Davon wollen wir jedoch nicht weiter handeln. Die Philosophie beschäftigt uns hier nur insoweit, als sie mit der materialistischen Geschichtsauffaffung zu tun hat. Und diese scheint uns vereinbar nicht nur mit Mach und Avenarius, sondern auch noch mit mancher anderen Philosophie.

Damit sei jedoch keineswegs gesagt, unsere Geschichtsauffassung sei vereinbar mit jeder Art Philosophie. Durchaus nicht.

Und wir haben alle Ursache, festzuhalten an dem Namen der materialistischen Geschichtsauffassung, nicht nur, wie schon gesagt, aus Gründen der Pietät, sondern auch, um deutlich ihren Gegensatz zu jeder Art idealistischer Philosophie zu bezeugen.

Zweites Kapitel.

Die Empörung gegen den Materialismus.

Wie verschiedenartig die Erscheinungsformen des Materialismus sein mögen, in einem stimmen sie überein. Sie fassen alle Erscheinungen dieser Welt in einem Gesamtzusammenhang auf, aus dem nichts ausgeschlossen ist, was uns zum Bewußtsein kommt, die Erscheinungen geistiger und gesellschaftlicher Art ebenso wie alle anderen.

Für unser Erkenntnisvermögen gibt es nichts außerhalb des Zusammenhanges der Gesamtheit der Erscheinungen, also außerhalb der „Natur". Damit ist keineswegs gesagt, daß der Gesamtzusammenhang nicht in verschiedene große Gebiete zerfällt, von denen jedes seine Eigenart besitzt, besondere Arten von Zusammenhängen aufweist, die in anderen Gebieten fehlen. Wir finden die Trennung in organische und anorganische Natur. Diese wieder zeigt verschiedene Aggregatzustände, gasförmige, flüssige, feste, von denen jeder besonderen Gesetzen folgt. In der Welt der Organismen, der Individuen, die ihre Individualität zu behaupten und fortzupflanzen trachten, finden wir die große Scheidung in Lebewesen ohne nachweisbares Bewußtsein, und solche mit ausgesprochenem Bewußtsein. Innerhalb der letzteren finden wir wieder die Scheidung in Tiere, die auf ihre natürlichen Organe beschränkt bleiben und solche, die imstande sind, sich künstliche dazu zu schaffen, Menschen. Endlich finden wir gesellschaftliche Organisationen von Menschen, die wieder ihre besonderen Zusammenhänge aufweisen.

Trotz der Eigenart eines jeden dieser Gebiete stehen sie alle untereinander in engstem Zusammenhange. Sie haben viele Zusammenhänge miteinander gemein und sind in steter Wechselwirkung untereinander begriffen. Der Umstand, daß jedes dieser Gebiete seine besonderen Probleme hat, braucht ihren Gesamtzusammenhang keineswegs aufzuheben. Er besagt bloß, daß die Erkenntnis eines dieser Gebiete noch nicht genügt zur Erkenntnis der anderen, daß z. B. mit den Erkenntnissen der Mechanik und der Chemie nicht schon alle Rätsel des Lebens zu lösen seien.

Trotzdem finden wir in der Philosophie immer wieder Versuche, ein besonderes Gebiet der Erscheinungen aus dem Gesamtzusammenhange herauszuheben und diesem als eine Welt für sich

gegenüberzustellen: die des menschlichen Geistes und seiner gesellschaftlichen Aeußerungen. Der Geist wird der „Materie", die Gesellschaft der „Natur" gegenübergestellt, die Wissenschaften werden getrennt in Natur- und Geisteswissenschaften.

Diese Opposition der idealistischen Methode gegen die materialistische darf nicht gleichgesetzt werden der Kritik an einzelnen Resultaten des materialistischen Denkens. Wie jede Auffassung hat auch die materialistische gar manche voreilige Hypothese geliefert. Allerdings darf man demgegenüber nicht vergessen, daß der glänzende Aufschwung der Naturwissenschaften durch die materialistische Methode erreicht wurde, womit nicht gesagt sein soll, daß nur Materialisten an ihm beteiligt waren und nicht auch viele Idealisten (im philosophischen Sinne genommen) zu ihrer Förderung beitrugen.

In der heutigen Physik und Chemie leben noch die kleinsten Körperchen fort, auf deren Bewegungen, Zusammenstöße, Zusammenfassungen Demokrit (5. Jhdt. v. Chr.), Epikur (4. Jhdt.) und Lucrez (1. Jhdt. n. Chr.) das ganze Weltgeschehen zurückführten und die sie Atome nannten.

Die neueste Forschung hat dem Atombegriff nicht ein Ende gemacht, sondern nur gezeigt, daß das von den Chemikern angenommene und mit dem größten Erfolge angewandte Atom nicht den Namen im demokritischen Sinne verdient, sondern daß das chemische Atom ein zusammengesetzter Körper ist, aus Elektronen bestehend. Aber auch diese sind vielleicht nicht die kleinsten Teile der Natur.

Ueberall, wo wir das Unendliche mit den Mitteln unserer beschränkten Erkenntniskraft zu fassen suchen, kommen wir zu Widersprüchen, Antinomien (um mit Kant zu reden). Wir können uns eine Welt ohne Anfang und Ende (räumlich wie zeitlich) nicht vorstellen und doch auch nicht vorstellen, daß es jenseits dieses Anfangs und Endes nicht noch etwas gibt.

So können wir uns auch nicht vorstellen, die Teilung der Körper in kleine Teile, die jetzt schon praktisch in weitgehendem Maße vorgenommen wird, könne nicht so weit getrieben werden (wenigstens theoretisch), daß wir zu unendlich kleinsten Teilen kommen, die alle qualitativ gleich sind, und aus denen die zusammengesetzten Körper aufgebaut sind. Aber andererseits ist kein noch so kleines Körperchen denkbar, dessen Spaltung theoretisch unmöglich sein sollte. Wir kommen, wie in unserer Praxis, so in unseren Theorien bei fortschreitender Erkenntnis zu immer kleineren Teilchen, ohne daß ein Ende abzusehen wäre.

Das Atom der Materialisten liegt jenseits aller Erfahrung. Die materialistische Methode darf, streng genommen, mit ihm nicht arbeiten. Aber damit wird nur eine Selbstbeschränkung des Materialismus gefordert, nicht dem Idealismus das Wort geredet, der auch seine Atome hat, denen er gerne den Namen von Mo-

naden beilegt, unter denen auch letzte Einheiten verstanden werden, die die ganze Welt aufbauen, von den Atomen der Materialisten sich aber dadurch unterscheiden, daß sie geistige Einheiten sind.

Im dritten Paragraphen seiner „Monadologie" (1714) sagt Leibniz: „Die Monaden sind die wirklichen Atome (les véritables atomes) der Natur" (opera Philosophica, Ausgabe J. E. Erdmann, Berlin 1840, II. 705). Und im 19. Paragraphen erklärt er, man könnte sie Seelen nennen, wenn man alles so bezeichnen wollte, was Wahrnehmungen und Verlangen (perceptions et appétits) aufweist. Doch zieht er vor, den Namen nur solchen Monaden zu geben, deren Wahrnehmungen deutlich und von einem Erinnerungsvermögen begleitet sind. Denn die Leibnizischen Monaden sind nicht alle gleich. Man findet trotz ihrer Atomnatur die verschiedensten Rangordnungen unter ihnen. Gott ist die erhabenste der Monaden.

Man sieht, der Idealismus hat keinen Grund, gerade die Atome der Materialisten als Absonderlichkeiten zu belächeln.

Da der Materialismus seine eigene Weiterentwicklung nicht ausschließt, brauchten einzelne Unvollkommenheiten seiner Resultate ihn nicht aufzuheben. Die Ueberwindung der Unvollkommenheiten konnte in einer Weise geschehen, die ihn vervollkommnete.

Dennoch erhebt sich seit jeher neben ihm kraftvoll der Idealismus. Es waren zu viele seelische Bedürfnisse, teils überkommene, teils neu auftauchende, die der Materialismus nicht befriedigte.

Drittes Kapitel.

Der Gottesglaube.

Vor allem stand der Materialismus in zu starkem Gegensatze zur überlieferten Götterlehre. Das Kausalitätsbedürfnis, das Bedürfnis, Zusammenhänge zwischen Ursachen und Wirkungen in der Umwelt aufzudecken, ist schon dem Tiere angeboren. Aber dies vermag und strebt nur die handgreiflichen kausalen Zusammenhänge zu erfassen, die auf seine Existenz direkt Bezug haben. Beim Menschen dehnt sich mit dem Wachsen seiner Intelligenz und seiner Technik, also seiner Beherrschung der Umwelt, auch das Bereich der Zusammenhänge aus, die er aufzudecken sucht.

Sein Bedürfnis nach Erkenntnis der Ursachen der Dinge wächst rascher als die Bedingungen, dieses Bedürfnis zu befriedigen.

Die geistigen Kräfte des Menschen nehmen nicht alle gleichmäßig zu. Relativ rasch entwickelt sich seine Phantasie und sein

Vermögen, Abstraktionen zu bilden, allerdings nur solche niedriger Art, geistige Bilder, die das Gemeinsame einer Reihe von Erscheinungen der Umwelt zusammenfassen und von der Besonderheit einer jeden absehen. Erheblich langsamer wächst das kritische Vermögen, sowie das logische, das keinen Widerspruch im Denken duldet. So entsteht aus dem Fortschritt des Denkens zunächst eine Fülle ebenso unklarer wie voreiliger Hypothesen, die unbesehen als lautere Wahrheit hingenommen werden und die Naturmenschen oft unvernünftiger handeln lassen als das „unvernünftige" Tier.

Zu diesen voreiligen Hypothesen gehört auch die Annahme von Göttern.

Der Naturmensch und wahrscheinlich vor ihm auch schon das Tier, sofern es über derartige Fragen überhaupt nachdenken sollte, sieht in allen Dingen um sich herum dieselben geistigen Faktoren wirksam, die das Individuum in sich selbst tätig findet. Es macht noch nicht den Unterschied zwischen belebter und unbelebter Natur. Auch in der anorganischen Natur stößt es auf Dinge, die seine Phantasie anregen, ihm mit einem Empfinden, einem Wollen und einem Können ausgestattet erscheinen, das durch seine undisziplinierte Phantasie oft schrankenlos ausgedehnt gedacht wird.

Wir können hier die Frage offen lassen, die durch Levy-Brühl aufgeworfen wurde. In seinem Buche „Ueber das Denken der Naturvölker", das 1910 französisch, 1921 in deutscher Uebersetzung erschien, behauptet dieser, daß die Wilden von den verborgenen Kräften der Dinge zunächst nur verschwommene, mystische Vorstellungen besaßen. Erst später seien sie dazu gekommen, diese Kräfte bestimmten vorgestellten Persönlichkeiten, Geistern oder Göttern zuzuschreiben.

„Es ist möglich, daß die Individuen eines gegebenen sozialen Verbandes in einem gewissen Zeitpunkte ihrer Entwicklung, ihres Denkens dazu gelangen, sich ihrer eigenen Persönlichkeit klarer bewußt zu werden und zugleich analoge Persönlichkeiten außerhalb ihrer selbst von den Tieren, Bäumen, Felsen usw. oder von den Göttern und Geistern anzunehmen. Aber weder jene Vorstellung, noch diese verallgemeinerte Analogie sind das natürliche, primitive Erzeugnis jener Geistesbeschaffenheit." (Deutsche Uebersetzung, S. 80.)

Wann immer das eintreten konnte oder mochte, jedenfalls war der Mensch schon lange dahin gekommen, schon vor dem Beginn seiner geschriebenen Geschichte, alle Vorgänge, deren Ursachen nicht klar zutage lagen, auf das Wirken von Persönlichkeiten zurückzuführen, die ganz undeutlich vorgestellt wurden, aber bei jedem Versuche, sie vorzustellen, leicht Menschengestalt annahmen. Doch waren sie weit stärker als er, mit verschiedenen übermenschlichen, aber von den Menschen erwünschten Fähigkeiten versehen, wie der Fähigkeit, unsichtbar zu bleiben, zu fliegen, nicht zu sterben usw. Die Annahme solcher Wesen war

nicht ganz aus der Luft gegriffen, sie fand ihren Ausgangspunkt in mancher Erfahrung, vor allem in einer Art „innerer Erfahrung", dem Traum.

Wie so manche spätere Hypothese sollte auch diese primitive Annahme nicht bloß der Erkenntnis der Umwelt dienen, sondern auch ihrer Beeinflussung. Man dachte über die kausalen Zusammenhänge in der Umwelt deshalb nach, weil man ihrer Erkenntnis bedurfte, um das eigene Tun zweckmäßiger zu gestalten. Hängt das Gelingen jeder unserer Tätigkeiten von dem Eingreifen eines der großen Unbekannten, der Götter, ab, dann tut man wohl daran, sich seine Gunst zu erwerben. Der Götterglaube hängt mit der menschlichen Praxis innig zusammen. Da jede Art menschlicher Tätigkeit von einem besonderen Spezialisten kontrolliert gedacht wird, so wächst mit zunehmender Arbeitsteilung die Zahl der Götter. Sie ist bei primitiven Völkern sehr gering, manche Jägervölker begnügen sich mit unbestimmten Vorstellungen von einem einzigen großen Geist. Zahllos war dagegen die Zahl der Gottheiten bei den hochentwickelten Völkern des Altertums, und auch der christliche Himmel kennt unter einem despotischen Obergotte eine ungeheure Bürokratie von Untergöttern, Heiligen und Engeln, von denen jeder ein besonderes Fach vertritt und betreibt. Sogar die Artillerie hat noch ihren Schutzpatron im christlichen Himmel bekommen, merkwürdigerweise einen weiblichen, die heilige Barbara.

Mit dem Götterglauben entwickelt sich auch das Streben, sich die Götter günstig zu stimmen; man wendet dabei dieselben Mittel an, die man großen irdischen Herren gegenüber ins Werk setzt: Bitten, Schmeicheleien und, was besonders wirksam, Bestechung durch reichliche Opfergaben. Es gehört das zu den ersten Versuchen der Menschheit, die Umwelt zu beeinflussen.

Betrieb man alles das in ausgiebiger Weise, dann gewann man ein beträchtliches Maß von Sicherheit gegenüber den unbekannten Mächten der Welt. Dieses Gefühl der Sicherheit wurde unliebsam beeinträchtigt, als im Altertum im Zusammenhang mit dem Beginne der Naturwissenschaft eine mehr oder weniger materialistische Naturphilosophie aufkam, die alle Dinge in einem Zusamenhang betrachtete, in dem für das Eingreifen von Gottheiten kein Platz war. Zwar wagten es die Materialisten des Altertums nicht gleich, die Götter zu leugnen. Aber diese hörten auf, wirksame Faktoren zu sein. Sie wurden vom Materialismus nicht gleich totgeschlagen, wohl aber pensioniert. So lehrte Epikur, die Götter seien viel zu vollkommen und lebten in viel zu großer Seligkeit, als daß sie sich die Mühe nähmen, in den Gang der Welt einzugreifen, der nach ehernen, ewigen Gesetzen mit unerbittlicher Notwendigkeit vor sich gehe. Er verehrte die Götter, aber nur um ihrer Vollkommenheit willen, nicht um ihr Eingreifen herbeizuführen.

Gerade daran und nicht an der Verehrung der Vollkommenheit ist aber den frommen Gemütern vor allem gelegen. Der Materialismus wirkte um so abstoßender, als er im Altertum und auch noch im 17. und 18. Jahrhundert auf einer rückständigen Naturerkenntnis aufgebaut war, die es nur in geringem Maße erlaubte, praktisch an Stelle der Anrufung der Götter die wissenschaftliche Beherrschung der Naturkräfte treten zu lassen. Und der Materialismus ließ viele seelische Bedürfnisse unbefriedigt, namentlich in den Zeiten sozialen Verfalles, in denen der Halt schwand, den sonst der einzelne im Gemeinwesen gefunden hatte, und jeder angstvoll nach einem übermenschlichen Retter und Erlöser ausblickte, da er daran verzweifelte, ihn unter den Menschen zu finden.

Nicht nur auf die Massen, sondern auch auf einzelne Denker, darunter ganz gewaltige, auch auf Naturforscher, hat bis in die neueste Zeit das Bedürfnis nach einer Gottheit starken Einfluß geübt. Aber allerdings ist die neuere Gottesidee schon ganz im Sinne Epikurs gehalten. Der neue Gott ist ganz unpersönlich, nur als letzter Anstoß des Weltgetriebes gedacht, das, einmal in Bewegung gesetzt, ohne ihn seinen Gang geht.

Hat aber der ältere Materialismus sich mit primitiven, persönlichen Göttern noch abgefunden, so ist der neuere Materialismus völlig atheistisch und auch der neueren, verfeinerten Gottesidee gegenüber ablehnend. Wie wenig der Gott der neueren Deisten in den Gang der Welt eingreifen mag, er ist doch nicht, wie die Götter der alten Materialisten, eine für die Erklärung der Welt völlig entbehrliche Figur, sondern er ist ihr Schöpfer und Urheber. Ohne ihn erscheint sie undenkbar. Er steht außerhalb des Gesamtzusammenhanges und über ihm. Mit dieser Annahme ist die materialistische Methode unvereinbar.

Viertes Kapitel.

Der Sinn des Lebens.

Mit dem Bedürfnis nach einer Gottheit verwandt ist ein anderes, das ebenfalls dem Materialismus widerstrebt.

Die Welt, die der Mensch zu erkennen sucht, in der er sich zurechtfinden muß, ist nicht die Gesamtheit der Welt, sondern nur ein Ausschnitt daraus, seine Umwelt, die seinen Sinnen erreichbar ist.

Zu dieser Umwelt gehören freilich auch für den Wilden schon jene Sterne, die er mit unbewaffnetem Auge zu sehen vermag, darunter mancher, der eine lange Reihe von Lichtjahren von ihm entfernt ist. Aber bei rückständiger Technik wähnt der Mensch diese Sterne recht nahe und die Umwelt klein. Immerhin ist sie für den Menschen die Welt, eine andere kennt er nicht. Sie bildet

einen Kreis um ihn herum, dessen Mittelpunkt er selbst ist. Erst spät entwickelt sich der Verkehr zwischen den Völkern so weit, daß durch ihn der einzelne Mensch neben diesem Kreis, mit dem er persönlich bekannt wird, noch mit zahlreichen anderen Kreisen bekannt wird. Je rückständiger der internationale Verkehr und je weniger Mathematik und Astronomie und ihre Hilfsmittel entwickelt sind, desto mehr fühlt der Mensch sich oder den Ort, wo er lebt, als Mittelpunkt nicht bloß s e i n e r Welt, sondern der Welt überhaupt.

Mit der Entwicklung des Verkehrs, der Technik, der Wissenschaft, tritt diese naive Vorstellung zurück. Dafür gelangt eine andere immer mehr in den Vordergrund, die aus der Tatsache entsteht, daß der Mensch das klügste Wesen auf Erden ist, das vermöge seiner Intelligenz immer mehr Lebewesen und selbst Naturkräfte unterjocht, sie in seinen Dienst zwingt oder unschädlich macht. Nicht mehr sein Leib, wohl aber sein Geist erscheint nun als Mittelpunkt der Welt. Nicht der Geist eines Individuums, sondern die Gesamtheit der geistigen Betätigungen der gesellschaftlich verbundenen Menschen.

Diese anthropozentrische Auffassung der Welt lag um so näher, als den Menschen naturgemäß in der Welt nichts wichtiger und interessanter war, als der Mensch selbst — sowohl die eigene Persönlichkeit eines jeden, wie auch die Persönlichkeiten aller, mit denen sie von Kindheit an in der Gesellschaft auf Gedeih und Verderb verbunden waren.

Mit der Selbstüberhebung des Menschen seiner Umwelt gegenüber verträgt sich schlecht der Materialismus, der den Menschen in den Gesamtzusammenhang der Natur stellt, in dem er, je mehr die Naturwissenschaft fortschreitet, immer winziger erscheint. Wohl nehmen seine Kräfte der Natur gegenüber zu, noch rascher aber wächst der Umkreis der Natur, der seinen Sinnen erschlossen wird.

Aus der anthropozentrischen Auffassung ging eine Denkweise hervor, die bis heute starke Wirkungen übt: Annahme eines Weltzwecks.

Von seinen Anfängen an steht das Erkennen der Menschen — und ebenso der Tiere — in engstem Zusammenhange mit ihrem Handeln. Der Mensch will und muß seine Umwelt erkennen, um sich in ihr zurecht zu finden, um ihren Gefahren auszuweichen, um ihr zu entnehmen, was er braucht.

Jedes Handeln setzt aber einen Zweck voraus, den der Handelnde sich setzt und den er durch seine Handlungen zu erreichen sucht. Der Grundzweck des Lebens ist für den Menschen wie für das Tier mit dem Leben selbst gegeben. Er besteht in der Erhaltung des Lebens. Keine Art mit Bewußtsein begabter Lebewesen könnte sich erhalten, die nicht mit starken Trieben der Selbsterhaltung und Fortpflanzung begabt ist. Von diesen

Trieben werden die geistigen Fähigkeiten beherrscht, die nichts sind als Organe im Kampfe ums Dasein, um die Selbsterhaltung.

Der Zweck der Erhaltung des Lebens ist mit dem Leben selbst gegeben. Aber die Erreichung dieses Hauptzweckes erheischt in den verschiedensten Situationen und unter den verschiedensten Bedingungen die Setzung von Unterzwecken. Diese können für das Individuum auch von vornherein gegeben sein durch angeborenen Instinkt oder Trieb. Aber daneben gibt es Zwecke, und zwar um so mehr, je intelligenter das Wesen und je komplizierter sein Organismus und seine Lebensbedingungen, unter denen jedes Individuum bewußt eine Auswahl zu treffen hat, um bestimmte unter ihnen als Aufgabe seines Handelns zu setzen.

Dieses Ersinnen, Wählen und Anstreben von Zwecken ist mit dem Lebensprozeß ebenso untrennbar verbunden, wie das Aufdecken kausaler Zusammenhänge. Nicht nur das richtige Erkennen solcher Zusammenhänge, sondern auch das Herausfinden und Erstreben richtiger, das heißt dem Hauptzweck der Erhaltung der Art entsprechender Einzelzwecke und Mittel gehört zum geistigen Leben ebenso des Menschen wie der höheren Tiere. Nicht nur kausales, sondern auch teleologisches Denken ist eine Lebensnotwendigkeit für sie.

Wenn der Mensch bei allem, was geschieht, fragt, warum es geschieht, so bekommt dies „Warum" leicht zwei Bedeutungen. Es besagt nicht bloß die Frage n a c h d e r U r s a c h e, sondern auch die n a c h d e m Z w e c k des Vorganges. Gern sucht man bei einem Geschehen nach seinem Zweck. Nicht immer aber liegt ein solcher zutage. Man kommt dann dahin, neben den Zwecken, die Menschen und Tiere sich bewußt setzen, auch allerhand andere verborgene Zwecke in der Umwelt, in der Natur und jenem ihrer Sondergebiete, das man die Gesellschaft nennt, zu suchen.

Es gibt aber keinen Zweck an sich. Jeder Zweck, den wir kennen, ist von einem Individuum gesetzt, dient diesem Individuum. Ohne Beziehung zu diesem Individuum hört er auf, Zweck zu sein.

Wohl glaubt der Mensch, Zwecke der Welt entdeckt zu haben, indes, genau betrachtet, enthüllen sie sich nur als seine eigenen Zwecke. Es sind Zwecke, die er aus eigener Kraft nicht zu realisieren vermag, sonst täte er es, deren Erreichung aber nach seiner Meinung sein Wohlsein fördern würde. Fromme Wünsche.

Der anthropozentrische Standpunkt des Menschen, obwohl bewußt verlassen, wirkt unbewußt bis in unsere Tage. Er ist es, der ihm gestattet, seine eigenen Zwecke als Weltzwecke zu proklamieren, als eine im Wesen der Welt liegende Tendenz nach steter Vervollkommnung, wobei die Vollkommenheit natürlich vom menschlichen Standpunkte aus aufgefaßt wird, als vollkommenste Anpassung der Welt an die menschlichen Bedürfnisse, sei

es in diesem Jammertal, sei es in einer besseren, noch in den Wolken liegenden Welt.

Ein Zweck kann nur gesetzt werden durch ein denkendes Wesen: welches Wesen wäre aber wohl imstande, der Welt Zwecke zu setzen? Die alten primitiven Götter hätten das nicht vermocht. Gleich den Menschen verfolgte jeder von ihnen innerhalb der Welt private Augenblickszwecke, die oft mehr von einer Laune als der Vernunft eingegeben waren. Die Setzung eines Weltzweckes war von ihnen nicht zu erwarten. Sie waren entstanden in primitiven Zeiten, in denen sich die soziale und natürliche Umwelt für den einzelnen kaum änderte, jeder Mensch seinen Weg in althergebrachten Bahnen ging, die als selbstverständlich erschienen, über die man sich nicht den Kopf zerbrach. Das Bedürfnis nach dem Erkennen eines Weltzweckes erstand in Zeiten, in denen sich die überkommenen sozialen Zustände rapid änderten.

Da lag die Frage nach dem Warum dieses Wandlungsprozesses nahe, nicht nur nach seinen Ursachen, sondern auch nach seinem Zwecke, was leicht zur Frage nach dem Zwecke der Welt überhaupt wurde, die der naive Mensch einfach seiner nächsten Umwelt gleichsetzt.

Da die alten, überkommenen Götter als Urheber eines Weltzweckes unbrauchbar waren, wurde nach einer neuen Gottheit gesucht, einem alleinigen oder doch mit despotischer Allmacht über die anderen Götter herrschenden Gott. Nicht mehr aus dem Traumleben wurde er abgeleitet, sondern aus dem Denken.

Wie so manche andere Tätigkeiten, wurden auch die geistigen Tätigkeiten in einem besonderen Begriff mit besonderer Bezeichnung zusammengefaßt. Werden bestimmte Bewegungen der Beine als Gang bezeichnet, so bestimmte Funktionen des Gehirns, Empfinden, Denken, Wollen, als Geist oder Seele. Da man jedes Ding mit einem besonderen Wort bezeichnet, so liegt es nahe, umgekehrt auch hinter einem Wort stets ein Ding zu suchen.

Den Gang hat freilich noch niemand als ein Ding aufgefaßt, wohl aber den Geist, die Seele. Auch für diese bildeten Traumerscheinungen den Ausgangspunkt der Vorstellung. Man träumte von Verstorbenen, man träumte von Lebenden, die weit entfernt waren. Diese ungreifbaren Schatten, was konnten sie anderes sein, als Bestandteile des menschlichen Wesens, aber von ihm loslösbar und imstande, es zu überleben? Dieser traumhafte Schatten galt als Seele des Menschen, aber es war eine Seele ohne Seligkeit. Sie führte meist ein trauriges Schattendasein. Der Glaube an das Fortleben der Seele nach dem Tode war im Altertum kein beglückender, tröstender Glaube.

So verschieden, wie die neue Gottheit der Philosophen von den Göttern der alten Religionen, war ihre neue Seele von den primitiven Seelenvorstellungen.

Die neue Seele ist nicht wie die alte, ein verdünnter Aufguß der menschlichen Leiblichkeit, sondern die Gesamtheit seines geistigen Tuns — dies als besonderes Wesen vorgestellt.

Auch die Materialisten des Altertums nahmen eine Seele an, sie war bei ihnen körperlicher Art, bestand aus einer besonderen Art von Atomen. Die Antimaterialisten dagegen betrachteten sie als unkörperliches Wesen, das auf den Körper des Menschen einwirke, aber unabhängig von ihm existieren könne. Plato nahm nicht blos ein Fortleben der Seele nach dem Tode, sondern auch ein Bestehen der Seele vor der Zeugung des Menschen an.

War man aber einmal so weit, dann lag es nahe, die vielen Einzelseelen als Ausfluß einer Gesamtseele anzunehmen und diese zur Gottheit zu erheben, die das Weltengebäude nicht nur schafft und in Bewegung setzt, sondern ihm auch seinen Zweck verleiht, wie die menschliche Vernunft sich ihre Zwecke setzt.

Damit bekommen wir die Möglichkeit, in allen Nöten und Trübsalen der Zeit nur Durchgangsstadien zu sehen, die zur Erfüllung des Weltzweckes führen, den die ordnende Hand einer allmächtigen und allweisen Weltvernunft bestimmt hat. Daß diese Weltvernunft sich, bei Lichte besehen, über das Niveau der menschlichen Vernunft nicht erhebt und sich ausschließlich von menschlichen Erwägungen leiten läßt, fiel den trostbedürftigen Gemütern nicht auf. Jedes Individuum sieht die höchste Weisheit bei dem, der so denkt, wie es selbst.

Mit dieser tröstlichen Lehre von einem vernünftigen Weltzweck war die materialistische Auffassung unvereinbar, die sich an die Erfahrung hielt. Diese zeigt uns nur Tiere und Menschen, die sich besondere Zwecke setzen zum allgemeinen Zwecke ihrer Erhaltung und Fortpflanzung; sie zeigt uns auch Organismen, die zweckmäßig, das heißt den Zwecken ihrer Erhaltung und Fortpflanzung angepaßt sind, aber darüber hinaus keine Zwecke in der Welt und schon gar nicht einen Weltzweck. Das erschien gar vielen als eine trostlose Auffassung. Und sie wirkt auch trostlos in Zeiten des sozialen Verfalls, sowie bei Menschengruppen, die mit Niedergang oder gar Untergang bedroht sind.

Wohl wird die Richtigkeit einer Auffassung nicht daran gemessen, ob sie trostreich oder trostlos ist. Das Widerstreben gegen den Tod macht uns nicht unsterblich. Und wer in sich die Kraft fühlt und um sich die Bedingungen sieht, im Vereine mit anderen sich Ziele zu setzen und zu verwirklichen, die ihm vernünftig erscheinen, wird darin ausreichende Befriedigung finden, auch wenn ihm bloß sein eigenes Denken und nicht irgendeine Weltvernunft die Vernünftigkeit seiner Zwecke bestätigt. Aber solches Tun ist nicht jedermanns Sache. Und einer Lehre, die uns nicht erhebt, sondern niederdrückt, fühlt man schärfer auf den Zahn.

Selbst ein Goethe wendete gegen den französischen Materialismus nicht ein, daß er falsch sei, sondern er fand ihn trübselig. Er spricht im 4. Buch seiner „Wahrheit und Dichtung" von Holbachs „Système de la nature":

„Es kam uns so grau, so cimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenst schauerten . . . . . ."

„Jenes Buch schien uns als die rechte Quintessenz der Greisenart, unschmackhaft, ja abgeschmackt."

Und doch war es das jugendlich frische und kühne revolutionäre Denken Frankreichs, das aus diesem angeblich greisenhaften Buche des zum Franzosen gewordenen deutschen Barons sprach.

In Frankreich selbst wollte Voltaire vom Materialismus ebenfalls nichts wissen. Zum Teil auch, wie Goethe, aus einem bloßen Trostbedürfnis heraus. Er meinte, wenn es keinen Gott gäbe, müßte man ihn erfinden.

Nicht bei allen Philosophen tritt eine Abhängigkeit ihrer Philosophie von politischen, ethischen, ästhetischen Bedürfnissen so deutlich zutage. Bei vielen ist sie aber im Unterbewußtsein vorhanden.

Kein normaler Mensch wird von einem vorgestellten konkreten Ding behaupten, deswegen, weil er es brauche, sei es vorhanden. Aber je mehr wir uns von den greifbaren Dingen zu den höchsten Abstraktionen erheben, desto leichter schmuggelt sich diese Erwägung in das philosophische Denken ein.

Wie durch den Zeitgenossen Voltaires (1694—1778) und Goethes (1749—1832), durch Kant (1724—1804) dann das philosophische Recht für jeden begründet wurde, sich die letzten unerforschlichen Wahrheiten nach seinen psychologischen Bedürfnissen vorzustellen, werden wir noch sehen.

Fünftes Kapitel.

Die Ethik.

Neben zahlreichen psychologischen Motiven gab es aber auch einen erheblichen sachlichen Grund, dem vormarxistischen Materialismus zu widerstreben. Er wußte mit den ethischen Erscheinungen nichts anzufangen. Die Art konnte nicht befriedigen, wie er sie alle auf Gefühle der Lust oder Unlust, der Erwägungen des Vor- oder Nachteiles des einzelnen zurückzuführen suchte. Er verlangte, man solle sich mit der Behauptung abfinden, das Gute sei das dauernd Angenehme und Vorteilhafte, es liege im Interesse des einzelnen, seinen Nebenmenschen zu lieben und ihm in Nöten beizustehen, nur Kurzsichtigkeit könne dies übersehen.

Nicht der Egoismus überhaupt, sondern nur der Egoismus der Unwissenden gereiche der Gesellschaft zum Nachteil. Und das

Streben nach Lust müsse nicht zusammenfallen mit bloßer Sinnenlust, die vorübergehender Natur sei und den einzelnen leicht schädige oder doch unbefriedigt lasse. Der höchste und dauerndste Genuß sei die Seelenruhe, die aus höchster Weisheit hervorgeht.

Wie sollten aber das Gefühl der Pflicht, der Stimme des Gewissens, die völlige Hingabe der Persönlichkeit an unpersönliche Ziele, das Erleiden von Martern und Tod um großer gesellschaftlicher Zwecke willen aus dem Streben nach Lust oder Vorteil erklärt werden?

In der Tat war der Materialismus Epikurs mit einem starken, politischen Quietismus verbunden, der ihn zu einer sehr bequemen Lehre unter dem Despotismus der römischen Kaiser machte. Die neueren Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts wußten sich auch mit dem fürstlichen Absolutismus ganz gut zu stellen, Hobbes mit den Stuarts in England, de la Mettrie mit Friedrich II. von Preußen, Diderot mit Katharina II. von Rußland. Letzterer übrigens war kein ganz konsequenter Materialist.

Trotzdem geriet der neuere Materialismus, im Gegensatz zu dem des Altertums, bald in schroffen Widerspruch zu den herrschenden Mächten. Er war konsequenter und darum offen atheistisch. Und ihm stand, ganz anders als im alten Griechenland und Rom, eine festgefügte Kirche mit einer herrschsüchtigen Priesterkaste gegenüber, die jedes freiere Denken eifersüchtig verfolgte.

So wurde der neuere Materialismus nicht eine Philosophie seelenruhigen Zuschauens dem Weltgetümmel gegenüber, sondern eine Philosophie des Kampfes. Zuerst nur gegen die Kirche, mit der die Staatsgewalt oft in Konflikt lag. Als aber die absoluten Regierungen sich in ihrer Existenz bedroht fühlten und die engste Gemeinschaft mit der Kirche eingingen, wurde der Materialismus auch eine Philosophie des Kampfes gegen die bestehenden staatlichen Gewalten. Anfangs hatte er seine Anhänger unter Intellektuellen und von diesen beeinflußten Kreisen des Hofadels gefunden. Später aber erlangte er die weiteste Verbreitung außer bei demokratischen Intellektuellen in radikalen Kreisen des Proletariats.

Marx bemerkt in dem von ihm mit Engels verfaßten Buch über „Die heilige Familie" (Frankfurt a. M. 1845):

„Fourier geht unmittelbar von der Lehre der französischen Materialisten aus. Die Babouvisten waren rohe, unzivilisierte Materialisten, aber auch der entwickelte Kommunismus datiert direkt von dem französischen Materialismus." (S. 207. In der Mehringschen Ausgabe d. Schriften von Marx u. Engels von 1841—1850, S. 239. In dem von Marx geschriebenen Kapitel: „Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus".)

Seitdem bis heute stehen gerade unter den energischesten Kampfnaturen der sozialistischen Bewegung die meisten im Lager des Materialismus, so Blanqui und die Blanquisten, Marx und

Engels und jahrzehntelang alle ihre Schüler. So sind auch fast alle russischen Sozialisten ohne Unterschied der Richtung Materialisten, von Bakunin bis Plechanoff und Lenin.

Ihre Kampfnatur hat über fast jeden von ihnen schwere Entbehrungen und Leiden verhängt. Wie aber dies vereinbaren mit der materialistischen Lehre, daß nur die Lust oder der Vorteil das Gute sei, daß der Mensch nur bewegt werde von dem Streben nach Lust oder Gewinn?

Das praktische Verhalten der (vormarxistischen) neueren Materialisten stand in vollem Widerspruch zu ihrer Theorie. Es bezeugte, daß der Mensch kein einfaches, nur von e i n e m Trieb beherrschtes Wesen ist, sondern ein widerspruchsvolles, in dem verschiedene, einander widersprechende Triebe gegeneinander ringen. Das Streben nach Lust, der Egoismus bildet nur die eine Seite des Menschengeistes.

Eine andere seiner Seiten äußert ihre Wirkungen in dem Gefühl der Verpflichtung gegenüber unseren Nebenmenschen und dem Gemeinwesen, in dem wir leben oder der sozialen Gruppe, zu der man gehört. Dieses Gefühl geht nicht aus bloßer Ueberlegung und höherer Einsicht hervor, es findet sich bei Unwissenden oft stärker als bei Gebildeten und wirkt oft ohne jede Ueberlegung als unwiderstehlicher Drang.

Woher stammt dieser Widerspruch im Menschen, der sich auflöst in den Widerspruch des Guten und des Bösen in uns? Wie können wir das Gute erkennen und vom Bösen scheiden?

Dieses Problem war schon im Altertum aufgetaucht, unter jenen sozialen Bedingungen, die auch das Bedürfnis nach der Annahme eines von einer Weltvernunft gesetzten Weltzweckes erweckt hatten. Im Zusammenhang mit dieser Annahme wurde das ethische Problem zu lösen versucht. Damit erstand nicht nur eine neue Weltanschauung, sondern auch eine neue Denkmethode.

Am Anfang des Philosophierens steht die Naturphilosophie — wenigstens bei den Griechen, deren philosophische Entwicklung man ziemlich deutlich verfolgen kann.

Das philosophische Denken hatte sich bei ihnen zuerst in den Handelsstädten an den Küsten Kleinasiens entwickelt, wo der steigende Reichtum eine Aristokratie gebildet hatte, die befreit war von dem Zwang der Erwerbsarbeit und doch nicht, wie der Grundbesitz, in den rohen Genüssen des Saufens, Notzüchtigens, Jagens, Kriegens aufging.

Der Verkehr mit den alten Kulturstätten des Orients, Babylonien und Aegypten, brachte die Kenntnis fremder Religionen, aber auch der Anfänge fremder Wissenschaften, vor allem der Astronomie. Das Nachdenken über diese fremden Denkweisen und Erkenntnisse, ihr Vergleichen mit den selbstbeobachteten Tatsachen, erzeugte die Anfänge der Philosophie, die nach der Erforschung und Erklärung der Außenwelt strebte.

Eine Aenderung brachten die Perserkriege. Sie machten Athen zum Sieger, entfalteten seinen Seehandel und seine Seemacht aufs rascheste zu enormer Größe, verlegten dorthin den Schwerpunkt nicht nur des Reichtums, sondern auch der Kunst und Wissenschaft der griechischen Stämme. Diese plötzliche, überraschende Anhäufung von Reichtum und Macht erzeugte aber auch eine Herrenklasse, die sich stark genug fühlte, alle Bande des Herkömmlichen über Bord zu werfen. Die herkömmliche Sitte hatte bis dahin ohne weiteres als das Sittliche, das Gute gegolten.

Nun ertönten Stimmen der Kritik, die das Sittengebot entweder überhaupt leugneten, es als Vorurteil betrachteten, oder nach einem neuen, höheren Sittengesetz suchten.

Diese Zeit sittlicher Verwirrung war auch eine Zeit schwerer innerer Kämpfe. Das Wesen des Staates, die Pflichten gegen ihn wurden ebenfalls immer problematischer.

Unter diesen Umständen trat das Interesse an der Natur gewaltig zurück.

Das Interesse an der Erforschung des gesellschaftlichen Wesens des Menschen nahm viele Denker fast ausschließlich in Anspruch. Aber noch gab es keine Wissenschaft der Gesellschaft.

Nicht aus ihr, sondern aus dem Innenleben des einzelnen Menschen suchte man sein gesellschaftliches Wesen zu erklären.

Heine macht sich einmal in den „Bädern von Lucca“ über zwei Berliner Damen lustig, die er unter den Linden belauscht haben will. Die eine, die Mutter, seufzt schwärmerisch: „Ach die jriene Beeme“, worauf die nüchterne Tochter ihr zuruft: „Mutter, wat jehn Ihnen die jriene Beeme an“?

Ganz ähnlich wie die Spreeathenerin erklärte der große athenische Philosoph Sokrates (im „Phädrus“ des Plato, 230 D): „Nicht die Felder und die Bäume beschäftigen mich, sondern bloß die Menschen in der Stadt“.

Aber das war kein Witz- oder Hohnwort, sondern der Beginn einer neuen Denkweise.

Ed. Zeller zitiert über Sokrates das Zeugnis Xenophons, der berichtete:

„Sokrates redete nicht von der Natur des Alls, wie die meisten andern, er fragte nicht nach dem Wesen der Welt und den Gesetzen der Himmelserscheinungen, er erklärte es vielmehr für eine Torheit, solchen Dingen nachzuforschen; weil es nämlich verkehrt sei, über das Göttliche zu grübeln, ehe man das Menschliche gehörig kenne, weil ferner auch schon die Uneinigkeit der Physiker beweise, daß der Gegenstand ihrer Untersuchungen das menschliche Erkenntnisvermögen übersteige, weil endlich diese Untersuchungen ohne allen praktischen Nutzen seien.“

Man hat bestritten, daß Xenophon die Sokratischen Anschauungen hier richtig wiedergebe, aber Zeller weist darauf hin, daß auch von Aristoteles und anderen bezeugt werde, Sokrates habe für die Erforschung der Natur kein Interesse besessen. (Ed.

Zeller, Die Philosophie der Griechen, Leipzig, 1874, II. S. 112 bis 114.)

Während der Materialismus, in den Bahnen der alten Naturphilosophie weiterschreitend, den menschlichen Geist als Stück der Natur zu begreifen suchte, setzte sein Widerpart den Geist außerhalb der Natur.

Der Widerspruch im Wesen des Menschen zwischen Gutem und Bösem in ihm, erschien von diesem Standpunkte aus nicht als Gegensatz zwischen wohlerwogenem dauernden Glück und ebenso kurzsichtigem wie kurzatmigem Sinnenrausch, sondern als der Gegensatz von Geist und Natur (oder Materie). Aus der Natur ist der Mensch hervorgegangen. Von ihr bekam er jene Triebe nach Lust und Vorteil, die die Materialisten in ihm feststellen.

Aber dabei hat der Mensch auch in seiner Vernunft einen Funken jener göttlichen Weltvernunft empfangen, die dem Weltengetriebe seinen Zweck setzt.

So ist der Mensch „halb Tier, halb Engel". Das Böse an ihm ist das Tierische, Natürliche, Sinnliche. Das Gute das Geistige, Uebernatürliche, Himmlische. Nicht aus der Beobachtung der Außenwelt, sondern nur aus der seines besseren Selbst vermag er zur Erkenntnis des Guten zu kommen. Und diese Beobachtung ergibt weit sicherere Erkenntnisse als die der Außenwelt. Denn unsere Sinne sind trügerisch, im Geiste allein ruht die Wahrheit und nichts weiß ich mit größerer Sicherheit, als daß ich denke.

Rechnete man den Geist nicht zur Natur, dann war es selbstverständlich, daß die geistige Seite des Menschen hoch über seiner natürlichen stand. Ist es doch seine Vernunft, die ihn über das Tier erhebt. Das Natürliche im Menschen wurde zu etwas Gemeinem degradiert, dessen man sich zu schämen hat als einer Schwäche, die man möglichst verbirgt.

Extreme Anhänger dieser Verachtung des Sinnlichen und der Sinnenwelt und der Ueberhebung des Geistes sind dazu gekommen, anzunehmen, die ganze Welt sei nur das Produkt des Geistes, das heißt, des empfindenden und denkenden Kopfes. Sie existiere nicht außer ihm. Aber dieser Solipsismus, diese Ansicht, daß außer dem Ich nichts wirklich existiere, läßt sich konsequent gar nicht durchführen. Auch der entschiedenste Solipsist begnügt sich nicht damit, sich Gedanken in seinem Kopfe zu machen und sie dort zu verarbeiten, sondern er läßt seine Bücher außerhalb seines Kopfes drucken, damit andere Köpfe sie lesen.

Sehr verbreitet ist dagegen die Anschauung, daß wir von der Außenwelt durch unsere Sinne nur unzureichende Schattenbilder erfahren können (vergleiche Platos berühmtes Bild im 7. Buche seiner „Republik"), und daß wir zu den letzten Wahrheiten nur durch Erforschung unserer Seele gelangen.

Diese idealistische Philosophie, die Sokrates vorbereitete, wurde zuerst von Plato konsequent zu einem System entwickelt,

Viele andere Systeme sind seitdem mit der gleichen Denkmethode ausgearbeitet worden. Die idealistische, wie die materialistische Methode haben die mannigfachsten Resultate erzielt.

Aber der Gegensatz beider Denkmethoden ist bis heute nicht überbrückt.

Den Gegensatz der Methoden und ihrer Resultate darf man natürlich nicht gleichsetzen dem Gegensatz von ethischem oder praktischem Idealismus und Materialismus. Der bedeutet etwas ganz anderes: der eine die Setzung oder Anerkennung ferner Ziele oder Ideale in den sozialen und politischen Kämpfen, der andere das Aufgehen in gemeinstem Genußleben. Gar mancher theoretische Idealist war ein derartiger praktischer Materialist und umgekehrt. Mit der Philosophie hat das nichts zu tun.

Sechstes Kapitel.

Atom und Geist.

Wir glauben hier die wesentlichsten Wurzeln des Gegensatzes des idealistischen Denkens zur materialistischen Methode angedeutet zu haben. Es war dabei nicht die Rede von einem Einwurf, der von idealistischer Seite gegenüber dem Materialismus gewöhnlich aufs stärkste hervorgehoben wird. So betont z. B. Albert Lange in seiner „Geschichte des Materialismus" immer wieder, „die schwache Seite des Atomismus, die Unmöglichkeit, aus den Atomen und dem leeren Raume die Sinnesqualitäten und die Empfindung zu erklären". (Geschichte d. Materialismus, 3. Aufl. I. S. 232.)

Und vorher schon:

„Es ist der Wissenschaft auf ewig verschlossen, eine Brücke zu finden zwischen dem, was der einfachste Klang als Empfindung eines Subjekts, als meine Empfindung ist, und den Zersetzungsprozessen im Gehirn, welche die Wissenschaft annehmen muß, um diese nämliche Schallempfindung als einen Vorgang in der Welt der Objekte zu erklären." (A. a. O. S. 15—16.)

Und so noch öfter.

Darlegungen dieser Art werden dem Materialismus als Argumente entgegengehalten, die für schlagend gelten. Sie bilden aber keinen entscheidenden Grund — weder psychologischen Beweggrund, noch logischen Beweisgrund — die materialistische Methode abzulehnen.

Es ist richtig, daß das Problem jener Erscheinungen, die man die geistigen nennt, noch keineswegs gelöst ist. Wir haben sie noch nicht bis zu ihren letzten Ursprüngen verfolgt. Aber gilt das nicht für eine ganze Reihe von Erscheinungen der Natur? Sind alle ihre Rätsel gelöst? Wir wissen, wie die Schwerkraft wirkt, nicht aber, woher diese Wirkungen rühren.

Dieses Nichtwissen ist kein Grund, irgendeine Erscheinung aus dem Gesamtzusammenhang auszuschließen, sie außerhalb desselben zu betrachten.

Wohl bedeutet das Auftreten des Geistes bei dem heutigen Stande unserer Erkenntnis einen Sprung in der Natur, ebenso wie das Auftreten des Lebens. Aber seit Hegel wissen wir, daß die Entwicklung ohne Sprünge nicht abgeht und daß die Vermehrung einer Quantität auf einer gewissen Höhe in eine neue Qualität umschlägt oder doch umschlagen kann. Sicher ist nichts schwieriger zu erforschen als das Zustandekommen solcher Sprünge in der Natur.

Aber trotz aller Sprünge hält man fest an der Einheit aller Erscheinungen in der Natur. Bloß der Sprung zum Geist soll ein Grund sein, diesen nicht als Naturerscheinung zu behandeln!

Die letzten Rätsel des Geistes sind freilich noch nicht gelöst. Jedoch sind bereits viele geistige Erscheinungen wissenschaftlich erforscht. Alles aber, was wir über sie wissen, verdanken wir der materialistischen, das heißt, der naturwissenschaftlichen Methode. Und jeder Fortschritt der Erkenntnis auf diesem Gebiete zeigt uns das geistige Leben in immer engerer Verknüpfung mit körperlichen Zuständen, vor allem solchen des Nervensystems und seines Zentrums, des Gehirns.

Bereits ist die Abhängigkeit einer Reihe geistiger Funktionen von der Beschaffenheit bestimmter Gehirnpartien nachgewiesen und die Medizin ist imstande, geistige Erkrankungen zu heilen. Es ist gar nicht abzusehen, wie weit die Naturwissenschaft bei ihrer Erforschung der Psyche noch gelangen wird.

Bei jeder Erscheinung sind ihre Anfänge, ihre Ursprünge am schwierigsten herauszufinden. Die Erklärung des Ursprungs einer Erscheinung steht am Endpunkt, nicht am Ausgangspunkt ihrer Erforschung. Noch kennen wir die Anfänge des Geistes nicht, aber es ist sehr voreilig, aus dem Ignoramus (wir wissen nicht) ein Ignorabimus (wir werden niemals wissen) zu schließen.

Wir wissen wohl nicht, ob es der Naturwissenschaft jemals gelingen wird, alle Rätsel des Geistes zu lösen. Aber da jede Lösung eines dieser Rätsel, die bisher gelang, der materialistischen Methode zu danken ist, haben wir keinen Grund, ihr auf diesem Gebiete zu entsagen. Indem die idealistische Auffassung von dieser Methode ablenkt, hemmt sie geradezu die Erforschung und Lösung der Probleme des Geistes.

Aber nehmen wir an, ohne es zuzugeben, es sei durch die Natur des Geistes ausgeschlossen, jemals mit naturwissenschaftlichen Methoden zu ergründen, auf welche Weise es sich in einem bestimmten Zeitpunkte ereignet, daß in einer bis dahin anorganischen Welt unter bestimmten Bedingungen dieser Welt, aus bestimmten, höchst komplizierten chemischen Verbindungen organische Wesen mit Leben und Empfindung hervorgingen.

Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit des Problems. Die Weiterentwicklung des Lebens und des Geistes bietet keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Stellt aber die idealistische Philosophie etwa die Tierwelt außerhalb des Zusammenhangs der Natur? Ja, sie müßte streng genommen auch die Pflanzenwelt aus ihm herausnehmen, denn das Zustandekommen des Lebens erscheint heute noch nicht minder geheimnisvoll als das der Empfindung. Bisher hat jedoch kaum ein idealistischer Philosoph es gewagt, auch nur die Tierwelt, geschweige denn die ganze Welt der Organismen dem Reiche des Geistes zuzuweisen. Wenn von diesem die Rede ist, wird immer nur der menschliche Geist darunter verstanden. Und doch begreift der Einwand, daß der „Atomismus" oder Materialismus, oder die Gehirnforschung das Wesen und Werden des Geistes nicht aufdecken könne, den tierischen Geist ebenso in sich, wie den menschlichen.

Es ist keinem jener idealistischen Philosophen, die an die Unsterblichkeit der Seele glauben, eingefallen, dabei an andere als an menschliche Seelen zu denken. Von der Unsterblichkeit der Kröten- und Maikäferseelen hat noch niemand gesprochen, und doch wäre deren Seelenleben ebensowenig zu erklären, wie das der Menschen, wenn die materialistische Methode für immer und ewig selbst gegenüber der einfachsten Empfindung versagen muß.

Augenblicklich wird allerdings in England die Frage ernsthaft diskutiert, ob nicht auch Tiere eine Seele haben und in den Himmel gelangen können. Doch wird hierbei die Frage nicht philosophisch behandelt, sondern vom Standpunkte des Bedürfnisses mancher Hundeliebhaber, die an eine ewige Seligkeit ohne Hunde nicht zu glauben vermögen. Es wird darauf hingewiesen, daß es Hunde gibt, die ethisch höher stehen als mancher Mensch. Also muß man ihnen eine Seele zubilligen. Aber weiter abwärts in der Welt der Organismen mit der Zuerkennung einer unsterblichen Seele zu gehen, wagen selbst die größten Tierfreunde unter den Frommen nicht.

Der Einwand gegen den Materialismus, er vermöge den Geist nicht zu erklären, erweist sich im Grunde nur als ein Ergebnis jener Ueberhebung des Menschen gegenüber seiner Umwelt, von der wir schon sprachen. Denn die Idealisten beschränken ihre Folgerungen, die sie aus dem Einwand ziehen, bloß auf den Menschen.

Der Naturmensch, der auf genaue Beobachtung der ihn umgebenden Tierwelt angewiesen war, erkannte sehr wohl im Tier den ihm verwandten Geist. Erst ein Philosoph des siebzehnten Jahrhunderts (Descartes) degradierte das Tier zu einer seelenlosen Maschine. Das widersprach zwar aller Erfahrung, war aber logisch geboten, wollte man nicht den tierischen Geist auch in das Reich des Geistes aufnehmen.

Die neue Naturwissenschaft hat, vor allem durch die Abstammungslehre, die angeblich durch den Geist gebildete Trennungslinie zwischen dem Tier und dem Menschen wieder beseitigt. Sehr wichtige Aufschlüsse über das Zustandekommen geistiger Erscheinungen verdanken wir sogar dem Tierexperiment, da es doch nicht angeht, an den Gehirnen lebender Menschen Vivisektionsversuche anzustellen.

Trotzdem ist in den Kreisen der idealistischen Philosophie das Bedürfnis zurückgeblieben, die geistige Kluft zwischen Mensch und Tier möglichst groß erscheinen zu lassen. So bemerkt z. B. Max Adler in seiner Kritik meiner Schrift über „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung" gegen mich:

„Die Meinung, daß man es nur mit einem graduellen Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Vernunft zu tun habe, ist eine ganz unkritisierte anthropomorphe Vorstellung." (Marxistische Probleme, 1913, S. 119.)

Dagegen erklärt Mach:

„Die Unterschiede, die der Mensch in psychischer Beziehung gegen das Tier darbietet, sind nicht qualitativer, sondern quantitativer Art." (Erkenntnis und Irrtum, S. 72.)

Schon an einer früheren Stelle bemerkt er in demselben Buche:

„Es gibt keinen Willen und keine Aufmerksamkeit als besondere psychische Mächte. Dieselbe Macht, die den Leib bildet, führt auch die besonderen Formen der Zusammenwirkung der Teile des Leibes herbei, für welche wir die Kollektivnamen „Wille" und „Aufmerksamkeit" angenommen haben. Im Willen und in der Aufmerksamkeit liegt eine „Wahl" ebenso wie im Geotropismus und Heliotropismus der Pflanzen und im Fall des Steines zur Erde. Alle sind in gleicher Weise rätselhaft oder in gleicher Weise verständlich." (A. a. O. S. 62.)

Ueber den Grad und die Art des Unterschiedes zwischen menschlichem und tierischem Geist kann man streiten. Aber niemand wird leugnen können, daß die einfachsten geistigen Prozesse bei Tieren ebenso vorkommen, wie beim Menschen, Empfinden und Wollen, aber auch Urteilen.

Und bei den einfachsten, nicht bei komplizierten geistigen Vorgängen liegt die Schwierigkeit ihrer materialistischen Erklärung oder vielmehr ihrer Erklärung überhaupt, denn der Idealist betrachtet sie als unerklärbar und keiner Erklärung bedürftig.

Mancher meiner Leser wird es für antiquiert halten, daß ich von Erklärungen der Naturvorgänge spreche. Die moderne Forschung verzichte auf alles Erklären, sie wolle nur die Erscheinungen möglichst einfach und genau nachbilden, beschreiben. Mit dem Versuche, sie zu erklären, verlören wir uns in den Nebeln der Metaphysik.

Es kommt hier darauf an, was man unter Erklärung versteht. Soll damit das Zurückführen einer Erscheinung auf letzte Prin-

zipien gemeint sein, so ist dies sicher eine unlösbare Aufgabe. Anderseits muß wohl der Ausgangspunkt jeder Erforschung eines Vorganges in seiner Beschreibung, seiner Nachbildung bestehen. Aber wir können dabei doch nicht stehen bleiben. Wir müssen jeden einzelnen Vorgang oder Zusammenhang in widerspruchslose Verbindung mit anderen uns schon bekannten Zusammenhängen und Vorgängen bringen. Je mehr uns das gelingt, je umfangreicher der Gesamtzusammenhang, dem wir den einzelnen Vorgang einfügen, desto besser haben wir diesen e r k l ä r t. Wir fahren also fort, nach Erklärungen in diesem Sinne zu suchen.

Und nun zurück zu unserem Thema. Vermag man heute nicht mehr, die Tiere als seelenlose Maschinen zu betrachten, muß man den Tieren „Geist" oder „Seele" zuerkennen, so hat man sich in anderer Weise geholfen, den Abstand des Menschen vom Tiere wieder herzustellen. Man hat den Unterschied erfunden zwischen Verstand und Vernunft. Besonders Kant stellt die beiden einander scharf gegenüber. Der Verstand beschäftigt sich mit der Verarbeitung der Tatsachen der sinnlichen Erfahrung, die Vernunft dagegen mit der Spekulation über die höchsten Wahrheiten. Den Verstand teilt der Mensch mit dem Tier, Vernunft dagegen findet man beim Menschen allein. Die Vernunft, das ist das Göttliche im Menschen. Die Zwecke der Welt werden von der Weltvernunft gesetzt, nicht von einem Weltverstand.

Daraus entsteht aber eine neue Schwierigkeit. Denn damit wird eine Scheidewand aufgerichtet nicht zwischen Mensch und Tier, sondern zwischen Naturmensch und Kulturmensch. Es ist richtig, daß die Tiere in dem Sinne der Kant und Hegel nur Verstand haben, keine Vernunft. Aber auch das Geistesleben der Wilden und Barbaren zeigt sich außerstande, jene hohen Abstraktionen zu formen, die das Gebiet der Vernunft sein sollen. Es bedurfte einer Kulturentwicklung von vielen Jahrtausenden, bis die Vorbedingungen für die Schaffung höherer Abstraktionen gegeben waren, die sich weit über die sinnliche Erfahrung erhoben. Die Religionen der Naturvölker zeigen noch keine Spur derartigen abstrakten Denkens. Ihre Götter sind oft recht phantastisch, aber stets ganz greifbar gedacht und als solche auch künstlerisch darstellbar, mit menschlichen oder tierischen Organen.

Ist nur die Vernunft das Göttliche, Unsterbliche, außerhalb des Zusammenhanges der Natur stehende, dann sind nicht alle, sondern bisher sogar nur relativ wenige Menschen in der Gesamtheit der ganzen bisherigen Menschheit des Göttlichen teilhaftig gewesen. Am Ende könnte mancher Professor der Philosophie daraus auf eine Göttlichkeit und Unsterblichkeit bloß der akademisch graduierten Seelen schließen. Lehnt man diese Absurdität ab, betrachtet man alle Menschen als des „göttlichen" Funkens teilhaftig, mögen sie nun durch die Art ihrer geistigen Tätigkeit zur Vernunft vorgedrungen sein oder bloß Verstand entwickelt

haben, dann muß man zugeben, daß derselbe Funke auch den Tieren nicht vorenthalten geblieben ist.

Welche Scheidewände immer man innerhalb der Welt der mit geistigen Fähigkeiten begabten Organismen aufrichten mag, keine bietet einen Grund oder macht es auch nur angängig, den menschlichen Geist oder eines seiner Stadien aus dem Gesamtzusammenhang der Natur herauszunehmen und als ein Ding an sich zu betrachten, das außerhalb dieses Zusammenhangs wirkt und außer ihm zu begreifen ist.

Dritter Abschnitt.

Kant.

Erstes Kapitel.

Der Materialismus bis Kant.

Die Anfänge der griechischen Philosophie, jene naturphilosophischen Anschauungen, die in materialistischen Systemen ihren Gipfelpunkt erreichten, entsprangen aus sehr mangelhaften Naturerkenntnissen und Methoden der Forschung. Es gab noch keine rechte wissenschaftliche Methode. Die materialistischen Resultate des Denkens beruhten, ebenso wie die des idealistischen Widerparts des Materialismus, weniger auf systematischer Verarbeitung von Erfahrungen, als auf Spekulationen. Man wollte das Dach bauen, ohne daß die Grundmauern gelegt waren, suchte den Gesamtzusammenhang der Welt zu ergründen, ohne eine genügende Anzahl Einzelzusammenhänge begriffen zu haben. Die Naturphilosophie fußte nicht auf einer exakten Naturwissenschaft, der sie Methode und kritisches Verhalten hätte entnehmen können. Auch damals noch waren Phantasie und Abstraktionskraft stärker entwickelt als kritisches und logisches Denken.

Die Philosophie des Altertums hatte ihren Ausgangspunkt in den Handelsstädten des westlichen Kleinasiens, ihren Höhepunkt in der Handelsstadt Athen gefunden. Mit dieser verfiel auch die Philosophie. An Stelle Athens als Handelszentrum des östlichen Mittelmeeres trat Alexandrien und dort konzentrierte sich seit dem 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung das griechische Denken und Forschen. Aber ernüchtert suchte es nicht mehr in kühnem Aufwärtsstürmen die höchsten Gipfel zu erklimmen, die letzten Wahrheiten aufzudecken. Es spezialisierte sich in Einzelwissenschaften, die mehr als die Philosophie bis dahin auf dem sicheren Boden der Erfahrung ihren Weg suchten. Nicht nur Logik und Mathematik, Geschichte und Philologie blühten dort auf, sondern auch manche Naturwissenschaften, Physik, Astronomie, Medizin machten gewaltige Fortschritte. Mit dem fortschreitenden Wissen entwickelten sich die Methoden der exakten Naturwissenschaften und damit die materialistische Methode.

Von den Römern erobert, geriet schließlich Aegypten mit Alexandrien in den ökonomischen und politischen Verfall des Römischen Reiches hinein, der auch geistigen Stillstand herbeiführte.

Nach dem Untergang des Reiches waren es unter den Barbaren, die sich auf seinen Trümmern seßhaft machten, nicht die Germanen, sondern die Araber, die das griechische Wissen nicht nur übernahmen, sondern sogar auf manchen Gebieten weiterentwickelten. Durch sie kamen die Naturwissenschaften wieder nach Europa, über Unteritalien und Spanien.

Im Orient selbst wurde die Herrschaft der Araber verdrängt durch die der Türken, zuerst der Seldschuken (seit dem 11. Jahrhundert) und dann der rohen Osmanen (seit dem 13. Jahrhundert), die bloß dem Kriege lebten.

Von da an fiel die Führung in der wissenschaftlichen Entwicklung den christlichen Staaten zu. Bald jedoch verfielen Italien und Spanien ökonomisch und politisch und damit auch wissenschaftlich seit dem Zeitalter der Entdeckungen, das mit dem Vordringen der Türken bis vor die Mauern Wiens und der Verschiebung der Handelswege zusammenfiel. Durch beides wurden die Länder des Mittelmeeres sowie Deutschland getroffen.

Frankreich, England, Holland, das waren die Länder Europas, die im 17. und 18. Jahrhundert am raschesten ökonomisch emporkamen. Dort haben auch die Naturwissenschaften damals einen ungeahnten Aufschwung genommen, an dem dann das im Laufe des 18. Jahrhunderts allmählich wieder ökonomisch und kulturell erstarkte Deutschland kräftigen Anteil nahm, bis es im 19. Jahrhundert zeitweise die Führung erlangte.

Mit diesem Aufschwung der Naturwissenschaften erstand der neuere naturwissenschaftliche Materialismus, der seine vornehmste Stätte im 17. Jahrhundert und den Anfängen des 18. in England, später im 18. Jahrhundert in Frankreich und im 19. Jahrhundert in Deutschland fand.

Dieser Materialismus war bereits aufgebaut auf großem naturwissenschaftlichen Einzelwissen und exakten Methoden des Forschens, bei denen es an strenger Prüfung und Kritik der jeweilig erreichten Resultate nicht fehlte.

Aber wie im Altertum bildete auch jetzt noch seine schwache Seite die Ethik, das heißt, das Wesen des gesellschaftlichen Menschen. Wohl war bereits eine neue Wissenschaft von der Gesellschaft im Entstehen, aber sie stand erst in ihren Anfängen und hatte noch nicht die Methode gefunden, die es ermöglicht hätte, sie dem Gesamtzusammenhange der Dinge oder der Erscheinungen einzuverleiben.

Die Materialisten fuhren fort, wie im Altertum, das gesellschaftliche Wesen des Menschen aus dem naturwissenschaftlich zu zergliedernden Wesen des Einzelindividuums, nicht aus dem der Gesellschaft abzuleiten.

So mußten die Materialisten auf diesem Gebiete immer wieder scheitern und zu Auffassungen kommen, die gekünstelt und wider-

spruchsvoll waren. Durch diese Lücken drangen immer wieder die Idealisten ein, die aber auch nicht weit kamen.

Was bei den Materialisten ein Unvermögen war, das nicht notwendig aus ihrer Methode hervorging, sondern aus der Unzulänglichkeit der Wissenschaft ihrer Zeit, wurde bei den Idealisten durch ihre Methode notwendig gegeben. Denn diese geht ja grundsätzlich vom Geiste des Einzelindividuums aus, um aus seiner Zergliederung die Vernunft in der Welt, wenn nicht die ganze Welt zu erkennen.

So durfte man annehmen, es müsse trotz des enormen Aufschwunges der Naturwissenschaften der aus dem Altertum übernommene Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus noch weiter fortwähren. Da trat ein deutscher Denker auf, dem die große Tat zu gelingen schien, den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus zu überwinden, beide unter einen Hut zu bringen oder vielleicht beide aufzuheben durch eine neue, beiden überlegene Philosophie.

Dieser Denker war K a n t.

Z w e i t e s K a p i t e l.

Das Materialistische in der Kantschen Lehre.

Die Kantsche Lehre bildete sich zu einer Zeit, als der Materialismus im Denken der Kulturmenschen obenauf war. In Frankreich in der extremen Form eines mechanischen Materialismus, in England gemildert zu dem Sensualismus L o c k e s (1632—1704) und H u m e s (1711—1776). An diesen knüpfte Kant an.

Sein Kritizismus hätte sehr wohl der Ausgangspunkt zu einer höheren Form des Materialismus werden können.

Kant erkennt an, daß die Welt außer uns wirklich, nicht ein Produkt unseres Kopfes ist. Von der Außenwelt erfahren wir nur durch unsere Sinne. Energisch wendet er sich gegen den früheren Idealismus, den er als „mystischen und schwärmerischen" ablehnt („Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik", Ausgabe Hartenstein, S. 41), nennt es „verwerflichen Idealismus" wirkliche Sachen in bloße Vorstellungen zu verwandeln (S. 42).

Und früher sagt er in derselben Schrift:

„Ich gestehe allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge die . . . . . wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit verschafft und denen wir die Benennung eines Körpers geben." (S. 37.)

Und im Anhang zu den Prolegomena erklärt er:

„Der Satz aller echten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley ist in dieser Formel enthalten: „alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft ist Wahrheit."

„Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstand oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit." (l. c. S. 122.)

Diesen Satz kann jeder „echte" Materialist unterschreiben.

Nun fügt Kant freilich zu diesem Gedanken einen weiteren hinzu: Wohl können wir die Außenwelt nur durch die Sinne erkennen, aber diese Erkenntnis ist nicht bloß durch die Art der Dinge außer uns bedingt, sondern auch durch die Natur unseres Erkenntnisvermögens. Wir sehen daher die Dinge nicht wie sie sind, sondern wie sie uns erscheinen. Das Bild der Außenwelt, das wir in unserem Bewußtsein erhalten, zeigt uns nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen.

Das wendet sich wohl gegen den naiven, primitiven Materialismus, der annimmt, unsere Sinne zeigten uns einfach die Dinge, wie sie sind. Der kritische Materialismus vermag sich dagegen ganz wohl mit der Kantschen Unterscheidung von Dingen an sich und von Erscheinungen abzufinden. Der französische Materialist D'Alembert (1717—1783) fühlte sich bereits „versucht zu meinen, daß alles, was wir sehen, nur Sinneserscheinung sei, daß es nichts außer uns gibt, was dem, was wir zu sehen glauben, entspricht".

Albert Lange zitiert diesen Satz in seiner Geschichte des Materialismus (I. S. 360) und zieht aus ihm den Schluß:

„D'Alembert hätte für Frankreich werden können, was Kant für die Weltgeschichte geworden ist, wenn er diesen Gedanken festgehalten hätte."

Warum D'Alembert, wenn er vermocht hätte, dasselbe zu leisten wie Kant, nur wahrscheinlich in eleganterer Sprache, damit nicht wie dieser auf die Weltgeschichte, sondern nur auf Frankreich gewirkt hätte, bleibt Langes Geheimnis. Entschieden widersprochen muß ihm aber werden, wenn er meint, D'Alembert sei mit seinem hier zitiertem Satz „weit über den Materialismus hinausgeraten". Seit wann ist dieser unvereinbar mit der Auffassung, daß die Sinneseindrücke des einzelnen nicht nur durch die Beschaffenheit der Außenwelt bestimmt werden, sondern auch durch die seiner Sinnesorgane und seines Gehirns, also durch seine Leibesbeschaffenheit? Und mehr sagt doch die Kantsche Unterscheidung nicht.

Lange meint, D'Alembert hätte an dem Satze festhalten sollen. Aber man kann doch nicht ununterbrochen wiederholen, daß die Welt, mit der wir zu tun haben, bloß eine Welt der Erscheinungen ist. Wir wissen nichts von einer anderen Welt.

Kant selbst erklärt, die Naturwissenschaften hätten nur mit der Welt der Erscheinungen zu tun. So sagt er z. B. in seinen Prolegomenen:

„Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, das ist dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungs-

grund der Erscheinung dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde, (z. B. Einfluß immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen und Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann." (S. 101.)

Auch das kann in einer Weise aufgefaßt werden, der ein Materialist wohl zustimmen darf.

Man könnte den Langeschen Ausspruch über D'Alembert sehr wohl umkehren und sagen, wenn Kant an seinem Gedanken über die Unerkennbarkeit der Dinge an sich festgehalten hätte und nie über ihn hinausgegangen wäre, hätte er nicht für die Metaphysik, wie er anstrebte (vgl. Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft", Ausg. Hartenstein, S. 20), sondern für den Materialismus ein Führer zur höheren Weisheit werden können, wie es Kopernikus für die Astronomie war.

Drittes Kapitel.

Die Grenzen des Erkennens.

Der Kantsche Satz, daß wir nicht die Dinge an sich erkennen können, daß sie uns nur als Erscheinungen zum Bewußtsein kommen, war nicht neu. Er hatte schon im Altertum weite Verbreitung gefunden, war dann gleichzeitig mit dem neueren Materialismus wieder aufgekommen. Aber die Denker, die früher diesen Satz zum Mittelpunkt ihres Denkens gemacht hatten, waren meist dem Skeptizismus verfallen, der Anschauung, daß Gewißheit des Erkennens nicht möglich sei. So auch Hume, der Vorgänger Kants.

Wie den „schwärmerischen Idealismus" lehnte Kant auch den Skeptizismus ab. Er wendete sich entschieden dagegen, daß seine Lehre „die ganze Sinnenwelt zum bloßen Schein mache". (Prolegomena, S. 40.)

Wir dürfen über ihn hinausgehen und behaupten, daß es möglich ist, von der Außenwelt, der Welt der Dinge an sich, sehr genaue Vorstellungen zu gewinnen.

Allerdings ein vereinzeltes, unveränderliches Ding können wir nicht so erkennen, wie es ist. Unsere Vorstellung davon bleibt stets bedingt durch die Beschaffenheit unseres geistigen Apparats. Anders liegt die Sache, wenn wir Vorstellungen von mehreren Dingen gleichzeitig erhalten, oder Vorstellungen von aufeinanderfolgenden Veränderungen eines oder mehrerer Dinge, ohne daß unsere Leibesbeschaffenheit sich inzwischen, etwa durch Krankheit oder Vergiftung (z. B. Alkoholvergiftung) ändert.

Dann finden wir in jeder dieser Vorstellungen etwas gemeinsames, unser gleichbleibendes Erkenntnisvermögen. Vergleichen wir unsere verschiedenen Vorstellungen untereinander, so können wir von diesem subjektiven Faktor absehen, der bei allen der gleiche ist. Bezeichnen wir eine Persönlichkeit mit a, zwei Dinge an sich außer ihr mit b und c, so ist die Vorstellung jedes der beiden Dinge in dem Bewußtsein der Person ein Produkt von Person und Ding, $a \cdot b$ und $a \cdot c$. Vergleiche ich diese beiden Vorstellungen miteinander, dann kann ich von a, von der Person dabei absehen: $ab : ac = b : c$.

Mit anderen Worten: Die Unterschiede der Dinge außer mir, die mir durch meine Sinne gezeigt werden, bestehen wirklich, sind wirkliche Unterschiede der Dinge. Sie werden nicht von meinem Erkenntnisvermögen produziert.

Dasselbe gilt von den Veränderungen, die dasselbe Ding gegenüber einem sich gleichbleibenden Geistesapparat durchmacht, seien es Veränderungen in der Beschaffenheit oder in der Lage; seien es innere Wandlungen oder Ortsveränderungen.

Noch mehr. Zu den Beziehungen der Dinge außer mir untereinander, die ich erkennen kann, gehören auch die Beziehungen anderer Menschen zu denselben Dingen, die ich anschaue, die auf mich wirken. Indem ich annehme, daß die anderen Menschen ebenso organisiert sind, wie ich, darf ich schließen, daß deren Anschauungen, die mir mitgeteilt werden, die von mir erlangten Anschauungen bekräftigen, wenn sie mit ihnen übereinstimmen.

So gelingt es mir, das subjektive Moment bei dem Erkennen der Außenwelt in hohem Grade auszuschalten.

Es ist also keine notwendige Konsequenz der Kantschen Kritik der Erkenntnis, so weit wir sie bisher behandelt haben, daß eine Erkenntnis der Dinge außer uns, also eine Erkenntnis der Außenwelt, nicht möglich sei. Sie zeigt uns nur, welche Art des Erkennens möglich ist. Sie bewahrt uns davor, unsere Kräfte in nutzlosem Streben nach unmöglichen Erkenntnissen zu erschöpfen und befruchtet unsere geistige Arbeit, indem sie diese auf das Gebiet möglichen Erkennens konzentriert. Vermögen wir auch die Dinge an sich vereinzelt und beziehungslos nicht zu erkennen, so doch ihre Unterschiede, Zusammenhänge und ihre Bewegungen und Veränderungen. Ist das nicht schon sehr viel?

Freilich bleiben die Unterschiede, die wir erkennen können, Unterschiede von Vorstellungen, nicht von Dingen an sich. Also die Art, in der die Unterschiede uns zum Bewußtsein kommen, ist ebenso wie die einzelne Vorstellung von der Art unseres Erkenntnisvermögens bestimmt. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß mit diesen Unterschieden wirkliche Unter-

schiede der Dinge an sich uns zum Bewußtsein gebracht werden. Wenn die Lichtwellen, die vom Erdbeerblatt auf mein Auge und durch dieses auf mein Hirn wirken, mir als grüne Farbe, und die der Erdbeerfrüchte als rote Farbe erscheinen, so wird das sicher durch die Beschaffenheit meines Erkenntnisvermögens bestimmt. Aber daß rot etwas anderes anzeigt, als grün, daß die Frucht etwas anderes ist, als das Blatt, das wird in keiner Weise durch mein Erkenntnisvermögen bedingt. Diese Tatsache entstammt ausschließlich der Außenwelt.

Die Sinne trügen nicht, wenn sie uns Unterschiede und Bewegungen der Außenwelt anzeigen.

Irrtümer freilich sind nicht ausgeschlossen. Aber wir können sie nicht als Trug der gesunden Sinne bezeichnen.

Wenn die Sinne uns wirkliche Unterschiede der Außenwelt zeigen, so ist damit nicht gesagt, daß unser Denken diese Unterschiede immer richtig beurteilt. Wenn ich einen geraden Stock zur Hälfte ins Wasser stecke, so wird er geknickt erscheinen. Also Sinnestrug? Keineswegs. Meine Sinne zeigen mir einen wirklichen Unterschied an, nur suche ich ihn an verkehrter Stelle. Der Unterschied, den mir mein Sinneseindruck zeigt, ist nicht der zwischen den zwei Hälften meines Stockes, sondern der zwischen Luft und Wasser. In jedem der beiden Medien pflanzen sich die Lichtwellen in anderer Weise fort.

Sinnestäuschungen können dort vorkommen, wo die Sinne und ihr Zentralorgan nicht normal, sondern krankhaft verändert und affiziert sind. Da können von innen, aus dem Körper selbst, Reize auf das Erkenntnisvermögen ausgeübt werden, die ähnliche Wirkungen auslösen, wie im normalen Zustande Reizungen der Außenwelt. Da das aber nur krankhafte, abnorme Erscheinungen sind, kann man sich vor Irreführung durch derartige Täuschungen einmal dadurch schützen, daß der einzelne einen einmaligen Sinneseindruck, der ihm bei späterer Ueberlegung abnorm erscheint, unter anderen Umständen wieder zu erhalten sucht, vor allem aber dadurch, daß man dem Erkennen einen sozialen Charakter gibt, die eigenen Erkenntnisse mit denen anderer Menschen vergleicht.

Keine sinnliche Anschauung kann als wirkliche und sichere gelten, die nur einem einzelnen allein zugänglich ist und die kein anderer neben ihm zu erlangen vermag. Wenn ein Astronom einmal einen hellen Stern erblicken sollte, den kein anderer Astronom mit gleich guten Fernrohren zu entdecken imstande ist, und wenn gar jener Astronom späterhin, wo seine Leibesbeschaffenheit vielleicht eine andere ist, ihn selbst nicht wieder findet, wird man wohl berechtigt sein, die einmalige Erscheinung nicht zu den erkannten zu rechnen. Sie mag auf einer gelegentlichen Sinnestäuschung beruhen.

Sicheres Erkennen ist also nicht für den isolierten, sondern nur für den vergesellschafteten Menschen möglich. Es ist eine soziale Funktion.

Endlich können Irrtümer aber auch daher rühren, daß unser Bewußtsein nur die Unterschiede von Vorstellungen zu erfassen vermag, nicht die der Dinge an sich. Unsere Sinne sind aber beschränkt. Sie zeigen uns wohl w i r k l i c h e Unterschiede der Dinge, aber keineswegs a l l e Unterschiede der Dinge. Wir wissen, daß es Lichtstrahlen gibt, jenseits der roten und der violetten, die auf unsere Augen keinen Reiz mehr üben, uns nicht als Farben erscheinen. Wir erfahren von ihnen durch chemische oder Wärmewirkungen, auch reagieren manche niederen Tiere auf sie, die sie also vielleicht wahrnehmen.

Ebenso werden nur manche Schwingungen der Luft von uns als Töne empfunden. Andere gehen ungehört an uns vorüber. In diesen Fällen können wir es feststellen, daß unsere Sinne auf manche Reize nicht reagieren, daß wir also manche Unterschiede zwischen den Dingen außer uns nicht direkt erfassen. Daneben gibt es sicher noch Unterschiede, die wir weder direkt merken noch indirekt durch ihre Wirkungen auf andere Objekte herausfinden können; Unterschiede, von deren Existenz wir auch nicht die blasseste Ahnung haben. Sie können zahllos sein.

Das besagt keineswegs, daß die Unterschiede, die unsere Sinne uns erkennen lassen, nicht wirklich seien. Wohl aber braucht eine anscheinende Uebereinstimmung, das heißt ein Nichtbeobachten von Unterschieden zwischen zwei Erscheinungen nicht eine wirkliche Uebereinstimmung der den Erscheinungen zugrunde liegenden Dinge an sich anzuzeigen.

Unser Erkennen ist nicht bloß darin begrenzt, daß es zu vereinzelten Dingen an sich nicht vorzudringen vermag, sondern auch darin, daß es nur einen Teil der Unterschiede und Veränderungen der Dinge zu erfassen vermag. Diese letztere Grenze ist jedoch keine starre Schranke, sie wird stets weiter vorgeschoben.

Das Vermögen, Unterschiede zu erkennen, wächst beim Menschen im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung. Er vermag technische Behelfe und Methoden zu erfinden, die nicht nur die Kraft seiner Muskeln und Knochen, sondern auch die Erkenntnisfähigkeit seines Nervensystems bedeutend vermehren. Sie erweitern beständig den Kreis der Unterschiede, die er zu erfassen imstande ist.

Schon dadurch wird unser Erkenntnisvermögen ein historisch wechselnder Faktor. Es wird ein solcher auch durch einen andern Umstand. Wir vermögen nicht alle Unterschiede der Dinge zu erfassen, wir beachten aber nicht einmal alle die, von denen unsere Sinne uns Kunde geben. Unser ganzes Erkennen ist ja kein Erkennen der Dinge an sich, sondern nur ein Vergleichen ihrer Unterschiede und Uebereinstimmungen. Dazu werden nicht

nur die jeweiligen Sinneseindrücke herangezogen, sondern auch die Erinnerungen an frühere, die wir in unserem Gedächtnis aufbewahren.

Schon bei den aktuellen Sinneseindrücken wird in unserem Bewußtsein vieles übersehen oder absichtlich als unwichtig beiseite geschoben. Noch mehr gilt das von unseren Erinnerungen. Nur, was uns wichtig, wesentlich erscheint, wird festgehalten. Zuerst sind es praktische Erwägungen allein, die darüber entscheiden, was als wesentlich betrachtet wird, später, bei höherer geistiger Entwicklung, wirkt daneben noch bestimmend das Gesamtbild der Welt ein, das der vergesellschaftete Mensch durch die Zusammenfassung und Ordnung seiner Eindrücke gewonnen hat, und das der einzelne in der Gesellschaft, in die er hineingeboren wird, schon fertig vorfindet.

Schon der einzelne Mensch hat in seinen verschiedenen Altersstufen sehr verschiedene Auffassungen von dem, was an den Anschauungen, die er empfängt, wesentlich ist, was nicht. Das Kind sieht die Dinge ganz anders als der Jüngling und dieser ganz anders als der Greis.

Noch verschiedener sind die Verschiedenheiten im Sehen der Dinge zwischen den verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung. Das gilt selbst von bloßen Sinneseindrücken. Mancher Wilde vermag auf einem Gemälde, das eine Landschaft darstellt, gar nichts zu erkennen, es ist ihm ein bloßes Durcheinander von Farben. Der Kulturmensch kann in demselben Bilde unendlich viele Feinheiten entdecken, die ihn entzücken. Andererseits vermag der Naturmensch in der Wildnis Töne zu unterscheiden, die der Kulturmensch kaum hört und gar nicht beachtet.

Noch mehr gilt das natürlich von komplizierten geistigen Vorgängen.

Unsere Erkenntnisse sind also noch relativer, als Kant annahm. Sie hängen nicht von einem Erkenntnisvermögen ab, das sich stets gleich bleibt, sondern von einem, das mit der Technik und der geistigen Eigenart der Gesellschaft in der Geschichte wechselt.

Dabei ist unser Erkennen in stetem Fortschreiten begriffen. Wir wiederholen hier, was wir bereits bemerkt: Von keinem Problem darf man sagen: Ignorabimus, wir werden es nie lösen, sondern nur, solange es nicht gelöst ist, Ignoramus, wir wissen die Lösung nicht.

Wohl aber dürfen wir nie eine Lösung erwarten, die uns einer absoluten Wahrheit näher bringt. Denn jede Lösung läuft darauf hinaus, uns vor neue, größere Probleme zu stellen.

Für den unwissenden Wilden gibt es nur wenige Probleme. Für den Menschen einer hochentwickelten Kultur wachsen sie von Tag zu Tag an Zahl und Größe. Es ist freilich nicht richtig zu sagen: Je mehr wir wissen, desto mehr sehen wir, daß wir nichts

wissen können. Man darf nur sagen: wir sehen um so mehr, daß wir nichts Abschließendes wissen können. Wir schreiten immer weiter auf der Bahn des Erkennens und kommen doch nicht vorwärts, denn im Unendlichen kann man dem Ende nie näher kommen, so rasch man auch weitereilen mag.

Es gibt keine absolute Erkenntnis, sondern nur einen in seinem Ende unabsehbaren Prozeß des Erkennens.

Dies die Erkenntnistheorie der materialistischen Geschichtsauffassung. Sie ist mit der Kantschen, so weit wir sie hier entwickelt haben, keineswegs identisch, aber sie wäre mit ihr wohl vereinbar, wenn Kant innerhalb der Grenzen geblieben wäre, die er sich selbst gesetzt hatte.

Viertes Kapitel.

Die Grenzüberschreitung.

Kants Kritik der Erkenntnis ist ein grandioser Versuch, die Grenzen des Erkennens für den menschlichen Geist festzustellen. Aber sie bleibt dabei nicht stehen. In ihrem Fortgang bemüht sie sich, eine Stelle zu finden, an der unser Geist diese Grenze überspringen könnte, um in das Reich des Unerforschlichen einzudringen oder um aus der Welt der Erscheinungen einen Blick in die Welt der Dinge an sich zu werfen.

Was ihn dazu treibt, ist nicht eine Denknotwendigkeit, sondern ein Bedürfnis. Die Bedürfnisse der Menschen (und erst recht der Tiere) spielen bei ihrem Denken eine große Rolle. Die geistigen Fähigkeiten haben sich mit anderen Fähigkeiten des Organismus zusammen entwickelt, als Mittel, ihn instand zu setzen, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Die sind zunächst nur praktischer Art. Daneben aber bilden sich mit der Zeit Denkgewohnheiten, deren Befriedigung auch zu einem Bedürfnis werden kann.

Das Bedürfnis wirkt auf den Geist nicht bloß dadurch ein, daß es ihm jene Objekte der Außenwelt zeigt, deren Erforschung für das Individuum (oder die Gesellschaft von Individuen) wichtig ist.

Das Bedürfnis des forschenden Menschen läßt ihn auch oft wünschen, durch sein Forschen ein bestimmtes Ziel zu erreichen, so daß er unter Umständen, meist unbewußt, das Resultat, zu dem seine Forschungstätigkeit führen soll, vor ihren Ausgangspunkt setzt.

Unter den subjektiven Bedingungen des Erkennens spielen die Bedürfnisse des erkennenden Subjekts eine sehr erhebliche Rolle. Was man wünscht, das glaubt man gern. Auch dieser Satz gehört zu einer materialistischen Erkenntnistheorie.

Doch solange die Forschung auf dem Boden der Erfahrung bleibt, bildet diese immer eine Schranke, die das subjektive Bedürfnis vor dem Versinken in allzu groben Selbsttäuschungen bewahrt. Die praktischen Bedürfnisse sind weit dringender als die theoretischen, aber die praktische Erfahrung zwingt den Menschen, die gegebenen Tatsachen zu beachten und ihnen Rechnung zu tragen, auch wenn sie noch so unangenehm sind. Die theoretischen Bedürfnisse lenken dagegen das Denken mehr auf Abstraktionen als auf konkrete Tatsachen, und je mehr sich diese Abstraktionen vom Erdboden entfernen, um den Wolken zuzustreben, desto ungehemmter von der Erfahrung kann das Bedürfnis das Denken beeinflussen.

Daß alle Menschen sterben müssen, ist eine sehr unangenehme Erkenntnis. Dennoch findet selbst die stärkste Todesfurcht kein Argument, diesen Satz zu leugnen. Aber sobald man einmal zur Abstraktion der Seele gelangt ist, ist es leicht, diesem körperlosen Phantom Unsterblichkeit zuzusprechen.

Wenn der Organismus aufhört zu leben, nehmen auch seine Bewegungen und Funktionen ein Ende. Viele große Denker haben es trotzdem für ausgemacht gehalten, daß die geistigen Funktionen eines Menschen weitergehen, nachdem sein Leib aufgehört hat, zu funktionieren, und daß sie in alle Ewigkeit fortbestehen.

Die naive Vorstellung darüber ist weniger sinnlos, als die der Philosophen, denn sie nimmt doch an, auch im Jenseits hafteten die Seelen einem Leib an, freilich einem verklärten, nebelhaften, der aber sogar noch seine alten Kleider beibehält, die mit ihm unsterblich werden, wie jede Geisterbeschwörung in einer Spiritistensitzung bezeugt.

Nirgends gewinnen unsere Bedürfnisse auf das Denken einen größeren Einfluß, als in der Philosophie. Wie diese Bedürfnisse das Verhältnis zwischen Materialismus und Idealismus beeinflussen, haben wir schon gesehen. Aber meist wirken sie unbewußt. Kant proklamiert ihre Berechtigung, gerade in unsern Vorstellungen von den letzten und höchsten Wahrheiten dreinzureden. So sagt er in seinen „Prolegomenen“:

„Es ist wahr, wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was die Dinge an sich sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei von der Nachfrage nach diesen uns gänzlich derselben zu enthalten; denn die Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten, subjektiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, daß wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewußtsein des Subjekts und zugleich zu der Ueberzeugung gelangen, daß seine Erscheinigungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele

eigentlich sei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu reicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen immateriellen Wesens) bloß zu diesem Behufe anzunehmen, obgleich wir seine objektive Realität gar nicht dartun können[1])?

„Wer kann sich bei der bloßen Erfahrungserkenntnis in allen kosmologischen Fragen von der Weltdauer und Größe, der Freiheit oder Naturnotwendigkeit befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir es wollen, eine jede nach Erfahrungsgesetzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die ebensowohl beantwortet sein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dartut? Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprinzipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht notgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transzendente Ideen[2]) zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen[3]), obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte?

„Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem bestimmten, gewissen Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist." (S. 99, 100.)

„Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena)[4]) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung[5]) antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann." (S. 102.)

Kant findet dann heraus, daß eine Grenze zwischen zwei Gebieten zu beiden gehört, daß sie demjenigen, der sie betritt, also erlaubt, mit beiden Fühlung zu nehmen, auch wenn Grenzüberschreitung verboten ist, und fährt fort:

„Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen

---

1) Von mir unterstrichen. K.

2) Kant nennt so Ideen, die außerhalb der Grenzen aller Erfahrung liegen, wie Gott, Seele usw. Er gibt zu, sie seien nicht erkennbar, hält sie aber doch für denkbar. K.

3) Von mir unterstrichen. K.

4) Unter den Noumena (ausgesprochen No-umena, nicht Numena) versteht Kant Dinge, die bloß Gegenstände des Verstandes sind, Dinge an sich, im Gegensatz zu den Phänomenen, die in der sinnlichen Anschauung gegeben werden. K.

5) Von mir unterstrichen. K.

haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsbald eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften a n s i c h s e l b s t[1]) zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den d o g m a t i s c h e n Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnis desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen s y m b o l i s c h e n Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.

„Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, a l s o b sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten." (S. 104, 105.)

Der Vergleich stimmt sehr schlecht. Wenn ich von meiner Uhr auf einen Uhrmacher schließe, der sie gemacht hat, so rührt das einfach daher, daß ich aus E r f a h r u n g weiß, daß Uhren von Uhrmachern gemacht werden. Und wenn Kant die Welt als eine Uhr ansieht, die von einem unkörperlichen über alle Maßen gescheiten Uhrmacher fabriziert, oder als ein Regiment, das von einem himmlischen Obersten kommandiert wird, so überträgt er einfach Verhältnisse der Erfahrungswelt in die Welt der Dinge an sich. Man kann sich eben nur vorstellen, was man erfahren und erkannt hat. Und Unvorstellbares denken, heißt leere Worte im Denken gebrauchen.

Kant sagt selbst, die Welt der Dinge an sich ist für uns völlig dunkel, nichts in ihr ist für uns erkennbar. Und doch sollen wir etwas von ihr denken können, wenn wir uns genau auf die Grenze stellen, zwischen dem Erkennbaren und dem Unerkennbaren! Als ob das unsere Sehkraft verschärfte! Wir sollen absolut nicht erkennen können, ob es einen Gott oder eine Seele gibt, aber ihr Verhältnis zur Welt der Erscheinungen sollen wir festzustellen vermögen!

Freilich, Kant beruft sich selbst darauf, daß wir seine Annahme einer undefinierbaren Gottheit nicht widerlegen können. Wie soll ich die Annahme widerlegen, daß in einem dunklen Zimmer, in dem absolut nichts zu unterscheiden oder zu vernehmen ist, sich etwas Unbekanntes befindet, wenn ich gezwungen bin, an der Schwelle stehen zu bleiben? Man kann da die tollsten Behauptungen über eventuelle Insassen des Zimmers wagen, ich werde diese Behauptungen nie widerlegen können.

Kant verlangt aber sogar von uns, daß jeder von uns sich selbst Gedanken mache über den Inhalt des Zimmers, und sie bloß aus dem Grunde, weil sie nicht widerlegbar seien, als bare Münze nehme! Und warum das alles? Weil wir das B e d ü r f -

---

[1]) Diese und die folgenden Unterstreichungen rühren von Kant selbst her. K.

n i s haben, uns vorzustellen, das dunkle Zimmer berge ganz herrliche Insassen, von denen ich nicht die leiseste Ahnung habe. Nur auf diese Weise vermöge ich Ruhe zu finden!

Aber wenn ich jenes Bedürfnis habe oder fühle, werde ich zur Ruhe doch nur dann kommen, wenn ich meine Vorstellungen für wahr halte, von ihrer Richtigkeit überzeugt bin. Wie soll jedoch die Vernunft überredet werden, „das Idealische und bloß Gedichtete", „ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens" sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen? So fragt einmal Kant selbst (Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Hartenstein, S. 400).

Einer der Väter des Neukantianismus, Albert Lange (1825 bis 1875) sucht in seiner Geschichte des Materialismus die Schwierigkeiten in folgender Weise aus dem Wege zu räumen: (II. S. 61.)

„K a n t wollte nicht einsehen, was schon P l a t o nicht einsehen wollte, daß die intelligible Welt (die übersinnliche Welt) e i n e W e l t d e r D i c h t u n g[1]) ist und daß gerade hierauf ihr Wert und ihre Würde beruht. Denn Dichtung in dem hohen und umfassenden Sinne, in welchem sie hier zu nehmen ist, kann nicht als ein Spiel talentvoller Willkür zur Unterhaltung mit leeren Empfindungen betrachtet werden, sondern sie ist eine notwendige und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes, der Quell alles Hohen und Heiligen und ein vollgültiges Gegengewicht gegen den Pessimismus, der aus dem einseitigen Weilen in der Wirklichkeit entspringt."

„Die Dichtung" entspringt sicher „den innersten Lebenswurzeln der Gattung Mensch", aber doch nur aus dem einfachen Grunde, weil alles, was Menschen tun, aus ihren Lebenswurzeln entspringt, Mord und Totschlag und Naturwissenschaft ebenso wie Dichtung. Was die Dichtung jeweilig leistet, hängt von den jeweiligen „Lebenswurzeln" ab, die ebenso die Lebensbedingungen einschließen, wie die Lebensbedürfnisse. Daß etwa die Dichtungen eines Dostojewsky oder Strindberg ein vollgültiges Gegengewicht und probates Gegengift gegen den Pessimismus darstellen, dürfen wir billig bezweifeln. Die überschwenglichen Worte Langes bezeugen, daß er bei der Dichtung nur an solche von der Art der Schillerschen denkt. Diese ist auch die einzige, auf die er sich bezieht. Er sagt von ihr:

„Vor allen Dingen hat Schiller mit divinatorischer Geisteskraft das Innerste der Kantschen Lehren erfaßt und sie von scholastischen Schlacken gereinigt . . . . . ."

„Kant glaubt, die „intelligible Welt" dürfe man nur „denken", nicht anschauen, aber was er darüber denkt, soll „objektive Realität" haben. Schiller hat mit Recht die intelligible Welt a n s c h a u l i c h[2]) gemacht, indem er sie als D i c h t e r behandelte und damit ist er in die Fußtapfen P l a t o s getreten, der im Widerspruch mit seiner eigenen Dialektik das

---

[1]) Von Lange unterstrichen.

[2]) Diese und die folgenden Unterstreichungen rühren von Lange her. K.

höchste schuf, wenn er im Mythus das Uebersinnliche sinnlich werden ließ." (S. 62.)

Lange kommt zu dem Schlusse:

„Kein Gedanke ist so geeignet, Dichtung und Wissenschaft zu versöhnen, als der, daß unsere ganze „Wirklichkeit" unbeschadet ihres strengen, keiner Willkür weichenden Zusammenhanges, nur Erscheinung ist; aber es bleibt dabei für die Wissenschaft, daß „das Ding an sich" ein bloßer Grenzbegriff ist. Jeder Versuch, die negative Bedeutung desselben in eine positive zu verwandeln, führt unweigerlich in das Gebiet der Dichtung[1]), und nur was mit dem Maßstab dichterischer Reinheit und Größe gemessen Bestand hat, darf beanspruchen, einer Generation als Unterweisung im Ideal zu dienen." (S. 63.)

Auch sonst weist Lange auf die enge Verbindung zwischen Philosophie und Dichtung hin. So z. B. in der Kritik, die er an seinem Zeitgenossen, dem Materialisten Ludwig Büchner (1824 bis 1899) übt:

„Merkwürdig ist, daß Büchner eine poetisch-symbolische Bedeutung philosophischer oder religiöser Sätze gar nicht gelten läßt. Er hat einmal mit seiner eigenen poetischen Natur in Beziehung auf diese Fragen gebrochen, und nun ist ihm alles wahr oder falsch. Damit ist aber im Grunde nicht nur die Spekulation und der religiöse Glaube verneint, sondern auch jede Poesie, welche eine Idee bildlich ausdrückt." (II., S. 95.)

Durchaus nicht. Es wird nur der Anspruch verneint, als könne der Poesie bei der Forschung nach Erkenntnissen eine begründende Rolle zufallen; als handle es sich bei der Forschung um etwas anderes, als um Erkenntnis oder Irrtum; als könnte für sie etwas anderes maßgebend sein, als die Frage, ob eine Auffassung „wahr oder falsch" sei.

Darin aber stimmen wir mit Lange vollkommen überein, daß jeder Versuch, die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten, uns „in das Gebiet der Dichtung führt". Da wir hier nicht „Philosophie an sich" treiben, sondern nur in Beziehung auf den historischen Materialismus, könnten wir uns mit dieser Feststellung in bezug auf Kant begnügen, um so mehr, als die Neukantianer wider Willen selbst bezeugen, daß der angeblich unabweisbare Drang von den bedingten, relativen Erkenntnissen der Erfahrung, zu der Erkenntnis des Unbedingten, Absoluten durch Dichtkunst zu gelangen, gar nicht so unabweisbar ist, wie sie meinen. Kant war, auf diesen Drang gestützt, zu den Postulaten Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, der sittlichen Freiheit gelangt; er hatte Gott, den er in seiner Kritik der reinen Vernunft bei der Haupttüre des Tempels herausgeworfen, durch die Hintertüre der praktischen Vernunft wieder hineingeschmuggelt. Wie Heine lächelnd versichert, bloß um einem Bedürfnis seines alten Dieners abzuhelfen, dem ohne Gott zu schaurig zumute war. Nun, die Neu-

[1]) Von mir unterstrichen. K.

kantianer sind weniger furchtsam, sie haben Gott und Unsterblichkeit zumeist fallen gelassen und damit bezeugt, daß der Drang nach der Erkenntnis des Absoluten sich durch höhere Einsicht wohl eindämmen läßt.

Haben wir aber die Kraft, auf das Absolute zu verzichten, bleiben wir innerhalb der Grenzen der Erfahrung, dann sind wir schon der materialistischen Methode verfallen, das heißt, der Methode der Naturwissenschaft.

Die materialistische Geschichtsauffassung bedeutet nichts anderes als die Anwendung dieser Methode auf die Gesellschaft — natürlich unter Beachtung ihrer Eigenart. Ebenso wie die Naturwissenschaften beschäftigt auch sie sich nur mit der Welt der Erscheinungen, denn die Gesellschaft, die anderen Menschen außer mir sind für mich ja auch nur Erscheinungen. Und daß in der Welt der Erscheinungen Kausalität und Notwendigkeit gelten, hat Kant selbst zugegeben.

Wir könnten also ruhig die Welt „der Dinge an sich" sich selbst überlassen, wenn es nicht Denker gäbe, die über Kant zu Marx gekommen sind, die Kant nicht lassen können und doch von Marx angezogen werden und nun versuchen, Kant und Marx, oder, um ein Langesches Wort zu gebrauchen, „Dichtung und Wissenschaft zu versöhnen".

Sie verzichten auf Gott und Seele als Kantsche „Noumena", aber an dem Vernunftwesen des „Ding an sich" halten sie fest, und damit an der Idee der Freiheit des Willens und eines außer und über aller Geschichte, aller Zeit und allem Raume, stehenden Sittengesetzes. Mit dieser Anschauung soll die materialistische Geschichtsauffassung vereinbart werden, die auf der strengsten Kausalität des menschlichen Wollens beruht und ohne sie jeden Boden verliert.

Es sind sehr angesehene Philosophen, die an dieser Versöhnung arbeiten, so Karl Vorländer, der Verfasser der bekannten Geschichte der Philosophie, so vor allem Max Adler, der nicht nur als Kant-, sondern auch als Marx-Forscher Hervorragendes geleistet hat.

In der heutigen Jugend Deutschlands, namentlich der akademischen, hat der Kantianismus bereits tiefe Wurzeln geschlagen. Soweit sie zum Sozialismus kommt, der heute durch den Marxismus vertreten wird, entspricht die Synthese Kant—Marx in hohem Grade ihren geistigen Bedürfnissen, und Bedürfnisse beeinflussen die Philosophie, wie wir bereits gesehen haben.

Da können wir an den Fragen des Sittengesetzes und der Freiheit des Willens, wie sie Kant stellt, nicht ohne weiteres vorbeigehen. Wir müssen uns noch eingehender mit ihnen befassen.

Leider zwingt uns das, ein Gebiet zu betreten, das populär darzustellen, schwer möglich ist. Ich habe aber bisher in allen meinen Arbeiten den größten Wert auf Allgemeinverständlichkeit

gelegt. Es ist zu befürchten, daß ein Teil meiner Leser sich nicht zurechtfindet und ungeduldig das Weiterlesen einstellt, wenn ich ihm Untersuchungen über die Idealität des Raumes, der Zeit, der Kausalität vorsetze.

Und doch durfte ich auf die Untersuchung dieser Gebiete nicht verzichten und hatte auch kein Recht, die Kantschen Ausführungen, von denen ich ausgehen mußte, leichter verständlich zu fassen.

Trotzdem brauche ich meine Leser nicht vor die Wahl zu stellen, entweder sich durch alle diese Schwierigkeiten durchzuarbeiten oder auf jede weitere Beschäftigung mit meinem Buche zu verzichten. Ist der Leser nicht sehr darauf erpicht, sich mit Kant auseinanderzusetzen, dann kann er ohne Beeinträchtigung seines Verständnisses meiner weiteren Darlegungen die beiden Kapitel über die Idealität des Raumes und der Zeit überfliegen oder sogar ganz überschlagen, wenn sie sich als zu harte Nüsse herausstellen. Ja, er mag noch die beiden nächsten Kapitel, im schlimmsten Falle sogar den ganzen Rest des Abschnittes über Kant überschlagen und ohne weiteres zu dem nächsten Abschnitt über „Theorie und Praxis" übergehen, der dem Leser, der mir bisher folgte, keine Schwierigkeiten mehr bereiten wird. Ich würde allerdings das einfache Ueberschlagen der Kapitel über Notwendigkeit und Freiheit bedauern, da sie manche Gedanken enthalten, die auf unseren Materialismus Licht werfen. Doch kommt man auch ohne sie aus, wenn man nicht, wie gesagt, auf unsere Stellung zu Kant besonderes Gewicht legt.

Ich kann hier wiederholen, was de Man im „Vorwort" zu seiner „Psychologie des Sozialismus" bemerkt. Seinen sonstigen Ausführungen vermag ich in der Regel nicht zu folgen. Doch stimme ich ihm zu, wenn er sagt:

„Ich weiß, daß meine Anordnung des Stoffes einen großen, praktischen Nachteil hat: dadurch wird der Leser vor die Aufgabe gestellt, sich mehrere Kapitel hindurch mit größtenteils abstrakten Gedankengängen abgeben zu müssen, bevor es ihm durch den gegenständlicheren Charakter der drei letzten Teile etwas leichter gemacht wird. Die Leser, denen der erste Teil zu viel Schwierigkeiten macht, mögen ihn deshalb überschlagen oder zuletzt lesen."

Einen ähnlichen Rat erteilte schon Marx manchen Lesern seines „Kapital". Allerdings setzt er voraus, daß die Leser die schwierigen Kapitel doch noch lesen werden. Das erwarte auch ich hier.

Für jene, die es nicht für notwendig halten, die folgenden Kapitel durchzuackern, sei hier nur kurz bemerkt, daß sie die Kantsche Behauptung untersuchen, unsere Vorstellungen von Raum und Zeit und dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung seien bloße Formen des Erkennens, sie seien nicht das

Ergebnis von Eindrücken der Außenwelt auf unser Erkenntnisvermögen.

Diese Ansicht glaube ich als eine irrige, jede wirkliche Erkenntnis verhindernde erweisen zu können.

Von der „Idealität" von Raum, Zeit und Kausalität schließt dann Kant auf die Willensfreiheit des Menschen, wovon weiter im achten Kapitel gehandelt wird. Kant nimmt an, als Erscheinung lebe der Mensch wohl in Raum und der Zeit und sei er den Gesetzen der Kausalität unterworfen. Aber der menschliche Geist sei ein Ding an sich und als solches stehe er über Raum, Zeit und Kausalität, sei er frei, das heißt, habe er die Möglichkeit, Ursachen aus freien Stücken zu setzen, die ihrerseits durch nichts verursacht seien.

Fünftes Kapitel.

Die Idealität des Raumes.

Kant war keineswegs der Meinung, er gerate in das Gebiet der Dichtung, wenn er versuche, über die von ihm selbst gesteckte Grenze der Erfahrung hinauszugehen. Er war vielmehr der Ansicht, dadurch zu weit sicheren Erkenntnissen zu gelangen als zu bloß relativen Aufschlüssen, wie sie durch die Erforschung der Erscheinungen gewonnen werden können.

So sagt er in seiner Vorrede zur I. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft":

„Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urteil gesprochen, daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen, und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, sobald sie entdeckt wird, beschlagnahmt werden muß. Denn das kündigt eine jede Erkenntnis, die a priori feststehen soll, selbst an, daß sie für schlechthin notwendig gehalten werden will[1]), und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch viel mehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen[2]) (philosophischen) Gewißheit sein soll." (Ausgabe Hartenstein, S. 9; Vorländer, S. 10.)

Wie kommt Kant zu dieser stolzen apodiktischen Gewißheit auf dem Gebiet, auf dem nichts zu erkennen und alles dunkel ist?

Dadurch, daß er „meint" oder die „Hypothese" aufstellt, es gäbe Erkenntnisse a priori, das heißt Erkenntnisse, die unabhängig von aller Erfahrung und vor aller Erfahrung in uns bestünden. Als Beweis für diese Hypothese beruft er sich auf die Mathematik. Alle ihre Sätze seien Erkenntnisse a priori, seien durch unseren Denkapparat gegeben, der diese erst möglich mache.

---

1) Diese und die folgende Unterstreichung rühren von mir her. K.
2) Unumstößlichen. K.

Diese Apriorität der Sätze der Mathematik, ihre Unabhängigkeit von Erfahrung, wird aber heute lebhaft bestritten. Mach z. B. kommt auf Grund einer Reihe von Betrachtungen zu folgendem Schluß:

„Die materielle Umgebung ist also durchaus nicht so unschuldig an der Entwicklung der arithmetischen Begriffe, als man zuweilen annimmt. Würde die physische Erfahrung nicht lehren, daß eine Vielheit äquivalenter, unveränderlicher, beständiger Dinge existiert, würde das biologische Bedürfnis nicht dazu drängen, dieselben in Gruppen zusammenzufassen, so hätte das Zählen gar keinen Zweck und Sinn. Wozu sollten wir zählen, wenn unsere Umgebung gänzlich unbeständig, wie im Traume in jedem Augenblick anders wäre? Wäre das direkte Zählen zur Bestimmung größerer Zahlen wegen des Zeit- und Arbeitsaufwandes nicht praktisch unmöglich, so hätten sich die Erfindungen des Rechnens, des mittelbaren Zählens nicht aufgedrängt. Durch das direkte Zählen konstatieren wir nur sinnlich tatsächlich Gegebenes. Da das Rechnen nur ein indirektes Zählen ist, so können wir durch dasselbe nichts wesentlich Neues über die sinnliche Welt erfahren, nichts, was das direkte Zählen nicht auch ergeben hätte. Wie sollte also die Mathematik der Natur a priori Gesetze vorschreiben, da sie sich doch darauf beschränken muß, unter Benützung der Erfahrungen über die eigene Ordnungstätigkeit des Rechnenden die Uebereinstimmung des Rechnungsergebnisses mit den Ausgangsdaten nachzuweisen? Die Geläufigkeit im Durchschauen der verschiedenen Formen der eigenen Ordnungstätigkeit kann darum doch noch immer von dem höchsten Wert sein und dieselbe Tatsache von den verschiedensten Gesichtspunkten beleuchten." (Erkenntnis und Irrtum, S. 324.)

In demselben Werke beweist Mach noch:

„Die Grundvoraussetzung der Geometrie beruht auf einer, wenn auch idealisierten, Erfahrung." (S. 350.)

Natürlich müssen unserem Denkapparat bestimmte Fähigkeiten angeboren sein, damit er mathematische Operationen vollziehen könne, aber Erkenntnisse kann dieser Apparat erst zutage fördern, nachdem die Außenwelt auf ihn gewirkt und ihm Erfahrungen beigebracht hat. Die Fähigkeit in bestimmter Weise die Außenwelt zu erkennen, muß vor der Erfahrung gegeben sein. Aber diese Fähigkeit ist etwas anderes als eine Erkenntnis. Sie wird selbst für uns nur durch unsere Erfahrungen am eigenen Leibe und bei anderen Menschen erkennbar.

Uebrigens sind diese Fähigkeiten auch nur für den einzelnen Menschen von heute angeboren, das heißt vererbt. Seine Voreltern müssen sie in der grauen Vorzeit erworben haben.

Kant sagt weiter:

„Wo sollte selbst die Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären, daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann." (Kritik der reinen Vernunft, S. 35; Ausg. Vorländer, S. 43.)

Hier haben wir wieder eine Schlußfolgerung aus dem Bedürfnis: „weil ich etwas brauche, muß es da sein". Weil ich Ge-

wißheit brauche, muß es Erkenntnisse a priori geben, die allein auf Gewißheit Anspruch erheben können.

Auch ein Beweis von „apodiktischer Gewißheit". Und dann die Behauptung, alles Wissen aus bloßer Erfahrung müsse „zufällig" sein. Aber es kann doch in der Welt außer uns Ordnung und Regel geben, keinen Zufall; dann ist es doch kein Zufall, wenn die gleiche Ordnung und Regelmäßigkeit in unserer Erfahrung auch zutage tritt.

Also der Beweis dafür, daß unser Denkapparat in einer Weise eingerichtet ist, die ihm Erkenntnisse vor aller Erfahrung verleiht, ist nicht gerade zwingend.

Zu den Prinzipien der Erkenntnis a priori rechnet nun Kant die Begriffe des Raumes und der Zeit. Es seien Formen des Anschauens, die vorhanden sein müßten, ehe irgendein Anschauen möglich werde.

„Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt." (Kritik der reinen Vernunft, S. 59; Ausg. Vorländer, S. 71.)

Nachdem Kant den Begriff des Raumes „metaphysisch" und „transzendental" erörtert hat, kommt er zu folgenden Schlüssen:

a) „Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältnis zueinander vor, das ist keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektive Bedingungen der Anschauung abstrahierte, denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden."

b) „Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, das ist die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen, vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte gegeben sein könne und wie sie als eine reine Anschauung in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne."

„Wir können demnach nur vom Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauungen bekommen können, sofern wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts." (Kritik der reinen Vernunft, S. 61, 62; Ausg. Vorländer, S. 74, 75.)

Diesen Ausführungen ist vor allem entgegenzuhalten, daß der Raum keineswegs die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne ist. Nur jene Erscheinungen, die durch den Gesichts- und Tastsinn vermittelt werden, erzeugen räumliche Anschauungen. Töne, Gerüche, Geschmäcke gehören auch zu den Erscheinungen äußerer Sinne, sie nehmen aber nicht die Formen von Raum-

erscheinungen an. Man kann nicht von den drei Dimensionen eines Tones oder eines Duftes sprechen.

Die Empfindung von Tönen und Gerüchen braucht nicht mit einer bestimmten Ortsvorstellung verbunden zu sein.

Doch das nur nebenbei. Wichtiger ist folgendes: Kant identifiziert in den oben zitierten Sätzen die „Form aller Erscheinungen" mit den „subjektiven Bedingungen der Sinnlichkeit". Daraus, daß die „Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht", schließt er, daß die „Form aller Erscheinungen vor aller wirklichen Wahrnehmung, mithin a priori, im Gemüte gegeben sein könne".

Die Rezeptivität, das heißt die F ä h i g k e i t, von bestimmten Anstößen der Außenwelt bestimmte Eindrücke zu empfangen, ist keineswegs gleichbedeutend mit der Form, welche diese Eindrücke annehmen. Jene Fähigkeit muß sicher angeboren sein, soll der Organismus zu bestimmten Anschauungen kommen. Damit ist aber doch keineswegs gesagt, daß die Form dieser Anschauungen in uns liege, uns angeboren sei.

Gibt es denn überhaupt eine Form an sich, die, losgelöst von jedem Inhalt, vor ihm existiert? Ein Körper hat eine Innenseite und eine Außenseite. Jene betrachtet man als den Inhalt, diese als die Form. Letztere ist jedoch nichts als der Inhalt dort, wo er aufhört. Die Form wird durch den Inhalt bedingt, ist ohne ihn nichts als ein bloßes Wort.

Kant betrachtet aber bestimmte Formen als vor jedem Inhalt bestehend. Dann muß es auch einen Inhalt ohne Form geben. Dieser formlose Inhalt wird von der Außenwelt in die Form hineingegossen, die unser Verstand dafür a priori bereit hält.

Freilich Kant handelt hier nicht von Körpern, sondern von dem Raume, von dem er erklärt, er

„stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, das ist keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte".

Das mag von dem Raume an sich gelten. Es gilt keineswegs von bestimmten räumlichen „U n t e r s c h i e d e n" der Dinge und zwischen den Dingen. Gehört die Art der Ausdehnung eines Dinges nicht zu seinen Eigenschaften? Haftet die Kugelform eines Billardballes oder die eines Sternes nicht an den „Gegenständen" selbst? Und gibt es nicht räumliche Verhältnisse eines Dinges zu anderen Dingen, die auch zu seinen Eigenschaften zu zählen sind? Gehört es nicht zu den Eigenschaften der Kartoffel, daß sie nicht hoch oben auf den Bäumen wächst, und zu den Eigenschaften meiner Beine, daß sie dicht nebeneinander stehen? Wenn der Kantsche „Raum", an allen diesen Gegenständen nicht haftet, so bezeugt Kant doch damit nur, daß er hier

ein Wort gebraucht, das mit unserer Erfahrung nichts zu tun hat. Nicht aber, daß die räumlichen Unterschiede der Dinge, auf die allein es uns ankommt, Produkte unseres Kopfes sind.

Wenn Kant weiter meint, daß wir nur „vom Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden" können, so ist daran so viel richtig, daß der Mensch (und ebenso das Tier) die Seh- und Tasteindrücke, die ihm zugehen, alle nach ihrer Lage zu sich selbst ordnet. Dieses Ordnungsvermögen ist ihm sicher a priori angeboren. Der Mensch macht zwischen den einzelnen Körpern in dieser Beziehung die Unterscheidung, daß er die links befindlichen von den rechtsstehenden sondert, die vor ihm befindlichen von den hinter ihm anzutreffenden, die unter ihm von den über ihm vorhandenen, die entfernteren von den näheren. Und die gleichen Unterscheidungen trifft das Ich für die einzelnen Teile der Körperflächen, die es zu Gesicht bekommt oder betastet.

Die Gesamtheit dieser Unterscheidungen faßt der Mensch zusammen als Vorstellung vom Raume. Die Fähigkeit, solche Unterscheidungen machen zu können, muß sicher a priori in meinem Gehirn vorhanden sein. Und die Ordnung der Unterscheidungen ist gewiß ganz subjektiver Natur, sie haftet nicht den Dingen außer dem erkennenden Subjekt an. In der Natur, das ist, der Außenwelt, gibt es kein rechts und kein links, kein oben und kein unten, kein vorn und kein hinten. Die Subjektivität unserer Vorstellung vom Raume erhellt auch daraus, daß das Ich sich stets als dessen Mittelpunkt fühlt. Unser Sehvermögen reicht eben nach allen Richtungen gleich weit. Von mir aus erstreckt sich der Raum nach allen Seiten gleich weit hin.

Aber diese Ordnung der Dinge außer mir nach subjektiven Gesichtspunkten besagt keineswegs, daß ihr nichts außer mir entspreche und sie nicht der Erfahrung entstamme. Wenn ein Naturforscher die Tiere und Pflanzen in bestimmte Gruppen einteilt, so rührt die Einteilung sicher von ihm her, ist ein Produkt seines Gehirns. Aber damit ist doch nicht gesagt, daß die Merkmale, auf denen die Einteilung basiert, auch nur in seinem Gehirn vorkämen und nicht in der Außenwelt beständen.

Wenn man früher die Walfische als Fische, die Fledermäuse als Vögel betrachtete und sie jetzt zu den Säugetieren zählt, so ist es sicher bloß der Mensch, der diese Einteilung vornahm und vornimmt. Aber das Schwimmen der Walfische, das Fliegen der Fledermäuse, ihr Säugen von Jungen sind doch Tatsachen außer uns, und deren Beobachtung, nicht bloß die Beschaffenheit unseres Gehirns, bestimmte die Arten der Einteilung.

Wie viel von der Raumvorstellung in uns auf ererbten Faktoren, wie viel auf der Erfahrung beruhen mag, eine allen Erscheinungen g e m e i n s a m e Form der Anschauung vermag unmöglich die U n t e r s c h i e d e d e r e i n z e l n e n E r s c h e i-

nungen, die wir anschauen, zu erklären. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß zwar isolierte, unveränderliche Dinge an sich nicht zu erkennen sind, wohl aber die Unterschiede und die Veränderungen von Dingen.

Dies muß auch für die Unterschiede und Veränderungen im Raume gelten. Wie immer unsere Raumvorstellung zustande kommen mag, die räumlichen Unterschiede und Veränderungen (Bewegungen) der Dinge, die wir beobachteten, werden durch Unterschiede und Veränderungen der Außenwelt hervorgebracht, sie sind nicht a priori in unserem Gehirn schon gegeben.

Wollte man letzteres annehmen, dann müßte man die ganze für uns sichtbare und greifbare Welt für ein Produkt unseres Kopfes halten. Man käme zu jenem reinen Idealismus zurück, den Kant selbst verwarf. Allerdings gelangt er auch zu dem Satz:

„Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." (Prolegomena usw. Ausgabe Hartenstein, S. 68, Ausgabe Vorländer, S. 82.)

Das klingt allerdings ganz anders, als der Satz: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit", den Kant in der gleichen Schrift niederschreibt (S. 122, Vorländer S. 151).

Die Auflösung des Widerspruches zwischen den beiden Sätzen sieht Kant in der Idealität des Raumes und der Zeit. Er merkt nicht, daß mit dieser Idealität alle Möglichkeit einer Erfahrung der Außenwelt aufgehoben wird.

Was bleibt von der Anschauung der Außenwelt noch übrig, wenn alle Formen, Entfernungen, Bewegungen der Körper nur in meinem Kopfe existieren und nichts, das diese Anschauungen hervorruft, außer uns zu finden ist?

Hier geraten wir noch hinter den vorkantschen Idealismus zurück. Denn wenn der auch die ganze Welt in den Kopf verlegte, so machte er doch auch den Kopf zum Beweger der Welt.

Bei Kant dagegen finden wir eine Welt, die außer uns ist. Aber alle Aenderungen ihrer Dinge im Raume, alle ihre Bewegungen sollen nicht zu ihrem Inhalt gehören, sondern bloß aus einer von vornherein gegebenen, sich nicht ändernden Form unseres Anschauens stammen. Die Bewegung wird hier ein noch größeres Mysterium, als bei den „unkritischen", „schwärmerischen" Idealisten.

Und noch eine Seite weist die Idealität des Raumes auf, die der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens entstammen soll. Kant zeigt nicht, welchen Zweck es eigentlich hat, daß der Raum als Form der Anschauung unserem geistigen Wesen a priori verliehen wurde, so daß der Raum außer uns nichts ist. Außer uns, sagt er, „bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts". (Kritik der reinen Vernunft, S. 62, Vorländer S. 75.) In seinen Prolegomenen spricht er freilich von der „Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren. (wovon wir nichts

wissen können, den Noumenis)" (S. 102, Vorländer S. 125). Danach gäbe es in der Welt der Dinge an sich doch einen Raum, aber einen „leeren", also einen Raum ohne Unterschiede und Bewegungen der Dinge im Raum. Eine solche Raumvorstellung bedeutet wieder für uns „gar nichts".

Mit diesem leeren Raum Kants ist nicht zu verwechseln das Vakuum der Physiker. Bei diesem ist es eine strittige Frage, ob die Zwischenräume zwischen den von uns wahrgenommenen Körpern von nichts erfüllt sind, ob sie ein „Vakuum" bilden oder ob wir zwischen den Körpern einen Stoff ganz eigener Art, den Aether, annehmen müssen.

Das ist eine Frage, die nur von den Physikern durch Schlüsse aus Erfahrungen, nicht von den Philosophen durch erkenntniskritische Spekulationen beantwortet werden kann. Diese eventuellen leeren Zwischenräume zwischen den ausgedehnten Körpern sind natürlich etwas ganz anderes, als die Annahme eines Raumes, in dem irgend etwas Ausgedehntes nicht zu finden ist. Von einem derartigen Raume dürfen wir wohl sagen, er sei nichts.

Welchen Zweck hat nun die Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens, daß ihm die Form der räumlichen Anschauung a priori zu eigen ist? Kant glaubt doch an einen allweisen Gott, der die Welt höchst zweckmäßig eingerichtet hat. Welchem Zweck dient also das „a priori" des Raumes?

Gelegentlich spricht Kant von den transzendentalen Ideen, d. h. solchen Ideen, die aller Erfahrung vorhergehen, zu „nichts Mehrerem bestimmt", als dazu „lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen". (Prolegomena, Anhang, Ausgabe Vorländer, S. 131.) Er unterscheidet ausdrücklich transzendental von transzendent, die Erfahrung überschreitend.

Kant sagt:

„Die transzendentalen Ideen eben dadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisieren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauches zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, dessen Erzeugung, so wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufall, sondern einem ursprünglichem Keime zuzuschreiben ist, welcher zu großen Zwecken[1]) weislich organisiert ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr als irgendeine andere Wissenschaft, durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen werden." (Prolegomena S. 101; Ausg. Vorländer S. 124.)

---

[1]) Von mir unterstrichen. K.

Also Metaphysik ist eine Wissenschaft von der Natur dazu ausersehen, im Gegensatz zu den anderen Wissenschaften vom „Fortgang der Erfahrungen" nichts zu lernen.

Und der Vernunft ist der Drang nach Ueberschreitung der Grenzen des Erkennens höchst weislich zu dem großen Zwecke verliehen, die Grenzen des Vernunftsgebrauchs zu zeigen. Wäre dieser große Zweck nicht leichter zu erreichen dadurch, daß die Vernunft a priori die Gabe besäße, die Grenzen ihres Gebrauchs nicht überschreiten zu wollen?

Freilich, wenn wir schon eine allweise Gottheit annehmen (oder eine weise „Natur", was dasselbe ist), die die Welt höchst zweckmäßig eingerichtet hat, dann wäre es wohl am zweckmäßigsten gewesen, wenn diese gütige Macht uns a priori die Fähigkeit verliehen hätte, die Dinge an sich ganz so zu erkennen, wie sie sind.

Nun hatten wir uns damit abfinden müssen, daß unsere Erkenntnis der Dinge an sich, das heißt, der Außenwelt, nur begrenzt und relativ ist. Jetzt aber fügt Kant mit seiner Entdeckung der Idealität des Raumes noch die Behauptung hinzu, unser Erkenntnisvermögen sei so eingerichtet, daß es in unserem Bewußtsein körperliche Ausdehnungen, Beziehungen und Bewegungen zur Anschauung bringt, die außer uns gar nicht vorhanden sind. Unser Erkenntnisvermögen lügt uns demnach eine Außenwelt vor, die es in Wirklichkeit gar nicht gibt, und verbirgt uns dadurch die wirkliche Außenwelt. Unser Erkenntnisvermögen wäre damit nicht ein Vermögen begrenzten Erkennens, sondern ein unübersteigbares Hindernis jedes Erkennens.

Das steht in krassem Widerspruch zu der Zweckmäßigkeit einer ordnenden Weltvernunft, die Kant annimmt, aber auch zu jener Zweckmäßigkeit, die von den Materialisten beobachtet und anerkannt wird, die eine Zweckmäßigkeit nicht in der Gesamtheit der Natur, wohl aber innerhalb des einzelnen Organismus feststellen. Alle seine Organe und ihre Funktionen sind im Laufe der Entwicklung der belebten Welt für die Zwecke seiner Erhaltung angepaßt worden.

Sowohl vom idealistischen, wie vom materialistischen Standpunkte aus bleibt es unbegreiflich, wieso der Mensch a priori mit einer Form des Anschauens begabt werden konnte, die ihm eine Umwelt vorgaukelt, von der in Wirklichkeit außer ihm nicht das Mindeste zu finden ist. Denn wenn der Raum außer uns „nichts ist", ist auch alles, was wir im Raume anschauen, nichts.

Um uns das annehmen zu lassen, müßten die Beweise dafür zwingendster Art sein. Die sehr anfechtbaren „Meinungen" und „Hypothesen", die Kant dafür vorbringt, reichen nicht aus.

Sechstes Kapitel.

Die Idealität der Zeit.

Aehnlich, wie die Idealität des Raumes, beweist Kant die der Zeit. Seine Hauptbeweise dafür lauten:

1. „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würden selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zugrunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen, daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedener Zeit (nacheinander) sei."

2. „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zugrunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben." (Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Hartenstein, S. 64, 65, Vorländer, S. 78.)

Betrachten wir zunächst den zweiten Beweis: Kant meint, man könne die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen und die Zeit bleibe. Das heißt aber doch nichts anderes, als daß man bei der Aufeinanderfolge der Erscheinungen von den Erscheinungen absehen könne, und dann immer noch die Aufeinanderfolge bleibe. Kant wurde zu dieser Auffassung offenbar verführt durch die Mathematik, deren Erkenntnisse a priori es ihm angetan haben. Auch sie operiert mit bloßen Verhältnissen und sieht von den verschiedenen Dingen ab. Aber den Ausgangspunkt der Zahl bildet das Zählen von Dingen. Später allerdings handhabt der Rechnende die Zahlen unter Absehung von den Dingen, aber er tut das mit der Annahme, daß die Dinge, die er zählt, alle völlig gleich seien. Das ist die Voraussetzung jeder mathematischen Operation. Man kann nicht etwa zehn Nüsse zu zwei Aepfeln hinzuaddieren oder mit ihnen multiplizieren.

Nur unter der Voraussetzung der Gleichheit der Dinge kann man bei Rechnungen ohne Dinge, mit bloßen Zahlen operieren.

Hat man sich dieses Absehen von den Dingen einmal angewöhnt, dann bekommen die Zahlen freilich einen sehr geheimnisvollen Schein. Sie erscheinen als besondere, unwandelbare Dinge. Pythagoras sah in der Zahl das Wesen aller Dinge, also das „Ding an sich". Plato kam auch zu dieser Meinung.

In Wirklichkeit aber sind die Zahlen nichts als gezählte gleiche Dinge, oder wenn man lieber will, Erscheinungen. Es sind nicht bloß Körper, die man zählen kann, sondern auch Wärmegrade oder Fallgeschwindigkeiten usw.

Die einzige Zahl, bei der nicht nur während der arithmetischen Operation, sondern dauernd von jeder Erscheinung abgesehen wird, ist die Null, das „Nichts". Aber mit Nullen allein ist keine arithmetische Operation möglich.

Bedeuteten die Zahlen nicht gezählte Dinge, dann wären sie Worte ohne Inhalt und ohne Sinn. Und ebenso wird die Zeit ein Wort ohne Inhalt und ohne Sinn, wenn man absieht von der Aufeinanderfolge der Erscheinungen.

Nun fragt Kant freilich: Wie soll ich diese Aufeinanderfolge wahrnehmen, wenn nicht die Vorstellung der Zeit ihr a priori zugrunde liegt? Sicher muß ein bestimmtes geistiges Vermögen vorhanden sein, soll eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen wahrgenommen werden können. Das gilt von der Aufeinanderfolge in der Zeit ebenso wie von der im Raume. Aber ist dazu eine bestimmte Vorstellung notwendig?

Wenn man das annähme, müßte da nicht auch die Vorstellung der Farbe schon in mir a priori vorhanden sein, damit ich Farbenunterschiede wahrnehme, und die Vorstellung der Bewegung, damit ich Bewegungen, die des Tones, damit ich Töne, des Geruches, damit ich Gerüche erkenne, der Wärme, um Temperaturdifferenzen wahrzunehmen? Und so fort ins Unendliche?

Das behauptet Kant selbst nicht. Aber warum soll gerade immer die Zeit einer solchen Vorstellung a priori bedürfen und nicht auch etwa die Wärme? Natürlich ist, wie das Wahrnehmen der räumlichen und aller anderen Unterschiede, so auch das der zeitlichen Unterschiede der Erscheinungen von bestimmten geistigen Fähigkeiten abhängig, die a priori angeboren, in mir vorhanden sein müssen. Beim Raume sind diese Fähigkeiten das Seh- und Tastvermögen, bei der Zeit das Gedächtnis, das Erinnerungsvermögen.

Ein Wesen, das sich nicht erinnern könnte, bei dem jeder Eindruck der Gegenwart sofort mit ihr verlöschte, das nicht imstande wäre, die Eindrücke des Augenblicks mit Erinnerungen an frühere Eindrücke zu vergleichen, vermöchte natürlich nicht eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen wahrzunehmen, es vermöchte keine Vorstellung der Zeit zu gewinnen, die im Grunde zunächst nichts ist, als eine Art der Ordnung unserer Erinnerungen. Beim Tiere sind es nur seine persönlichen Erinnerungen, beim Menschen gesellen sich dank der Sprache und der Schrift dazu die überlieferten Erinnerungen früherer Generationen, und schließlich erreicht der menschliche Scharfsinn eine Höhe, die ihm erlaubt, aus gegenwärtigen stummen Zeugen einer Vergangenheit, die über das Dasein der Menschheit hinausreicht, ebenfalls noch Mitteilungen über deren Vorzeit zu gewinnen. Aber auch diese fremden Ueberlieferungen müssen von mir aufgenommen und dadurch gewissermaßen zu meinen eigenen Erinnerungen geworden sein, sollen sie zu meiner Zeitvorstellung beitragen.

Diese ihre subjektive Seite tritt auch darin zutage, daß ebenso wie im Raume, auch in der Zeit der einzelne Mensch sich in ihrem Mittelpunkt fühlt. Seine jeweilige Gegenwart schneidet

stets die Zeit in zwei Hälften, in die Zeit vor ihm und die hinter ihm.

Dabei walten freilich große Unterschiede zwischen dem Raum und der Zeit ob. Im Raume unterscheidet der Mensch drei Dimensionen. Die Reihe seiner Erinnerungen bildet dagegen nur eine einzige lange Kette. Will man hier von Dimensionen sprechen, so besitzt die Zeit nur eine, die der Länge. Andererseits ist nach allen Richtungen hin meine Raumvorstellung eine gleichmäßige. Meine Zeitvorstellung zerfällt dagegen in zwei Hälften mit den widersprechendsten Merkmalen. Auf der einen Seite die Vergangenheit, auf der anderen die Zukunft. In jener ist Bestimmtheit und Unabänderlichkeit, in dieser sehen wir nur Unbestimmtheit und Freiheit. Das Bewußtsein der Vergangenheit stammt aus den Eindrücken, die nacheinander in mein Gedächtnis eintreten, die Zukunft dagegen ist in unserem unbewußten Seelenleben früher vorhanden als in unserem Bewußtsein. Sie lebt in uns als Trieb der Selbsterhaltung, der Verlängerung des Lebens.

Diese Verlängerung ist jedoch nicht anders denkbar denn als Verlängerung meines bisherigen Lebens, dessen ich mich erinnere, der Trieb der Selbsterhaltung führt daher notwendig zur Verlängerung der aus den Erinnerungen meines bisherigen Lebens projizierten Linie der Vergangenheit über die Gegenwart hinaus.

So vereinigen sich die beiden so gegensätzlichen Vorstellungen der Vergangenheit und Zukunft in der Vorstellung einer einheitlichen Zeit. Und diese Vorstellung soll a priori schon in uns stecken!

Richtig ist, daß alle diese Vorgänge, die zur Bildung der Zeitvorstellung führen — Erinnern, Ordnen der Erinnerungen, Verlangen nach Weiterleben, Verlängerung der Zeitvorstellung über die Gegenwart hinaus — nur geistige Vorgänge sind, nur in unserem Innern stattfinden, durch unsere angeborene geistige Beschaffenheit bestimmt werden. Darauf weist Kant auch hin:

„Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, das ist des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes." (Kritik der reinen Vernunft, S. 80, Ausg. Vorländer.)

Aber das Material, mit dem dieser „innere Sinn" arbeitet, stammt ebenso wie die Raumvorstellung aus der Außenwelt. Nur ersteht die letztere Vorstellung direkt aus den Seh- und Tastempfindungen. Bei der Zeit müssen die durch Reize der Außenwelt hervorgerufenen Empfindungen erst im Gedächtnis aufgespeichert werden, ehe sie eine Zeitvorstellung bilden. Ohne Erfahrung kommt diese jedoch ebensowenig zustande, wie die Raumvorstellung.

Wie bei dem Raume müssen wir übrigens auch hier fragen: Woher rühren die Unterschiede unserer Anschauungen, wenn ihnen allen eine notwendige Vorstellung, hier vom Raume, dort

von der Zeit, a priori, vor aller Erfahrung zugrunde liegt? Auch die zeitlichen Unterschiede könnten unter dieser Voraussetzung nicht aus der Außenwelt stammen, sie müßten aus unserem Innern herrühren. Wie beim Raume kommen wir bei der Zeit ebenfalls zu dem Schlusse, daß, wenn sie eine Vorstellung a priori ist, alle Veränderungen und Bewegungen der Welt, die wir wahrzunehmen glauben, nur Produkte unseres Kopfes sind, daß also entweder die ganze Welt nur in unserem Kopfe besteht oder unser Erkenntnisvermögen ein raffiniertes Mittel ist, uns die Außenwelt in krassesten Lug und Trug zu verkehren. Und das soll dann „Erfahrung" sein und Mittel der Erkenntnis!

Albert Lange meint freilich, was sei weiter dabei? Er sagt (Geschichte des Materialismus, II., S. 28):

„Die Tatsache, daß wir überhaupt erfahren, ist doch jedenfalls durch die Organisation unseres Denkens bedingt und diese Organisation ist vor der Erfahrung vorhanden."

So weit so gut. Aber nun fährt er ganz harmlos fort:

„Sie (unsere Organisation) führt uns dazu, einzelne Merkmale an den Dingen zu unterscheiden und dasjenige, was in der Natur untrennbar verbunden und gleichzeitig ist[1]), sukzessive (aufeinanderfolgend) aufzufassen."

Also in der Natur ist alles gleichzeitig. Nicht meine Erfahrung, sondern die vor der Erfahrung bestehende Organisation meines Denkens bewirkt es, daß mein Alter mir später erscheint, als meine Jugend; sie verführt mich, meine verstorbenen Ahnen in die Zeit vor mir zu verlegen. Und doch ist in der Natur alles gleichzeitig; der Neandthalmensch, Tutankamon, Cäsar und Stinnes, oder vielmehr die Dinge an sich, die diesen Erscheinungen zugrunde lagen.

Denn Kant tröstet uns: Für die Welt der Erscheinungen haben Raum und Zeit „objektive" Realität, bloß für die Welt der Dinge an sich existieren sie nicht. Dort ist alles gleichzeitig und gleich nah oder gleich fern, dort gibt es kein Werden und Vergehen.

Wie steht es da aber mit dem Sterben? Die Erscheinung stirbt, aber das Ding an sich, das hinter ihr steht, vergeht nicht, wie es auch nicht geboren wurde. Das Geborenwerden und Sterben ist nicht etwas, was wirklich vor sich geht, sondern eine Einbildung unseres sonderbaren Erkenntnisvermögens, das a priori nur auf Hirngespinste eingerichtet ist, um auf diesem famosen Wege Erkenntnisse zu sammeln.

Siebentes Kapitel.

Die Notwendigkeit.

Kant begnügt sich nicht damit, Raum und Zeit, die Formen des Anschauens, unabhängig von jeder Erfahrung a priori

[1]) Von mir unterstrichen. K.

in unser Erkenntnisvermögen zu verlegen. Er tut dasselbe auch von den „Kategorien", den Formen des Denkens.

Dazu gehört vor allem die Kausalität, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, welchen Begriff er mit Hume dahin definiert, „daß etwas so beschaffen sei, daß, wenn es gesetzt ist, daher auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse". Hume bestritt, daß es eine objektive Notwendigkeit gebe. Kant hielt Humers Beweis für „unwidersprechlich". „Es ist gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse." (Kant, Prolegomena, S. 5, Vorländer, S. 4.)

Kant meint, daß Hume mit dieser Anschauung für das Gebiet der Erfahrung recht habe. Er folgert daher:

„daß auf diese Weise (aus der Beobachtung der Regelmäßigkeit der Erscheinungen) der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern daß er entweder völlig a priori im Verstande gegründet sein oder als ein bloßes Hirngespinst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, daß etwas (A) von der Art sei, daß ein anderes (B) daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermaßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg notwendig sei. Daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich, daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzukomme, sondern auch durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge". (Kritik der reinen Vernunft, S. 100, 111, ed. Vorl., S. 134.)

Kant erklärt weiter:

„Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig, auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellung aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt." (Kritik der reinen Vernunft, S. 134, ed. Vorl., S. 164.)

Also ist es gar nicht anders möglich, als daß die Kategorien des Denkens nicht Begriffe der Erfahrung sind, sondern a priori in unserem Erkenntnisvermögen stecken.

Diese Schlußfolgerung ist unabweisbar, wenn wir annehmen, daß die einzelnen Dinge völlig unerkannt und unerkennbar, und Raum und Zeit, also auch die Veränderungen und Bewegungen der Dinge bloß in unserem „Gemüt", bloß für uns, nicht außer uns vorhanden sind.

Wir sind aber zu dem Schlusse gekommen, daß die Organisation unseres Erkenntnisvermögens uns zwar nicht vereinzelte Dinge außer uns zeigt, wie sie sind, wohl aber ein Verhältnis zwischen uns und den Dingen, und daß wir deren Unterschiede, Bewegungen und Veränderungen sehr wohl erkennen können.

Das Ding an sich ist für uns eine Grenze des Erkennens der Außenwelt, was etwas ganz anderes ist, als die Unmöglichkeit ihres Erkennens. Gehen die Erscheinungen, die wir als Bewegungen und Veränderungen der Dinge außer uns ansehen, wirklich vor sich, so gehen sie auch in Räumen und Zeiten vor sich, die wirklich sind. Dann sind auch die regelmäßigen Aufeinanderfolgen wirklich, sie sind keineswegs Kategorien, die vor aller Erfahrung in unserem Verstande bestehen, wenn auch das Zustandekommen der Erfahrung abhängig ist von bestimmten Fähigkeiten desselben, die ihm a priori, vor der Erfahrung, als Anlagen innewohnen, die jedoch erst durch Anwendung und Uebung zu wirksamen Faktoren werden.

Kant unterscheidet zwölf Kategorien, die der „Verstand a priori in sich enthält": Es sind drei der Quantität: 1. Einheit, 2. Vielheit, 3. Allheit. Drei der Qualität: 1. Realität, 2. Negation, 3. Limitation. Drei der Relation: 1. Inhärenz und Subsistenz, 2. Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung). 3. Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden). Endlich drei der Modalität: 1. Möglichkeit — Unmöglichkeit, 2. Dasein — Nichtsein, 3. Notwendigkeit — Zufälligkeit. (Kritik der reinen Vernunft, S. 100, Vorl. S. 121.)

Diese Begriffe, sagt Kant, stammen nicht aus der Erfahrung, sie machen erst die Erfahrung möglich.

Sicher kann man zu den Begriffen der Einheit und Vielheit nicht kommen, wenn man nicht die geistige Fähigkeit a priori besitzt, zu zählen. Aber wie sollte man zu diesen Begriffen anders gelangen können, als durch Zählen? Am sonderbarsten ist wohl die Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden, deren Begriff a priori, vor allem Handeln und allem Leiden in uns gegeben sein soll.

Diese Kategorientafel wollte Kant zum Grundstein seiner Lehre machen, trotzdem brauchen wir uns hier nicht weiter mit ihr zu beschäftigen. Sie ist von seinen Anhängern selbst fallen gelassen worden.

Aber an der Apriorität der Kausalität und der Notwendigkeit halten sie fest. Sie ist ihnen unentbehrlich.

Mit diesen Begriffen müssen wir uns noch beschäftigen. Vor allem müssen wir uns klar werden darüber, was wir unter dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung und unter der Notwendigkeit verstehen.

In der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft sagt Kant, daß der Satz, alle Veränderungen müssen eine Ursache haben, aus dem „gemeinsten Verstandesgebrauche" herrühre. (S. 35, Vorl. S. 43.)

So spricht auch Albert Lange in seiner Geschichte des Materialismus (II., S. 46) von der „unmittelbar aus der Natur des Men-

schengeistes hervorgehenden Nötigung, zu jedem Ding eine Ursache anzunehmen".

Diese Nötigung scheint dem Geiste in der Tat „von Natur aus", also a priori innezuwohnen. Aber Kant irrt, wenn er hinzufügt, daß für den „gemeinsten Verstandesgebrauch" der Begriff einer Ursache offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel enthält.

Die „strenge Allgemeinheit der Regel" ist keineswegs von vornherein mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung notwendig verbunden. Die Ursache wird „im gemeinsten Verstandesgebrauch" sehr oft in einem Sinne aufgefaßt, in dem man sie besser nur als Veranlassung bezeichnet.

Läge die Annahme einer „strengen Allgemeinheit der Regel" in der „Natur des Menschengeistes", dann könnte es doch nicht vorkommen, daß Menschen zu ihren Gottheiten beten, um irgendein Ereignis herbeizuführen oder abzuwenden. Solches Tun gehörte lange Zeit sehr zum „gemeinsten Verstandesgebrauch".

Wenn im ganzen Weltgetriebe notwendigerweise kraft der Organisation unseres geistigen Apparates Notwendigkeit angenommen wird, woher dann der Glaube an Mächte, die jenes Getriebe nach Belieben abändern können? Und woher die Annahme von Zufälligkeiten?

Kant selbst unterscheidet zwischen einer Kausalität der Naturgesetzlichkeit und einer Kausalität der Freiheit. (Kritik der reinen Vernunft, S. 316, Vorl. S. 472.)

Das Suchen nach der Ursache einer Erscheinung finden wir allerdings schon in der Tierwelt. Aber nicht von jeder Erscheinung sucht das Tier die Ursachen, sondern nur von solchen, die es überraschen oder die für seine Existenz bedeutsam sind. Wenn das Wild im Walde einen Laut hört, der ihm nicht vertraut ist, sucht es nach dessen Ursache. Albert Lange sagt:

„Es geschieht durch den Kausalbegriff, daß der Affe — hierin, wie es scheint, menschlich organisiert — mit der Pfote hinter den Spiegel greift oder das neckische Gerät umdreht, um die Ursache der Erscheinung seines Doppelgängers zu suchen." (Geschichte des Materialismus, II. S. 46/47.)

Aehnliches Tun kann man auch bei anderen höheren Tieren beobachten, man könnte daher in bezug auf den Kausalbegriff nicht nur von der menschlichen Organisation des Affen, sondern auch von der tierischen Organisation des Menschen reden.

Nur bei überraschenden Erscheinungen forscht das Tier nach den Ursachen. Das Wild, das die Ohren spitzt, wenn es einen ihm nicht vertrauten Laut vernimmt, hört gleichmütig das Rauschen des Windes in den Bäumen an. Es wird nie nach dessen Ursachen suchen.

Und mit dem Menschen ist es nicht anders. Sein Geist ist auch hier tierisch organisiert. Mit Recht setzt Plato in die Verwunderung den Anfang der Weisheit. Der Grundsatz: Nil admirari, sich über nichts verwundern, wird von Horaz gepriesen nicht als Weg zu philosophischem Erkennen, sondern als Weg zu philosophischer Gemütsruhe.

Der Fortschritt der Erkenntnis wird bewirkt durch Erweiterung des Kreises der Erscheinungen, über die wir uns verwundern, nach deren Ursachen wir daher forschen. Die Wissenschaft bringt es schließlich fertig, auch in den alltäglichsten und scheinbar unbedeutendsten Erscheinungen, an denen der Unwissende gleichgültig vorbeigeht, Anlaß zum Verwundern und daher zum Forschen nach Ursachen zu finden.

Wie wir den Trieb des Suchens nach Ursachen schon im Tiere tätig sehen, so auch die instinktive Anerkennung von der notwendigen Aufeinanderfolge bestimmter Erscheinungen. Besser als der Mensch vermögen manche Tiere aus bestimmten Erscheinungen auf das kommende Eintreten bestimmter Ereignisse zu schließen und diese den Menschen zu verkünden. Worauf beruhen die Wetterprophezeiungen des Laubfrosches und der Spinne, wenn nicht auf instinktiv als notwendig gefühlten Zusammenhängen?

Die Annahme einer Notwendigkeit ist viel früher als tierischer Instinkt da wie als menschliche Vorstellung.

Die Instinkte sind dem einzelnen Individuum a priori gegeben. Aber sie werden ein unerklärliches Mysterium, wenn wir annehmen, daß auch die Gattung sie seit jeher a priori besitze. Sie muß sie, wie alle ihre Eigenschaften, erworben haben durch Einwirkungen der Umwelt.

Zu den instinktiven Ausgangspunkten der Gefühle der Kausalität und Notwendigkeit gesellen sich bei höheren Tieren und am meisten beim Menschen bewußte Beobachtungen, aus denen er auf manche kausale und notwendige Zusammenhänge schließt. So kommen wir auf eine Wurzel dieser Begriffe, die nicht mehr bloß für die Gattung, sondern auch für das einzelne Individuum aus der Erfahrung stammt, nicht a priori vorhanden ist.

Die Vorgänge, die der Mensch beobachtet, teilen sich in zwei Gruppen: einmal Vorgänge, die sich nur einmal ereignen, nicht wiederkehren, und solche, die sich zeitweise wiederholen, wo also immer wieder in gleicher Weise auf eine bestimmte Erscheinung eine andere folgt. Die ersten sind in keine Regel zu bringen. Wir bezeichnen sie als zufällige. Die Art der Wiederholung der anderen bildet ihre Regel, ihr Gesetz, wie man nicht ganz glücklich sagt, da das Wort Gesetz zweierlei Bedeutungen hat: einmal eine *Vorschrift* dessen, was sein oder was getan werden *soll* — eine Vorschrift, stets von Menschen für andere Menschen erlassen. Und auf der anderen Seite zunächst nichts als eine *Be-*

schreibung der regelmäßigen Wiederkehr von Vorgängen, die sich in der Umwelt, der Natur, ohne Zutun des Menschen vollziehen.

Diese beobachtete Regelmäßigkeit oder Gesetzmäßigkeit erscheint uns leicht als Notwendigkeit, worunter wir nichts anderes verstehen, als das Gegenteil des Zufalles.

Aber die Regelmäßigkeit der Wiederkehr einer Aufeinanderfolge der Erscheinungen interessiert uns, wie wir noch sehen werden, vor allem im Hinblick auf unsere Praxis, unsere Zukunft. Wir schließen, weil ein Vorgang sich bisher nach unseren Beobachtungen immer in gleicher Weise abgespielt hat, müsse das in alle Zukunft ebenfalls so sein. Dafür gibt uns aber die bloße Beobachtung einer öfteren Wiederkehr einer Reihe von Vorgängen der gleichen Art keine absolute Gewähr, nur große Wahrscheinlichkeit. Darin haben Hume und Kant vollkommen recht.

Doch der Mensch bleibt nicht dabei, die einzelnen Regelmäßigkeiten jede für sich allein zu betrachten. Bei oftmaliger Wiederkehr der Beobachtungen findet er auch regelmäßige Zusammenhänge zwischen einzelnen Regelmäßigkeiten, und wieder regelmäßige Zusammenhänge zwischen diesen Zusammenhängen in immer höherer Ordnung, bis schließlich alle Regelmäßigkeiten in einem Gesamtzusammenhang vereinigt sind, in dem jede einzelne Regelmäßigkeit die andere stützt oder dem Zusammenhang der anderen mindestens in widerspruchsloser Weise eingegliedert ist.

Durch diesen Zusammenhang der Gesamtheit der betrachteten Regelmäßigkeiten wird jede einzelne zu wissenschaftlicher Gewißheit, was weit mehr bedeutet, als jene aus bloßer Beobachtung einer einzelnen Regelmäßigkeit entstehende Gewohnheit, ihre Ausgangspunkte und deren Konsequenzen miteinander zu verknüpfen, die Hume als Wurzel des Begriffes der Notwendigkeit ansieht.

So wie das einzelne Ding an sich nicht erkennbar ist, wohl aber die Zusammenhänge der Dinge, so gibt uns auch die Beobachtung der einzelnen Regelmäßigkeiten noch keine Gewißheit ihrer steten Wiederkehr; wohl aber gewinne ich einen hohen Grad von Gewißheit aus der Herstellung eines Gesamtzusammenhanges der beobachteten Regelmäßigkeiten.

Das Tier weiß noch nichts davon, daß es sterben muß. Es weiß bloß aus Beobachtung an anderen Tieren, daß es sterben kann. Nicht anders geht es den Wilden. Der Kulturmensch mit seinen weit zurückreichenden Dokumenten weiß, daß alle Menschen der früheren Jahrhunderte gestorben sind. Er schließt daraus, daß alle Menschen sterben müssen. Aber wissenschaftlich erwiesen ist diese beobachtete Regelmäßigkeit erst, seitdem sie der Gesamtheit der physiologischen Regelmäßigkeiten einverleibt

wurde, die uns das Werden und Vergehen der einzelnen Organismen vom einfachsten bis zum kompliziertesten zeigen. Zu unserer Ueberraschung finden wir aber bei näherem Zusehen noch mehr. Die Regel, daß alle Organismen sterben müssen, gilt nicht mit Bestimmtheit für die einfachsten unter ihnen. Es ist möglich, daß sie nicht sterben müssen. Bei den komplizierteren Arten sind kraft der Arbeitsteilung die Funktionen der steten Erneuerung des Organismus, seiner Fortpflanzung, auf bestimmte Zellen beschränkt, die Keimzellen, die vielleicht unsterblich sind, wie seit Weismann vielfach angenommen wird. Um so sicherer zeigen sich die übrigen Zellen, die Körperzellen, in gewissem Sinne als Glieder einer unendlichen Kette, der allmählichen Abnützung und schließlichem Versagen, dem Tod geweiht.

In diesen Zusammenhang gebracht bedeutet der Satz, daß alle Menschen sterben müssen, doch mehr als einen aus bloßer Beobachtung von Regelmäßigkeiten angenommenen oder bloß auf hohe Wahrscheinlichkeit gegründeten Satz.

Oder aber nehmen wir eine andere Regelmäßigkeit: Die stete Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, von Sommer und Winter. Wenn wir eine dieser Aufeinanderfolgen bloß für sich allein betrachten, dann ist nicht einzusehen, warum sie notwendig sein sollen. In der Tat nahm die Bibel an, die Sonne habe einmal ihren Lauf unterbrochen, um auf einige Stunden stille zu stehen, damit das auserwählte Volk Gottes Zeit gewinne, eine begonnene Schlacht siegreich zu vollenden.

Die Sache bekam ein anderes Gesicht erst, als man daran ging, die regelmäßige Wiederkehr derselben Bewegungen der Sonne nicht für sich allein zu betrachten, sondern in Zusammenhang mit anderen beobachteten Regelmäßigkeiten zu bringen und diese Zusammenhänge wieder auf andere höhere Zusammenhänge zu beziehen. Als aus diesem Netz von Zusammenhängen die Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde und ihrer Drehung um ihre Achse hervorging, dann die gleiche Drehung bei anderen Sternen festgestellt wurde; ebenso das Kreisen aller Planeten, die Erde inbegriffen, in elliptischen Bahnen um die Sonne, und als endlich gar alle diese Regelmäßigkeiten in Zusammenhang gebracht wurden mit der ständigen Wiederkehr von Ebbe und Flut sowie mit den Fallgesetzen, den Regelmäßigkeiten der Anziehung der Massen aufeinander, da war die Notwendigkeit der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, von Sommer und Winter erwiesen.

Aber freilich erscheint nun auch diese Notwendigkeit nicht als eine ewige. Früher mochte man meinen, Tag und Nacht werde es immer geben. Die Ausdehnung des Kreises der regelmäßigen Zusammenhänge, zu denen man die Welt der Sterne in Beziehung bringt, zeigt uns, daß Sonnensysteme ebenso entstehen und vergehen wie einzelne Organismen. Es gehört zu den Großtaten

Kants, zuerst gezeigt zu haben, wie sich die Entstehung eines solchen vollziehen kann.

Schon in dieser Beziehung ist also auch die wissenschaftlich erwiesene Notwendigkeit oder Gesetzmäßigkeit keine absolute. Sie wirkt stets nur unter bestimmten Bedingungen. Mit diesen kann sich auch die Gesetzmäßigkeit ändern. Sie ist stets nur relativ.

Zunächst erweckte freilich die genaue Regelmäßigkeit, mit der sich die Bewegungen der Gestirne Tag für Tag, Nacht für Nacht wiederholen, den Eindruck einer absoluten, unveränderlichen Notwendigkeit. Der Begriff der Notwendigkeit, soweit er aus bewußter Erfahrung und nicht instinktmäßigem Gefühl hervorgeht, ist wohl zuerst durch die Beobachtung der Sternenbahnen gewonnen worden. Diese Beobachtungen konnten besonders leicht vorgenommen werden in regenarmen Gebieten, wie Mesopotamien oder dem Nilland, mit ihren fast ständig klaren Nächten. Dort ist die Heimat der Astronomie.

Sie wurde noch dadurch gefördert, daß in jenen Gegenden manche astronomischen Erkenntnisse praktische Bedeutung in der Landwirtschaft bekamen. Der Stand der Sterne zeigt an, wann die Zeit des Anschwellens des Nils gekommen ist, wann die richtige Zeit der Aussaat. In Aegypten und Babylonien sind ja die Jahreszeiten nicht so streng durch Klimawechsel geschieden, wie anderswo.

Später lernte man wirkliche oder scheinbare Abhängigkeit mancher Erscheinungen am Menschenkörper von der Stellung der Gestirne kennen. So kehrt die Menstruation der Frauen gewöhnlich in denselben Zeiträumen wieder, wie der Phasenwechsel des Mondes. Auch manche Krankheitskrisen wurden mit dem Wechsel der Mondphasen in Verbindung gebracht.

Aus solchen und ähnlichen Betrachtungen dürfte allmählich der Glaube an eine Abhängigkeit der menschlichen Geschicke von den ewigen Sternen entstanden sein, die mit unerbittlicher Gesetzmäßigkeit ihre Kreise ziehen.

Durch Beobachtung dieser Gesetzmäßigkeiten glaubte man schließlich auch das Geschick jedes einzelnen in den Sternen lesen zu können, das sich mit gleicher Notwendigkeit vollziehe, wie der Gang der Planeten.

So wurde die Idee der Notwendigkeit zum F a t a l i s m u s. Aus der Auffassung, daß in allen sich wiederholenden Vorgängen bestimmte Regelmäßigkeiten, Gesetze, zutage treten, wurde die Auffassung, auch für den einzelnen, singulären, sich nicht wiederholenden Vorgang sei eine Notwendigkeit zu entdecken, der das Individuum nicht entgehen könne, es möge tun, was es wolle.

Wir müssen diese Auffassung hier erwähnen, weil man die materialistische Geschichtsauffassung oft eine fatalistische genannt hat.

Nun ist es aber klar, daß für das Singuläre, das sich nicht wiederholende, eine Regel unmöglich gefunden werden kann. Die Regel bezieht sich eben auf die Wiederholung und wird für uns praktisch wichtig, weil sie uns die Zukunft zu erkennen und unser Handeln danach einzurichten gestattet. Vom Singulären kann ich nie wissen, ob es sich wiederholen wird. Hier ist jede Feststellung einer Gesetzmäßigkeit oder Notwendigkeit, damit auch jeder Fatalismus ausgeschlossen.

Aber freilich, im Fortgang unserer Erkenntnis, je mehr der Kreis der Zusammenhänge wächst, die wir überschauen, je genauer die Behelfe und Methoden unseres Forschens werden, verengt sich immer mehr, wenigstens relativ, im Verhältnis zu der Fülle der beobachteten Regelmäßigkeiten, der Kreis der singulären Vorkommnisse. Und auch in jedem von diesen vermag man immer mehr Elemente zu entdecken, für die bereits Gesetzmäßigkeiten erkannt sind.

So setzt sich in uns die Ueberzeugung fest, daß schließlich alle Vorgänge in der Welt auf gesetzmäßigen Zusammenhängen beruhen, daß jede Erscheinung ihre Ursache hat nicht nur in dem Sinne des „gemeinsten Verstandesgebrauchs" einer Veranlassung, die auch zufällig sein kann, sondern einer Ursache, die ein unvermeidliches Glied einer endlosen Kette von Ursachen und Wirkungen ist. Nach dieser Ueberzeugung gibt es in der Welt keinen Zufall, der Gegensatz zwischen Zufall und Notwendigkeit besteht nicht außer uns, sondern in uns. Als Zufall erscheint uns alles, dessen Ursache uns nicht bekannt ist oder dessen singuläre Erscheinung wir noch nicht restlos in sich wiederholende und daher eine Regelmäßigkeit zeigende Elemente aufzulösen vermochten.

In diesem Sinne können wir sagen, daß es keinen Zufall, nichts Singuläres, Einmaliges gibt.

Da aber unser Wissen beschränkt ist, wir nie dazu gelangen werden, die Unendlichkeit der Welt auszuschöpfen, wird es uns kaum jemals gelingen, alles Singuläre, Zufällige auf Gesetzmäßigkeiten zu reduzieren. Namentlich bei der kompliziertesten der uns bekannten Erscheinungen, der Psyche eines menschlichen Individuums in ihren Wechselwirkungen mit den Psychen anderer Menschen, werden wir vielleicht stets auf Vorkommnisse stoßen, die jeder uns bekannten Regel spotten.

Aber immerhin, auch im Geistesleben des Menschen sind die Gesetzmäßigkeiten, die wir in ihm entdecken, im Zunehmen. Und sie, nicht die Absonderlichkeiten bestimmen das geschichtliche Wirken des Menschengeschlechts.

Je umfangreicher der Gesamtzusammenhang der Regelmäßigkeiten, dem wir jede einzelne von uns festgestellte Regelmäßigkeit widerspruchslos einzuverleiben imstande sind, desto sicherer begründet wird unsere wissenschaftliche Erkenntnis der Natur-

gesetze. Aber deren Gewißheit gilt nur innerhalb dieses Zusammenhanges.

Neue Tatsachen, neue Methoden erweitern ständig den Gesamtzusammenhang unseres Wissens. Passen sie in ihn hinein wie wir ihn bisher auffaßten, dann bekräftigen sie ihn. Aber nicht stets ist das der Fall. Von Zeit zu Zeit treten neuerkannte Regelmäßigkeiten auf, die im Widerspruche stehen zu der bisherigen Ordnung des Gesamtzusammenhanges oder eines seiner Teile. Da wird vieles unsicher, was bisher unzweifelhaft schien. Manche beobachtete Regelmäßigkeit muß nachgeprüft werden, manche wird als irrtümlich erkannt, manche in einen anderen Zusammenhang mit andern gebracht, das ganze Gebäude der Zusammenhänge muß so lange modifiziert werden, bis alles wieder sich widerspruchlos und harmonisch zusammenfügt, ein neuer, höherer Gesamtzusammenhang hergestellt ist.

Dieselbe Erweiterung des Gesamtzusammenhanges, die unsere wissenschaftliche Erkenntnis der Naturgesetze immer sicherer macht, läßt uns auch immer wieder erkennen, daß jede Erkenntnis nur relativer Natur ist.

So kommen wir stets von neuem darauf zurück, daß, wie alles auf dieser Welt, auch ihre Notwendigkeiten nur relativ sind, nur unter bestimmten Bedingungen gelten.

Und doch scheint es einen Weg zu geben, zu der Idee einer absoluten Notwendigkeit zu kommen. Es ist der der Mathematik oder Logik.

Für sie spielt der Satz eine große Rolle, daß Gleiches stets gleich ist Gleichem. Diesem Satze wohnt absolute Notwendigkeit inne, allerdings keine andere als die der Tautologie, da Subjekt und Prädikat dasselbe sagen. Nun kann man den Satz aber nicht bloß auf Dinge beziehen, sondern auch auf Vorgänge. Es liegt nahe, darauf zu schließen, daß gleichen Ursachen stets die gleichen Wirkungen folgen. Und das ist die Form, in der die kausale Notwendigkeit uns erscheint. Sie besagt nicht, daß „weil etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse". Hume hat ganz recht, wenn er erklärt, die Notwendigkeit einer solchen Verknüpfung sei a priori nicht abzusehen. Sie besagt bloß: wenn sich einmal gezeigt hat, daß aus etwas (A.) etwas anderes (B.) hervorgeht, dann ist „a priori nicht abzusehen", warum ein andermal unter gleichen Bedingungen aus A. nicht wieder B. folgen soll, sondern etwas drittes, C.

Man mag wohl annehmen, daß diese Auffassung der Notwendigkeit aus der Beschaffenheit unseres Denkapparates stammt; aber sie bildet nicht eine uns angeborene Form des Denkens, sondern eine Schlußfolgerung, die bereits ein Denken voraussetzt.

Sie erscheint uns allerdings wohl deswegen um so eher als selbstverständlich, weil in uns schon aus der Tierzeit her unser

Tun durch die instinktive Anerkennung bestimmter Notwendigkeiten bestimmt wird, worauf wir noch zu sprechen kommen werden.

Also so viel auch an dem Begriff der Notwendigkeit aus unserem „Gemüte", aus angeborenen geistigen Fähigkeiten und Trieben, also a priori herrühren mag, es ist das ganz etwas anderes, als das Kantsche a priori der Denkform.

Und auch die mathematische oder logische Auffassung der Notwendigkeit ist keine absulote.

Sie geht aus von der Voraussetzung der Gleichheit einer Reihe von Erscheinungen (Dingen oder Veränderungen an Dingen). Auf dieser Voraussetzung beruht auch die Notwendigkeit der Mathematik. Aber gerade diese Basis der Notwendigkeit, die angenommene Gleichheit der gezählten Dinge ist in Wirklichkeit nicht zu finden.

Wo zwei Dinge einander auf den ersten Blick gleich zu sein scheinen, erweist es sich bei näherem Zusehen, daß hier nur eine gewisse Uebereinstimmung einiger, uns besonders interessierender Momente besteht, in manchen Einzelheiten aber Abweichungen. Es gibt keine zwei Dinge in der Natur, die sich völlig gleich sind — wenigstens nicht im Bereiche unserer Erfahrungen. Die Notwendigkeit der Sätze der Mathematik besteht daher nur innerhalb der Mathematik. Sobald wir darangehen, sie praktisch in der Welt anzuwenden, müssen wir sie stets an der Hand der Erfahrung kontrollieren.

Und dasselbe gilt für den Satz, daß gleiche Ursachen auch stets (unter gleichen Bedingungen) gleiche Wirkungen hervorrufen. Es gibt in der Wirklichkeit keine absolute Gleichheit der Ursachen und Bedingungen, also auch nicht der Wirkungen, daher kann man hier ebenfalls nicht von einer absoluten, sondern nur von einer relativen Notwendigkeit sprechen.

Ist aber eine relative Notwendigkeit überhaupt noch eine Notwendigkeit? Es mag sein, daß der Sprachgebrauch das Wort Notwendigkeit stets absolut nimmt. Das beweist aber natürlich nicht, daß unsere Auffassung falsch ist, es könnte höchstens ein Grund sein, das Wort Notwendigkeit nicht mehr zu gebrauchen und es durch Regelmäßigkeit oder Gesetzmäßigkeit zu ersetzen. Indessen werden wir noch sehen, daß praktisch für uns der Begriff der Notwendigkeit bestehen bleibt. Und wir müssen auch theoretisch an ihm festhalten, wenn man zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit nichts gelten lassen will, wenn man die Auffassung vertritt, alles in der Welt vollziehe sich entweder notwendig oder regellos.

Entschieden ablehnen müssen wir ebenso wie die Apriorität des Raumes und der Zeit die Apriorität der Kausalität und Notwendigkeit. Und wir müssen froh sein, dies mit guten Gründen tun zu können, denn wie die Idealität der Zeit und des Raumes

wäre auch die Apriorität der Kausalität und Notwendigkeit nur ein Mittel, uns Zusammenhänge in der Welt vorzulügen, die es außer uns nicht gibt und für uns die Welt selbst völlig unerkennbar zu machen.

Achtes Kapitel.

Die Freiheit.

Mit der Apriorität des Raumes, der Zeit und der Kausalität hat Kant die Fenster eröffnet, um in die „intelligible" Welt der Dinge an sich hineinzublicken. Trotz ihrer Unerkennbarkeit hat er erkannt, daß sie raumlos, zeitlos und ursachlos ist.

Aber das ist nur der Ausgangspunkt zu weiteren Erkenntnissen. Von ihnen handelt er außer in seiner Kritik der reinen auch in der der praktischen Vernunft. Will man deren wichtigste hierher gehörigen Gedankengänge kurz zusammenfassen, dann dürfte man am besten der Darstellung folgen, die uns Albert Lange in seiner „Geschichte des Materialismus" gibt. Er versucht dort „Kants wahre Ansicht mit einigen festen und übersichtlichen Zügen zu zeichnen". (II. S. 57.) „Den wesentlichen Gedankengang Kants scharf und vollständig hinzustellen, ohne uns in das Labyrinth seiner endlosen, an die Schnörkel der Gotik erinnernden Begriffsbestimmungen zu verlieren." (S. 58.) Diese wahre Ansicht Kants geht dahin:

„In der Erscheinungswelt hängt alles nach Ursache und Wirkung zusammen. Hiervon macht der Wille des Menschen keine Ausnahme. Er ist dem Naturgesetz ganz und gar unterworfen. Aber dies Naturgesetz selbst mit der ganzen Zeitfolge der Ereignisse ist nur Erscheinung, und die Naturanlage unserer Vernunft führt mit Notwendigkeit dazu, neben der Welt, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, noch eine eingebildete Welt anzunehmen. Diese eingebildete Welt ist, sofern wir uns von ihr irgendwelche bestimmte Vorstellungen machen, eine Welt des Scheines, ein Hirngespinst. Sofern wir sie aber nur als den allgemeinen Begriff der jenseits unserer Erfahrungen liegenden Natur der Dinge ansehen, ist sie mehr als Hirngespinst; denn eben weil wir die Erscheinungswelt als ein Produkt unserer Organisation erkennen, müssen wir auch eine von unseren Formen der Erkenntnis unabhängige Welt, die „intelligible" Welt annehmen können. Diese Annahme ist nicht eine transzendente Erkenntnis, sondern nur die letzte Konsequenz des Verstandesgebrauchs in der Beurteilung des Gegebenen.

„In diese intelligible Welt versetzt Kant die Willensfreiheit, das heißt er setzt sie aus der Welt, die wir im gewöhnlichen Sinne die wirkliche nennen, aus unserer Erscheinungswelt ganz und gar heraus. In der letzteren hängt alles nach Ursache und Wirkung zusammen. Diese allein kann, von der Vernunftkritik und Metaphysik abgesehen, Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung sein; sie allein kann einem Urteil über menschliche Handlungen im täglichen Leben, bei ärztlichen, gerichtlichen Untersuchungen u. dgl. zugrunde gelegt werden.

„Ganz anders ist es auf dem praktischen Gebiet[1]), im Kampf mit den eigenen Leidenschaften, in der Erziehung oder wo immer es darauf ankommt, nicht über den Willen zu urteilen, sondern eine sittliche Wirkung auszuüben. Da müssen wir von der Tatsache ausgehen, daß wir ein Gesetz in uns vorfinden, welches uns bedingungslos gebietet, wie wir handeln sollen. Dies Gesetz muß aber mit der Vorstellung verbunden sein, daß es auch erfüllt werden kann. „Du kannst, denn du sollst", spricht die innere Stimme, nicht du sollst, denn du kannst, weil das Pflichtgefühl von unserer Kraft ganz unabhängig vorhanden ist. . . . . .

„Ganz unabhängig von aller Erfahrung glaubt Kant im Bewußtsein des Menschen das Sittengesetz zu finden, welches als eine innere Stimme schlechterdings gebietet, aber freilich nicht schlechterdings erfüllt wird. Gerade dadurch aber, daß der Mensch sich die unbedingte Erfüllung des Sittengesetzes als möglich denkt, wird allerdings auch ein bedingter Einfluß auf eine wirkliche, nicht bloß vermeintliche Vervollkommnung ausgeübt . . . . . Die Vorstellung der Pflicht, welche uns zuruft: Du sollst, kann aber unmöglich klar und stark bleiben, wenn sie nicht mit der Vorstellung der Ausführbarkeit dieses Verbotes verbunden ist. Eben deshalb müssen wir uns hinsichtlich der Sittlichkeit unseres Handelns ganz und gar in die intelligible Welt versetzen, in welcher allein Freiheit denkbar ist.

„ . . . . Um der Freiheitslehre praktisch huldigen zu können, müssen wir sie theoretisch wenigstens als möglich annehmen, wiewohl wir die Art und Weise dieser Möglichkeit nicht erkennen können . . . . . .

„Die Welt der Erscheinungen, zu welcher der Mensch als ein Glied derselben gehört, ist durch und durch vom Gesetze der Kausalität bestimmt, und es gibt keine Handlung des Menschen, auch nicht bis zum äußersten Heroismus der Pflicht, welche nicht physiologisch und psychologisch betrachtet, durch die vorhergehende Entwicklung des Individuums und durch die Gestaltung der Situation, in die es sich versetzt sieht, bedingt ist. Dagegen hält Kant den Gedanken für unentbehrlich, daß eben dieselbe Folge von Ereignissen, welche in der Welt der Erscheinungen sich als Kausalreihe darstellt, in der intelligiblen Welt auf Freiheit begründet sei. Dieser Gedanke erscheint praktisch nur als möglich, die praktische Vernunft aber behandelt ihn als wirklich, ja, sie macht ihn durch die unwiderstehliche Gewalt des sittlichen Bewußtseins zu einem assertorischen Satz[2]). Wir wissen, daß wir frei sind, wiewohl wir nicht einsehen, wie es sein kann. Wir sind frei als Vernunftwesen. Das Subjekt selbst erhebt sich in der Gewißheit des Sittengesetzes über die Sphäre der Erscheinungen. Wir denken uns selbst im sittlichen Handeln als ein Ding an sich, und wir haben ein Recht dazu, obwohl die theoretische Vernunft hier nicht folgen kann." (II. S. 57—60.)

---

[1]) Alle Unterstreichungen hier und im folgenden rühren von Lange selbst her. K.

[2]) Einem Satz, der einfach etwas feststellt. K.

Diese Lehre, die Albert Lange nicht ohne einigen Vorbehalt verkündet, bildet den „Schlußstein[1]) von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft", wie Kant in seiner Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft verkündet. Durch diesen Schlußstein der neuesten Philosophie fühlen wir uns aber in recht alte Zeiten versetzt. Was finden wir hier anderes, als eine Wiederbelebung der inneren Stimme, des „Dämons", der Sokrates bereits das Sittengesetz verkündete? Und dieselbe Grundursache, die den alten Idealismus hervorbrachte, der Drang, das Sittengesetz in uns zu erklären, führt zur Annahme einer höheren Welt, bei Kant nicht anders wie bei Plato. Hier wie dort ist der Mensch ein Doppelwesen, halb Tier, halb Engel; Tier als Erscheinung in der Welt der Erscheinungen, Engel als Ding an sich in der intelligiblen Welt. Hier wie dort wird die ganze Auffassung getragen nicht von einer Erkenntnis, deren Möglichkeit ja Kant direkt verneint, sondern von einem empfundenen Bedürfnis, das sich immer wieder geltend macht und dem Philosophen auf andere Weise nicht stillbar erscheint.

Freilich glaubt Kant, seine Auffasung sei nicht nur notwendig, um ein ungestilltes Sehnen in uns zu befriedigen, sondern auch erweisbar. Wenn ebenso wie Raum und Zeit auch die notwendigen Verknüpfungen von Ursache und Wirkung nur in unserem Kopfe, nicht außer uns zu finden sind, wenn in der Welt der Dinge an sich nur Regellosigkeit und Zufall herrschen, dann muß das auch für den Menschen gelten, denn dieser ist für Kant nicht bloß Erscheinung, sondern auch Ding an sich, vermöge seiner reinen Vernunft, die nicht von dieser Welt ist.

Das erklärt Kant folgendermaßen:

„Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch die Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äußert. Bei der leblosen oder bloß tierischen belebten Natur finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne denkt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption[2]) u. z. in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität[3]) der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicherweise von allen

1) Von Kant selbst unterstrichen. K.

2) Das Innewerden seiner selbst, innere Wahrnehmung. K.

3) Empfänglichkeit oder Aufnahmefähigkeit. K.

empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände nach Ideen erwägt und den Verstand bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht." (Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Vorländer, S. 468.)

Hier vollzieht Kant einen neuen Saltomortale über die Grenzen des Erkennens hinaus. Nachdem er zu der Ansicht gekommen, die Welt der unerkennbaren Dinge an sich sei raumlos, zeitlos, ursachlos, glückt es ihm gar, in dieser unerkennbaren Welt ein wohl erkennbares Ding an sich zu entdecken: Die menschliche Vernunft. Er schließt: Zur Erkenntnis meiner Vernunft gelange ich nur durch meine Vernunft; ich bedarf dazu keines Sinnesapparates. Indem ich mein besseres Ich selbst erkenne, erkenne ich ein Ding an sich.

Dieser Schlußfolgerung ist folgendes entgegenzustellen: Um meine Vernunft zu erkennen, brauche ich doch mehr, als das Erkennen der bloßen Tatsache, daß ich denke. Diese Tatsache sagt mir nur, daß ich bin, sonst nichts. Und selbst das bloße Denken vermag ich nicht zu denken. Jeder meiner Gedanken hat einen Inhalt, der in letzter Linie auf Empfindungen zurückgeht, die Sinneseindrücke sind. Diese werde ich selbst bei dem abstraktesten Denken nie völlig los. Sowie ich die Außenwelt nur erkennen kann als ein Verhältnis zu meinem Denkapparat, so kann ich auch diesen Apparat nur erkennen in seinem Verhältnis zur Außenwelt.

Noch mehr. Die Selbstbeobachtung meines Denkapparates liefert nur geringe und sehr unzuverlässige Ergebnisse, wenn ich sie nicht mit den Beobachtungen anderer Menschen vergleiche, die für mich sicher nicht Dinge an sich, sondern bloße Erscheinungen sind.

Ich kann nicht in mein eigenes Auge hineinsehen oder mein eigenes Hirn sezieren.

Das meiste von dem, was ich über meine Organe weiß, verdanke ich den Beobachtungen an anderen Menschen und an Tieren. Ohne sie wüßte ich gar nicht, daß ich ein Gehirn habe, und wüßte ich vor der Erfindung des Spiegels auch nicht, wie meine Augen aussehen.

Endlich ist es auch unmöglich, während ich einen Gedanken denke, gleichzeitig über ihn zu denken. Das kann ich erst tun, nachdem jener bestimmte Denkakt vorüber ist, und nur noch die Erinnerung an ihn in mir nachwirkt.

Allerdings würde ich die Beobachtungen an andern nur dürftig verstehen, wenn ich sie nicht mit Beobachtungen an mir selbst vergliche. Die einen ohne die anderen sind unvollkommen.

Auch unser geistiges Vermögen ist nur als Teil der Erscheinungswelt zu erkennen. Es ist ein ganz willkürliches Vorgehen Kants, die Vernunft aus ihrem Zusammenhang mit dieser Welt

herauszureißen, um sie einer anderen einzureihen, von der er nach seinem eigenen Geständnis absolut nichts weiß.

Aber dabei bleibt Kant nicht stehen. Zunächst ist bei ihm ein Ding an sich ein Gegenstand außer uns, der auf uns wirkt und dadurch bestimmte Empfindungen und Vorstellungen in uns hervorruft.

Jetzt plötzlich verwandelt Kant eine Funktion meines Körpers in einen Gegenstand, ein Ding an sich, das ebenso wie mein Körper gleichbedeutend wird mit meinem Ich. Dieses Ich ist für mich gleichzeitig Erscheinung (als Körper mit allen seinen Funktionen, außer der des Denkens) und Ding an sich (als mein Denken).

Diese Verwandlung einer Funktion des Ich in das Ich selbst, einer geistigen Tätigkeit der Persönlichkeit in eine geistige Persönlichkeit, bildet die Brücke, um aus der irdischen Welt der Dinge an sich, die oft sehr kommune Dinge produziert, in eine überirdische Welt erhabener Geister emporzusteigen. Nun sehen wir, wozu die Idealität der Zeit und des Raumes gut ist: sie schafft Platz für die Welt ewiger Geister ohne Ausdehnung. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, Gott und die unsterbliche Seele „denkbar", wenn auch nicht vorstellbar zu machen.

So bringt es Kant fertig, aus dem Ding an sich als bloßem Begriff der Grenzen des Erkennens ein Geisterreich zu destillieren und den Menschen in ein Wesen zu verwandeln, das mit dem einen Fuß im Lande der Körper steht und mit dem anderen jenseits der verbotenen Grenzen im Geisterlande fußt. Natürlich wird sich für so ein erhabenes Wesen ein chaotisches Gebaren nicht ziemen. Daher erhält in bezug auf den Menschen die ihm als Geist zustehende Willkür den schönen Namen der Freiheit.

In seiner Kategorientafel stellt Kant der Notwendigkeit die Zufälligkeit entgegen. Wo aber vom Sittengesetze die Rede ist, verwandelt sich bei ihm der Gegensatz in den von Notwendigkeit und Freiheit, worunter er das Vermögen versteht, einen Zustand von selbst anzufangen. (Kritik d. reinen Vernunft, S. 394.)

Freilich, diese Freiheit ist ganz eigener Art. Denn auch in der angeblich regellosen und gesetzlosen Welt der Dinge an sich, der Welt der Vernunft und der Sittlichkeit, erkennt Kant die Notwendigkeit der Mathematik und Logik und das strenge Gebot eines unbeugsamen, absoluten Sittengesetzes an. In der „intelligiblen" Welt werden ebensowenig wie in der der Erscheinungen, Widersprüche geduldet. Hier ebensowenig wie dort wird jemals aus zwei mal zwei fünf, und nur das Wahre, Schöne und Gute kann sich dort behaupten.

Genau besehen, ist die Freiheit eher in der Welt der Erscheinungen zu finden, denn dort hat der Mensch, dank dem tierischen Anteil in seiner Natur, doch die Möglichkeit, der Strenge

des Sittengesetzes ein Schnippchen zu schlagen. Und er macht von dieser Möglichkeit reichlichen Gebrauch und bereitet dadurch dem engelhaften[1]) Teil in seinem Wesen oft genug Verdruß, allerdings nicht im Raume und in der Zeit, denn diese Formen der Anschauung gelten für Wesen der intelligiblen Welt nicht.

Besondere Schwierigkeiten bereitet Kant die Antinomie, der Widerstreit der beiden Auffassungen, daß in der Welt der Erscheinungen die Notwendigkeit herrscht, alles nach unabänderlichen Naturgesetzen vor sich geht und doch „die Kausalität nach Gesetzen der Natur nicht die einzige ist, aus der die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig". (Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Vorl. S. 392.)

In seiner Kritik der reinen wie in der der praktischen Vernunft bemüht sich Kant diesen Widerspruch in langen Deduktionen zu überwinden, deren Ergebnis er in seiner Kritik der praktischen Vernunft (Ausgabe Vorländer, S. 146/147) kurz mit folgenden Worten wiedergibt:

„Der Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit in der Kausalität der Begebenheiten in der Welt wurde dadurch gehoben, daß bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man sich die Begebenheiten und selbst die Welt, darin sie sich ereignen (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen als Erscheinung (selbst von seinem eigenen inneren Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein) einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetz frei ist, enthalten könne."

Wie immer man diesen Satz auffassen mag, eines scheint er auf jeden Fall zu sagen: die den Vorgang bestimmende Kausalreihe der Erscheinungen wird durch das Eingreifen des Sittengesetzes nicht unterbrochen. Dieses bewirkt bloß, das derselbe Vorgang von zwei verschiedenen Seiten aus betrachtet werden kann. Von der einen Seite aus gesehen erscheint er uns notwendig, von der anderen gesehen als aus freiem, ursachlosem Willen geboren.

---

1) Um nicht zu sagen: englischen, wie sich Luther, Goethe und Schiller noch ausdrückten; dieser spricht in den „Räubern" von dem „schönen, englischen, göttlichen Karl". Und Goethe läßt im ersten Teil des „Faust", in der Szene des Osterspaziergangs vor dem Tor den Famulus Wagner von den Dämonen, die uns umschwirren und bedrohen, sagen:

„Sie stellen wie vom Himmel sich gesandt,
Und lispeln englisch, wenn sie lügen."

(1. Akt, 3. Szene.)

In dieser Weise erläutert auch Kant selbst seine Auffassung durch ein Beispiel.

„Man nehme eine willkürliche Handlung, z. B. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht, und darauf beurteilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne."

In der ersten Absicht betrachtet man das Naturell des Menschen, seine schlechte Erziehung, üble Gesellschaft, Gelegenheitsursachen usw. und findet dadurch die Handlung ausreichend bestimmt. Um aber die Schuld des Menschen ermessen zu können, sieht man von alledem ab, läßt die Beschaffenheit des Uebeltäters gänzlich beiseite und betrachtet „die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, sieht diese Tat aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes an".

Man beurteilt also die Tat nicht als ein notwendiges Ergebnis bestimmter Verhältnisse, sondern als eine in vollster Unabhängigkeit von allen Bedingungen vollzogene Handlung.

„Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblick, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat völlig frei und ihrer Unterlassung ist diese völlig beizumessen." (Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Vorländer, S. 474, 475.)

Hier wird der „kategorische Imperativ", den das Sittengesetz darstellen soll, nicht als bestimmendes Moment des H a n d e l n s, sondern nur der B e u r t e i l u n g der Handlungen betrachtet. Er ändert an diesen gar nichts; sie werden durch die Kausalreihe ausreichend bestimmt. Bloß hinterdrein erlaubt uns das Sittengesetz, uns über das Notwendige moralisch zu entrüsten, was wir freilich nur dann können, wenn wir von allem, was die Tat notwendig herbeiführte, völlig absehen und so tun, als wenn sie völlig frei gewollt wäre. Diese Freiheit besteht nur in unserer Vorstellung, erweist sich also als eine bloße Illusion, nicht minder der kategorische Imperativ, der an unserem kausal bedingten Handeln absolut nichts zu ändern vermag.

Wenn man den zitierten Satz Kants so auffaßt — und seine Worte berechtigen dazu —, dann wird freilich die Macht des Sittengesetzes in uns zu gering angeschlagen. Denn die Erfahrung zeigt uns, daß ethisches Empfinden große Wirkungen zu üben vermag. Wenn man aber im Sittengesetz bloß eine der Ursachen des menschlichen Handelns neben andern erblickt, dann wird dadurch die Annahme durchbrochen, daß derselbe Vorgang

durch „Kausalität der Sinnenwelt" ohne Einwirkung der Vernunft und des Sittengesetzes, das außerhalb dieser Kausalität stehen soll, bereits bestimmt sei.

Die Sache wird nicht klarer dadurch, daß Kant seine Erörterung über Freiheit und Notwendigkeit mit den Worten schließt:

„Man muß wohl bemerken, daß wir hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen . . . . . Ferner haben wir auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen." (Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Vorländer, S. 476.)

Kant wollte nicht mehr beweisen, als daß kein Widerstreit bestehe zwischen der Kausalität der Natur, in der jede Ursache einer Erscheinung ihrerseits wieder eine Ursache hat, und der Kausalität aus Freiheit, in der ein „Noumenon" Ursache werden kann, ohne selbst eine Ursache zu haben.

Der Widerstreit wird von ihm einfach dadurch gelöst, daß uns gestattet wird, unter Umständen die kausale Notwendigkeit wegzudenken, worauf dem Denken der Kausalität aus Freiheit kein Hindernis mehr entgegensteht.

Obwohl Kant weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit, sondern nur die bloße Denkbarkeit der Freiheit — bei völligem Absehen von der Wirklichkeit — bewiesen haben will, hantiert er doch mit der Freiheit als der sichersten Basis aller Ueberschwenglichkeit in uns.

Neuntes Kapitel.

Das Sittengesetz.

Der sonst so nüchterne Kant wird förmlich verzückt, wenn er die Freiheit des Wollens in Beziehung bringt zur Pflicht. Er ruft (in seiner Kritik der praktischen Vernunft, Ausg. Vorländer, S. 111—113):

„Pflicht! Du erhabener großer Name, der Du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in Dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüt Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken: welches ist der Deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel Deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandschaft mit Neigungen stolz ausschlägt und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der

Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmte Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur,[1]) doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß."

„Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als ein Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Es ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjektes selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind."

Hier tritt uns wieder die ganze anthropozentrische Ueberheblichkeit entgegen, die bereits im alten Idealismus zu finden war. Die Menschheit ist heilig, weil das menschliche Individuum als Vernunftwesen eine Persönlichkeit, d. h. Freiheit und Unabhängigkeit besitzt. Wenn es dem Menschen verboten wird, seine Mitmenschen bloß als Mittel zu betrachten, geschieht dies nicht deshalb, weil die Menschen gesellschaftlich miteinander verbunden sind zu gemeinsamem Wirken, sondern weil der Mensch erhaben ist über die übrige Schöpfung. So erhaben und heilig ist der Mensch, daß Kant es selbst dem lieben Gott verbietet, die Menschen als Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen.

Hand in Hand mit dieser Ueberhebung geht die auch schon beim alten Idealismus zu findende Verachtung der schnöden „Sinnenwelt". Soweit der Mensch ihr angehört, ist er bloßes verächtliches Tier. Nur den engelhaften Teil seines eigenen Wesens

[1]) Von mir unterstrichen K.

muß er mit Verehrung betrachten. Dadurch erhebt er sich „über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt)".

Was ist aber das Gefühl der Pflicht, in dem dieses engelhafte Wesen sich äußert? Es ist eine geheimnisvolle Stimme in unserem Inneren, die uns Verehrung abnötigt, wenngleich nicht immer Befolgung.

Kein Zweifel, diese Stimme spricht in uns. Aber ist sie die einzige Stimme, die in uns spricht, und gibt es nicht ähnliche geheimnisvolle Stimmen, die auch in den Tieren sprechen, also in der niedrigen Sinnenwelt? Spricht z. B. im Menschen nicht auch die individuelle Geschlechtsliebe, die oft sehr romantische, sublime Formen annimmt und dem einzelnen zuruft: Du sollst und mußt Dich bloß mit jenem bestimmten Wesen vermählen? Und ist das menschliche Pflichtgefühl geheimnisvoller als etwa der Wandertrieb des Zugvogels, der ihm zuruft: Du sollst und mußt jetzt nach Afrika fliegen, so anstrengend und gefährlich das sein mag?

Daß die Befolgung mancher dieser Triebe mit Lustgefühl oder Vorteilen verbunden sein mag, macht ihren unwiderstehlichen Drang nicht weniger geheimnisvoll. Man wird uns einwenden, wir hätten im Pflichtgefühl einen besonderen Trieb zu sehen, der seinesgleichen nicht hat und der nur aus dem Reiche der reinen Vernunft stammen kann. Woher kommt jedoch dann das Pflichtgefühl, das Hennen und Pavianmännchen treibt, ihre Jungen unter Gefährdung ihres Lebens zu verteidigen? Das den Hengst in der Wildnis drängt, zum Schutze der Herde, die er führt, den Kampf mit den Wölfen aufzunehmen? Das den guten Wachhund zum zuverlässigen Hüter des Hofes macht, den er tapfer verteidigt, ebenso unzugänglich den Regungen der Furcht wie den Lockungen der Bestechung durch leckere Bissen?

Alle diese „kategorischen Imperative" gehören zur Sinnenwelt, auch wenn sie bisher nicht erklärt sind, warum soll gerade das menschliche Pflichtgefühl eine Ausnahme machen? Freilich, dessen kategorischer Imperativ soll höchst erhabener Natur sein, von den „empirischen" Trieben dadurch unterschieden, daß er absolut, unter allen Umständen, unabhängig von Zeit und Raum, von Ewigkeit her für alle vernünftigen Wesen, nicht bloß für Menschen, sondern auch für übermenschliche Wesen gelten muß.

Diese Unbedingtheit und Ewigkeit kann aber das Sittengesetz nach Kants Ansicht nur als ein formales Prinzip bekommen, das noch nicht durch Beziehungen auf ein bestimmtes Ziel des Wollens befleckt ist; denn damit träte es in den Kreis der Erscheinungen ein und verlöre seine Allgemeingültigkeit.

Das bloß formale reine Vernunftgesetz, zu dem Kant kommt, lautet einmal (in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 39): „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte."

Ein andermal (in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Ausgabe Hartenstein IV., S. 269- Vorl. S. 44) wird der Satz dahin variiert:

„Handle so, als ob die Maxime deines Handelns durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." Schließlich erhält dort der praktische Imperativ die Formulierung: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst." (S. 277, Vorl. S. 54.)

Diese Sätze sind keineswegs rein formaler Natur, wie etwa die der Mathematik. Deren Sätze erhalten ihren rein formalen Charakter dadurch, daß sie von der Voraussetzung der Gleichheit der gezählten Dinge ausgeht, was ihr erlaubt, von diesen Dingen abzusehen und nur ihre Verhältnisse zu behandeln. Dagegen die Menschheit, meine Person, andere Personen, eine Gesetzgebung, Naturgesetze, das sind nicht mathematische Größen, sondern bestimmte, sehr verschiedene Erscheinungen.

Schon damit verliert das Kantsche Sittengesetz den Charakter der Unbedingtheit, der Unabhängigkeit von allen Bedingungen von Zeit und Raum. Es setzt bestimmte Dinge voraus, nämlich Menschen, und zwar vergesellschaftete Menschen. Es ist nur auf sie anwendbar. Das liegt in der Natur der Sache. Ein Sittengesetz kann nur für gesellschaftlich lebende Wesen gelten. Damit wird es aber auch schon eine Tatsache der Erfahrung, die nur im Gesamtzusammenhang der Erscheinungen, nicht außer ihm begriffen werden kann.

Fehlt dem Kantschen Sittengesetz — wie jedem anderen — notwendigerweise der rein formale Charakter, so ist es dennoch durch sein Trachten nach Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit viel zu unbestimmt ausgefallen, als daß es das Handeln der Menschen jemals praktisch bestimmen könnte. Wem wäre es gegeben, herauszufinden, wie eine allgemeine Gesetzgebung auszusehen hätte? Und wenn er das herausgefunden hätte, was würde es ihm nützen gegenüber der ungeheuren Kompliziertheit der gesellschaftlichen Dinge? Er bekäme einen moralischen Gemeinplatz, der so allgemein gehalten wäre, daß er sich nach Belieben drehen und wenden ließe und jede Bestimmtheit verlöre, demnach als richtunggebender Faktor völlig versagen müßte. Derjenige, der sein sittliches Verhalten nach diesem Grundsatz einrichten wollte, würde nie zum Handeln kommen, sondern in ewigem Erwägen und Zweifeln stecken bleiben.

Kant freilich ist anderer Meinung. Er sagt in seiner „Kritik der praktischen Philosophie (1. Buch, 1. Hauptstück, § 4, Anmerkung, Vorl. S. 35):

„Welche Form sich in der Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung schickt, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden."

Diesen erstaunlichen Satz erläutert er folgendermaßen:

„Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und der keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf den gegenwärtigen Fall an und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip als Gesetz sich vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe."

Obwohl es nicht der „gemeinste Verstand", sondern der des Weisen von Königsberg ist, der das „sofort gewahr" wird, ist seine Wahrnehmung doch falsch. Unzählige Male ist es schon vorgekommen, daß Depositen abgeleugnet wurden, deren Niederlegung niemand beweisen konnte. Aber das Ergebnis ist nicht, daß es keine Depositа gibt, sondern nur, daß kein erfahrener Mensch Depositа ohne Quittung gibt.

Noch andere Wirkungen könnten daraus hervorgehen, daß das Ableugnen von Depositen, deren Hinterlegung niemand beweisen kann, allgemeines Gesetz würde. So könnte es etwa dahin kommen, daß man bei Privaten überhaupt keine Depositа mehr niederlegte, sondern nur bei öffentlichen Instituten.

Man sieht, der Fall der allgemeinen Gesetzgebung ist nicht so einfach, wie Kant meint, der ausdrücklich erklärt (§ 8, Anmerkung II, S. 48):

„Das sittliche Gesetz gebietet jedermann, und zwar die pünklichste Befolgung. Es muß also zu der[1]) Beurteilung dessen, was nach ihm zu tun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte."

Sicher wird auch von einem „gemeinen", ungeübten Verstand ohne Weltklugheit die sittliche Pflicht erkannt, anvertrautes Gut nicht zu unterschlagen. Aber die Ursache dafür ist anderswo zu suchen, als in Erwägungen darüber, unter welchen Umständen das Depositenwesen gedeiht.

Ein allgemeines, rein formales Sittengesetz ist aber auch nicht jenes, das in uns praktisch wirksam ist und als Triebfeder unseres Handelns die größte Rolle spielt. Jene geheimnisvolle Macht der Pflicht und des Gewissens, die unser Tun so sehr beherrscht, wirkt ganz impulsiv, meist ohne langes Ueberlegen. Sie äußert sich nicht in einem allgemeinen blutleeren Sittengesetz, das der angestrengtesten philosophischen Denkarbeit bedurfte, um aus den abstraktesten Begriffen herausdestilliert zu werden.

---

[1]) Natorp schlägt vor, statt ‚zu der' zu sagen ‚die'. K.

Das wirkliche Sittengesetz ist in jedem Menschen, auch in dem unwissendsten, zu jeder Art höherer Abstraktion völlig unfähigen Wilden mit zwingender Macht wirksam, aber nicht als Streben nach einer allgemeinen, zeit- und raumlosen Gesetzgebung, sondern in der Form sehr bestimmter, konkreter Gebote, die kein langes Ueberlegen erfordern und ohne weiteres als unverbrüchlich angenommen werden, etwa in den Geboten: Du sollst deine Schwester nicht heiraten; Du sollst dein Gemeinwesen verteidigen; Du sollst deinen Kameraden nicht bestehlen; Du sollst verbotene Speisen nicht essen; Du sollst für deinen Gott kämpfen; Du sollst jeden erschlagen, der dem Vaterland gefährlich wird, der deinen Gott mißachtet usw.

Das Gefühl der Pflicht erfährt seine schärfsten Anspannungen in Zeiten des Kampfes um die Existenz des Gemeinwesens, und so ist dieses „edle", „heilige" Gefühl in der Geschichte der Menschheit bisher mit recht viel Mord und Brand verknüpft gewesen.

Wenn man uns entgegenhält, das sei eben die Sittlichkeit der Erfahrungswelt, nicht die der Welt der reinen Vernunft, so müssen wir darauf hinweisen, daß Kant selbst nicht zu behaupten vermag, die letztere Welt sei wirklich und möglich, sie sei mehr als eine bloße Fiktion; freilich meint er, sie sei eine solche, die wir denken müssen, um uns eben als Mitglieder eines heiligen, gottähnlichen Menschengeschlechtes fühlen zu dürfen.

Die Kantsche Auffassung wird immerhin psychologisch begreiflich, so lange es nicht gelungen ist, das Sittengesetz materialistisch aufzufassen, was nicht etwa besagt, es auf Bewegungen der Atome zurückzuführen, sondern es dem Gesamtzusammenhang der Welt der „Erscheinungen" einzuverleiben.

Es ist auch begreiflich, daß heute noch mancher moderne Naturforscher sich der Kantschen Philosophie anschließt. Sie erlaubt ihm, das Naturgeschehen nach materialistischer Methode zu erforschen. Bei der heute weitgetriebenen Arbeitsteilung braucht es ihn nicht zu genieren, wenn bei der Behandlung gesellschaftlicher Fragen, die ihn wissenschaftlich nicht beschäftigen, die idealistische Methode zur Anwendung kommt.

Gar mancher Naturforscher unserer Tage fühlt ein Verlangen nach der Anerkennung der Willensfreiheit bei den Menschen als Gesellschaftswesen, selbst wenn er diese Freiheit bei dem Menschen als Naturwesen leugnen muß.

Naiv drückt das z. B. einmal der große Arzt Th. Billroth aus:

„Ich halte es nicht für nützlich, ja bei dem jetzigen Gesellschaftszustande und seinen momentanen Strömungen geradezu für schädlich, von der Unselbständigkeit der Seele in populären Schriften viel Wesens zu machen, weil die Unfreiheit des Willens damit zusammenhängt. Das ganze, trefflich gefügte Kunstwerk der menschlichen Gesellschaft beruht so sehr auf dem sozialen Dogma unserer Willensfreiheit und der damit

zusammenhängenden Verantwortlichkeit des Individuums für seine Handlungen, daß der schöne Bau in seinen Grundfesten erschüttert würde und zusammenfallen müßte, wenn jeder geltend machen wollte, daß all sein Wollen und Tun nichts anderes sei, als die Konsequenz von Vorgängen in seinem Körper, bedingt durch seine individuelle Körperkonstitution, seinen angeborenen psychophysischen Charakter, für den er ebenso wenig verantwortlich gemacht werden könne, wie für seine Existenz. Die Entwicklung der gesamten Ethik, sowie die Entstehung der Religionen als reine psychophysische Notwendigkeiten, als alleinige Konsequenzen aus dem Bau und der Zusammensetzung des menschlichen Organismus verstehen zu lernen, ist ja eines der hohen Ziele, welche sich die moderne Forschung stellt. Doch selbst wenn wir auf diesem Wege über die allerersten Anfänge hinaus wären, würde ich es für die praktische Ethik gefährlich halten, den Schleier von diesen Mysterien unseres Wissenschaftstempels vor dem Volke zu lüften." (Wer ist musikalisch? Nachgelassene Schrift, herausgegeben von Ed. Hanslick, Berlin 1896, S. 74, 75.)

Bemerkenswert zeigt sich hier die Beschränktheit eines bedeutenden Kenners der Natur in sozialen Dingen. Er glaubt, gesellschaftliche Erscheinungen, wie Ethik und Religion könnten durch Erforschung des Organismus des einzelnen menschlichen Individuums erkannt werden. Und unter den Bedingungen des menschlichen Handelns sieht er nur die der angeborenen „individuellen Körperkonstitution", nicht die gesellschaftlichen Verhältnisse. Darum ist er auch blind dagegen, daß die Theorie der Willensfreiheit den „schönen Bau" der Gesellschaft nicht schützt, sondern schädigt, weil sie jene Richtung fördert, die den Verbrecher allein für seine Taten verantwortlich macht und dafür bestraft, ohne sich um die sozialen Mißstände zu kümmern, die ihn auf die Bahn des Verbrechens trieben. Dadurch wird jene Richtung entmutigt, die antisoziales Tun der Menschen wenigstens zum Teil aus den gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt und auf deren Umgestaltung hindrängt.

Man glaubt dabei noch im 15. Jahrhundert oder gar im Zeitalter der Auguren oder der Isispriester zu leben, wenn man sieht, wie ein bedeutender Denker vermeint, man könne Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit, die den herrschenden Klassen unbequem sind, auf die Dauer als Amtsgeheimnis behandeln und es verhindern, daß der „Schleier von diesen Mysterien unseres Wissenschaftstempels vor dem Volke gelüftet werde".

Das erinnert sehr an das verschleierte Bild von Sais.

Billroth enthüllt uns hier etwas anderes: eines der kräftigsten der Motive, die der Kantschen Auffassung der sittlichen Freiheit zu so weiter Verbreitung verhalfen. Billroth weiß diese Freiheit mit seiner naturwissenschaftlichen Ueberzeugung nicht zu vereinbaren. Er weiß jedoch nichts Besseres vorzuschlagen, als die Wahrheit zu einem Privilegium der oberen Klassen zu machen.

Kant dagegen weist einen Weg, den naturwissenschaftlichen Determinismus mit der sittlichen Freiheit unter einen Hut zu

bringen, ohne Vergewaltigung der Naturwissenschaft und ohne Geheimtuerei.

Die Naturwissenschaften bildeten bisher die Hauptstütze des Materialismus. In gesellschaftlichen Dingen zeigten sich auch die enragiertesten Materialisten entweder hilflos oder der idealistischen Methode — wider Willen und ohne es zu wissen — ergeben.

Kant vereinigt den Idealismus in gesellschaftlichen mit dem Materialismus in natürlichen Dingen.

Die Männer der Naturwissenschaft mögen sich wohl mit Kant abfinden. Dagegen müssen dessen Versuche, die das gesellschaftliche Leben bestimmenden, mit Ort und Zeit wechselnden Sittengesetze in ein ewiges, starres, absolutes Sittengesetz zu verhimmeln, heute von denen abgelehnt werden, die aus der Entwicklung der sozialen Wissenschaften seit Kant die Ueberzeugung gewonnen haben, die Erforschung der Gesellschaft nach materialistischer Methode biete den einzigen Weg, das Sittengesetz zu ergründen.

Zu dieser Auffassung, der der materialistischen Geschichtsauffassung, bildet die Kantsche nicht die Ergänzung, sondern den vollsten Gegensatz. Und weit entfernt, die Marxsche Lehre zu verbessern, leugnet sie gerade das, was die historische Großtat der materialistischen Geschichtsauffassung bildet. Denn wenn diese richtig ist, dann ist es ihr gelungen, die Lücke in unserem Erkennen aus Erfahrung zu schließen, die im Materialismus bisher klaffte und die dem Idealismus immer wieder von neuem Zugang zu unserem Denken gewährte, trotz des materialistischen Aufschwunges der Naturwissenschaften. Kant dagegen ging darauf aus, diese Lücke für immer offen zu halten.

Man mag darauf hinweisen, daß auch nach Kantscher Auffassung die Willensfreiheit des Menschen keine anderen Handlungen hervorbringt, als die durch die kausale Notwendigkeit herbeigeführten. Daß diese Freiheit nur erlaube, sie von einem anderen Gesichtswinkel aus zu betrachten. Diese Auffassung ist nicht nur für die Wissenschaft ganz unfruchtbar, die nach Erkenntnissen strebt und nicht nach moralischen Urteilen, sie schafft auch eine Zweideutigkeit, die der naturwissenschaftlichen Klarheit nicht förderlich ist.

Man mag die Geschichte noch so sehr auch als Kantianer als bloße Erfahrungswissenschaft betrachten, der Kantsche Begriff der Willensfreiheit öffnet immer wieder ein Hintertürchen, um Elemente einzuschmuggeln, die geeignet sind, die kausale Notwendigkeit im menschlichen Willen und Handeln und damit auch in der Menschheitsgeschichte zu durchbrechen.

In der Kritik der reinen Vernunft heißt es einmal (Ausg. Vorl. S. 47[1])[1]):

„Bisweilen finden wir oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Anschauung der Handlungen

der Menschen als Erscheinungen bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren."

Daß die „Gründe der Vernunft" zu den „empirischen Ursachen" zählen könnten, erwägt Kant nicht. Lieber zieht er die Annahme vor, daß dort, wo ein Mensch aus Vernunftsgründen handelt, die Naturgesetzlichkeit durchbrochen wird, also ein Wunder geschieht. Allerdings kann er sich schwer entschließen, ein solches für möglich hinzustellen. Man beachte, wie vorsichtig, ja ängstlich er sich ausdrückt.

„Bisweilen g l a u b e n wir zu finden." Mehr als diesen frommen Glauben vermag und wagt er nicht aufzutreiben. An diesen Glauben aber muß er sich anklammern, und die Neukantianer mit ihm, denn sonst hätten alle seine Imperative, wie kategorisch sie lauten mögen, „ganz und gar keine Bedeutung".

Aus seiner Philosophie hat Kant bereits eine eigene Geschichtsauffassung abgeleitet, die er in dem Schriftchen niederlegte: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht." Er sagt dort im dritten Satz: „Da die Natur dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung." (Ausgabe Hartenstein, 4. Bd., S. 145, Vorl. Kant, Schriften zur Geschichtsphilosophie, S. 7.)

Kant weiß ganz genau, „die Natur habe gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe". (Dritter Satz.) Auf diesem Wege werde nicht der einzelne Mensch, wohl aber die Menschengattung zur Vollkommenheit gelangen. Der „achte Satz" der „Idee" beginnt mit den Worten:

„Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen, um eine innerlich, und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann." (Ausg. Hartenstein, 4. Bd., S. 153, Vorl. S. 16.)

Der „Leitfaden" a priori dieser Idee einer Weltgeschichte wird folgendermaßen begründet:

„Was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesen den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen." (S. 156, S. 19.)

Also die Weltgeschichte bietet den Anblick eines Tollhauses, das zu der Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung, deren Zweck der Mensch ist, absolut nicht paßt, wenn wir nicht annehmen, daß

aller historische Wahnsinn nach einem geheimen Plan der Natur nur die Vorbereitung ist für einen vollkommenen Zustand des Menschengeschlechts. Auch hier wieder die Logik: da wir eine solche Annahme brauchen, um unser geistiges Bedürfnis nach einem höchst weisen Schöpfer zu befriedigen, müssen wir diese Annahme als richtig annehmen.

Kant spricht hier allerdings nicht vom Finger Gottes in der Geschichte, nur von einem Plane der Natur. Aber eine Natur, die Pläne hat, ist doch auch nur eine Gottheit. So spricht denn auch Kant unmittelbar vor der eben zitierten Stelle von „der Natur — oder besser der Vorsehung". (Bei Kant unterstrichen.)

Auf der Kantschen Philosophie fußen auch jene Versuche, die Dilthey zuerst formulierte, neben den kausalen Naturwissenschaften die über der Naturgesetzlichkeit stehenden, teleologischen, ursachlose Zwecke setzenden und moralische oder ästhetische Urteile fällenden Geisteswissenschaften einzuführen, die keine Gesetzlichkeit zu erforschen suchen, was sogar für die Nationalökonomie gelten soll.

Diese Auffassung steht, und mit Recht, in schroffstem Gegensatz zur materialistischen Geschichtsauffassung.

Trotzdem gibt es kantianische Marxisten, kantianische Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung. Und einige unter ihnen haben, wie schon bemerkt, Hervorragendes geleistet. Aber, wie mich bedünkt, nicht durch ihren Kantianismus, sondern trotz ihm. Ihre Leistungen wären noch bedeutender gewesen wenn sie auf konsequent angewandter, materialistischer Methode fußten.

Was wir nach Kant als bleibende Errungenschaft in diese Methode aufnehmen wollen, das ist nicht sein kategorischer Imperativ, sondern ein anderer, den schon Feuerbach seiner Erkenntniskritik entnahm, die Forderung: begnüge dich (bei deinem Forschen) mit der gegebenen Welt.

Wenn Albert Lange dem entgegenhält: „Für den Feuerbachschen Imperativ ist noch der Beweis beizubringen, daß man sich wirklich mit der Erscheinungswelt und mit ihrer sinnlichen Auffassung begnügen kann" (Gesch. d. Mat. II. S. 105), so glauben wir marxistischen Materialisten diesen Beweis durch unser Wirken erbracht zu haben und gedenken, ihn noch weiterhin zu erbringen.

Zehntes Kapitel.

Der Sprung aus der Notwendigkeit in die Freiheit.

Ehe wir die Frage der Freiheit verlassen, müssen wir noch einen Satz betrachten, der die verschiedensten Deutungen ge-

funden hat. In seinem Anti-Dühring erklärt Friedrich Engels, die Einführung sozialistischer Produktion

„ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit." (Hern E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 3. Aufl., S. 306.)

Trotzdem Engels diesen Satz ausführlich erläutert, hat er Anlaß zu großem Kopfzerbrechen gegeben.

Nun ist von vornherein eines klar: Die Freiheit, von der Engels hier spricht, kann nicht die Freiheit im Kantschen Sinne sein, die Ursachlosigkeit des menschlichen vernünftigen Willens, seine Fähigkeit, eine Bewegung von sich aus ohne jeden Grund zu beginnen. Hätte Engels das Wort in diesem Sinne gebraucht, so bedeutete es, daß der Sozialismus den Sprung der Menschheit aus der Welt der Erscheinungen, die allein uns erkennbar ist, in die unerkennbare intelligible Welt vollbringe, daß er den Menschen alles abstreife, was sie mit der Tierwelt gemein haben, und sie in reine Engel verwandle.

Solchen Unsinn hat natürlich Engels nicht gesagt. Die Freiheit, die er meint, ist eine ganz andere, nicht die Kantsche, sondern jene Hegelsche, die aus der Einsicht in die Notwendigkeit hervorgeht, so daß wir das als notwendig erkannte aus freien Stücken tun.

Engels bemerkt dazu:

„Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen." (S. 112.)

Heute herrscht in der Produktion die Anarchie der von einander unabhängigen Privatproduzenten. Die Gesetze der Wirtschaft setzen sich in höchst schmerzhaften Krisen durch, denen der einzelne ohnmächtig gegenübersteht, die auch die Gesellschaft nicht zu meistern vermag. Die Menschen sind die Sklaven ihrer eigenen ökonomischen Verhältnisse. Gelangt die Gesellschaft dagegen in den Besitz der Produktionsmittel, so kann sie die Produktion planmäßig ordnen um, ihrer Einsicht in die Gesetze der Wirtschaft entsprechend, diese zu gestalten. So hören die Menschen auf, Sklaven der Wirtschaft zu sein, sie werden zu ihrem Herrn und damit frei.

„Die eigene Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von der Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigene f r e i e Tat. Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben."

Der Passus schließt mit dem oben zitierten Satze von dem Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das der Freiheit.

Aus diesen Ausführungen hat mancher geschlossen, Engels meine, die materialistische Geschichtsauffassung gelte bloß für das Zeitalter des Kapitalismus. Für den Sozialismus treffe sie nicht mehr zu.

So ist jedoch der Sprung aus der Notwendigkeit in die Freiheit nicht gemeint. Das wäre nur dann richtig, wenn Engels gesagt hätte, mit dem Sozialismus höre der Mensch auf, innerhalb der Kette der kausalen Notwendigkeiten zu sein, die in der Menschengeschichte in Erscheinung treten. Wir kämen da wieder zu jener Auffassung, auf die wir schon hingewiesen, als verwandle der Sozialismus die Menschen in vollkommene Engel.

Die Freiheit im Engels-Hegelschen Sinne ist nicht nur verschieden von der Kantschen Freiheit, sondern das gerade Gegenteil von ihr.

Jene steht nicht im „Widerstreit" zur kausalen Notwendigkeit, sondern ist vielmehr auf ihr begründet. Eine Freiheit, die auf der Erkenntnis der Notwendigkeit beruht, eine Freiheit, die darin besteht, daß ich das für notwendig erkannte freiwillig tue, um nicht dem blinden Zwang der Verhältnisse zu verfallen, hebt die historische Notwendigkeit und damit die materialistische Geschichtsauffassung in keiner Weise auf, wenn sie auch die Art des Geschichtsverlaufes erheblich zu ändern vermag.

Natürlich ist die Engelssche Formulierung nur eine bildliche, die, wie jedes Gleichnis, nicht ohne ein Körnchen Salz hinzunehmen ist.

Die kommende sozialistische Gesellschaft wird in der Menschheitsgeschichte nicht die erste sein, die über die entscheidenden Produktionsmittel verfügt und dadurch die Produktion planmäßig organisieren kann. Wir finden derartige Organisationen vorherrschend bis in die Zeit der entwickelten Warenproduktion hinein, also während des größten Teiles der bisherigen Menschheitsgeschichte. Insofern gab es in der Vorzeit schon „Freiheit", und erst der Kapitalismus brachte uns das Reich der „Notwendigkeit". Dafür war freilich die Vorzeit von einer anderen Notwendigkeit im höchsten Grade beherrscht, von der des Naturgeschehens. Die Einsicht in die Gesetze der Natur war gering, der Mensch in hohem Grade von ihrem Geschehen abhängig, das als eine Reihe unberechenbarer Launen erschien. In dieser Beziehung war es gerade der Kapitalismus mit seinem ungeheuren Aufschwung der Naturwissenschaften und der Technik, der uns ein großes Maß von Freiheit brachte, die allerdings erkauft wurde durch wachsende Abhängigkeit der Menschen von sozialen Gewalten, die ihnen übermächtig und unkontrollierbar, ja vielfach ganz unberechenbar gegenüberstanden.

Unsere Aufgabe geht jetzt dahin, zu dem hohen Maß von Freiheit durch Beherrschung der Naturkräfte, das wir durch den

industriellen Kapitalismus gewonnen haben, die ökonomische Freiheit hinzuzugesellen, die er uns geraubt hat.

Das wird sicher ein hohes Ausmaß von Freiheit geben. Aber den Sprung zu dieser Freiheit darf man nicht zu wörtlich nehmen. Das Bereich der Wirtschaft, deren Gesetzen wir unterworfen sind, ist durch den Kapitalismus ungeheuer erweitert worden. In den primitiven Gemeinwesen und auch noch in der Wirtschaft sich selbst genügender landwirtschaftlicher Großbetriebe mit Hausindustrie, die ihren Bedarf an Industrieprodukten durch eigene Produktion decken, wie wir sie im Altertum und auch noch im Mittelalter finden, wurde die planmäßige Regelung der Produktion nicht nur dadurch erleichtert, daß das Gemeinwesen oder der autarke (sich selbst genügende) Betrieb, im Besitze seiner Produktionsmittel war, sondern auch durch die Kleinheit des Gemeinwesens oder Betriebs und die Geringfügigkeit der Arbeitsteilung in ihm. Da war auch ohne tiefe wissenschaftliche Erkenntnis die Wirtschaft leicht übersichtlich.

Anders heute, wo die Arbeitsteilung innerhalb der Gesellschaft und auch schon in manchen Betrieben so fabelhafte Dimensionen angenommen hat und einzelne Riesenbetriebe die ganze Welt als ihren Markt zu überschauen und zu erkennen haben. Diese Ausdehnung der modernen Wirtschaft zur Weltwirtschaft trägt vielleicht noch mehr zu ihrer Unübersichtlichkeit bei als das Privateigentum an den Produktionsmitteln, das in der mittelalterlichen Wirtschaft kleiner Städte die Uebersichtlichkeit und planmäßige Beherrschung des Marktes noch nicht fühlbar beeinträchtigte.

Der Sozialismus kann nicht kommen — das haben uns die bisherigen Erfahrungen gezeigt — für alle Gebiete der Weltwirtschaft auf einmal. Er wird ausgehen von einzelnen, industriell hochentwickelten Staaten und in diesen von einzelnen zu sozialistischer Bewirtschaftung besonders gut veranlagten Industriezweigen. So lange nicht alle Berufszweige eines Landes und alle Länder der Weltwirtschaft sozialistisch organisiert sind, wird die ökonomische Freiheit, die der Sozialismus bringt, keine allgemeine sein.

Auch nach allgemeiner Durchführung des Sozialismus wird die menschliche Freiheit natürlich eine begrenzte bleiben, ebenso wie unsere Erkenntnis der Welt, auf der diese Freiheit begründet ist. Wir werden nie alle Probleme der Natur restlos ergründen und auch von unserem gesellschaftlichen Tun werden wir kaum jemals alle seine Konsequenzen vorauszusehen vermögen.

Statt von einem Sprunge aus dem Reiche der Notwendigkeit in das der Freiheit dürfte man daher besser nur von einer Ausdehnung der Provinz der Freiheit inuerhalb des Reiches der kausalen Notwendigkeit sprechen, dessen Grenzen keiner Anfechtung unterliegen.

Bei der Ausdehnung des Gebietes dieser Freiheit vermag uns die Kantsche Freiheit absolut nichts zu helfen. Sie kann uns dabei eher stören, indem sie unser Interesse von dem Reiche der zu erkennenden Notwendigkeit auf jenes Reich der Dichtung hinlenkt, in dem die Kantsche Freiheit zu finden sein soll. Sie kann nur Wunschträume produzieren, nicht unsere Beherrschung der Umwelt fördern.

Vierter Abschnitt.

Theorie und Praxis.

Erstes Kapitel.

Handeln und Erkennen.

Wir haben bisher den Prozeß des Erkennens nur vom Standpunkte des anschauenden und denkenden Menschen betrachtet. Die Philosophen begnügen sich mit diesem Standpunkte.

Aber der Mensch wie das Tier ist nicht bloß ein anschauendes und denkendes, sondern auch ein handelndes Wesen. Und aus seinem Handeln entspringen ihm nicht minder reiche Erkenntnisse, wie aus seinem Betrachten.

Wenn wir die geistigen Fähigkeiten und ihr Funktionieren — den „Geist" — nicht als „Noumena", sondern als Erscheinungen betrachten, die nicht einer anderen Welt angehören, als derjenigen, die uns durch die Sinne gegeben ist, dann finden wir, daß die Organe der freien Bewegung und die des Erkennens sich in den tierischen Organismen zusammen entwickeln, die einen die anderen bedingend. Die einen wie die anderen sind für die Erhaltung des Organismus im Kampfe ums Dasein gleich notwendig.

Wenn wir von freier oder willkürlicher Bewegung sprechen, verstehen wir darunter natürlich nicht eine solche, die von selbst anhebt, ohne eine Ursache zu haben. Aber es ist eine Bewegung, die nicht, wie eine Reflexbewegung, die wir auch bei Pflanzen vorfinden, direkt durch einen äußeren Reiz ausgelöst wird. Bei den Organismen mit willkürlicher Bewegung ist zwischen dem Reiz und der Bewegung ein Nervenzentrum, ein Hirn, eingeschaltet, das den Reiz aufnimmt, ihn aber nicht notwendigerweise sofort an die Bewegungsorgane weitergeben muß. Er bewirkt zunächst nur eine Tätigkeit des Gehirnes, in dem er schon eine Reihe Erinnerungen an frühere Eindrücke vorfindet. Von den ererbten Fähigkeiten und Neigungen und erworbenen Erfahrungen und Gewohnheiten des Gehirns hängt es ab, wie der Reiz wirkt, ob ihn das Gehirn bloß aufspeichert, „akkumuliert", um seine Erfahrungen zu bereichern, oder ob und in welcher Weise es durch ihn veranlaßt wird, eine zweckmäßige Bewegung des Organismus herbeizuführen.

Der Endzweck, dem das Gehirn dabei dient, wird von ihm nicht gesetzt, er ist mit dem Organismus selbst gegeben und besteht in dessen Erhaltung und Fortpflanzung.

Wir sind also keineswegs frei in der Wahl unseres obersten Zweckes. Wohl aber ist unser geistiges Vermögen bis zu einem gewissen Grade in der Lage, unter verschiedenen Mitteln zu wählen, die es zur Erreichung dieses Zweckes für zweckmäßig hält.

Oft freilich hat der Organismus keine Wahl. Er ist nicht selten in einer Zwangslage, in der ihm sein Handeln durch übermächtige Verhältnisse genau vorgeschrieben wird. Aber das ist nicht immer der Fall. In vielen Fällen stehen dem Organismus verschiedene Wege offen, seine Erhaltung und sein Gedeihen zu ermöglichen. Er hat da die Möglichkeit der Wahl. Diese F ä h i g k e i t d e s W ä h l e n s erweckt den Anschein der F r e i h e i t d e s W o l l e n s. Aber in Wirklichkeit wird der Verstand den Organismus stets drängen, unter den gegebenen Möglichkeiten des Handelns diejenige zu wählen, die ihm mit einem erschwinglichen Kraftaufwand die größte Wirkung zu erzielen verspricht.

Wo dies Gebot übertreten wird, ist entweder mangelnde Erkenntnis daran schuld, oder ein Zurückdrängen der Erkenntnis durch verblendende Leidenschaften oder Gemütsbewegungen, wie Haß, Liebe, Furcht, Zorn, sowie durch Instinkte und Gewohnheiten.

Auf keinen Fall bedeutet die scheinbar willkürliche Bewegung, die der Organismus in einem gegebenen Falle unter dem Einflusse aller dieser Faktoren vollbringt, eine ursachlose und in diesem Sinne freie Bewegung.

Wohl aber erhellt aus dem Gesagten, daß ein Organismus ein um so höher entwickeltes Erkenntnisvermögen besitzen muß, je zahlreicher und komplizierter seine durch das Gehirn dirigierten Organe werden und je komplizierter die Verhältnisse, in denen sich der Organismus zu behaupten hat.

So entwickeln sich die Organe der Bewegung und die Organe des Erkennens in steter Wechselwirkung miteinander.

Aus diesem Entwicklungsgang erklärt sich die Natur unseres Erkenntnisvermögens. Es dient dem bewußten, zweckmäßigen Handeln des Organismus, hat daher nur jene Fähigkeiten ausgebildet, die für diese Aufgabe erforderlich sind.

Um zweckmäßig handeln zu können, muß der Organismus vor allem die Dinge der Umwelt zu unterscheiden vermögen, so daß er weiß, welche er zu suchen hat, welche zu meiden. Er muß auch imstande sein, Veränderungen der Dinge im Raume und der Zeit wahrzunehmen, sowie endlich regelmäßig sich wiederholende Aufeinanderfolgen zu beobachten und auf Grund solcher Beobachtungen kommende nützliche oder schädliche Vorgänge vorauszusehen und sich auf sie vorzubereiten, entweder um sie zu benützen oder sie abzuwehren.

Dagegen ist es für das Handeln des Organismus ganz gleichgültig zu wissen, was jedes einzelne Ding um ihn herum an sich ist.

Für den Hirsch ist es höchst wichtig, weidende Rinder, die ihn ruhig grasen lassen, von Jagdhunden zu unterscheiden, die ihm nachstellen. Es ist für ihn von größter Wichtigkeit und Bedeutung, die Geschwindigkeit und Ausdauer der Jagdhunde zu kennen, sowie ihren regelmäßigen Zusammenhang mit dem Jäger. Dagegen kann es ihm gar nichts nützen zu wissen, was Rinder, Hunde, Jäger an sich sind.

Die Grenzen des Erkennens sind also mit seinem praktischen Ursprung gegeben, und es ist erklärlich, warum unser Organismus von seinen tierischen Vorfahren her nur bestimmte Fähigkeiten des Erkennens ererbte. Er kann diese Fähigkeiten durch erhöhten Gebrauch verstärken und wirksamer machen. Er kann ihnen durch technische Behelfe, zu denen auch die Mathematik zu zählen ist, Einsichten zugänglich machen, die den einfachen natürlichen Organen versagt bleiben müßten, aber er kann den ererbten geistigen Fähigkeiten durch keinerlei geistige Anstrengung eine neue Fähigkeit hinzufügen. Selbst die größten Denker müßten bei diesem Versuche scheitern.

Doch der enge Zusammenhang zwischen Erkennen und Handeln läßt uns nicht bloß begreifen, warum unser Erkennen begrenzt ist, sondern er sagt uns auch, daß innerhalb dieser Grenzen das Erkennen ein wirkliches sein muß. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist ein bewußtes zweckmäßiges Handeln möglich. Wäre das Erkennen der bewußten Lebewesen bloßer Schein, dann hätten sie schon längst durch sinnloses Handeln untergehen müssen. Unsere praktischen Erfolge zeigen uns, in wie hohem Grade wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit um uns befähigt sind.

Zweites Kapitel.

Die Sicherheit des Erkennens.

Descartes (1596—1650) glaubte viel gesagt zu haben, als er den Satz prägte: cogito, ergo sum, ich denke, also bin ich. Ebensogut hätte er sagen können: ago, ergo sum, ich handle, also bin ich. Die eine Gewißheit ist ebenso groß, wie die andere.

Aber die Tatsache, daß ich denke, gibt mir nur die eine Gewißheit, daß ich bin. Mit ihr ist nicht viel anzufangen, da sie keinen weiteren Ansatzpunkt zu weiterer Erkenntnis gewährt. Die Tatsache, daß ich denke, sagt eben nichts mehr, als das. Sie läßt nicht einmal ahnen, welcher Art das denkende Ich ist. Und mit bloßem Denken kommt man von diesem Ausgangspunkte aus nicht vom Fleck.

Ganz anderer Art ist das Handeln. Es gibt mir nicht bloß die Gewißheit, daß ich bin. Es gibt mir auch die Gewißheit, daß die Welt, deren Abbild ich im Kopfe trage, außer mir wirklich ist, daß sie nicht bloß in meinem Kopfe besteht. Denn Handeln bedeutet doch nichts anderes, als auf Dinge außer mir wirken, aggressiv oder defensiv. Und mein Handeln bietet mir auch die beste Möglichkeit, mein eigenes Ich zu erkennen, das ebenso wie die Außenwelt für mich nur erkennbar ist im Verhältnis zwischen ihr und mir.

Nicht der Träumer und Grübler, sondern der tatkräftige Mensch kennt sich selbst am besten, denn nur durch sein Tun gelangt er dazu, alle seine Fähigkeiten zu erproben.

Mein ganzes geistiges Wesen kommt nur in Bewegung durch Anstöße von außen. Es äußert sich durch die Art, wie es auf diese Anstöße reagiert, wobei es bei bloßem Empfinden und Denken nicht bleiben kann. Mein Handeln bietet die beste Probe auf mein Ich. Nicht in dem, was ich mir zu sein dünke, sondern in dem was ich leiste, bezeuge ich, was ich bin.

Da die Organe des Erkennens sich in engster Verbindung mit denen der Bewegung entwickeln, das Denken in stetem Zusammenhange mit dem Handeln, mußte dem Menschen wie dem Tiere die Existenz der Außenwelt als Selbstverständlichkeit erscheinen.

Erst als Arbeitsteilung und Klassenscheidung in der menschlichen Gesellschaft soweit gediehen waren, daß einzelne Menschen von praktischem Tun fast völlig befreit waren, da andere Menschen alle Arbeit für sie verrichteten, erst da erstand die Möglichkeit für eine Philosophie, die an der Wirklichkeit der Außenwelt zweifelte.

In der Tat, wenn ich sie bloß anschaue, ohne in sie handelnd einzugreifen, habe ich gar keine Gewißheit, daß das von mir Geschaute auch wirklich ist, nicht ein bloßes Produkt meines Geistes. Plato betrachtet in einem berühmten Gleichnis die Menschen als Gefangene in einer dunklen Höhle, aus der sie nur durch einen engen Spalt ins Freie sehen können, in dem hellster Sonnenschein herrscht. Die Urbilder der Dinge, ihre Ideen (in Wirklichkeit die Urbilder des Kantschen Dinges an sich) bewegen sich in diesem Sonnenglanze vor der Höhle, wir bekommen nur ihre Schatten zu sehen.

In ähnlicher Lage wäre tatsächlich ein Mensch, der bewegungslos an einem Orte verharrte, um das Treiben außer ihm anzusehen. Er besäße nicht die geringste Möglichkeit, zu entscheiden, ob die Erscheinungen, die er sieht, bloße Geschöpfe seiner Einbildungskraft oder Träume sind, oder Schattenbilder oder reale Dinge. Er könnte ebensowohl zu völligem Skeptizismus kommen wie zum überschwenglichsten Idealismus.

Nur die Anteilnahme an der menschlichen Praxis bietet ein sicheres Mittel, die eine wie die andere Denkweise zu überwinden.

Die Bildung einer Klasse, die sich von den Mühen des Alltags befreit sah, schuf erst die Möglichkeit eines Forschens und Denkens, das am Erfolge seiner Tätigkeit praktisch uninteressiert war und über das praktische Interesse hinaus Probleme sah und zu lösen versuchte. Damit war erst die Möglichkeit einer über den „gesunden Menschenverstand" hinausgehenden wissenschaftlichen, methodischen Arbeit gegeben. Aber auch die Möglichkeit zu schrankenlosen Spekulationen, die eine Einschränkung erst dann fanden, als die Wissenschaft begann, nicht bloß zu beobachten und zu spekulieren, sondern auch praktisch tätig zu sein — praktisch nicht in dem Sinne der alltäglichen Praxis, die der Selbsterhaltung des Menschen dient, sondern einer neuen, wissenschaftlichen Praxis, die im Dienste uninteressierter Forschung steht. Dank dieser praktischen Arbeit namentlich der Experimente, hat die moderne Naturwissenschaft einen materialistischen Charakter bekommen — gleich weit von Skeptizismus, wie von Idealismus entfernt — der gänzlich verschieden ist von dem auf bloßer Spekulation beruhenden Materialismus des Altertums.

Daß der Idealismus, wenn auch nur als „kritischer" Idealismus Kants, in den sozialen Wissenschaften noch eine Stätte findet, ist nicht zum wenigsten dem Umstande zuzuschreiben, daß praktische Experimente auf diesem Gebiete nicht angängig sind.

Die Praxis gibt uns nicht bloß die Gewißheit, daß die Umwelt außer uns wirklich besteht, sie zeigt uns auch, daß wir imstande sind, sie bis zu einem gewissen Grade richtig zu erfassen. Denn alle Möglichkeit eines zweckmäßigen Handelns beruht auf der Möglichkeit, die Außenwelt zu erkennen. Anderseits zeigen freilich die vielen unzweckmäßigen Handlungen der Menschen, das heißt Handlungen, die ein ganz anderes Resultat ergeben, als das von uns beabsichtigte, daß unser Erkenntnisvermögen noch recht mangelhaft ist. Was uns freilich nicht Wunder nehmen darf, denn die tierischen und menschlichen Organe sind ja nicht von einem gütigen allweisen Gotte geschaffen, sondern das Produkt einer Entwicklung.

Keines dieser Organe ist daher so vollkommen, daß es unter allen Umständen stets die vom Organismus erheischten Leistungen zu vollbringen vermag. Aber jedes von ihnen ist vollkommen genug, die Existenz seines Trägers wenigstens einigermaßen zu sichern. Nicht infolge einer mystischen Teleologie der Natur, sondern einfach deswegen, weil Organismen mit weniger vollkommenen Organen sich im Kampfe mit der Umwelt nicht behaupten können, zugrunde gehen. Ein Prozeß, der ununterbrochen vor sich geht und vor sich ging, wie die zahlreichen Reste ausgestorbener Tierarten bezeugen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß, abgesehen von allen anderen Bedenken, schon im Hinblick auf unser Handeln die Idealität des Raumes, der Zeit, der Kausalität, eine Sinnlosigkeit wäre.

Denn jede Bewegung bedeutet eine Ortsveränderung, die sich in einer zeitlichen Aufeinanderfolge vollzieht. Die Idealität des Raumes und der Zeit schlösse jede wirkliche Bewegung und Handlung aus. Und wie würde zweckmäßiges Handeln möglich, wenn die notwendige Verbindung von Ursache und Wirkung nur in meinem Kopfe bestände?

Drittes Kapitel.

Handeln und Notwendigkeit.

Handeln heißt nichts anderes, als gewisse Wirkungen dadurch erreichen oder vermeiden, daß man ihre Ursachen setzt oder abwehrt.

Ein Handeln, das nicht bloß reflektorisch oder instinktiv, sondern bewußt ist, beruht auf dem Erkennen des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung. Es wäre unmöglich, wenn dieser Zusammenhang nur im Kopfe des Menschen bestände und nur einer zwischen den Erscheinungen wäre, nicht einer zwischen den Dingen.

Nach Kant soll die Kategorie der Kausalität keine Geltung für die Welt der Dinge an sich haben. Aber was ist die Erscheinung in seiner Philosophie anderes, als eine Wirkung der Ursache, Ding an sich? Und wir müssen annehmen, daß dieser kausale Zusammenhang zwischen Erscheinung und Ding an sich ein notwendiger ist, daß hinter derselben Erscheinung auch immer dasselbe Ding an sich steckt.

Oder sollten die Dinge an sich auch die Freiheit haben, proteusgleich zu erscheinen, wie sie wollen, dasselbe Ding an sich einmal als Wanze, einmal als Elefant, einmal als Mensch? Das würde zwar manches Menschenwesen begreiflicher machen, aber der Welt der Erscheinungen wie der „intelligiblen" Welt erst recht jeden Sinn nehmen.

Unser Handeln ist ein Wirken auf die Welt außer uns, nicht ein Wirken auf das Bild, das sie in unserem Bewußtsein hervorruft. Es ist ein Wirken auf die Dinge an sich.

Es würde aber ein hilfloses Gezappel unserer Glieder darstellen, das nur zufällig einmal ein für uns brauchbares Resultat ergeben könnte, wenn nicht die regelmäßigen Zusammenhänge der Erscheinungen, die wir erkannt haben, auch Zusammenhänge der Dinge an sich wären. Die Tatsache, daß wir (und schon die höheren Tiere) in einem bedeutenden Ausmaße bewußten, zweck-

mäßigen Handelns fähig sind, beweist, daß wir in bedeutendem Grade das Vermögen besitzen, wirkliche kausale Zusammenhänge außer uns zu erkennen.

Die innige Verbindung unseres Handelns mit dem Kampfe um die Existenz macht es anderseits begreiflich, daß das Bedürfnis, kausale Zusammenhänge zu erforschen, und die Neigung, sie als notwendige zu betrachten, uns angeboren ist als eine Eigenschaft, die schon die höheren Tiere vor uns erwarben und auf uns vererbten.

Dabei ist das Handeln freilich ebenso eng mit dem Bedürfnis nach Freiheit verbunden, wie mit der Anerkennung der Notwendigkeit. Unter dieser Freiheit ist jedoch nicht die Willensfreiheit zu verstehen; das ist ein Problem, das erst auf einer hohen Stufe des philosophischen Denkens auftaucht und den Naturmenschen in keiner Weise beschäftigt. Was dagegen bereits ihn, ja, bereits das Tier interessiert, ist die F r e i h e i t d e s H a n d e l n s.

Wir haben schon einmal bemerkt, daß das Reich der erkannten Notwendigkeit die Vergangenheit ist, an der sich nichts mehr ändern läßt. Unser Handeln dagegen gilt der Zukunft, mitunter schon dem nächsten Augenblick, mitunter dem Wohlsein unserer Nachkommen oder des Gemeinwesens, in dem wir leben und sie leben werden, über uns hinaus. Die Zukunft liegt unerkannt und frei vor uns, von unserem Tun hängt es in hohem Grade ab, wie sie sich gestaltet. Weil wir das wissen, eben deshalb handeln wir.

Aber diese Erkenntnis führt nur dazu, d a ß wir handeln, sie kann nicht bestimmend werden dafür, w i e wir in jedem gegebenen Moment handeln. Dies kann nur bewirkt werden dadurch, daß wir auf der einen Seite in der Außenwelt bestimmte Situationen als notwendige Konsequenzen der eben gegebenen erwarten, und auf der andern Seite von jeder Bewegung, die wir vollbringen, annehmen, ihre notwendige Folge werde eine Wirkung sein, die erforderlich ist, um im gegebenen Falle die Bewegung der Außenwelt zu unseren Gunsten zu gestalten.

Der Drang, in die Zukunft zu schauen, zu prophezeien, ist ebenso tief in uns gewurzelt, wie der, die notwendigen Konsequenzen unseres Tuns vor der Tat zu überlegen — soweit es ein bewußtes, nicht reflektorisches oder instinktives oder von Leidenschaften getriebenes ist.

Würden wir die Konsequenzen einer gegebenen Situation sowie des eigenen Handelns stets klar übersehen, so kämen wir kaum je in die Verlegenheit, daß uns zwischen verschiedenen Arten des Handelns die Wahl schwer wird. Denn der Endzweck, dem wir dienen, ist mit unserer Existenz in der Erhaltung des Organismus und seiner Art von vornherein gegeben. Unser be-

wußtes Handeln stünde dann in jedem Moment fest, jede Illusion der Willensfreiheit wäre unmöglich.

Leider aber ist die Welt, in der wir leben, äußerst komplizierter Natur. Es gibt kaum ein Ereignis in ihr, bei dem nicht eine ganze Reihe von Ursachen mitwirken, keine Situation, die nicht die mannigfaltigsten Wirkungen in ihrem Schoße trüge. Da ist es oft ungeheuer schwer, notwendige Zusammenhänge für die Zukunft mit einiger Bestimmtheit vorauszusehen und danach das Handeln einzurichten.

Notwendige, das heißt, regelmäßige oder gesetzmäßige Zusammenhänge sind mit Sicherheit zunächst nur für die einfachsten Vorgänge erkennbar. Um in den Vorgängen der Außenwelt das Gesetzmäßige zu erkennen, muß man vor allem die Fülle unwesentlicher Details von ihnen abstreifen, die sie überwuchern, und nur ihre wesentlichen, erheblich leichter zu überschauenden Züge festhalten. Das geschieht entweder durch das planmäßige Experiment oder durch die Abstraktion.

Manche Experimente sind schon in primitiven Zeiten möglich. Um ein erfundenes Beispiel zu gebrauchen, denken wir uns einen Barbaren, der zur Zeit des Vollmondes, begünstigt durch dessen Helligkeit einen Bären tötet. Der Vater des Barbaren leidet an einem quälenden Schmerz im Rücken. Der Sohn kommt auf die Idee, ihm die schmerzende Stelle mit Bärenfett einzureiben, wobei er einige Worte murmelt, die ihm die Situation eingibt, etwa: „Bär, Bär, hilf mit Schmer". Die Prozedur glückt, der Schmerz wird gelindert und hört nach wiederholtem Einreiben völlig auf.

Hier haben wir also einen kausalen Zusammenhang festgestellt. Aber welches ist die Ursache der Heilung: Der Vollmond, der Bär, die Begleitworte, das Fett oder das Reiben?

Der primitive Mensch weiß die verschiedenen Elemente nicht zu trennen. Sie erschienen ihm alle gleichwertig, und mit ängstlicher Sorgfalt wacht er darüber, daß bei einer Wiederholung der Kur immer alle ihre Elemente vollzählig auftreten. Das Fehlen eines von ihnen könnte den Erfolg gefährden. Je öfter die heilende Prozedur wiederholt wird, desto mehr wird sie zu einem peinlich festgehaltenen mystischen Ritus.

Ein kritischer Geist — wenn ein solcher in jenen Zeiten schon möglich wäre — würde dagegen Versuche machen, experimentieren und einen der Begleitumstände nach dem anderen bei weiteren Kurversuchen weglassen, um herauszufinden, welche von ihnen wesentlich sind, welche nicht. Er wird einmal Fett von Bären nehmen, die nicht zur Zeit des Vollmondes getötet wurden, dann Schweinefett statt Bärenfett; dann würde er einmal probieren, ob die Begleitworte zur Wirkung nötig seien oder nicht. Schließlich würde er bloße Reibung ohne Fett und bloßes Einschmieren von Fett ohne Reibung versuchen und dabei vielleicht

zu dem Ergebnis kommen, daß Reibung wie Fett gleich notwendig sind, alles andere bedeutungsloser, zufälliger Aufputz.

Nicht immer ist man in der Lage, kausale Zusammenhänge auf dem Wege des Experimentes, planmäßig vereinfachter und planmäßig variierender Praxis mit Sicherheit herauszufinden. Da hilft dann nur die Abstraktion, die Vergleichung zahlreicher Fälle gleicher Art, die beobachtet wurden, sei es durch praktisches Handeln oder durch bloßes Anschauen. Jeder der Fälle wird seine Besonderheiten zeigen, die sich bei anderen nicht finden. Von denen muß abgesehen, abstrahiert werden. Nur einige Züge werden allen Fällen gemeinsam sein. Sie sind die wesentlichen. Ihre regelmäßige Wiederkehr erscheint als das Gesetzmäßige, Notwendige der Erscheinungen.

Durch das Experiment und die Abstraktion gelangen wir mit großer Sicherheit zur Erkenntnis zahlreicher, notwendiger oder gesetzmäßiger Zusammenhänge. Die Sicherheit des Erkennens wächst, worauf wir bereits in einem anderen Zusammenhang hingewiesen haben, wenn durch weiter fortschreitende Abstraktionstätigkeit die vielen einzelnen Gesetzmäßigkeiten in eine geringe Zahl gemeinsamer Gesetzmäßigkeiten widerspruchslos zusammengefaßt werden, wobei man zu immer höheren Prinzipien kommt, die den Gesamtzusammenhang beherrschen.

Aber auch diese Sicherheit des Erkennens kann als eine vollständige erst dann gelten, wenn sie sich in der Praxis bewährt. Es bildete eine kolossale Stütze der von Kopernikus, Kepler, Newton entwickelten Theorie der Sternenbewegungen, als es Leverrier gelang, auf ihrem Grunde den Standort eines noch unentdeckten Planeten, des Neptun, 1845 zu berechnen, der dort auch im Jahr darauf wirklich gefunden wurde. Ebenso bildete es einen starken Beweis für die Richtigkeit des von Mendelejeff und Lothar Meyer 1870 entdeckten periodischen Systems der chemischen Elemente, als es 1875 gelang, das Element Gallium, 1886 das Element Germanium zu entdecken, die beide genau in bestimmte Lücken der Reihe paßten und die von Mendelejeff erwarteten Eigenschaften besaßen.

Nicht immer lassen sich für eine Theorie so greifbare Beweise aus ihrer Anwendung erbringen. Stets aber bildet ihre Fruchtbarkeit in der Anwendung einen starken Beweis für ihre Richtigkeit.

Dank allen diesen Fortschritten wächst durch innige Verbindung von Theorie und Praxis die Sicherheit beider. Aber so wie es der Theorie nie gelingen wird, bis zu den letzten Gründen des Seins vorzudringen, so wird es ihr auch nicht gelingen, die komplizierten Erscheinungen der Praxis alle in einfache Formen aufzulösen und damit dem menschlichen Handeln volle Sicherheit zu verleihen.

Es wird sich nie vermeiden lassen, daß unsere Handlungen neben gewollten auch ungewollte und nicht erwartete Konsequenzen nach sich ziehen, die uns manchmal überraschen, mitunter zunächst unbeachtet bleiben, aber sich häufen können, wenn die Handlungen sich wiederholen, und dann zu sehr ersten Faktoren im Prozeß unserer Bewegung und Entwicklung werden. Diese ungewollten, nicht vorausgesehenen Konsequenzen unseres Tuns spielen in der Geschichte der Menschheit eine gewaltige Rolle.

Viertes Kapitel.

Kausalität oder funktionelle Abhängigkeit.

Wir haben bisher immer von Ursache und Wirkung und von Notwendigkeit gesprochen. Dürfen wir aber das noch, angesichts der Ergebnisse, zu denen die moderne Physik gelangt ist?

Mach verneint es und mit ihm die bedeutendsten Physiker unserer Zeit.

In seiner bereits erwähnten bemerkenswerten Schrift: „Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus" sagt Friedrich Adler darüber:

„In der Physik, soweit sie streng und klar formuliert ist, wird das Schema von ‚Ursache und Wirkung', die durch die Naturnotwendigkeit miteinander verknüpft sind, heute überhaupt nicht mehr verwendet, nur in Popularisierungen im schlimmsten Sinne, das heißt solchen, die den Gegenstand unklarer machen, tritt es noch auf. An Stelle dieser alten, primitiven und ungelenken Vorstellungen treten vor allem drei Begriffe von ungleich schärferer Präzision: die Begriffe der Auslösung, der Funktion und der Eindeutigkeit. Die Ersetzung der verschwommenen Kausalitäts-Vorstellungen durch exakte Begriffe ergab sich für die Physiker aus den Notwendigkeiten der Darstellung des physikalischen Systemes selbst; Machs Verdienst in dieser Richtung besteht vor allem darin, diesen Klärungsprozeß zum Bewußtsein gebracht zu haben. Ich bin nun überzeugt, daß auch die materialistische Geschichtsauffassung nur zu gewinnen hat, wenn sie diese Entwicklung der Begriffe in der Physik für ihre Zwecke verwertet." (S. 170.)

Entscheidend ist hier die Ersetzung des Begriffes des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung durch den der funktionellen Abhängigkeit. Sind wir uns darüber klar geworden, dann erledigt sich damit auch die Ersetzung des Begriffs der Verursachung durch den der Auslösung und jenes der Notwendigkeit durch den der Eindeutigkeit.

Mach sagt von der Ursache und der Funktion in seiner „Analyse der Empfindungen":

„Die Zusammenhänge in der Natur sind selten so einfach, daß man in einem gegebenen Falle eine Ursache und eine Wirkung angeben könnte. Ich habe deshalb schon vor langer Zeit versucht, den Ursachenbegriff durch den mathematischen Funktionsbegriff zu er-

setzen: Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, genauer Abhängigkeit der Merkmale der Erscheinungen voneinander." (3. Aufl. 1902, S. 71.)

„Alle genau und klar erkannten Abhängigkeiten lassen sich als gegenseitige Simultanbeziehungen auffassen." (S. 72.)

„Darin liegt für mich der Vorzug des Funktionsbegriffes vor dem Ursachenbegriff, daß ersterer zur Schärfe drängt und daß demselben die Unvollständigkeit, Unbestimmtheit und Einseitigkeit des letzteren nicht anhaftet. Der Begriff Ursache ist in der Tat ein primitiver, vorläufiger Notbehelf." (S. 73.)

Noch in anderen seiner Werke handelt Mach von dieser Frage, so in „Erkenntnis und Irrtum". (S. 273 ff.):

„In den höher entwickelten Naturwissenschaften wird der Gebrauch der Begriffe Ursache und Wirkung immer seltener. Es hat dies einen guten Grund darin, daß diese Begriffe nur sehr vorläufig und unvollständig einen Sachverhalt bezeichnen, daß ihnen die Schärfe mangelt . . . .

Sobald es gelingt, die Elemente der Ereignisse durch meßbare Größen zu charakterisieren, was bei Räumlichem und Zeitlichem sich unmittelbar, bei anderen sinnlichen Elementen aber doch auf Umwegen ergibt, läßt sich die Abhängigkeit der Elemente voneinander durch den Funktionsbegriff viel vollständiger und präziser darstellen, als durch so wenig bestimmte Begriffe, wie Ursache und Wirkung . . . . . ."

„Bei unmittelbarer Abhängigkeit zweier oder mehrerer Elemente, wobei z. B. sämtliche Elemente durch eine Gleichung verbunden sind, ergibt sich jedes Element als Funktion der anderen. In der alten Ausdrucksweise müßten wir sagen: In diesem Falle sind die Begriffe Ursache und Wirkung vertauschbar . . . . . ."

„Betrachtet man die physikalischen Vorgänge genau und im einzelnen, so scheint es, daß man alle unmittelbaren Abhängigkeiten als gegenseitige und simultane (gleichzeitig eintretende) ansehen kann. Für die vulgären Begriffe Ursache und Wirkung gilt das gerade Gegenteil, weil sie eben in ganz unanalysierten Fällen einer vielfach vermittelten Abhängigkeit Anwendung finden. Die Wirkung „folgt" der Ursache und das Verhältnis ist nicht umkehrbar."

Mach meint, wo wir Vorgänge finden mit einem Ausgangspunkt und einem Endpunkt, Vorgänge, die nicht umkehrbar sind, so seien das vermittelte Abhängigkeiten. Zwischen dem Ausgangspunkt und Endpunkt treten Zwischenglieder auf.

„Es liegen Ketten von vermittelter Abhängigkeit von einer Unzahl von Gliedern vor . . . . . Der ganze Vorgang braucht nicht deshalb momentan und umkehrbar zu sein, weil er sich auf eine vielfache Kette simultaner und umkehrbarer Abhängigkeiten gründet."

Soweit Mach. Er mahnt die Leser, sie sollen sich über seine kühne Neuerung nicht aufregen:

„Ich habe irgendwo gelesen, daß ich ‚einen erbitterten' Kampf gegen den Begriff Ursache führe. Dies ist nicht der Fall, denn ich bin kein Religionsstifter. Ich habe diesen Begriff für meine Bedürfnisse und Zwecke durch den Funktionsbegriff ersetzt. Findet jemand, daß hierin keine Verschärfung, keine Befreiung oder Aufklärung liegt, so mag er ruhig bei den alten Begriffen bleiben. Ich habe weder die Macht, noch das Bedürfnis, jeden einzeln zu meiner Meinung zu bekehren."

Nun, das Bedürfnis, die anderen zu eigenen Ueberzeugungen zu bekehren, hat jeder Mensch, um so mehr, je stärker in ihm das soziale Empfinden lebt. Auch Mach konnte der Erfolg seiner Neuerung nicht gleichgültig sein, sonst wäre er nicht so weit gegangen, den Begriff der Ursache und Wirkung als einen „vulgären" zu brandmarken. Eine Anschauung, die bisher von den größten Denkern geteilt wurde, darf man doch nicht gut als eine „vulgäre" bezeichnen. Gegen Kant kann man alles mögliche einwenden, aber vulgär war er sicher nicht. Nur Kampfeseifer erklärt es, daß Mach von einem vulgären Begriff sprach, wo es genügt hätte, von einem herkömmlichen zu sprechen.

Doch dies nur nebenbei. Nun zur Sache selbst. An Stelle des Begriffs des notwendigen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung setzt Mach den der funktionellen Abhängigkeit. Der Ausdruck Funktion ist der Mathematik entnommen. Er bezeichnet eine Größe, die in Abhängigkeit steht von einer oder mehreren anderen, die als variable, veränderliche angenommen sind. Aendern sich die variablen Größen oder eine derselben, dann ändert sich damit auch die Größe der Funktion.

Es kann mir nicht beikommen, leugnen zu wollen, daß die Ersetzung der Kausalität durch die funktionelle Abhängigkeit in der Physik große Vorteile haben kann. Als bloßer Laie muß ich mich vor dem Meister auf diesem Gebiete beugen. Aber vergessen wir nicht, es ist ein Gebiet ganz eigener Art.

Der große französische Physiker Pierre Duhem sagt darüber:

„Sie (die Geisteshelden des 16. und 17. Jahrhunderts) haben die wahre theoretische Physik geschaffen, indem sie begriffen, daß sie mathematische Physik sein müsse."

„Die im 17. Jahrhundert geschaffene mathematische Physik hat durch die erstaunlichen und unaufhörlichen Fortschritte im Studium der Natur bewiesen, daß sie die gesunde, physikalische Methode verkörpere. Heute würde man beim primitiven gesunden Menschenverstand Anstoß erregen, wollte man leugnen, daß die theoretische Physik sich in der Sprache der Mathematik ausdrücken müsse." (Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, deutsch von F. Adler, 1908, S. 140.)

Das kennzeichnet die Physik und unterscheidet sie von den anderen Wissenschaften.

Duhem zieht scharf diese Grenze. So sagt er z. B.:

„Viele Philosophen denken, wenn sie über die experimentellen Wissenschaften sprechen, nur an solche, die in ihrer Entwicklung nicht weit vorgeschritten sind, wie die Physiologie, wie gewisse Zweige der Chemie, in denen der Forscher die Tatsachen direkt in Gedanken behandelt, in denen die Methode, die er benützt, nur die des gewöhnlichen, zu größerer Aufmerksamkeit angeregten Verstandes ist, in denen die mathematische Theorie noch nicht ihre symbolischen Darstellungen eingeführt hat." (Ziel A., S. 238/239.)

In jeder anderen Wissenschaft als der Physik finden sich ebenfalls Verhältnisse, die durch mathematische Formeln aus-

gedrückt werden können. Aber daneben spielen auch die Verhältnisse verschiedener Qualitäten zueinander eine große Rolle, die auf bloß quantitative Verhältnisse zurückzuführen bisher nicht möglich war und wohl nie völlig gelingen wird.

Wenn sich daher der mathematische Funktionsbegriff in der Physik als sehr fruchtbar erweist, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß das in den anderen Wissenschaften ebenso sein muß.

Mach selbst sieht in der Anwendung des Funktionsbegriffes einen Vorteil nur dort, wo „es gelingt, die Ereignisse durch meßbare Größen zu charakterisieren".

Freilich meint er, daß sich das, was bei Räumlichem und Zeitlichem mittelbar erreichbar, „bei anderen sinnlichen Elementen aber doch auf Umwegen ergibt".

Damit ist er jedoch seiner Zeit recht weit vorausgeeilt.

Wir sind entschieden dafür, keine wie immer geartete Qualität außerhalb des Gesamtzusammenhanges der Natur zu betrachten. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß es möglich sei, jede qualitative Differenz in eine bloß quantitative aufzulösen. Nehmen wir z. B. mechanische Anstöße an, die geistige Tätigkeiten verursachen, oder geistige Tätigkeiten, die wieder mechanisches Geschehen herbeiführen. Wie sollte man diese Zusammenhänge bei dem heutigen Stande unseres Wissens durch meßbare Größen zu charakterisieren vermögen?

Der Unterschied zwischen Kausalität und funktioneller Abhängigkeit ist indes nicht bloß einer des Ausdrucks oder der Ermöglichung größerer oder geringerer Präzision.

Die Wirkung folgt stets der Ursache und das Verhältnis zwischen beiden läßt sich nie umkehren. Gewiß wird jede Wirkung ihrerseits immer wieder zu einer Ursache, aber sie kann nie die Ursache ihrer eigenen Ursache werden. Diese liegt ja bereits in der Vergangenheit.

Wohl gibt es eine Wechselwirkung. Zwei oder mehrere Faktoren können einander gegenseitig beeinflussen. Aber diese Wirkung ist stets eine gleichzeitige. Sie kann unmöglich dahin führen, daß das spätere das frühere beeinflußt.

Bei unmittelbarer funktioneller Abhängigkeit dagegen ändern sich Variable (Ursache) und Funktion (Wirkung) gleichzeitig. Und das Verhältnis zwischen ihnen ist austauschbar. Es ist ganz gleich, ob ich A als Funktion von B betrachte, oder B als Funktion von A.

Mach führt daher folgende Beispiele an:

„Wenn zwei gravitierende (einander anziehende) Massen sich allein gegenüberstehen oder zwei wärmeleitende Körper allein sich berühren, so ist die Geschwindigkeitsänderung des einen die Ursache der Geschwindigkeitsänderung des anderen und umgekehrt, die Temperaturänderung des einen die Ursache der Temperaturänderung des anderen und umgekehrt." (Erkenntnis und Irrtum, S. 273.)

Nach der bisherigen Terminologie würde man hier sagen: es liegt Wechselwirkung vor. Bei dieser ist auf beiden Seiten Ursache und Wirkung zu finden, und zwar gleichzeitig. Aber alle Ereignisse sind doch nicht dieser Art.

Nehmen wir an, die beiden gravitierenden Massen, von denen Mach spricht, stoßen zusammen, so erscheint uns die Tatsache des Zusammenstoßes als die Ursache neuer Bewegungen und Veränderungen der beiden Massen. Wenn sie sich nicht so sehr erhitzen, daß sie sich als glühendes Gas verflüchtigen, werden sie vielleicht wieder auseinander fliegen.

Diese neue Bewegung kann unmöglich gleichzeitig mit dem Zusammenstoß vor sich gehen, noch auch können hier Ursache — Zusammenstoß — und Wirkung — Auseinanderfliegen — in ihrer Stellung zueinander ausgetauscht werden.

Nun wird Mach wohl einwenden, daß hier keine unmittelbare, sondern eine mittelbare Abhängigkeit vorliege. Wenn sich zwischen den Ausgangspunkt der Veränderung und ihr Ergebnis Zwischenglieder einschieben, so sollen diese bewirken, daß das Verhältnis zwischen Ausgangspunkt und Ergebnis nicht austauschbar ist und beide nicht gleichzeitig sind.

Mach weist auf das Beispiel der Explosion des Pulvers im Geschütz hin, der das Einschlagen des Projektiles folgt, ferner auf das eines leuchtenden Objekts und der Lichtempfindung.

„In beiden Fällen liegen Ketten von vermittelter Abhängigkeit von einer Unzahl von Gliedern vor. Der getroffene Körper restituiert[1]) nicht die Arbeit des Pulvers, die empfindende Netzhaut nicht das Licht; beide sind nur Glieder der Kette der Abhängigkeiten, die sich auf andern Wegen fortsetzen, als sie eingeführt worden sind . . . . . Der ganze Vorgang braucht nicht deshalb momentan und umkehrbar zu sein, weil er sich auf eine vielfache Kette simultaner und umkehrbarer Abhängigkeiten gründet." (Erkenntnis usw., S. 274/275.)

Ich weiß nicht, ob für die moderne Physik das von mir vorgeführte Beispiel eines Zusammenstoßes zweier gravitierender Massen, dem ihr Auseinanderfliegen folgt, auch zu den „ganz unanalysierten Fällen" gehört, bei denen eine genaue Untersuchung eine „vielfache Kette simultaner und umgekehrter Abhängigkeiten" zwischen Zusammenstoß und Auseinanderfliegen findet.

Wo eine solche Kette von Zwischengliedern vorliegt, da ist es auch für den Laien begreiflich, daß die umkehrbaren Abhängigkeiten, die zwischen Anfang und Ende des Vorganges liegen, die Umkehrbarkeit von Anfang und Ende verhindern. Nicht so aber verhält es sich mit den simultanen Abhängigkeiten.

Es mag mathematische Operationen geben, die es erlauben, aus einer Häufung gleichzeitiger Abhängigkeiten eine zeitliche Aufeinanderfolge herauszurechnen. Ich bin auf dem Gebiete der Physik leider nur mit gesundem Menschenverstand begabt und

[1]) Restituieren = Wiederherstellen. K.

mir ist wohl bewußt, daß das in der Wissenschaft nicht ausreicht. Ich will daher gerne zugeben, daß es für einen Physiker gar nichts bedeutet, wenn ich unfähig bin, mir vorzustellen, in einer Kette gleichzeitiger Vorgänge könne, wenn ich sie nur unendlich groß annehme, ihr Anfangspunkt früher liegen als ihr Endpunkt.

Eines darf ich aber auf jeden Fall sagen. Nach Mach selbst ist das Hantieren mit der funktionellen Abhängigkeit nur dort am Platze, wo unmittelbare Abhängigkeiten vorliegen. Wo wir mit mittelbaren Abhängigkeiten zu tun haben, die in ihre Elemente aufzulösen noch nicht möglich war, ist einstweilen mit der funktionellen Abhängigkeit nichts anzufangen. Das dürfte aber außerhalb der Physik, namentlich in der Biologie und noch mehr in der Soziologie für den weitaus größten Teil der Fälle zutreffen, die sie beschäftigen.

So große Vorteile die Ersetzung der Kausalität durch die funktionelle Abhängigkeit in gewissen Fällen und auf gewissen Gebieten gewähren mag, im allgemeinen sind wir noch nicht so weit, die Kausalität über Bord werfen zu können. Einstweilen bin ich geneigt, die funktionelle Abhängigkeit ebenso wie die Wechselwirkung, mit der jene eng verwandt ist, als eine besondere Art der Kausalität aufzufassen, die unter Umständen mathematisch präzisere Ergebnisse zu gewinnen gestattet, als der „vulgäre" Kausalitätsbegriff.

Mach meint, daß die „Begriffe ‚wirkende Ursache' und ‚Zweck' ursprünglich beide von animistischen Vorstellungen abstammen".

„Sobald der Wilde unerwartet auffallende Bewegungen der Natur wahrnimmt, setzt er dieselben instinktiv mit seinen eigenen in Analogie." (Analyse der Empf., S. 76.)

Für den Begriff des Zweckes mag das zutreffen. Wo wir in der Natur Zwecke annehmen — außer dem Zweck der Selbsterhaltung, der jedem Organismus innewohnt — da steckt sicher etwas von Animismus dahinter, von der Annahme starker mystischer Mächte, die den Dingen in der Welt ihre Zwecke vorschreiben. Es ist merkwürdig, daß die animistische Ausdrucksweise in der Naturwissenschaft immer noch nicht verschwinden will, daß immer noch von der Weisheit, der Güte, der Vorsorge, ja sogar der Sparsamkeit der Natur gesprochen wird.

Aber mit dem Kausalitätsbegriff dürfte es doch anders stehen.

Dort, wo der Wilde bewußt handelt, heißt das doch nichts anderes, als daß er, um bestimmte Wirkungen zu erzielen, deren Ursachen setzt, die er mehr oder weniger genau gekannt hat. Man kann daher nicht annehmen, daß er in der Natur Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung deshalb zu finden glaubt, weil er selbst durch sein Handeln eine Ursache ist, die Wirkungen erzielt, und daß er dies Verhältnis in die Natur überträgt.

Das Umgekehrte ist der Fall. Die Annahme der Kausalität in der Natur ist nicht eine gedankliche Nachbildung der Kausalität in der menschlichen Praxis, sondern diese ist vielmehr eine bewußte Nachahmung und Anpassung in der Natur beobachteter Kausalitäten an die menschlichen Zwecke.

Und schon das Tier kennt kausale Zusammenhänge und richtet sein Handeln, soweit es bewußt ist, nach ihnen ein. Von Animismus darf man aber beim Tier wohl nicht reden.

Allerdings macht der Naturmensch keinen Unterschied zwischen der organischen und anorganischen Natur. Ihm scheint leicht alles belebt. Und alles beseelt, sobald die Seelenvorstellung aufkommt. Diese tritt aber später auf, als die Beobachtung und Beachtung der Kausalität. Und der Animismus führt eher zu ihrer Durchbrechung als zu ihrer Begründung. Denn aus dem unkritischen Gefühl des Menschen erwächst die Illusion des freien Willens jeder Seele. Je animistischer die Natur aufgefaßt wird, desto weniger erscheint ihr Geschehen notwendig, desto mehr überwiegt der Glaube an willkürlich schaltende höhere Mächte, die beschworen, überredet oder bestochen werden können, damit sie das Wirken der Natur nach menschlichen Bedürfnissen lenken. Das gehört zu den ersten naiven Versuchen der aus der Tierheit hervorsteigenden Menschen, sich die Kräfte der Natur dienstbar zu machen.

Der Begriff der kausalen Notwendigkeit entspringt nicht diesen animistischen Vorstellungen, er steht zu ihnen im Widerspruch und er überwindet sie, sobald er allgemein wird. In der Kantschen Idealität von Raum, Zeit und Kausalität haben wir es mit einem letzten, fernen Nachhall des alten Animismus zu tun.

Man darf also die Kausalität nicht ebenso wie die Annahme von Zwecken in der Natur in enge Beziehung zum Animismus bringen. Die Annahme eines Zweckes in der Natur ist an animistische Vorstellungen gebunden, sie setzt solche voraus, allerdings nicht primitive der Wilden. Diese denken über einen Zweck in der Natur noch nicht nach. Dagegen kann der Animismus nur in solchen Denkgebieten aufkommen und sich behaupten, in denen der Begriff der kausalen Notwendigkeit noch nicht streng zur Geltung gekommen ist.

Furcht vor dem Einschleichen animistischer Anklänge in das wissenschaftliche Denken brauchte also nicht zur Verwerfung des Kausalitätsbegriffes zu führen.

Allerdings ist dieser Begriff nicht bloß mit dem der Notwendigkeit verbunden, sondern auch mit dem des Anstoßes. Und darin wird wohl sein anstößiger animistischer Charakter erblickt. Unter einer Ursache versteht man doch eine Bewegungsursache. Deren einfachste Form finden wir dort, wo ein Körper durch die Bewegung eines anderen, diesen anstoßenden Körpers in Bewegung gesetzt wird. Oder genau genommen, da wir von keinem

Körper eine absolute Ruhelage annehmen können, rührt eine neue Bewegung her von einem Zusammenstoß zweier, in verschiedener Richtung sich bewegender und in ihren Bahnen sich kreuzender Körper, oder, wenn man sich weniger grob materialistisch ausdrücken will, rührt jede neue Bewegung her von einem Zusammenstoß von Gegensätzen. Mit dem Begriff der Ursache ist daher sehr verwandt der des Kampfes der Gegensätze, des „Vaters aller Dinge".

Die modernen Auffassungen, die den Begriff der Kausalität durch einen anderen ersetzen wollen, haben dagegen einen mehr quietistischen, die Ruhe bevorzugenden Charakter. Sie brauchen den Kampf der Gegensätze nicht auszuschließen, sind aber nicht eng mit ihm verbunden. Das gilt von den eindeutig bestimmten gleichzeitigen funktionellen Abhängigkeiten Machs, und ebenso von den Bedingungen, die Verworn an Stelle der Ursachen als Ausgangspunkt jedes Geschehens setzen will. Mit der Veränderung der variablen Größe ist ohne weiteres, gleichzeitig, auch die ihrer Funktion gegeben. Mit den Bedingungen auch ihr Ergebnis. Von einem Zusammenstoß von Gegensätzen ist weder in der einen noch in der anderen Auffassung die Rede. Die Kausalität dagegen weist ununterbrochen darauf hin. Dadurch wird sie der Geschichtsauffassung des dialektischen Materialismus kongenial.

Das wäre natürlich kein Grund, sie zu akzeptieren, wenn sie nicht auch wissenschaftlich haltbar wäre. Sollte in der Wissenschaft allgemein der Kausalitätsbegriff verlassen und durch die Machsche oder die Verwornsche Fassung des gesetzmäßigen Zusammenhanges ersetzt werden, so müßte die materialistische Geschichtsauffassung dem Rechnung tragen. Unvereinbar mit ihr ist weder die eine noch die andere der beiden Fassungen. Es steht dem auch nichts im Wege, daß heute schon einzelne Forscher auf Machscher oder Verwornscher Grundlage materialistische Geschichtsauffassung betreiben. Keine der beiden Auffassungen hebt, wie die Kantsche, die menschliche Vernunft und den menschlichen Willen aus dem Gesamtzusammenhange der Welt heraus, mit der allein wir es zu tun haben, mag man sie als Welt der Erscheinungen oder sonstwie betrachten.

Ich will endlich gern zugeben, daß man zur Kennzeichnung mancher Zusammenhänge nicht nur in der Physik, sondern auch in der Biologie und Soziologie an Stelle der Begriffe Ursache und Wirkung zweckmäßig den der funktionellen Abhängigkeit oder den der Herbeiführung einer Tatsache durch Verwirklichung ihrer Bedingungen setzen kann. Aber in der allgemeinen Anwendung dieser Begriffe kann ich keine Verbesserung erkennen.

Ich verdanke Mach so viel, daß ich den Vorschlag meines Freundes Fritz Adler, die „vulgäre" Anschauung von Ursache und Wirkung durch die Machsche zu ersetzen, trotz großer theo-

retischer Bedenken sympathisch aufnahm und praktisch bei meinen Arbeiten anzuwenden versuchte. Aber ich habe leider mit dem Funktionsbegriff keine Erfolge erzielt. Ich würde das auf eine Unzulänglichkeit meiner Person zurückführen, wenn andere bessere Resultate erreicht hätten. Mir ist indes nicht bekannt, daß irgend jemand mit der funktionellen Abhängigkeit in der Geschichtsforschung etwas Rechtes anzufangen gewußt oder besondere Erfolge erzielt hätte.

Und darum halte ich mich für berechtigt, an dem vulgären Begriffe der Kausalität festzuhalten, und zwar gerade an dem was als animistisch an ihm verschrieen ist, an dem Zusammenstoß, dem Kampf der Gegensätze als Ursache aller Bewegung und Entwicklung.

Fünfter Abschnitt.

Dialektik.

Erstes Kapitel.

Ich und Umwelt.

Gewöhnlich wird die materialistische Geschichtsauffassung in der Weise aufgefaßt, daß man meint, sie behaupte, in der Gesellschaft wie in der Natur sei der Geist ein passives Element. Aktiv sei nur die Umwelt, die „Materie", die allerdings den Geist der das Individuum umgebenden Tiere und Menschen einschließt. Die Materie bewege sich und der Geist reflektiere nur deren Bewegung.

Diese Auffassung stehe aber doch in schreiendem Gegensatz zur Wirklichkeit. Alle Bewegung des Menschen, soweit sie bewußt ist, werde durch seinen Geist, sein Ueberlegen und Wollen veranlaßt. Es gebe nichts Rastloseres, Aktiveres in der Natur als den Geist.

Das soll nun durchaus nicht bezweifelt werden. Die Frage ist keineswegs die, ob der Geist ein aktives oder ein passives Element ist, sondern ob er als einzige Erscheinung in der Natur aus sich selbst als Ursache wirken kann, ohne vorher selbst eine bestimmende Wirkung erfahren zu haben. Nicht die Aktivität des Geistes, sondern nur die Art und das Zustandekommen dieser Aktivität ist in Frage.

Um darüber klar zu werden, gehen wir aus von der bereits erörterten Annahme, daß der Geist zu den Werkzeugen des tierischen Organismus im Kampf ums Dasein gehört. Seine ursprünglichste Funktion besteht darin, es dem tierischen Organismus zu ermöglichen, sich in der ihn umgebenden Umwelt zurechtzufinden, sein Verhalten zweckmäßig, das heißt, in letzter Linie dem Endzweck der Erhaltung des Individuums und der Art entsprechend einzurichten.

Der Geist findet im Beginne seines Funktionierens schon bei den einfachsten Tieren, bei denen er zuerst auftritt, zwei Faktoren vor: auf der einen Seite den Körper des Organismus, der die geistigen Funktionen erzeugt, einen Körper mit bestimmten angeborenen Bedürfnissen und Fähigkeiten.

Nennen wir ihn das „Ich".

Auf der anderen Seite die Umwelt des Organismus. Sie bedroht ihn mit Gefahren. Doch vermag er in ihr allein die Stoffe

zu finden, deren er bedarf, um seinen Körper immer wieder neu aufzubauen und vor Fährlichkeiten zu schützen. Diese Umwelt ist es, die dem Geiste die Probleme stellt, die er zu lösen hat und um so besser löst, je klarer er sich wird über seine eigenen Bedürfnisse und Fähigkeiten wie über die Unterschiede und Zusammenhänge der Dinge der Umwelt.

Ueber seine eigenen Bedürfnisse und Fähigkeiten wird er sich freilich auch nur klar durch Beobachtung der Umwelt und durch Tätigkeit in ihr. Ueberdies kann der Mensch das allgemein menschliche Wesen nur dann völlig begreifen, wenn er die Menschen seiner Umgebung beobachtet und erforscht. Die Lösung des Gegensatzes zwischen Ich und Welt besteht in einer Anpassung zwischen dem Ich und der Außenwelt. Entweder paßt sich das Ich durch bestimmte Veränderungen oder Handlungen der Außenwelt an oder aber es ist imstande, bestimmte Stücke der Außenwelt in einer Weise zu gestalten, daß sie seinen Zwecken angepaßt, ihnen dienstbar gemacht sind.

Oder endlich tritt eine Wechselwirkung ein, eine gegenseitige Anpassung hier und dort.

Schon bevor es ein Bewußtsein gibt, finden ähnliche Prozesse in der Welt der Organismen statt. Die Bewegungen und Entwicklungsvorgänge der Pflanzen und auch viele unbewußte Vorgänge in der Tierwelt sind nichts als Reaktionen des Organismus auf Reize, die von der Außenwelt ausgehen, und die oft auf eine Anpassung zwischen dem Organismus und der Umwelt hinauslaufen. Wo solche Anpassung nicht zustande kommt, da verkümmert der Organismus oder er geht völlig zugrunde. Er kann überhaupt nicht aufkommen, wenn ihm nicht von vornherein die Fähigkeit innewohnt, auf bestimmte Reize mit zweckmäßiger Anpassung zu reagieren.

Damit soll nicht gesagt sein, daß jede der durch äußere Reize hervorgerufenen Veränderungen und Bewegungen des Organismus eine zweckmäßige sei oder sein müsse. Viele können ganz indifferent sein, gar manche unzweckmäßig. Aber aufkommen und sich behaupten werden nur Organismen, bei denen die zweckmäßigen Reaktionen auf äußere Reize über die unzweckmäßigen überwiegen. Das Auftreten des Bewußtseins, der Erkenntnis der Außenwelt und der eigenen Bedürfnisse und Fähigkeiten dient dazu, es zu erleichtern, daß die Reaktion auf äußere Reize in zweckmäßiger Weise geschieht.

Der hier gezeichnete Vorgang der Bewegung und Entwicklung in der organischen Welt ist ein dialektischer Prozeß, das heißt, ein Vorgang, der mit einer Bejahung beginnt, durch eine Verneinung fortgesetzt und durch eine Verneinung der Verneinung, also durch eine Bejahung abgeschlossen wird. In diesem Sinne gebrauchte Hegel das Wort und übernahmen es Marx und Engels von ihm.

Der Ausgangspunkt jedes der Prozesse der Anpassung ist ein Organismus, das „Ich". Da haben wir die Bejahung, die „Affirmation", die „Position", die „These".

In Gegensatz zu ihm tritt seine Umwelt, das „Nicht-Ich", die Verneinung des Organismus, seine „Negation", „die Antithese". Das Schlußergebnis ist die Ueberwindung des Gegensatzes, die Verneinung der Verneinung, die erneute Bejahung des Organismus durch Anpassung, die „Synthese". Damit kehrt der Prozeß zu seinem Ausgangspunkt zurück, dem Individuum, das sich behauptet.

Es kann sich dabei verändert haben in einer Weise, daß der Ausgangspunkt auf eine höhere Stufe gerückt ist. In diesem Falle findet nicht ein Kreislauf statt, sondern eine Entwicklung.

Ob die Bewegung der ganzen Welt, der anorganischen ebenso wie der organischen, in dieses Schema hineinpaßt, erscheint mir sehr zweifelhaft. Allerdings geht auch in der anorganischen Welt jede neue Bewegung aus einem Gegensatz oder einem Zusammenstoßen gegensätzlicher Elemente hervor.

Das Ergebnis von Zusammenstößen in der anorganischen Welt ist jedoch nicht immer eine Synthese und schon gar nicht eine Rückkehr zum Ausgangspunkte.

Zweites Kapitel.

Die Dialektik der Entwicklung aus sich heraus.

Die hier dargelegte Dialektik stimmt in der Form mit der Hegelschen überein, ist aber ganz anderer Art als diese.

Bei Hegel sind These und Antithese nicht als Organismus und Umwelt zwei voneinander ganz verschiedene Dinge, die aufeinander wirken, sondern bei ihm steckt in der These bereits der Widerspruch zu sich selbst, ihre Negation.

Diese Negation wächst und führt schließlich zur Aufhebung der These, des Ausgangspunktes des Prozesses. Aber auch die Negation trägt wieder den Keim ihrer eigenen Verneinung in sich, die schließlich zur Synthese und erneuter Bejahung der These, aber auf höherer Stufenleiter führt.

Marx und Engels haben diese Auffassung der Dialektik von Hegel übernommen, indes, wie Engels sich in seinem Feuerbach ausdrückt, „vom Kopf auf die Füße gestellt". Denn bei Hegel war sie eine Selbstbewegung des Geistes, der die Welt in Bewegung setzt und die geschichtliche Entwicklung bewirkt. Marx und Engels materialisierten sie, verwandelten sie in ein Bewegungsgesetz ebenso der materiellen Welt wie der des Denkens.

Engels veranschaulicht ihre Auffassung in seinem „Anti-Dühring". Er sagt dort (S. 138):

„Nehmen wir ein Gerstenkorn. Billionen solcher Gerstenkörner werden vermahlen, verkocht und verbraut und dann verzehrt. Aber findet solch ein Gerstenkorn die für es normalen Bedingungen vor, fällt es auf günstigen Boden, so geht unter dem Einfluß der Wärme und der Feuchtigkeit eine eigene Veränderung in ihm vor, es keimt; das Korn vergeht als solches, wird negiert, an seine Stelle tritt die aus ihm entstandene Pflanze, die Negation des Kornes. Aber wie ist der normale Lebenslauf dieser Pflanze? Sie wächst, blüht, wird befruchtet und produziert schließlich wieder Gerstenkörner, und sobald diese gereift, stirbt der Halm ab, wird seinerseits negiert. Als Resultat dieser Negation der Negation haben wir wieder das anfängliche Gerstenkorn, aber nicht einfach, sondern in zehn-, zwanzig-, dreißigfacher Anzahl. Getreidearten verändern sich äußerst langsam, und so bleibt sich die Gerste von heute ziemlich gleich mit der von vor hundert Jahren. Nehmen wir aber eine bildsame Zierpflanze, z. B. eine Dahlia oder Orchis; behandeln wir den Samen und die aus ihm entstehende Pflanze nach der Kunst des Gärtners, so erhalten wir als Ergebnis dieser Negation der Negation nicht nur mehr Samen, sondern auch qualitativ verbesserten Samen, der schönere Blumen erzeugt, und jede Wiederholung dieses Prozesses, jede neue Negation der Negation steigert diese Vervollkommnung. Aehnlich wie beim Gerstenkorn vollzieht sich dieser Prozeß bei den meisten Insekten, z. B. Schmetterlingen. Sie entstehen aus dem Ei durch Negation des Eies, machen ihre Verwandlung durch bis zur Geschlechtsreife, begatten sich und werden wieder negiert, indem sie sterben, sobald ihr Begattungsprozeß vollendet und das Weibchen seine zahlreichen Eier gelegt hat."

Bei dieser Darstellung fällt vor allem die Auffassung der „Negation", der Verneinung auf. Das Keimen des Samens sowie die Bildung des Tieres aus dem Ei wird als eine Negierung des Samens oder des Eies aufgefaßt. Und doch bedeutet es nur eine Negation der Hülle des Samens oder Eies, nicht ihres Inhalts. Dieser ändert sich durch den Prozeß des Keimens und Wachsens. Das bildet aber keine besondere Kennzeichen der Entwicklung des Samens oder des Eies.

Jeder Organismus durchläuft während seiner Existenz verschiedene Stadien. Seine Formen wandeln sich unaufhörlich. Bedeutet das Aufgeben der bisherigen und das Annehmen einer neuen Form eine Negation der früheren Form, dann ist das Individuum in einem steten Prozeß der Negation begriffen. Wird das Ei durch die Befruchtung im Mutterleib, die den Anstoß zu seinem Wachstum gibt, negiert, dann negiert sich der heranwachsende Embryo jeden Tag von neuem, denn jeder Tag ändert etwas an seinem Aussehen oder seiner Zusammensetzung.

Es ist nicht ganz deutlich, wie Engels hier die Negation auffaßt. Im Grunde schwebt ihm doch wohl die eigentliche Negation vor, die Aufhebung, der Untergang des Individuums. Er spricht vom „Vergehen des Kornes" durch den Prozeß der Keimung. Aber ebenso gut könnte er vom Vergehen des Kindes sprechen, wenn daraus ein reifer Mann wird.

Noch bedenklicher als mit der Negation steht es mit der Negation der Negation. Hier ist von einer wirklichen Negation des Individuums die Rede. Die Pflanze stirbt ab, nachdem sie Samen getragen, der Schmetterling, nachdem er Eier gelegt. Der neuproduzierte Samen oder das neugelegte Ei bilden die Wiederkehr zum Ausgangspunkt des Prozesses, dem Samen oder Ei, woraus das Individuum entsprang. Aber das Produzieren von Samen und Eiern und das Absterben des sie produzierenden Organismus fallen zeitlich keineswegs zusammen.

Jenes tritt stets früher ein als letzteres. Die Negation der Negation und die Synthese, die Wiederkehr zur These, sind also keineswegs identisch, wenn sie auch bei manchen Organismen rasch aufeinanderfolgen mögen.

Engels selbst sieht diesen Einwand, er sucht ihn folgendermaßen zu entkräften:

„Daß bei anderen Pflanzen und Tieren der Vorgang nicht in dieser Einfachheit sich erledigt, daß sie nicht nur einmal, sondern mehrere Male Samen, Eier oder Junge produzieren, ehe sie absterben, geht uns hier noch nichts an; wir haben hier nur nachzuweisen, daß die Negation der Negation in den beiden Reichen der organischen Welt wirklich vorkommt." (S. 138.)

Darauf wäre zu erwidern:

1. Daß, worauf schon hingewiesen, auch bei Tieren und Pflanzen, die gleich nach der Reifung des Samens oder dem Legen des Eies sterben, diese beiden Vorgänge keineswegs zusammenfallen und nicht identisch sind.

2. Ist doch zu bedenken, daß der Ausgangspunkt des Lebensprozesses des Organismus nicht im gereiften Samen oder im gelegten Ei liegt, sondern in dem Akt der Befruchtung, wie das bei Säugetieren unverkennbar ist. Der gereifte Samen, das gelegte Ei sind nur Zwischenstadien im Lebensprozeß, dessen Anfänge vor ihrem Auftreten liegen. Die Befruchtung fällt aber nicht nur nicht mit der Negation durch den Tod der Eltern zusammen, sie ist mit ihr unvereinbar, sie vollzieht sich auf dem Höhepunkt der Lebenskurve der elterlichen Organismen. Es ist ganz unmöglich, sie als Negation des Organismus zu bezeichnen.

3. Der Engelssche Satz kann dahin gedeutet werden, daß Prozesse, die man als Negation der Negation betrachten darf, gelegentlich wirklich vorkommen. Darüber werden wir noch handeln. Hier aber untersuchen wir die Frage, ob die Vorgänge der Bewegung und Entwicklung in der Welt stets die Form der Hegelschen Dialektik — These, Antithese, Synthese mit Rückkehr zum Ausgangspunkte wirklich annehmen. Ich halte diese Annahme für die organische Welt für richtig, aber keineswegs in der Weise, wie Engels sie hier illustriert, wo Bewegung und Entwicklung nicht als Aufeinanderwirken von zwei Faktoren, Individuum und Umwelt, sondern bloß als Bewegung eines Faktors,

des Individuums aus sich heraus, betrachtet und die Antithese ebenso wie die These im gleichen Individuum gesucht wird. Hier wirkt das Hegelsche Vorbild offenbar noch stark nach, das die Bewegung ebenfalls bloß aus einem einzigen Faktor erklärte, dem Geist, der aus sich heraus seine eigene Negation setzt.

Als Schema zur Kennzeichnung mancher Vorgänge, nicht aber als allgemeines Gesetz, kann die dialektische Negation der Negation im Hegelschen Sinne unter Umständen ganz am Platze sein. Ich selbst habe sie wiederholt so angewendet, bin aber sehr vorsichtig damit geworden, weil ihr leicht eine gewisse Willkür innewohnt.

Das zeigt sich z. B. dort, wo Engels die Negation der Negation in der Geschichte zeigen will. Er sagt im „Anti-Dühring" (S. 140):

„Alle Kulturvölker fangen an mit dem Gemeineigentum am Boden. Bei allen Völkern, die über eine gewisse Stufe hinausgehen, wird das Gemeineigentum im Laufe der Entwicklung des Ackerbaues eine Fessel für die Produktion. Es wird aufgehoben, negiert, nach kürzeren oder längeren Zwischenstufen in Privateigentum verwandelt. Aber auf höherer, durch das Privateigentum am Boden selbst herbeigeführter Entwicklungsstufe des Ackerbaues wird umgekehrt das Privateigentum eine Fessel für die Produktion — wie dies heute der Fall ist, sowohl mit dem kleinen wie mit dem großen Grundbesitz. Die Forderung, es ebenfalls zu negieren, es wieder in Gemeingut zu verwandeln, tritt mit Notwendigkeit hervor. Aber diese Forderung bedeutet nicht die Wiederherstellung des altursprünglichen Gemeineigentums, sondern die Herstellung einer weit höheren, entwickelteren Form von Gemeinbesitz, die, weit entfernt, der Produktion eine Schranke zu werden, sie vielmehr erst entfesseln und ihr die volle Ausnützung der modernen chemischen Entdeckungen oder mechanischen Erfindungen gestatten wird."

Man vergleiche damit die berühmte Stelle im Marxschen Kapitel über „die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation": Marx geht dort aus vom Privateigentum des Arbeiters an seinen Produktionsmitteln als Grundlage der dem industriellen Kapitalismus vorhergehenden Produktionsweise. Dann sagt er:

„Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation. Es ist die Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Aera: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel."

Bei Marx wie bei Engels finden wir den gleichen Vorgang in dasselbe Schema der Hegelschen Dialektik gebracht. Die Negation der Negation bildet hier wie dort das gleiche Ziel des Gemeinbesitzes an den Produktionsmitteln, und doch ist bei Engels der Ausgangspunkt ein ganz anderer, als bei Marx. Hier der

Urkommunismus, dort das Privateigentum an den Produktionsmitteln beim Bauern und beim Handwerker.

Die Thesen sind verschieden, die Synthese die gleiche, allerdings nur dadurch, daß Marx hier nicht die Wiederherstellung des Gemeinbesitzes an den Produktionsmitteln (die Erde eingeschlossen) schlechthin fordert, sondern die Wiederherstellung des „individuellen Eigentums" auf der Grundlage des Gemeinbesitzes an den Produktionsmitteln.

Wir erkennen den hier gezeichneten Vorgang als vollkommen richtig an. Die Bezeichnung der Negation ist hier auch völlig zutreffend angewendet. Nur eines scheint uns anfechtbar, die Annahme, daß der Sozialismus, dem wir entgegengehen, die Negation der Negation des Urkommunismus darstelle. Wenn wir den ganzen komplizierten Entwicklungsprozeß seit den Anfängen der Menschheit auf ein einfaches Schema bringen wollten, müßte es lauten:

1. These: Urkommunismus.
2. Negation des Urkommunismus: Privateigentum des einzelnen Arbeiters an seinen Produktionsmitteln.
3. Negation der Negation des Urkommunismus, Expropriation des Privateigentums der Arbeiter an ihren Produktionsmitteln durch das Kapital.
4. Negation der Negation der Negation des Urkommunismus, Aufhebung des kapitalistischen Eigentums an den Produktionsmitteln, Herstellung einer neuen Art Kommunismus.

Wenn man mehr ins Detail geht, könnte man zwischen den alten und den neuen Kommunismus noch mehr Zwischenglieder einschieben, z. B. das feudale Eigentum.

Die gesellschaftliche Entwicklung vollzieht sich stets in der Form der Negierung eines vorhergehenden Stadiums. Nur ist es nicht etwa die Gesellschaft, die sich dabei selbst negiert oder aufhebt, sondern es sind die in der Gesellschaft verbundenen Menschen, die, ohne ihre eigenen Persönlichkeiten zu negieren, eine diesen Persönlichkeiten gegenüberstehende Form der Gesellschaft negieren. Daß irgendein Organismus sich selbst negiert, kommt nicht vor, außer bei Selbstmord. Der aber ist keine Phase der Entwicklung des Organismus. Und sogar diese Selbstnegierung stammt nicht allein aus der Seele des Selbstmörders, sondern aus einem unerträglich gewordenen Verhältnis zwischen ihm und der Außenwelt. Das gilt selbst in Fällen unheilbarer Krankheit, die eben das Verhältnis zwischen dem Individuum und der Welt gänzlich verändert und für den Kranken unerträglich macht.

Gegen das Hegelsche Schema der Dialektik als notwendige Form der Bewegung und Entwicklung aller Erscheinungen der Welt erheben sich gerade nach erfolgter materialistischer „Umstülpung" sehr große Bedenken.

Es ist aber auch gar nicht ausgemacht, daß Marx und Engels dieses Schema als allgemeines, notwendiges Bewegungsgesetz der Welt betrachten. Auf die eine Stelle des Anti-Dühring, die anders aufgefaßt werden kann, haben wir schon hingewiesen. An einer anderen Stelle (S. 132) sagt Engels über das Schema, es sei ein

„äußerst allgemeines und eben deswegen äußerst weitwirkendes und wichtiges Entwicklungsgesetz der Natur, der Geschichte und des Denkens".

Hier fehlt die absolute Form, in der die Dialektik bei Hegel erscheint. Sie ist nicht d a s , sondern nur e i n äußerst allgemeines Entwicklungsgesetz.

Früher schon (S. 125) sagt Engels im „Anti-Dühring":

„Indem Marx den Vorgang als Negation der Negation bezeichnet, denkt er nicht daran, ihn dadurch beweisen zu wollen als einen g e s c h i c h t l i c h n o t w e n d i g e n. Im Gegenteil: Nachdem er geschichtlich bewiesen hat, daß der Vorgang sich in der Tat teils ereignet hat, teils sich noch ereignen muß, bezeichnet er ihn zudem als einen Vorgang, der sich nach einem bestimmten dialektischen Gesetze vollzieht. Das ist alles."

Das heißt, wir haben keineswegs die Dialektik als notwendiges Entwicklungsschema überall von vornherein anzunehmen, sondern sie dort, wo sie vorkommt, zu entdecken.

Wenn Marx und Engels der Hegelschen Dialektik so hohe Bedeutung beimaßen, so ist das nicht bloß historisch zu erklären, weil sie philosophisch von Hegel herkamen, sondern auch daraus, daß sie mit Hilfe dieser Methode auf ihrem eigensten Gebiete, der politischen Oekonomie und der Geschichte, ihre großen, umwälzenden Anschauungen formten.

Im Denken und Handeln der Menschen spielt aber die Dialektik im Hegelschen Sinne eine besondere Rolle. Auf deren Beobachtung baute Hegel sein System der Entwicklung auf, wie wir noch sehen werden.

Die Dialektik im Hegelschen Sinne kann wohl auch auf ihrem eigensten Boden, dem der Geschichte, zu starken Willkürlichkeiten und künstlichen Konstruktionen verleiten. Sie ist aber dennoch für die Marxsche Geschichtsauffassung sehr fruchtbar geworden, die sich ihm keineswegs sklavisch unterwarf.

Marx bemerkt in der Vorrede zur zweiten Auflage seines „Kapital", da das Epigonentum seinerzeit sich darin gefalle, Hegel als „toten Hund" zu behandeln, habe er sich verpflichtet gefühlt, sich offen als Schüler des großen Denkers zu bekennen und hier und da „mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise zu kokettieren". Zu diesem Kokettieren gehört vielleicht auch die Fassung des eben zitierten Satzes aus dem „Kapital". Als Hinweis darauf, daß, wie Marx weiter sagt, Hegel „ihre (der Dialektik) allgemeine Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat", war dies wohl am Platze. Wenn Marx fortfährt (ähnlich wie später Engels in seinem „Feuerbach"):

„Die Dialektik steht bei Hegel auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der engsten Hülle zu entdecken", so sind wir damit, wie aus dem früheren schon hervorgeht, völlig einverstanden.

Nur suchen wir den „rationellen Kern" nicht dort, wo die hier vorgeführten Engelsschen Illustrationen ihn zeigen wollen.

Weit höher als diese „Illustrationen" der Dialektik, stand deren Anwendung bei den Forschungen unserer Meister. Waren sie doch bemüht „ohne vorgefaßte idealistische Schrullen" an Natur und Geschichte heranzutreten. Die Hegelsche Dialektik hat sie daher nie zu gewaltsamen Konstruktionen verführt, nie dazu verleitet, an Stelle des Erforschens das Ersinnen phantastischer Zusammenhänge mit Hilfe der Hegelschen „idealistischen Schrulle" zu setzen. Diese diente bloß dazu, ihre Aufmerksamkeit auf die Widersprüche und Gegensätze der Gesellschaft hinzulenken, die auf neue „Synthesen" hinwirken, und ihnen deren Erforschung zu erleichtern. Die Hegelsche Dialektik war ihnen bloß „heuristisches Prinzip", nicht absolute Wahrheit.

Dazu stimmt es, daß in der Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung, die Engels in seinem „Feuerbach" gibt (im vierten Abschnitt) ebensowenig, wie in der im Marx'schen Vorwort zur Kritik der politischen Oekonomie gegebenen von der Negation der Negation die Rede ist.

Sie betrachteten die Dialektik nicht als Schablone, die alles weitere Forschen erspart, sondern als eine der Leuchten, die den Weg der Forschung erhellen.

Drittes Kapitel.

Die Dialektik der Vervollkommnung.

In den Engelsschen Illustrationen der Dialektik finden wir neben der Selbstbewegung ein Moment, das idealistischer und nicht materialistischer Natur ist, das der steten Vervollkommnung der Welt durch den dialektischen Prozeß.

Engels war sich dessen freilich wohl bewußt, daß dieses stete Höhersteigen einen Haken habe. Er sagt darüber in seinem „Feuerbach":

„Wir brauchen hier nicht auf die Frage einzugehen, ob diese Anschauungsweise mit dem jetzigen Stande der Naturwissenschaften stimmt, die der Existenz der Erde selbst ein mögliches, ihrer Bewohnbarkeit aber ein ziemlich sicheres Ende vorhersagt, die also auch der Menschengeschichte nicht nur einen aufsteigenden, sondern auch einen absteigenden Ast zuerkennt. Wir befinden uns jedenfalls noch ziemlich weit von dem Wendepunkt, von dem an es mit der Geschichte der Gesellschaft abwärts geht und können der Hegelschen Philosophie nicht zumuten, sich mit einem Gegenstande zu befassen, den zu ihrer Zeit die Naturwissenschaft noch gar nicht auf die Tagesordnung gesetzt hatte." (S. 5, 6.)

Seit Hegel hat aber die Naturwissenschaft dies vollzogen und damit ein großes Loch in Hegels dialektisches Schema gerissen.

Wenn die moderne Naturwissenschaft für die Lebewesen nicht bloß einen aufsteigenden, sondern auch einen absteigenden Ast annimmt, so tut sie dies nicht, weil sie erwartet, die Natur der Organismen werde sich aus sich heraus ändern, sondern weil sie große kosmische Aenderungen etwa durch Abkühlung erwartet, die die Verhältnisse auf der Erde völlig umgestalten. Also die Umwelt bedingt die Richtung der Entwicklung der Organismen.

Davon spricht jedoch Engels nichts. Und in den bereits erwähnten Illustrierungen der Dialektik weist er noch ohne Einschränkung darauf hin, daß sie stets eine Weiterentwicklung des Organismus vermöge der ihm innewohnenden Natur bedeute, welche Entwicklung er sogar als Vervollkommnung bezeichnet.

Das soll in den oben angeführten Beispielen dadurch gezeigt werden, daß wir als Resultat der Negation der Negation des einzelnen Gerstenkorns, das als Samen diente, nicht wieder ein einzelnes Gerstenkorn finden, sondern eine Aehre mit vielen, vielleicht zehn oder zwanzig Körnern. Die Synthese führe uns wieder zum Ausgangspunkt zurück, jedoch nicht auf dem gleichen, sondern einem höheren Niveau.

Aber ist eine quantitative Vermehrung gleichbedeutend mit einer Vervollkommnung?

Abgesehen davon, kann bei einer Pflanze eine quantitative Vermehrung ihrer Samen nur konstatiert werden gegenüber dem einen Samen, aus dem sie hervorging, nicht gegenüber der Gesamtheit der Samen, die ein Individuum ihrer Art zu produzieren pflegt. Der neue Gerstenhalm trägt (im Durchschnitt) nicht mehr Körner als der alte, oder wenn man individualisiert, manchmal mehr, manchmal aber auch weniger als der alte. Wo ist da eine Vervollkommnung vorhanden, selbst wenn man bloße zahlenmäßige Vermehrung als Vervollkommnung betrachten will? Allerdings, wenn jeder Same jedes Halmes keimen und neue Früchte produzieren würde und so immer weiter, würden die Gerstenpflanzen an Zahl rapid zunehmen und bald wäre die Erde nicht mehr imstande, sie alle zu fassen. Aber wo läge darin eine Vervollkommnung?

Das fühlt auch Engels und darum will er in einem zweiten Beispiel eine aus der Negation der Negation hervorgehende qualitative Vervollkommnung zeigen. Gelänge ihm das, wäre mit dem einen Beispiel immer noch wenig bewiesen, denn daß eine Negation der Negation gelegentlich die verschiedensten Wirkungen hervorbringen kann, wer wollte das leugnen? Aber das Beispiel ist nicht einmal für sich überzeugend. Es handelt von einem Kunstgärtner:

„Behandeln wir den Samen und die aus ihm entstehende Pflanze nach der Kunst des Gärtners, so erhalten wir als Ergebnis dieser Negation der Negation nicht nur mehr Samen, sondern auch qualitativ verbesserten Samen, der schönere Blumen erzeugt und jede Wiederholung dieses Prozesses, jede neue Negation der Negation steigert diese Vervollkommnung."

Also aus der Natur flüchtet Engels in das Gebiet der Kunst, der Kunst des Gärtners, um eine von Generation zu Generation steigende Vervollkommnung der Individuen in der Natur als Wirkung einer Negation der Negation festzustellen.

Diese Negation entspringt hier aus der Behandlung des Samens und der aus ihm entstehenden Pflanze durch den Gärtner. So viel ich weiß, erzeugt der Gärtner neue Blumenvarietäten entweder durch Kreuzung bestimmter Individuen, also bei der Befruchtung, oder durch Pfropfen oder durch sorgfältige Auswahl der Samen, nicht aber durch deren „Behandlung". Nicht klar ist es, wo in allen diesen Verfahren eine „Negation der Negation" liegen soll.

Aber das Bedenklichste bei der ganzen Argumentation liegt darin, daß Engels in den vom Gärtner gezüchteten neuen Blumen eine „Vervollkommnung" erblickt. Was vorliegt, ist eine Anpassung an den Geschmack der Käufer. Geben die den Maßstab der Vollkommenheit?

Wenden wir uns aus der Welt der poetischen Blumen zu der weniger poetischen Viehzucht. Sehen wir uns ein hochgezüchtetes englisches Rasseschwein an, das kaum Beine und Kopf hat, ganz stupid ist, schwer vom Fleck kommt, aber ungeheure Massen von Speck produziert. Das ist eine Vollkommenheit eigener Art.

Wenn die Arbeit des Züchters „Negation der Negation" und daher Vervollkommnung ist, so beruht dies bloß auf einseitiger Uebertreibung jener Seiten des tierischen oder pflanzlichen Organismus, die dem Menschen gefallen oder Nutzen bringen. Die Zweckmäßigkeit der einzelnen Organe der Organismen, die aus ihrem natürlichen Entwicklungsgange hervorgegangen ist und ihre gegenseitige Harmonie wird durch das planmäßige Eingreifen des Menschen zu seinen Gunsten aber zuungunsten der betreffenden Organismen zerstört.

Hegel konnte in der Welt einen steten Fortschritt zu wachsender Vollkommenheit entdecken, weil er eine Zweck setzende Weltvernunft in ihr walten sah. Wo soll aber bei materialistischem Denken ein Weltzweck herkommen? Und wenn kein solcher vorhanden, woher das Streben nach steter Vervollkommnung durch den dialektischen Prozeß? Der Mensch kann sich Zwecke in der Natur setzen, einzelne Erscheinungen der Umwelt seinen Zwecken anpassen und darin eine Vervollkommnung in s e i n e m S i n n e sehen. Aber es wäre anthropozentrisch gedacht, das als Vervollkommnung der W e l t zu betrachten.

Es ist kein Zufall, daß Engels des Kunstgärtners bedurfte, um eine stete Vervollkommnung der Pflanzen zeigen zu können. In der Natur gibt es wohl eine stete Entwicklung, aber diese ist nicht gleichbedeutend mit Vervollkommnung. Und auch nicht immer mit Höherentwicklung.

Wir werden darüber noch eingehender handeln. Hier nur noch so viel darüber?

Vollkommenheit ist im Grunde nichts anderes als Zweckmäßigkeit. Das gilt selbst für die vergeistigsten Erscheinungen. Ein ethisch oder ästhetisch vollkommenes Wesen ist ein den Zwecken der Ethik oder Aesthetik vollkommen angepaßtes Wesen.

Nach der materialistischen Denkweise, der auch Engels anhing, ist ein Zweck der Welt nicht zu entdecken. Jeder Organismus hat seine eigenen Zwecke, die in letzter Linie auf den Zweck seiner Erhaltung und Fortpflanzung hinauslaufen. In diesem Sinne wird ein Organismus um so vollkommener sein, je besser er diesem Zweck der Selbsterhaltung des Individuums und der Art angepaßt ist. Es ist nun unmöglich zu sagen, daß diese Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit im Laufe der Entwicklung der Reihe der Organismen wächst, daß die höher entwickelten, die von den Formen der Urahnen am meisten entfernt sind, zweckmäßiger organisiert, lebenskräftiger sind und sich eher behaupten als die einfacher gebildeten. Es gibt sehr lebensuntüchtige Menschen und sehr lebenstüchtige Regenwürmer. Man kann unmöglich sagen, daß die Art Mensch für ihre Erhaltung zweckmäßiger eingerichtet ist als die Art der Regenwürmer.

Es ist also nicht richtig, daß der Prozeß der Entwicklung stets ein Fortschreiten zu immer größerer Vollkommenheit bedeute.

Und ebensowenig kann man sagen, daß die Verneinung der Verneinung im Hegelschen Sinne stets zu dem Ausgangspunkte des dialektischen Prozesses, allerdings auf einem höheren Niveau, zurückführe.

In der Gesellschaft bedeutet wohl jede Veränderung einer gesellschaftlichen Einrichtung deren Verneinung. Der Mensch führt neue Einrichtungen erst dann ein, wenn er die Untauglichkeit der bisherigen zu spüren bekommen hat. Aber damit ist keineswegs gesagt, daß die spätere Verneinung dieser neuen Einrichtung eine Rückkehr zur alten, wenn auch auf höherer Stufenleiter, bedeuten muß. Es gibt Einrichtungen, zu denen der Mensch nicht wieder zurückkehrt, nachdem er sie einmal überwunden hat.

Es ist richtig, daß die Menschheit jetzt Eigentumsverhältnissen entgegengeht, die manche Analogie mit denen der Urzeit aufweisen. Aber nach dem Hegelschen Schema müßten wir durch die Negation der Negation zu allen gesellschaftlichen Erscheinungen der Urzeit zurückkehren, die wir seitdem negiert haben. Der moderne Sozialismus bedeutet jedoch keineswegs etwa Rückkehr zum Kannibalismus.

Und dasselbe gilt von dem Entwicklungsgang, den der einzelne pflanzliche oder tierische Organismus vom Momente der Befruchtung bis zu seinem Absterben durchläuft. Auch wenn man jedes der Stadien dieses Entwicklungsganges eine Verneinung der vorherigen nennen will, ist darin nirgends eine Rückkehr zu einem früheren Stadium zu entdecken. Die „Verneinung" des Eies des Schmetterlings bildet eine Raupe, deren „Verneinung" bringt nun nicht wieder ein Ei, sondern eine Puppe. Die Verneinung der Puppe nicht wieder eine Raupe, sondern einen Schmetterling.

Man sieht, daß das Hegelsche dialektische Schema in Natur und Gesellschaft nicht allgemein, vielmehr oft nur in sehr gezwungener Weise, vielfach überhaupt nicht, anwendbar ist, wenn man es einfach „umstülpt".

Für die materialistische Anwendung muß man es nicht bloß vom Kopf auf die Füße stellen, sondern auch den Weg völlig verändern, den die Füße gehen. Zur Uebereinstimmung des Gedankens mit den Tatsachen gelangen wir nur dann, wenn wir das dialektische im Schema nicht in der R i c h t u n g der Entwicklung, sondern in der T r i e b k r a f t der Entwicklung der Organismen suchen und als solche das dialektische Verhalten des einzelnen Organismus zur Umwelt betrachten.

Wenn wir von diesem Standpunkt aus die Entwicklung des von Engels vorgeführten Gerstenkornes ins Auge fassen, stellt sie sich ganz anders dar als bei Engels.

Das Gerstenkorn kommt zur Entwicklung nur dann, wenn es in eine Umwelt gerät, die ihm Anstöße erteilt, einen Boden, der die nötige Feuchtigkeit und Wärme und die erforderlichen aufgelösten Nährstoffe enthält. Aufgabe des keimenden Samens ist es, sich aller dieser Faktoren zu bemächtigen und sie zu seinen Gunsten anzuwenden, was bei ihm natürlich ein unbewußter Vorgang ist.

Später wird für den pflanzlichen Organismus, sobald er aus dem Erdboden herauswächst, auch noch entscheidend das Verhältnis seines Standortes zur Sonne, zu deren Wärme und Licht, sowie zur Luft, ihrem Gehalt an Kohlensäure, ihren Bewegungen usw. Dieser ganze Prozeß vollzieht sich durch immer wieder erneute Gegensätzlichkeit zwischen Umwelt und Individuum. Ist der Boden zu feucht, so kann der Same zum Faulen statt zum Keimen kommen. Ist die Sonne übermächtig, kann sie die Pflanze zum Verdorren statt zum Wachstum bringen usw.

Nur wenn die Pflanze in äußere Bedingungen gerät, die zu den Lebensbedingungen ihres Organismus passen, oder wenn sie es vermag, sich den äußeren Bedingungen anzupassen, wird sie die von der Umwelt drohende Negation überwinden und durch die Negation der Negation sich selbst behaupten.

Viertes Kapitel.

Die konservative Natur des Geistes.

Bei der Pflanze mag es mitunter gezwungen erscheinen, die Wechselwirkung zwischen Organismus und Umwelt als Kampf von Gegensätzen aufzufassen. Von einem Kampf im eigentlichen Sinne des Wortes kann nur dort die Rede sein, wo ein Bewußtsein vorhanden ist, das den Gegensatz erkennt und ihn zu überwinden sucht.

Wenn auch in anderem Sinne als Hegel betrachten wir den dialektischen Prozeß vornehmlich als einen geistigen, als den Kampf eines erkennenden und bewußt handelnden Wesens gegen seine Umwelt. Wenigstens braucht uns nur diese Art des dialektischen Prozesses hier zu beschäftigen, wo wir von der materialistischen Geschichtsauffassung handeln.

Der Geist ist ein höchst aktives, rastloses Element, aber keine Richtungsänderung, die er einschlägt, also kein neues Ziel, Ideal, das er sich setzt, kein neuer Gedanke, keine neue Erkenntnis ersteht in ihm ohne Ursache. Selbst die Kantianer, die für die Willensfreiheit eintreten, erkennen die Notwendigkeit im Reiche der Erscheinungen an, das heißt, daß in diesem Reiche nichts ohne Ursache geschieht, und daß dieselbe Ursache stets dieselbe Wirkung erzeugt. Der Geist, von dem wir hier handeln, ist aber der Geist in der Welt der Erscheinungen. Der Geist der Tiere und der vom Ich beobachteten Menschen. Nur sie kommen für eine Geschichtsauffassung in Betracht. Will das beobachtende Ich sich als etwas anderes dünken als die von ihm beobachteten Menschen, so kann man für die Zwecke der Erforschung der Geschichte von diesem Ich ganz absehen. Es mag sich einbilden, allein frei zu sein, inmitten der Welt der kausalen Notwendigkeit, der auch die anderen Menschen alle unterworfen sind.

Keine Willensregung und keine geistige Veränderung der vom Ich in der Welt der Erscheinungen beobachteten Menschen kommt zustande ohne einen Anstoß von außen. Denn die Kunst, sich selbst anzustoßen und am eigenen Zopfe aus dem Sumpf zu ziehen, ist bisher auf den seligen Münchhausen beschränkt geblieben.

Weil die Umwelt in steter Veränderung ist, uns ununterbrochen vor Probleme stellt, die wir lösen müssen, wenn wir uns erhalten und behaupten wollen, darum ist der Geist in steter, rastloser Bewegung.

Wir empfinden ein intellektuelles Unbehagen, wenn wir Probleme vor uns sehen, die wir nicht zu lösen wissen. Darin liegt der stete Forschungsdrang des Menschen begründet. Jede gelungene Lösung eines Problems aber erfüllt ihn mit tiefster

Befriedigung. Erfolgreiche geistige Arbeit ist der höchste der Genüsse.

Die Regsamkeit des Geistes geht jedoch nicht so weit, daß er aus sich selbst heraus Probleme erzeugt, die ihm die Außenwelt nicht bietet, daß er sich selbst negiert. Hat er eine Lösung eines Problems gefunden, so bleibt er ihr treu, hängt an ihr, solange nicht neue Tatsachen auftauchen, die sie als verfehlt oder doch als unzulänglich erscheinen lassen.

Die meisten Probleme, die der Alltag uns stellt, wiederholen sich immer wieder von neuem in gleicher Art — bei gleichbleibenden Bedingungen, was z. B. in der Natur beim Tier fast immer der Fall ist. Auch beim primitiven Menschen wiederholen sich die meisten Vorgänge und Probleme immer wieder in gleicher Weise, selbst beim Kulturmenschen mit seinen komplizierten und wandelbaren Lebensbedingungen überwiegen noch die sich gleichbleibenden Probleme.

Unter gleichbleibenden Bedingungen wird für solche Probleme immer wieder die gleiche Lösung gefunden. Diese wird zur Gewohnheit, die man von den Vorfahren übernimmt und ohne weiteres Nachdenken nicht nur als selbstverständlich betrachtet, sondern gegen deren Aenderung, wenn eine solche angeregt wird, der Mensch sich leidenschaftlich als eine Vergewaltigung seines Wesens sträubt. Es müssen schon sehr schlagende neue Tatsachen auftreten, die mit den alten Ideen nicht vereinbar sind, ehe diese aufgegeben werden. Von sich aus drängt der Geist keineswegs auf ihre Ueberwindung.

Dieses zähe Hängen am alten können wir überall in unserer Umgebung beobachten. Es äußert sich als welthistorischer Faktor z. B. in der „Versteinerung" des Orients. Die Beduinen Arabiens zeigen noch heute dieselben Arten der Gewinnung des Lebensunterhalts, des Wohnens und Kleidens, der Stellung der Frau, die in den biblischen Erzählungen von den Urvätern Israels berichtet werden.

Die städtische Bevölkerung des Orients ist natürlich weiter gekommen, aber bis vor Kurzem nicht über das Kleinhandwerk des Mittelalters hinaus.

Man hat in diesem zähen Festhalten am alten eine besondere Eigenart des orientalischen Geistes erblicken wollen. Aber dagegen spricht schon die Tatsache, daß gerade aus dem Osten die Kultur nach dem Westen kam, daß die Völker des Ostens sich lange Zeit hindurch weit rascher entwickelten, als die West- und Nordeuropas.

Und heute beginnt der Osten wieder in Bewegung zu geraten und sein Dornröschen-Dasein abzustreifen. Er zeigt, daß sein Geist nicht verschieden ist von dem unsern. Wenn er lange Zeit schlummerte und nicht vorwärts kam, so rührt dies daher, daß ihm lange keine neuen Tatsachen von außen entgegentraten,

die ihn zu neuen Gedanken hätten veranlassen können. Heute, im Zeitalter der Eisenbahnen, wird der Orient mit zahllosen, ihm neuen Tatsachen bekannt gemacht und sie revolutionieren ihn.

In der Urzeit, wo es zwischen den Völkern so gut wie keinen Verkehr gab und jedes kleine Völkchen ein Pflanzendasein für sich führte, waren es zuerst die durch Aenderungen der Erdrinde oder des Klimas, Eiszeiten und dergleichen veranlaßten Wandlungen, die den Menschen in neue Verhältnisse brachten und ihm neue Probleme vorlegten, ihn zwangen, neue Lösungen zu suchen. Die Australier gehören zu den zurückgebliebensten Menschen deshalb, weil ihr Kontinent frühzeitig von der übrigen Welt durch Meere abgeschlossen wurde, so daß seine Urbewohner keine Gelegenheit hatten, durch Wanderungen in neue Verhältnisse zu geraten.

Der menschliche Geist, oder vielmehr der Geist der Tiere überhaupt, ist nicht neuerungssüchtig, sondern konservativ.

Das ist nicht zu verwundern, wenn man erwägt, daß die Organe des Geistes ebenso wie die anderen tierischen Organe aufkamen als Mittel des Organismus, sich im Kampfe ums Dasein zu behaupten. Der Geist ist unentbehrlich als Mittel, die Schwierigkeiten zu erkennen, die dem Organismus im Wege liegen, und als Mittel, zu erkennen, auf welche Weise diese Schwierigkeiten beseitigt oder umgangen werden können. Er würde dagegen äußerst schädlich für den Organismus wirken, ihn schwächen und lähmen, wenn der Geist es sich angelegen sein ließe, ihm aus sich Schwierigkeiten zu schaffen. Wenn er also, statt vorhandene zu entdecken, nicht vorhandene Schwierigkeiten erfinden würde. Das wäre aber der Fall, wenn der Geist die Gabe hätte, aus sich selbst heraus Probleme aufzuwerfen, um sich mit ihrer Lösung abzumühen; wenn er erreichte Lösungen verneinen würde, ohne daß irgendeine neue Tatsache ersichtlich würde, die die alte zu einer unzulänglichen machte. Das Organ der geistigen Funktionen wäre da ein höchst unzweckmäßiges Organ.

Es ist daher wohl begreiflich, daß der Geist diese Eigenschaft nicht hat. Er gibt alte Lösungen, die er für richtig erkannt hat, nicht auf, wenn ihn nicht neue Erkenntnisse dazu veranlassen, neue Tatsachen oder bisher nicht beachtete Seiten an schon bekannten Tatsachen.

Damit soll nicht gesagt sein, daß nur Veränderungen in der Außenwelt dem Menschen neue Probleme bringen können. Jede Veränderung im Verhältnis des Menschen zur Außenwelt schafft neue Probleme. Solche Veränderungen werden nicht bloß durch einen Wandel in der Außenwelt, sondern auch durch einen im Organismus des Tieres oder des Menschen selbst herbeigeführt. Der Organismus bleibt ja nicht immer der gleiche.

Er unterliegt den mannigfachsten Veränderungen. Wenn er z. B. in das Stadium der Geschlechtsreife eintritt, ändert sich sein Verhältnis zur Außenwelt sehr. Er findet nun in ihr eine Menge Probleme, für die er bis dahin blind war.

Aber diese Aenderungen im Organismus sind doppelter Art. Entweder treten sie im Laufe eines jeden normalen Individuums derselben Art notwendig in gewissen Phasen ein. Dann sind die Probleme, die aus ihnen entstehen, neu wohl für das Individuum, nicht aber für die Gattung. Für diese sind sie bekannte, alte Probleme und ihre Lösungen schon gegeben.

Oder es sind Erscheinungen, die nicht der Gattung, sondern nur einzelnen Individuen eigentümlich sind.

Solche Erscheinungen, etwa Krankheiten, können neue Erscheinungen darstellen und neue Probleme hervorrufen, die neue Lösungen heischen. Derartige Veränderungen der Individuen werden aber in der Regel nicht, wie etwa die Pubertät oder das Altern aus der der Gattung eingeborenen Eigenart hervorgehen, sondern sich in letzter Linie beim Individuum oder seinen Vorfahren auf besondere Einwirkungen der Außenwelt zurückführen lassen.

Stets erstehen die Probleme für das Individuum aus dem Verhältnis zwischen seiner angeborenen Eigenart und der Außenwelt, und neue Probleme nur aus einer Veränderung dieses Verhältnisses, nie aus einer Veränderung des Geistes aus sich selbst.

Es gibt keine Neuerungen ohne ihn. Ohne neue Ideen keine neue bewußte Praxis. Aber den Anstoß zu den neuen Ideen, wenn sie neu sind nicht bloß für das Individuum, sondern für die Gattung, gibt die Außenwelt.

Der Geist verlangt nicht aus sich heraus nach Neuem. Lombroso hat ihm sogar Haß gegen das Neue vorgeworfen (er prägte dafür die Bezeichnung Misoneismus). Der Geist wird revolutionär nur dort, wo schon die Umwelt revolutioniert ist.

Fünftes Kapitel.

Die Anpassung der Gedanken aneinander.

Die Gegensätze zwischen dem Ich und der Umwelt sind nicht die einzigen, deren Ueberwindung dem Geiste zufällt. Zu seinen Funktionen gehört es, noch manchen anderen Gegensatz zu überwinden.

Nur die niedersten Organismen haben bloß e i n e n Sinn, die Empfindlichkeit der Oberfläche gegen körperliche Berührungen und Temperaturunterschiede, namentlich aber gegen Aenderungen des physikalisch-chemischen Milieus. Im Laufe der Entwicklung werden manche Partien der Haut besonders empfind-

lich gegen Lichtwellen, andere reagieren auf die Einwirkung von Gasen. Neben dem Tastsinn entwickeln sich die Ansätze zu Seh- und Geruchsorganen usw. Je mannigfaltiger die Sinnesorgane sind, desto mannigfaltiger auch die Eindrücke, die der Organismus, das „Ich", von demselben Punkte der Außenwelt erhält.

Aber nicht nur die Sinne werden im Laufe der Entwicklung immer mannigfaltiger, sondern ebenso die Organe der Bewegung. Hier wie dort finden wir zunehmende Arbeitsteilung. Diese bringt dem Organismus mannigfache Vorteile, doch dabei auch Gefahren.

Die Erfahrungen unserer Zeit mit ihrer weit getriebenen Arbeitsteilung in der Gesellschaft zeigen uns deutlich diese Gefahren der Spezialisierung, wenn jedes besondere Fach sein Leben für sich führt, den Zusammenhang mit dem Ganzen und die Uebersicht darüber verliert. Das würde auch für die Sinne und Bewegungsorgane gelten, wenn jeder Sinn ein besonderes Bewußtsein erzeugte und jeder Sinnesreiz eine besondere Bewegung eines besonderen Organes. Ein sinnloses Durcheinander von Eindrücken und Bewegungen wäre die Folge, die den Organismus nicht fördern, sondern gefährden würden.

Nur solche höhere Organismenarten sind lebensfähig, bei denen sich mit der Arbeitsteilung der Organe auch ein Zentralorgan entwickelt, das die Eindrücke, welche verschiedene Sinne von demselben Objekt erfahren, zu einem einheitlichen Bild im Bewußtsein zusammenfaßt und andererseits die verschiedenen Organe der Bewegung einem einheitlichen Willensimpulse unterwirft, der ihr einheitliches Zusammenwirken zu einem gemeinsamen Zwecke herbeiführt.

Die Ueberwindung der möglichen Widersprüche in den Eindrücken der einzelnen Sinne und den Bewegungen der einzelnen vom Willen abhängigen Organe, die widerspruchslose Anpassung der Eindrücke und Bewegungen aneinander ist von seinen Anfängen an eine der Aufgaben des Geistes, das heißt, des Zentralorgans der Sinnes- und Bewegungsnerven, des Gehirns.

Diese Aufgabe entspringt ebenso wie die in den vorhergehenden Paragraphen entwickelte aus dem Wesen des Geistes als Werkzeug des Organismus im Kampfe um seine Selbsterhaltung.

Soweit diese Aufgabe auf das Wirken der Sinnes- und Bewegungsorgane beschränkt bleibt, wird sie ganz instinktiv gelöst, ohne bewußt zu werden. Ebensowenig wie das Bein auf seinen eigenen Gang hinauftreten kann, vermag das Gehirn im selben Moment einen Gedanken zu denken und über dies Denken nachzudenken.

Ueber seine eigenen Empfindungen, Gedanken, Willensmeinungen kann es nur nachdenken, wenn sie vorüber, in seinem Gedächtnis aufgespeichert sind.

Das Gedächtnis gehört zu den wichtigsten Fähigkeiten des Geistes. Je mehr Erfahrungen sich in meinem Gedächtnis ansammeln, desto weniger wird mein Denken und Wollen von augenblicklichen Anstößen der Außenwelt bestimmt werden, desto mehr werden diese kontrolliert durch die Gesamtheit meiner Erfahrungen, im Vergleich zu welcher der einzelne letzte Eindruck der Außenwelt nur höchst unbedeutend ist. Allerdings wird er meist einer der am stärksten wirksamen sein im Vergleich mit einem ähnlichen Eindruck aus der Vergangenheit, aber doch untergeordnet der Gesamtheit meiner Erfahrungen.

Diese Gesamtheit würde aber noch weit mehr als die Sinneseindrücke des Augenblicks ein wüstes Chaos bilden, wenn nicht der Geist sie ordnete und alle Erfahrungen, soweit sie sich im Bewußtsein wach erhalten haben, in einen widerspruchslosen Gesamtzusammenhang brächte.

Diese Operation kann keine unbewußte sein, hier hat das Bewußtsein zu arbeiten, und hier hat es die schwerste Arbeit zu leisten. Um zu ordnen, muß es Aehnliches zusammenfassen, Verschiedenes trennen, das Gemeinsame aus ähnlichen Erscheinungen in Abstraktionen hervorheben, auch diese Abstraktionen wieder ordnen, um sie schließlich alle einem oder einigen wenigen Prinzipien unterzuordnen.

Beim Menschen nimmt diese Tätigkeit ungeheure Dimensionen an. Sobald die Sprache entwickelt ist, lernt der Mensch neben seinen eigenen persönlichen Erfahrungen und Gedanken auch die seiner Nebenmenschen kennen, mit denen er verkehrt. Die Schrift macht ihm die Erfahrungen weit entfernter Menschen sowie die längst verstorbener Generationen zugänglich. Schließlich lernt er sogar die Kunst, aus einzelnen Anzeichen auf eine Vergangenheit zu schließen, die vor aller menschlichen Aufzeichnung liegt. Und dabei ermöglicht ihm der Fortschritt der Technik Einblicke in Welten, die seinen Sinnen direkt ganz unzugänglich sind.

Dieses ganze ungeheure Erforschungsmaterial widerspruchslos zu ordnen, ist eine riesenhafte Aufgabe. Und doch arbeitet der Menschengeist unermüdlich daran, denn jeder Widerspruch in seinen eigenen Gedanken ist ihm nach der schon im Tiere vorhandenen Naturanlage des Geistes ganz unerträglich.

Engels erklärt freilich, auch hier im Anschlusse an Hegel, Widersprüche fänden sich nicht nur in unserem Denken, sondern auch in der Wirklichkeit:

„Die Bewegung selbst ist ein Widerspruch; sogar schon die einfache mechanische Ortsbewegung kann sich nur dadurch vollziehen, daß ein Körper in ein und demselben Zeitmoment an einem Ort und zugleich an einem anderen Orte, an einem und demselben Ort und nicht an ihm ist." (Dührings Umwälzung, S. 120.)

Bestimmte Widersprüche, allerdings nur im Denken, dort aber unvermeidlich, will auch Kant aufzeigen, seine sogenannten Antinomien. Nur eine sei hier genannt. Kant meint, man könne ebensogut nachweisen, die Welt sei endlich, wie, sie sei unendlich. Hier liege doch ein vollendeter Widerspruch vor.

In Wirklichkeit verschwindet er sofort, wenn man die Behauptung umdreht und feststellt, daß wir uns weder die Endlichkeit noch die Unendlichkeit der Welt vorstellen können. Wir können das eine ebensowenig beweisen, wie das andere. Unendlichkeit ist überhaupt unvorstellbar.

Aber wir können uns auch keine Grenze der Welt denken, ohne etwas jenseits dieser Welt zu denken. Hier liegt nicht Widerspruch in der Erfahrung vor, sondern zwei einander widersprechende Versuche, über die Erfahrung hinauszugehen. Da jeder der beiden scheitert, können sie keinen Widerspruch der Wirklichkeit darstellen.

Aber auch bei der Bewegung hört der Widerspruch auf, sobald wir den Satz umdrehen, wenn wir die Bewegung nicht auffassen als gleichzeitiges Dasein eines Körpers an zwei Orten, zwischen denen die Bewegung stattfindet, sondern als gleichzeitiges F e r n s e i n von diesen Orten. Er hat A verlassen, ehe er B erreicht hat. In dieser Vorstellung liegt durchaus nichts Widerspruchsvolles. Der Versuch, einen bewegten Körper an einem bestimmten Punkte zu fixieren, könnte nur gelöst werden durch dasselbe Hinausgehen in die Unendlichkeit, das wir eben bei der einen Kantschen Antinomie kennengelernt haben. Wenn sich ein Körper von einem Punkt A zu einem anderen B in einem bestimmten Zeitraume bewegt, so könnten wir nur sagen, „er ist", um mit Engels zu reden, in einem bestimmten Zeitmoment an einem bestimmten Ort, wenn wir die Entfernung zwischen A und B und den durchlaufenen Zeitraum in unendlich kleine Teilchen teilten. Für eines dieser kleinsten Raum- und Zeitpartikelchen könnte man sagen, daß der bewegte Körper in einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Orte ist. Da aber das Unendliche für uns nicht vorstellbar ist, bildet die Fixierung eines bewegten Körpers in einem bestimmten Moment an einem bestimmten Ort kein Problem, das für uns lösbar ist, es kann daraus also auch kein Widerspruch zu dem Gegenteil für uns erstehen.

Das Wort Widerspruch kann in doppelter Weise aufgefaßt werden. Einmal als Ausdruck eines Gegensatzes, dann als Ausdruck einer Unvereinbarkeit zweier Erscheinungen oder Gedanken. Daß es Gegensätze in der Welt gibt, bestreitet niemand. Dühring, gegen den sich Engels in der oben zitierten Stelle wendet, sagt selbst, „der Antagonismus von Kräften . . . . ist die Grundform aller Aktionen im Dasein der Welt".

Nur das steht in Frage, ob auch ein Widerspruch als etwas Unvereinbares möglich sei.

Die Feststellung, daß zwei Erscheinungen miteinander vereinbar oder nicht vereinbar seien, ist aber ein Urteil, und Urteile existieren bloß in meinem Bewußtsein, das irren kann, nicht in der Außenwelt. Der Widerspruch, auf den Engels hinwies, steckte in der Definition, die er der Bewegung gab, die er als einen Vorgang bezeichnete, bei dem ein Ding an zwei Orten gleichzeitig ist. Dieser Widerspruch in der Definition gibt uns Veranlassung, eine andere Definition zu suchen, nicht aber zu behaupten, etwas könne in Wirklichkeit gleichzeitig unvereinbar und vereinbar mit etwas anderem nicht bloß scheinen, sondern auch sein.

Was von der Bewegung, gilt auch vom Leben, auf das Engels weiter hinweist. Seine sonstigen Illustrationen sind der Mathematik entnommen, die von jeder Wirklichkeit insofern absieht, als sie von den Dingen absieht und nur ihre Zusammenhänge erforscht. Die Größen der Mathematik sind keine Dinge. Sie kennt negative Größen, ein negatives Ding ist dagegen ein Unding. Wenn Engels darauf hinweist, daß in der höheren Mathematik unter Umständen Gerade und Krumme dasselbe ist, so wird die Krumme dort der Geraden gleichgesetzt, wo wir einen Kreis mit einem unendlich großen Radius vor uns haben. Ein unendlich kleiner Teil dieser Kreislinie kann als Gerade betrachtet werden. Hier geraten wir wieder an eine Antinomie der Unendlichkeit, des Unvorstellbaren.

Für unser Bewußtsein ist das Bestehen eines Widerspruchs in unseren Gedanken ganz unerträglich. Wo es einen entdeckt, ist es eifrig bemüht, ihn aufzuheben.

Dieser Vorgang des logischen Denkens ist ebenso ein dialektischer wie der der Ueberwindung der Gegensätze zwischen Ich und Umwelt. Wie dort, endet er auch hier mit einer Synthese, die man nach Machs Vorgang eine Anpassung nennen kann. Er unterschied die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen von der Anpassung der Gedanken aneinander.

Beide Vorgänge sind dialektischer Natur, aber dadurch grundverschieden, daß bei dem einen die Umwelt dem Ich entgegentritt, indes sich der andere bloß in unserem Bewußtsein abspielt. Bedingt die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen ein Aufeinanderwirken von „Geist und Materie", so vollzieht sich die Anpassung der Gedanken aneinander anscheinend als bloße Bewegung des Geistes. Freilich, die Eindrücke, Empfindungen und Gedanken, die er ordnet, sind hervorgerufen durch die Außenwelt. Aber sie sind geformt durch den Geist, und je umfangreicher der Bereich der Erfahrungen, je weiter vorgeschritten der Prozeß ihrer Ordnung, um so mehr entfernt man sich dabei von der Außenwelt durch die wachsende Pyramide von Abstraktionen, die sich auf der Basis der Gesamtheit der Erfahrungen

aufbaut, so daß die gen Himmel ragende Spitze oft nichts mehr vom Erdboden weiß, auf dem sie ruht.

Bei dieser zweiten Art der Dialektik scheinen also die Ideen ganz unter sich zu sein. Hier scheinen wir uns im Reiche der reinen Vernunft zu befinden, die aus sich ihre Erkenntnisse holt, in der intelligiblen Welt, in der Welt der Noumena, im Gegensatz zur Welt der sinnlichen Erfahrung, der Phänomena, die durch die Dialektik zwischen Ich und Umwelt gebildet wird.

Und es liegt auch hier wieder nahe, die intelligible Welt für die vornehmere, überlegene zu halten. Beruht sie doch auf der Gesamtheit der Erfahrungen, nicht bloß des einzelnen Ich, sondern beim Kulturmenschen auch seiner Mitmenschen und seiner Vorgänger bis in ferne Zeiten zurück. Was bedeutet demgegenüber der Augenblickseindruck des einzelnen? Und ein Entschluß, der gefaßt wird auf Grundlage dieser Gesamtheit von Erkenntnissen wird Aussicht haben, bessere Resultate zu liefern als einer, der durch einen Anstoß von außen nicht bloß, wie jeder Entschluß, hervorgerufen, sondern auch geformt wird.

Von da an ist es nicht mehr weit zu der Annahme, daß der Geist, im Gegensatz zu allen anderen Erscheinungen dieser Welt, die Fähigkeit habe, sich aus sich heraus selbst zu bewegen und diese Eigenbewegung auf die Welt zu übertragen, dieser Anstöße zu erteilen, ohne selbst welche von ihr zu empfangen, bloß Ursache zu sein und nicht auch Wirkung.

Es gibt sogar Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung, die dieser Ansicht huldigen.

A. Braunthal in seinem Büchlein über „Marx als Geschichtsphilosoph" (1920) meint, selbst bei Engels Spuren zu entdecken, die für diese Ansicht verwertbar sein sollen. Braunthal zitiert (S. 181 ff.) Engels „Feuerbach" (S. 62) wo es heißt:

„Jede Ideologie entwickelt sich, sobald sie einmal vorhanden, im Anschluß an einen gegebenen Vorstellungsstoff. bildet ihn weiter aus, sie wäre sonst keine Ideologie, d. h. Beschäftigung mit Gedanken als mit selbständigen, sich unabhängig entwickelnden, nur ihren eigenen Gesetzen unterworfenen[1]) Wesenheiten."

Braunthal bemerkt dazu:

„Engels betont hier mit aller Schärfe die Eigengesetzlichkeit, das Eigenleben der Gedanken. Dabei aber kann man nicht stehen bleiben. Wir haben früher gesagt, daß der in der Geschichte wirkende und sie bewirkende Wille seine Bewegungsrichtung von den Gedanken erhält, die ihrerseits von den ökonomischen Verhältnissen bedingt sind. Nun hören wir aber weiter, daß diese Gedanken auch die Fähigkeit haben, über ihre ökonomische Bedingtheit hinaus sich selbständig zu entwickeln. Wenn aber die derart nach eigenen psychologischen Gesetzen sich entwickelnden Gedanken auf den Willen einwirken, so wirken sie als geschichtlich be-

[1]) Von Braunthal unterstrichen. K.

wegende Kräfte doch eigentlich schon in anderer Richtung als die ökonomischen Verhältnisse."

Hier passiert Braunthal etwas Aehnliches, wie von der Gegenseite her Cunow in seinem Werk über die Marxsche Geschichtsauffassung. Dieser wirft dort Engels einen Rückfall in die Ideologie vor, gestützt auf einen Satz in der Schrift über den Ursprung der Familie. Der Satz wäre schlagend, wenn er die Ansicht Engels ausspräche, wie Cunow meint. In Wirklichkeit spricht Engels dort aus der Seele der herrschenden Klasse heraus. Er will deren Denkart kennzeichnen. (Ich habe davon gehandelt in meiner Schrift: „Die Marxsche Staatsauffassung im Spiegelbild eines Marxisten. Jena 1923, S. 8, 9.)

Und etwas Aehnliches findet in dem vorliegenden Zitat statt. Engels spricht es hier nicht als seine Meinung, sondern die der Ideologen aus, daß Gedanken sich unabhängig entwickelnde, nur ihren Eigengesetzen unterworfene Wesenheiten sind.

Daß der Satz nicht anders aufzufassen ist, ersieht man schon aus seiner Fassung selbst, wenn man ihn aufmerksam liest, und außerdem wird es zweiffellos, wenn man ihn in dem Zusammenhang betrachtet, in dem er steht. Um ja nicht mißverstanden zu werden, fährt Engels dort fort:

„Daß die materiellen Lebensbedingungen der Menschen, in deren Köpfen dieser Gedankenprozeß vor sich geht, den Verlauf dieses Prozesses bestimmen, bleibt diesen Menschen (den Ideologen) notwendig unbewußt, sonst wäre es mit der ganzen Ideologie zu Ende."

Hier sagt Engels deutlich, daß die Unabhängigkeit der Gedankenentwicklung von der Außenwelt bloß Schein ist, doch ein solcher, ohne den die Ideologen nicht existieren können. Unter Ideologie wird hier offenbar nicht bloß ein System von Ideen verstanden, sondern auch der Glaube an die Selbständigkeit der Ideen und ihre Ueberlegenheit über das gemeine Dasein, das seit Plato die idealistische Philosophie beherrscht.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Ideen und überhaupt die geistigen Schöpfungen der Menschen, also auch ihre gesellschaftlichen Einrichtungen, die Tendenz haben, sich selbständig zu machen von der Außenwelt.

Aber wo es zu solchem Eigenleben der Idee kommt, hört ihre Entwicklung auf, versteinert sie. Engels weist als Beispiele solcher Selbständigkeit auf den Staat und die Religion hin. Sie haben eine große historische Rolle auch im Zustande der Unabhängigkeit von der Gesellschaft, doch in diesem nicht als T r i e b k r a f t, sondern a l s H e m n i s der Entwicklung.

Eine Triebkraft der Entwicklung stellen sie nur dort dar, wo sie in engster Verbindung mit neuaufkommenden gesellschaftlichen Bedingungen stehen und von der Außenwelt ihre Anstöße erhalten. Das hängt zusammen mit der schon von uns erwähnten konservativen Natur des Geistes, die sich bei der Anpassung der

Gedanken aneinander ebensogut äußert, wie bei der Anpassung der Gedanken an die Tatsachen.

Der Geist ist rastlos tätig, solange er Widersprüche in seinem Gedankenvorrat findet. Solange ihm deren Ueberwindung nicht gelungen ist, quält ihn stetes Unbehagen. Um so größer sein Behagen, wenn ihm die Aufgabe gelingt. Je mehr Arbeit er aufwenden mußte, um seinen Gedankenreichtum zu einem widerspruchslosen System zu ordnen, und je mehr Arbeit und Qual ihm daraus erwüchse, wenn dieses System gegenstandslos würde, um so zäher hält er an ihm fest. Neue Tatsachen, die sich dem einmal wahrgenomenen System einzufügen scheinen, werden unbesehen als wahre hingenommen. Neue Tatsachen, die im Widerspruch dazu stehen, werden bezweifelt, oder, wenn sie nicht bezweifelt werden können, mit allen Kunststücken der Sophistik, Talmudistik, Scholastik so lange gedreht und gedeutelt, bis der Widerspruch verdunkelt ist.

Und neue Tatsachen von Belang nicht für einen einzelnen, sondern für eine ganze Gesellschaft denkender Wesen werden nicht auftreten, solange nicht die Umwelt sich erheblich geändert hat oder unsere Mittel, sie zu erkennen, erheblich verbessert worden sind.

Da nicht alle Menschen die gleichen Geistesgaben und gleichen Möglichkeiten der Beobachtung haben, werden die neuen Tatsachen, die mit dem alten Ideengebäude unvereinbar sind, zunächst stets nur von einzelnen überragenden Köpfen beachtet werden. Aber die bloße Erkenntnis, daß die alten Auffassungen nicht ausreichen, würde diesen noch kein Ende bereiten. Um das zu bewirken, müssen die Denker, die die Unhaltbarkeit des Alten erkannt haben, auch imstande sein, die neuen Tatsachen mit den alten, soweit diese von den Neueren anerkannt werden, in widerspruchslosen Zusammenhang bringen, also ein mehr oder weniger umfassendes neues Gedankensystem aufzubauen, was ein den Durchschnitt weit überragendes Wissen gepaart mit reicher Phantasie voraussetzt, die imstande ist, die neuen Gedanken mit den alten im Kopfe aufs mannigfaltigste so lange zu kombinieren und umzugestalten, bis die widerspruchslose Vereinigung gefunden ist. Wie der Dichter bedarf auch der Denker der Phantasie. Nur stiftet sie bei ihm mehr Unfug als Nutzen, wenn sie nicht gepaart ist mit starkem kritischen Vermögen.

Zu alledem muß aber der Forscher, der das neue Wissen zuerst unserem Denken widerspruchslos einverleibt, auch große Charakterstärke besitzen, denn die Macht der von der Außenwelt unabhängig gewordenen Ideen in den Köpfen der Menschheit ist lange sehr groß und die Neuerer, die „ihr volles Herz nicht wahrten, hat man von je gekreuzigt und verbrannt". Nicht immer physisch, stets moralisch. Da gehört Mut und Charakterstärke dazu, selbst als Neuerer aufzutreten.

Es waren immer außerordentliche Menschen, die der Menschheit neue Ideen brachten. Sie erregen unsere Bewunderung. Leider übersieht man leicht über der Bewunderung der Träger des neuen Gedankens seine ursprüngliche Quelle.

Wohl ist eine alte Idee imstande, eine Zeitlang unabhängig von der Außenwelt, ja im Gegensatz zu ihr in den Köpfen zu bestehen, also ein eigengesetzliches Eigenleben zu führen, aber eine neue Idee wird nur dann aufkommen und sich zur Geltung durchringen können, wenn die Außenwelt durch eine Wandlung einen Anstoß, und zwar einen genügend starken dazu gibt.

Mit dieser Feststellung sind wir bei dem Grundgedanken des historischen Materialismus angelangt, wobei wir allerdings einiges vorweggenommen haben, da wir bisher noch nicht vom Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft, sondern nur von dem eines bewußten Organismus zur Umwelt handelten.

Aber wenn wir Anfänge der Anpassung von Gedanken aneinander, auch Experimente und Hypothesen, schon beim Tier finden, wie Mach zeigt, so findet dieses Gebiet der bewußten Anpassung doch erst beim Menschen eine beachtenswerte Entwicklung, und zwar erst beim Kulturmenschen, bei dem es in der Wissenschaft gipfelt. Bei der fortschreitenden Arbeitsteilung der Wissenschaften untereinander kommt es dann so weit, daß einzelne Wissenschaften sich einseitig nur mit der Anpassung geistiger Erscheinungen aneinander beschäftigen und sich für die Anpassung dieser Erscheinungen an die Tatsachen gar nicht interessieren, obwohl im Prozeß des Erkennens die beiden Arten Anpassung eng miteinander verbunden sind und sich in ihrer Wechselwirkung gegenseitig fördern.

Zu den geistigen Erscheinungen gehört eben nicht nur das Erkennen, sondern auch das Wollen. Dessen Urgrund ist mit dem Organismus und seinen angeborenen Trieben schon vor jeder Erfahrung, also a priori, gegeben. Aber wie dieses Wollen sich in jedem gegebenen Falle der Außenwelt gegenüber äußert, hängt ebenso von dieser ab wie von dem Organismus. Die einzelnen Willensakte werden daher ebenso von unserer Erkenntnis der Außenwelt, wie von unserer Körperkonstitution bestimmt. Je mannigfacher die Außenwelt und je zahlreicher die Probleme, die sie uns bietet, desto zahlreicher und mannigfacher die Zwecke, die der Wille des Individuums sich stellt, desto notwendiger ihre widerspruchslose Ordnung in einem zusammenhängenden System der Zwecke, sollen sich nicht die Kräfte des Organismus in Handlungen erschöpfen, die einander widersprechen, aufheben, lähmen.

Die ganze Arbeit des Erkennens der Außenwelt, der Anpassung der Gedanken an die Tatsachen und der Gedanken aneinander wäre nutzlos, wenn sie nicht zu einem System der Zwecke führte. Bei den sozialen Tieren wird dieser Vorgang

dadurch komplizierter, daß sie nicht bloß Zwecke des Individuums, sondern auch Zwecke der Gesellschaft kennen, der sie angehören. Auch das sind im Grunde Zwecke von Individuen, denn nur ein denkender Organismus kann Zwecke setzen und die Gesellschaft ist kein Organismus mit einem Zentralorgan des Denkens. Aber die gesellschaftlichen Zwecke sind nicht Zweck eines vereinzelten Individuums, sondern einer Gesamtheit vereinter Individuen.

Sie treten dem einzelnen nicht als Gebote des eigenen Willens, sondern eines übermächtigen, über ihm stehenden Willens entgegen. Oft liegt das Zustandekommen dieses Willens klar zutage, z. B. bei Gesetzen, die eine gesetzgebende Versammlung beschließt, deren Arbeiten bekannt sind.

Aber oft entstehen diese Gebote unbewußt, wie wir noch sehen werden, oder sie entstammen einer grauen Vorzeit, aus der jeder Bericht fehlt.

So nehmen die Gebote der Gesellschaft oft einen mystischen Schein an und dasselbe findet statt in bezug auf die Autorität, der sie entstammen. Nicht nur die Ethik, auch der Staat bietet zahlreiche Gelegenheiten und Anreize zu mystischer Verklärung.

Wie die Zwecke des einzelnen geraten auch die Staatsgesetze und Satzungen der Moral in die Gefahr, einander zu widersprechen, wenn sie an Zahl zunehmen und mit dem Fortschreiten der Gesellschaft die Gebiete sich mannigfaltiger gestalten, die durch sie geregelt werden.

Diese Gefahr wird um so größer, als die konservative Natur des Geistes auf diesen Gebieten besonders stark zutage tritt. Gesellschaft und Staat überdauern das Individuum. Die Anschauungen und Zwecke des einzelnen vergehen mit ihm. Bestimmte Gebote der Gesellschaft können sich sogar jahrhunderte-, jahrtausendelang erhalten — es sei nur an die zehn Gebote der Bibel erinnert, die vor Jahrtausenden formuliert wurden und heute noch in unseren Schulen gelehrt werden.

Zu den alten Geboten, die nicht aufgehoben werden, gesellen sich neue, da neue Verhältnisse nach Berücksichtigung verlangen und die Arbeit der Gesetzgebung nicht stille steht.

Es erheischt eingehende wissenschaftliche Arbeit, um diese unendliche Fülle der verschiedensten Arten des Sollens widerspruchslos unter einen Hut zu bringen, sie alle einem gemeinsamen Endzwecke unterzuordnen. Die Wissenschaften dieser Art, die des Rechts und der Moral, Jurisprudenz und Ethik, suchen nicht nach kausalen, sondern nach teleologischen Zusammenhängen. Vielfach beschäftigt sie das Sollen an sich, ohne Beziehung auf die Ursachen, denen es entstammt.

Diese Wissenschaften sind nicht ohne Nutzen, denn je geringer die Widersprüche in unserem Wollen und Handeln sind, desto mehr werden wir jeweils mit den uns zur Verfügung stehenden Kräften und Mitteln erreichen. Aber ihr Nutzen kann sehr frag-

lich werden, wenn sie sich von den übrigen Wissenschaften und vom Leben isolieren und vermeinen, neue Erkenntnisse aus sich selbst schöpfen zu können, abseits von jeder Erfahrung.

Diese Wissenschaften und die Philosophie, soweit sie sich auf sie stützt, neigen am meisten dazu, sich unabhängig zu machen von der Außenwelt, um, wie sie vermeinen, sich und damit die Menschheit durch ihre Eigenbewegung höher zu entwickeln. Der juristischen und der ethischen, nicht der naturwissenschaftlichen Denkweise entspricht immer wieder der Drang, die Ordnung des Sollens der Menschen gipfeln zu lassen in irgendeinem obersten Prinzip, das als höchste Abstraktion zu einem mystischen Wesen verhimmelt wird, zu einer Gottheit des Endzwecks, sei er die ewige Gerechtigkeit oder die Freiheit oder die Tugend.

Nur wenn die Wissenschaften dessen, was in der Gesellschaft sein soll, ihren Boden suchen in den gesellschaftlichen Wissenschaften, die nach kausalen Zusammenhängen suchen, wie der politischen Oekonomie und der Ethnologie, und wenn sie ihr eigenes Gebiet in seinem Werden und seinen Wandlungen betrachten, nur dann werden sie imstande sein, unser Wissen zu bereichern.

Der Ausgangspunkt aller Erkenntnis bleibt die Erfahrung. Und sobald einmal in einen gegebenen Zustand die Ordnung der bisherigen Erfahrungen in einem widerspruchslosen Zusammenhange gelungen ist, wird jeder Fortschritt zu neuem Wissen nur dann möglich, wenn eine Aenderung der Umwelt oder der Erkenntnismittel des Organismus neue Erfahrungen nach sich zieht.

Ende des ersten Buches.

Anhang zum ersten Buch.

Entwurf einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit[1]).

Die ursprüngliche Form des Kampfes ums Dasein des Menschen war die in Heerden (Stämmen), innerhalb deren Kommunismus herrschte, zwischen den einzelnen Heerden dagegen ewiger Krieg um den Nahrung bietenden Boden. Die kommunistischen Instinkte waren infolgedessen ungemein stark, da diejenigen Stämme die Oberhand behielten, deren Mitglieder den größten Opfermut, die größte Disziplin, Selbstbeherrschung zeigten. Ungemein stark auch die nationalen oder besser Stammesinstinkte, jeder Fremde ein Feind. Auf dieser Stufe wird der Kriegsgefangene erschlagen, oft auch verzehrt. Durch den Fortschritt von der Jägerei und Fischerei zur Weidewirtschaft wird es ermöglicht, den Kriegsgefangenen als Sklaven zu verwenden. Der ursprüngliche Kommunismus von Grund und Boden bleibt bestehen, ebenso die starke Organisation des Stammes. Aber der Grund zu Privateigentum an Vieh und Sklaven, zum Entstehen individualistischer Neigungen, ist gelegt, denn Weidevieh und Sklaven waren Familieneigentum. Mit Hilfe der durch die Sklaverei ermöglichten Arbeitsteilung schreitet man vor zum Ackerbau, zur Seßhaftigkeit. Auch hier besteht noch das Gemeineigentum an Grund und Boden, aber Privateigentum der Werkzeuge und Ackergeräte. Jetzt beginnen staatliche Formen. Der Landmann flieht nicht, wenn ein übermächtiger Stamm naht, er unterwirft sich. Neben der Sklaverei tritt die Hörigkeit auf, der siegreiche Stamm überläßt dem besiegten den Kampf gegen die Natur, er selbst behält sich vor den Kampf gegen Feindesstämme: Der Unterschied zwischen Bauern und Kriegern, ihre Teilung in Klassen entsteht. Die Abgeschlossenheit und Erblichkeit der Kasten ist durchaus keine wunderbare Erscheinung, da die Kasten stets einander f r e m d e Stämme sind, welche bei der ungemein starken Stammesabneigung sich nicht vermischen wollen. Die Heiligtümer des siegreichen Stammes werden gültig für beide Stämme, ihre Besorgung ist dem siegreichen Stamme überlassen, d. h. die Kriegerkaste ist zugleich Priesterkaste. Durch die unaufhörlichen Kriege der Kriegerkaste erhält das

---

1) Von mir abgefaßt im Jahre 1876. Unveränderter Abdruck, mit allen Irrtümern von damals. Bisher noch nicht veröffentlicht.

Feldherrnamt besondere Bedeutung, die urwüchsigen Häuptlinge werden Heerkönige und als Vorsteher der Kriegerkaste, welche zugleich Priesterkaste ist, werden sie Oberpriester. Weder als Oberpriester noch als Feldherr ist der Heerkönig dem herrschenden Stamme gegenüber unbeschränkt, er muß tun, was dieser will, weil er keine Mittel hat, ihn zu zwingen; als Vertreter des herrschenden Stammes ist er dagegen unumschränkter Herrscher gegenüber dem besiegten Stamme. Beide Stämme haben Sklaven und so finden wir denn drei Stände. Dies ist die Verfassung Aegyptens in dem Zeitpunkte, in dem es in die Geschichte tritt. Aber das Königtum wird immer mächtiger dem Adel gegenüber, gestützt auf den unteren Stamm, seit der 6. Dynastie wird es erblich, zugleich entwickelt sich das Privateigentum mit zunehmender Kultur, als seine natürliche Folge Zunahme der individualistischen Neigungen, Abnahme der kommunistischen. Der Kriegsdienst wird eine Last, Söldnern überwiesen (seit der 19. Dynastie).

Infolge der Zunahme des Privateigentums Entvölkerung der herrschenden Klasse die Folge[1]). Infolgedessen Zuströmen fremder Rassen, Aethiopen, Semiten. Diese unterwerfen das Land, sind kriegstüchtiger, aber beugen sich der überlegenen Kultur, d. h. sie nehmen die ägyptische Religion an. Infolgedessen neue Ständeteilung; die neuen Stämme bilden den Kriegerstand, der früher herrschende Stamm als Repräsentant der höheren Kultur den Priesterstand[2]).

Infolge einer nationalen Erhebung des Priesterstandes werden die Aethiopier vertrieben, wie Herodot sagt, die Kriegerkaste wandert aus Unzufriedenheit mit dem Könige aus.

Dieselbe Erscheinung, daß die verschiedenen Stände verschiedene Stämme sind, die unteren Stände in der Kultur zurückgebliebene, der Priesterstand ein sehr kultivierter Stamm, dessen individualistische Instinkte die kommunistischen überwunden haben, so daß der Kriegsdienst ihm eine Last ist, finden wir auch weiterhin. Wie die Juden aus Aegypten ausziehen, nehmen sie eine Anzahl verbannter, aussätziger Priester mit; dieselben bilden natürlich einen fremden Stamm, der mit den anderen sich nicht vermischt, am Grundeigentum nicht Anteil nimmt, den

---

1) Seit der saitischen Dynastie. Besonders auffallend unter Amasis.

2) Auf diesem natürlichen Wege ist die Kastenteilung entstanden, welche den meisten Universalhistorikern ein sonderbares Rätsel ist, indes die Spezialforscher einen viel zu kleinlichen Blick haben, um aus den Ergebnissen ihrer Forschungen besonderen Nutzen zu ziehen. Die (auch von Kolb) beliebte „demokratische" Schwätzerei von Priestertrug, Anwendung von List und Gewalt usw. ist natürlich durch diese Ergebnisse beseitigt. Die Ständeteilung ist entstanden durch Uebereinanderschichtung verschiedener Stämme.

Stamm Levi[1]). Da die Hebräer — infolge ihrer Rasseneigentümlichkeit der Unduldsamkeit (?)[2]) — die eingeborene Bevölkerung Kanaans nicht unterwerfen, sondern töten oder vertreiben, bilden sie keine Kriegerkaste, sondern geschützt durch ihre Berge, eine Bauernrepublik mit nur zwei Ständen: Volk und Priester. Daher die den Juden eigentümliche Regierungsform der Theokratie. Das Königtum entwickelt sich erst später als notwendige Feldherrnschaft im Kampf ums Dasein gegen die auswärtigen Feinde. Zugleich entwickelt sich die den Juden eigentümliche Form des Monotheismus. Die Juden, ein von ihrer Umgebung gänzlich verschiedener Stamm, vielleicht mit einer bei semitischen Stämmen häufigen Anlage zur Unduldsamkeit, begünstigt durch die Abgeschlossenheit ihrer Gebirge und unter dem Einflusse der ägyptischen Leviten, welche monotheistische Ideen aus ihrem Vaterlande mitbrachten, entwickelten die ihnen sowie jedem andern Volk innewohnende Idee, daß ihr Stammgott mächtiger sei als die anderen Götter (ohne daß die Existenz derselben geleugnet wurde) allmählich zu der Idee, ihr Gott sei der einzige. Dies besonders seit der Teilung des Reiches, wo die Theokratie ihre ganze Macht auf zwei Stämme beschränkt sah, auf diese aber um so mehr Einfluß gewann.

In den Flußebenen des Tigris und Euphrat hatte sich ein in seiner Verfassung dem ägyptischen ähnliches Gemeinwesen entwickelt, welches wegen Uebervölkerung eine Gefolgschaft (junge Krieger unter einem selbstgewählten Anführer) entsendete, welche den Kriegsstaat von Assyrien gründete. Dieser Stamm stieß in seinem Kampf ums Dasein auf Stämme, welche weder einer niederen noch einer höheren Kultur, sondern der gleichen angehörten, wie er selbst; man konnte sie weder als Hörige dem Staate einverleiben, noch konnten sie die Stelle einer Priesterkaste einnehmen; diese Stämme wurden tributär. So ist das Assyrische Reich bedeutsam für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, indem es eine neue Form staatlichen Lebens schuf. Assyrien war ein Kriegerstaat ohne Priesterkaste und Hörige, dagegen mit einer Bureaukratie.

Weiterentwicklung durch die Meder und Perser, rohe, kriegstüchtige Völker, bei welchen die kommunistischen Instinkte noch stark waren. Geschwächt dagegen waren diese durch die Entwicklung des Privateigentums in Babylon und Ninive. Die Perser und Meder bildeten daher in dem durch ihren Einfall geschaffenen Reiche den Kriegerstand, die Babylonier oder Chaldäer den Priesterstand, die Magier, weil ihre Kultur der persischen über-

---

1) Daher später während der alexandrinischen Periode der große wechselseitige Einfluß der Juden auf die ägyptische, der Aegypter auf die jüdische Philosophie.

2) Das Fragezeichen wurde schon im Original 1876 gesetzt. K.

legen. Die Bureaukratie der Assyrer wurde vervollkommt, die einzelnen Teile des Reiches fester aneinander geschlossen, dem Kampf ums Dasein der Stämme untereinander ein Ende gemacht. Dadurch die kommunistischen Instinkte, ohnehin schon geschwächt, bei ihnen gänzlich beseitigt. Internationalität, Individualismus, Privateigentum herrschen in dem Persischen Reiche, seine Kraft im Daseinskampfe erlischt, es weicht den Griechen. Mit der Schlacht von Salamis endet diese Periode, die des Orientalismus, vom Urzustande — zur persischen Internationalität.

Die Griechen, als sie in ihre jetzige Heimat eindrangen, fanden nur an einzelnen Stellen Repräsentanten einer höheren Kultur, die Phöniker — an solchen Punkten bildete sich ein Priesterstand, gewöhnlich um Orakel. Eine an Kultur nachstehende Bevölkerung fanden die Eindringlinge in den reichen Ebenen von Thessalien, Böotien, Messenien, Lakonien, Argos. Dort bildete sich ein Kriegerstand neben Hörigen. Die gebirgigen Gegenden wußten entweder ihre Unabhängigkeit zu wahren, wie in Arkadien, oder sie waren so dünn bevölkert, daß die Urbevölkerung spurlos verschwunden ist, wie in Attika, wo es nur Freie und Kaufsklaven, aber keine Hörigen gab.

Stete Daseinskämpfe hatten die kommunistischen Instinkte so wach erhalten, daß sie gegenüber den individualistischen Kontingenten der Perser siegreich blieben. Aber der Friede mit den Persern, ihr Einfluß, das Anwachsen des Privateigentums hatten bald Individualismus, Feigheit, Entvölkerung im Gefolge. Schon im peloponnesischen Kriege zeigte sich das deutlich. Aufkommen des Söldnerdienstes, des Vaterlandsverrats, Ueberhandnehmen der Habsucht sind seine hervorstechenden Momente. Der erste, der bewußt dem Individualismus das Wort redete, war Sokrates. Von seinen Schülern war Alkibiades ein Vaterlandsverräter, Xenophon ein Söldnergeneral, Kritias ein Plutokrat und der vielgerühmte „Kommunist" Plato ein Aristokrat und Feind seines Vaterlandes. Sein Ideal war Sparta, welches seine Vaterstadt Athen zugrunde gerichtet hatte, der spartanische Staat das Modell seines „kommunistischen" Staates mit einer Kriegerkaste, Hörigen und Sklaven. Dieser Individualismus war eine der Hauptursachen von Athens Fall gewesen und der athenische Demos wußte sehr wohl, was er tat, wenn er Sokrates verurteilte, weil er die Grundlagen des Staates untergrabe. Im Volke waren die kommunistischen Instinkte beleidigt durch den Individualismus der Reichen. Mit einem besseren Verständnis als unsere Geschichtsforscher erkannte es die Ursachen seiner Niederlagen. Ein zweiter Hauptgrund derselben blieb ihm allerdings verborgen: die kommunistischen Instinkte des Altertums brachten auch die Stammesabschließung mit sich. Die Vereinigung mehrerer Stämme zu einem Staate war nur möglich unter der Form, daß der eine Stamm herrschte, die anderen gehorchten. Das war auch

der Fall mit Athen. Seine Bundesgenossen waren nichts als tributäre Untertanen und ergriffen natürlich jede Gelegenheit, dem verhaßten Joche sich zu entziehen. Diese Untertanen waren weder von höherer Kultur, daß sie vermöge derselben im athenischen Staatswesen geherrscht hätten, noch niederer Kultur, wie die Sklaven und Hörigen, daß sie ihr Schicksal als notwendig und unabwendbar ertragen hätten, weil sie sich unfähig fühlten, es ihren Herren gleichzumachen. Die Bundesgenossen waren von gleicher Kulturhöhe mit den Athenern und daher mußte die Herrschaft Athens naturnotwendig über kurz oder lang zusammenbrechen. Dies war der zweite Grund von Athens Untergang neben Ueberhandnehmen des Individualismus.

Dieses wurde durch Sokrates Hinrichtung natürlich nicht aufgehalten, da es naturnotwendig war. Die natürliche Folge desselben war die Militärmonarchie. Die Militärmonarchie ist unzertrennlich verbunden mit dem Individualismus und wird von demselben auf jeden Fall mit sich gebracht. Sobald die kommunistischen Instinkte erloschen sind, muß eine Macht da sein, welche Aufopferung, Disziplin, Selbstverleugnung erzwingt, weil sie nicht von selbst sich zeigen. So kam Griechenland samt dem individualistischen Perserreiche in die Hände der makedonischen Militärmonarchie. Die Internationalität innerhalb des Perserreiches wurde erweitert zur Internationalität des Hellenismus. Innerhalb der hellenistischen Staaten gibt es keine Daseinskämpfe mehr, die Kriege der Diadochen sind nur mehr dynastische Kämpfe, welche das Volk kalt lassen. Waren unter der Herrschaft der kommunistischen Instinkte die edelsten Geister an der Spitze der Nation in ihrem Kampfe ums Dasein gewesen, waren die Weisen, Bias, Periander, Solon usw., ebenso wie Miltiades, Themistokles, Perikles, vorzüglich Feldherren gewesen, so wandten sich mit dem Ueberhandnehmen des Individualismus, wie er durch das Aufhören des Daseinskampfes alleinherrschend wurde, die edelsten Geister der Wissenschaft zu. Der Hellenismus bedeutet eine Blütezeit der Wissenschaften, jedoch begleitet von Entvölkerung innerhalb der besitzenden Klassen, Konzentration des Privateigentums, Habsucht, Feilheit und Feigheit. Diese Periode endete mit der Schlacht bei Benevent. Es ist natürlich, daß der Hellenismus einem Stamm erliegen mußte, bei dem die kommunistischen Instinkte noch stark waren: Rom.

Damit treten wir in die dritte Periode der Internationalität, des Romanismus. Ebenso schnell, als griechischer Kommunismus durch persischen Individualismus, wurde römischer Kommunismus durch hellenistischen Individualismus erstickt und die Militärmonarchie hielt auch in Rom ihren Einzug. Die griechische Militärmonarchie hatte ihre Stütze gefunden an einem Stamme, dessen kommunistische Instinkte noch ziemlich intakt waren, dem makedonischen. Die römische stützte sich auf die ebenfalls dem Ur-

zustand nahen Germanen, deren Söldner immer mächtiger im Römischen Reiche wurden. Die griechische Militärmonarchie hatte eine eigentümliche Geistesrichtung zur Folge gehabt, den Hellenismus. Im Gefolge und als Dienerin der römischen Militärmonarchie finden wir das Christentum. Unter den individualistischen Nationen des Römischen Reiches hatte bloß eine ihre kommunistischen Instinkte bewahrt: die jüdische. Die jüdisch-ägyptische Religion des Monotheismus besaß nicht nur eine Ueberlegenheit des Inhalts über die der anderen Völker, sie besaß auch die einzigen Gläubigen und begeisterten Verfechter: sie mußte daher im Kampfe ums Dasein das Uebergewicht erhalten. Aber sie konnte nicht zur herrschenden Religion werden, ohne die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Zeitalters anzunehmen: die Internationalität tritt an Stelle der Exklusivität, die Resignation an Stelle des Trotzes, der Individualismus an Stelle des Kommunismus, die Theokratie erhielt die Formen der römischen zentralisierten Bureaukratie[1]): so erhebt sich das Christentum, ein Kompromiß zwischen der individualistischen romanisch-hellenistischen Kultur und den übermächtigen kommunistischen Instinkten des jüdischen Volkes.

Indessen sank das Römische Reich zusammen, aber es fand keinen Nachfolger. Rohe Horden eilten von allen Seiten herbei, den leergewordenen Platz einzunehmen. Römische individualistische Kultur ergab mit dem Judaismus und arabischen Kommunismus den Islam. Der Islam knüpfte an an die alexandrinische Kultur, entwickelt daher die positiven Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Mechanik, Medizin weiter, welche dann über Spanien und Unteritalien (Salerno) nach Europa kamen und dort die Grundlagen einer von Rom unabhängigen Wissenschaft und einer großartigen Entfaltung der Technik boten. Dieselbe römische Kultur ergab mit slawischem Kommunismus die griechische Kirche, der Kompromiß zwischen römischem Individualismus und germanischem Kommunismus endlich ergab die christlich-germanische Weltanschauung und die Feudalität.

Die alten Kultusstätten, in denen der Individualismus am längsten gehaust hatte, waren am entvölkertsten. Hier blieb von der römischen Kultur fast keine Spur übrig. Auch die der griechischen wurden bald verwischt. Der Individualismus war hier so festgewurzelt, daß er die Araber, Türken, Slawen, ganz rohe Völker, leicht überwältigte. Ihr Kommunismus wich dem Indi-

---

1) Die Gleichheit aller Menschen wird anerkannt. Die Militärmonarchie verwischt mit den Stammesfeindschaften auch die Abschließung der Stände. Dem Cäsar gegenüber sind alle gleich. Die Gleichheit aller der romanischen Kultur angehörigen Menschen vor Gott, im Gegensatze zu den außer dieser Kultur stehenden, den Heiden, war mit dem Individualismus und der Militärmonarchie notwendig verbunden.

vidualismus, ohne daß jedoch ihre Roheit gemildert worden wäre. Seitdem ist der Orient eine entvölkerte Wüste. Italien, Spanien und Gallien dagegen waren noch nicht so entvölkert, die Bevölkerung hatte mehr Kraft bewahrt und war daher imstande, den germanischen Eindringlingen ihren Stempel aufzudrücken. Ihr Individualismus hatte, besonders in Spanien und Gallien noch nicht alle kommunistischen Instinkte erstickt. Wir finden daher, daß der Individualismus bei den Germanen viel langsamer als bei den Arabern zum Durchbruch kommt, daß aber auch zugleich mit ihm die römische Kultur sich festsetzt, welche auf die Araber nur momentane Wirkung hatte. Wir finden hier nun eigentümliche Erscheinungen. Wir finden eine Kriegerkaste, den siegreichen eindringenden Stamm; wir finden Hörige, die Unterworfenen des früheren herrschenden Stammes, wir finden die Angehörigen desselben oder vielmehr die Besitzer der von demselben bewahrten übermächtigen Kultur als Priesterstand, wir finden Kriegsgefangene, Sklaven, und finden endlich auch ein Heerkönigtum: kurz, wir scheinen auf demselben Standpunkte zu stehen, auf dem wir beim Eintritt in die Geschichte die Aegypter trafen. Und doch sind die Zustände andere. Der Individualismus ist zu übermächtig, als daß er die Germanen nicht gänzlich umgestalten sollte. Die individualistischen Züge überwiegen bei der Kriegerkaste, die Lehen werden erblich, die Gemeinsamkeit von Grund und Boden verschwindet. Die Internationalität zwischen allen der christlich-germanischen Kultur teilhaftigen macht sich geltend. Wohl ist es erlaubt, die derselben nicht teilhaftigen als Sklaven zu behandeln, Slaven und Araber und Neger, aber das gilt nur für die Grenzen der Kultur. Aber nimmermehr macht der Franzose den Deutschen, der Deutsche den Italiener, den er im Kriege erbeutet, zum Sklaven: die Zufuhr von Sklaven erlischt und somit hört die Sklaverei auf, ohne je durch ein Gesetz abgeschafft worden zu sein. Die Uebertragung der romanischen Internationalität auf die Germanen hat aber auch zur Folge, daß die Stammeskriege, die Stammesinstinkte verschwinden. Wir finden eine Kriegerkaste mit sehr schwachen kommunistischen Instinkten: Die Folge davon die Feudalanarchie. Andererseits gehen auf das Heerkönigtum die Ansprüche und Organisation der Militärmonarchie über, gestützt durch den Vertreter der romanisch-individualistischen Kultur, die Priesterkaste. Die Geistlichkeit stützt das Königtum gegen den Adel, hält es aber auch von Rom abhängig. Rom ist noch immer der Zentralpunkt der Kultur.

Aber durch eine Reihe von Umständen erlangt Europa denselben Grad der Kulturhöhe, wie Rom. Das Königtum ist aus einem Heerkönigtum eine Militärmonarchie geworden, die Feudalanarchie ist beseitigt, und der Individualismus ist siegreich. Europa hat es nicht mehr notwendig, von Rom sich gängeln zu lassen, dem es nicht wegen seiner Waffengewalt, sondern Kultur-

mächtigkeit gehorchte, es kündigt Rom den Gehorsam. Und dennoch! So gewaltig ist die Macht der Gewohnheit und die Abhängigkeit von Rom war den schon während der römischen Kaiserzeit romanisierten Gegenden so zum Instinkte geworden, daß sie dieser Abhängigkeit selbst jetzt sich nicht entäußerten. Vergleicht man eine Karte von Germanien aus dem zweiten Jahrhundert nach Christo mit einer heutigen, so findet man, daß genau dieselben Gegenden, die damals römisch waren, heute katholisch sind, welche unabhängig waren, protestantisch sind. Es dürfte schwer sein, in einer protestantischen Gegend römische Altertümer zu finden. Die Reformation und Renaissance waren also nichts, als die Erklärung, daß man von nun an selbständig, ohne Leitung Roms auf der von diesem gegebenen Kultur weiterbauen wolle. Merkwürdig ist die Erscheinung, daß von der Kultur unbeleckte Stämme, wie die schottischen Klans, bei denen die kommunistischen Instinkte noch ungemein lebhaft waren, dem bis dahin vernachlässigten Alten Testamente, in welchem die kommunistischen Instinkte ebenfalls lebhaft ausgesprochen sind, ihre volle Aufmerksamkeit zuwandten. Diese Eigentümlichkeit der Presbyterianer ist bekannt. Sie hat sich am lebhaftesten erhalten in Amerika, wo der Kampf ums Dasein wieder ein Kampf gegen einen anderen Stamm war, die Indianer, wo also, solange derselbe dauerte, die kommunistischen Instinkte wach blieben oder wieder erweckt wurden.

Da die Kämpfe innerhalb der christlich-germanischen Kultursphäre nur dynastische, nicht aber Daseinskämpfe waren, hatten sich die edelsten Geister dem geistigen Daseinskampfe, der Wissenschaft, gewidmet. Je unabhängiger sie von der römischen Leitung wurde, desto schneller schritt sie vorwärts. Anknüpfend an die Araber, welche die Alexandriner fortgesetzt hatten, entstand eine neue Wissenschaft, welche die technische Grundlage schuf für eine neue Macht, das Kapital, indessen der siegreiche Individualismus ihm die soziale Grundlage bereitete.

Das Kapital! Eine Erscheinung, wie sie uns bisher noch nicht vorgekommen. Die Kapitalisten bilden eine besondere Menschenklasse, aber ohne jemals, wie alle bisherigen, ein Stamm gewesen zu sein; sie bilden daher keine abgeschlossene Klasse. Alle anderen Klassen hatten wenigstens kommunistische Traditionen; der Kapitalist ist nur durch den Individualismus entstanden und herrscht nur durch ihn. Nicht durch seine Kraft hat er den Sieg errungen, nicht durch seine überlegene Kultur, sondern durch seinen Besitz, das ist, seine Macht wächst mit dem Ruin der anderen Mitglieder seiner Klasse; er siegt also nicht, wie alle anderen Klassen, durch seine kommunistischen Instinkte, sondern durch den Individualismus. Nirgends finden wir die individualistischen Instinkte daher so stark wie bei den Kapitalisten. Sie siegten nicht durch eigene Stärke, sondern durch die Schwäche

der anderen. Die Verschuldung der Staaten und des Adels machten ihnen beide unterwürfig, die Not des in Auflösung begriffenen Bauernstandes lieferte ihnen Lohnarbeiter. Als Trägerin und Folge des Individualismus stärkt die Bourgeoisie die Militärmonarchie. Die Schweizer B a u e r n republik ist kein Beweis dagegen. In England herrscht die Bourgeoisie nicht allein, sondern neben ihr die Aristokratie; die Whig-Aristokratie war es, welche es verhinderte, daß England ein Militärstaat wurde. Die Vereinigten Staaten waren bei ihrer Gründung eine Bauernrepublik, in der die kommunistischen Instinkte sehr stark waren. Frankreich ist bloß eine Republik, weil drei Prätendenten da sind. Die Bourgeoisie strebte nie nach der Republik, sondern stets nur danach, die Monarchie zu ihrem Werkzeug zu machen. Sie erstrebte dies stets auf friedlichem, gesetzlichem Wege, weil sie vermöge ihrer individualistischen Natur einen physischen Daseinskampf nicht aushält. Wo ein solcher notwendig war, das heißt, wo die Bourgeoisie angegriffen wurde, da haben ihn andere ausgefochten, die Proletarier. In England während der Revolution die ländlichen, in Frankreich die städtischen Proletarier. Die Bourgeoisie wäre der Monarchie und dem Adel erlegen, wenn der Sansculottismus sie nicht gerettet hätte durch Belebung kommunistischer Instinkte, die uns fast märchenhaft erscheinen.

Mit dem Proletariat erscheint ein neuer Schauspieler auf der Bühne. Für dasselbe läßt sich ebensowenig ein Analogon finden, wie für das Kapital. In der antiken Welt gab es wohl auch Arme und Reiche. Aber die Armen waren bloß zugrunde gegangene Grundbesitzer, sie waren keine Arbeiter, sie waren nicht bloß unnötig, sondern sogar schädlich, gleich den heutigen Vagabunden. Daß diese nie eine glückliche[1]) Revolution machen konnten, daß diese überhaupt eine soziale Revolution nicht wollten, sondern nur eine Wiederherstellung des früheren Zustandes, ist natürlich. Mit denen ist der moderne Lohnarbeiter nicht zu vergleichen. Aber ebensowenig mit dem Sklaven. Er ist nicht einer niederen Rasse angehörig, wie der antike es regelmäßig war (es gab wohl auch griechische Sklaven in Rom, aber die kann man eigentlich ebensowenig zu den Sklaven zählen, als einen Makart zu den Handarbeitern. Sie hatten eine ebenso hohe soziale Stellung, wie ein Künstler heutzutage), er hält daher auch nicht die Unterordnung unter den Herrn, seine schlechtere soziale Lage, für etwas von der Natur Gebotenes, gegen das man sich nicht auflehnen kann. (Wo Kapitalisten eines höheren Stammes Arbeiter niederen Stammes beschäftigen, sind gewöhnlich beide Teile zufrieden miteinander. So irische Arbeiter in englischen, slowakische und polnische Arbeiter in deutschen Fabriken.) Er nimmt den Kapitalisten gegenüber dieselbe Stellung ein, etwa wie die Bundesgenossen Athen

[1]) Gemeint war eine erfolgreiche, geglückte. K.

gegenüber. Der Sklave fühlt es sehr wohl, daß er es dem Herrn nicht gleichmachen, daß er die Kultur nicht fortentwickeln könne. Der Sklave strebte manchmal nach Befreiung seiner Person, nie nach Aufhebung der Sklaverei. Die Sklavenaufstände des alten Rom waren der Kultur ebenso gefährlich als heute Diebesbanden. Die meuterischen Sklaven waren ebensowenig Sozialisten als die modernen Diebe Kommunisten sind. Daß die Sklaven sich nie befreien konnten (als Klasse) zeigt die Geschichte der Aufhebung der Sklaverei in der Union. Die Schwarzen hätten sich nie selbst befreit. Auf isolierten Inseln, wo sie das erreichten, haben sie die Kultur vernichtet. Ferner war der Sklave unbewaffnet, der Herr in den Waffen geübt. Arbeiter und Kapitalist erfreuen sich gleicher Waffenübung. Endlich war im Altertum die Stammesfeindschaft so zum Instinkte geworden, daß sie auch zwischen den Sklaven fortbestand, ebenso zwischen Sklaven und freien Proletariern. Die Gracchischen Aufstände wurden durch Sklaven niedergeschlagen, die Sklavenkriege durch freie Proletarier. Spartakus Mißerfolg ist der Zwietracht zwischen Germanen und Thrakern einerseits, Griechen (vereinzelt) und Syrern andererseits zuzuschreiben. Heutzutage sind dank dem Individualismus und der Internationalität innerhalb unserer Kultur (nur so weit erstreckt sich unser Kosmopolitismus, wenn man sich nicht selbst täuschen will) die Stammesabneigungen fast gänzlich verschwunden, wenigstens kein unüberwindliches Hindernis mehr. Die nationale Idee der Jetztzeit hat nicht die Abschließung von den anderen Nationalitäten, sondern die Befreiung derjenigen Nationalitäten im Auge, welche von anderen unterdrückt werden. Wo Gleichberechtigung der Nationalitäten herrscht, gibt es keine nationale Idee. Ein Nebeneinanderleben der Nationen, wie z. B. in der Schweiz, wäre im Altertum unmöglich gewesen.

Alles das zeigt, daß der moderne Lohnarbeiter eine in der Geschichte noch nicht dagewesene Erscheinung ist. Fassen wir aber alle diejenigen Merkmale ins Auge, wodurch er sich vom Sklaven und antiken Proletarier unterscheidet, so finden wir, daß er unendlich stärker und höher dasteht, wie diese. Fassen wir aber die unterscheidenden Merkmale des Bourgeois von den herrschenden Klassen des Altertums ins Auge, so finden wir, daß der Vergleich sehr zuungunsten des Bourgeois ausfällt. Auf der einen Seite mehr Unentbehrlichkeit, Waffenübung, höhere Intelligenz, weniger trennende Vorurteile. Auf der anderen Seite weniger Organisation, weniger Ueberlegenheit an Kultur, an physischer Kraft, an Waffenübung. Bedenken wir ferner, daß das Resultat des Individualismus dasselbe sein muß, welches es früher offenbarte; Konzentration des Privateigentums und mithin Entvölkerung der herrschenden Klasse, dann kann unser Urteil nicht mehr zweifelhaft sein. Die gegenwärtige Gesellschaft muß, wie jede individualistische, untergehen, infolge der Entvölkerung und

Untauglichkeit für den Daseinskampf, welche der Individualismus mit sich führt. Die Frage ist also nur die, wodurch die gegenwärtige Gesellschaft ersetzt werden soll. Soll ein anderer Volksstamm ihre Errungenschaften aufnehmen und weiterbilden?

Es gibt keinen, der dazu fähig wäre. Die Arbeiterklasse allein besitzt die Fähigkeiten hierzu, weil sie anders gestaltet ist als die Arbeiter des Altertums, welche diese Fähigkeiten nicht besaßen. Sie wird auch die Macht hierzu besitzen, da ihre eigene Macht wächst, die der Kapitalisten durch Entvölkerung und Demoralisation sinkt.

In welcher Richtung wird aber die Arbeiterklasse die gegenwärtige Gesellschaft weiterentwickeln? Diese Richtung wird der Arbeiterklasse durch den Daseinskampf vorgeschrieben werden. Der Daseinskampf der Arbeiterklasse kann nicht geführt werden mit den Waffen des Besitzes oder höherer Kultur, sondern nur gleich den Daseinskämpfen der Urzeit durch physische Ueberlegenheit, durch Geschlossenheit der Massen, ob nun diese Ueberlegenheit zerstörend oder bloß furchterweckend sich äußert. Der Daseinskampf des Proletariers kann nur geführt werden durch Organisationen, welche seine kommunistischen Instinkte kräftigen, die ohnehin bei den unteren Schichten noch nicht so geschwächt sind, wie bei den oberen. Die Erfahrung lehrt, daß alle individualistischen Hilfsmittel der Arbeiterklasse gescheitert sind, indes alle Hilfsmittel, welche die kommunistischen Instinkte kräftigen, unzerstörbar sind. Vor allem die Gewerkschaften. Die Engländer sind dem Kommunismus am nächsten, man möge sagen, was man will, nirgends hat die Arbeiterklasse so starke kommunistische Instinkte gezeigt wie dort. Aber erst wenn die kommunistischen Instinkte übermächtig sind, kann die Arbeiterklasse siegen, sie wird erst dann siegen, wenn sie die Gewähr leistet, daß die Fortentwicklung der Gesellschaft in kommunistischem Sinne vor sich gehen wird.

Zweites Buch

Die Menschennatur

Erster Abschnitt.

Vererbung.

Erstes Kapitel.

Die erworbenen Eigenschaften.

Wir haben gesehen, welcher Art der dialektische Prozeß ist, der in der Bewegung und Entwicklung der Lebewesen zutage tritt. Es ist der Gegensatz, zwischen Ich und Nicht-Ich, um Fichtesche Worte — aber nicht im Fichteschen Sinne — zu gebrauchen, zwischen dem Organismus und der Umwelt, der jenen bewegt und entwickelt.

Von der bewegten Welt erhält jener seine Anstöße, die ihn bewegen und entwickeln. Aber die Art und Weise, wie der Organismus auf diese Anstöße reagiert, die Art seiner Bewegungen, die sie hervorrufen, hängt von seiner Eigenart ab, dem „Apriori", das in ihm steckt.

Dieses Apriori ist nicht sein Erzeugnis, sondern das Erzeugnis seiner Vorfahren. Mit seinen Anlagen und Fähigkeiten kommt der Organismus zur Welt. Sie sind da, ehe die Welt auf ihn wirkt. Von diesem Apriori des Organismus muß man ausgehen, wenn man die Vorgänge seiner Bewegung und Weiterentwicklung verstehen will. Aber zur Bewegung und Weiterentwicklung selbst kommt es erst durch die Anstöße der Umwelt. Von ihnen geht die Initiative zu diesen Vorgängen aus.

Wie die Bewegung und Weiterentwicklung des Organismus sich in jedem einzelnen Falle gestalten, das hängt ebenso von der Eigenart des Organismus ab wie von der Umwelt, in die er gestellt ist.

Die Umwelt ist vor dem Individuum da, durch sie wird es in Bewegung gesetzt, entweder durch direkten Anstoß oder indirekt durch Auslösung von Kräften, die im Organismus schlummern und die ihm von seinen Vorfahren übermittelt wurden, oder die es im Laufe der Zeit seines bisherigen Lebens erworben hat. Aber das Individuum muß mit seiner Eigenart vorhanden sein, ehe es Anstöße erhalten und sie, jener Eigenart entsprechend, in besondere Bewegungen umsetzen kann. Wollen wir diesen Prozeß begreifen, müssen wir also das Apriori des Individuums zu unserem Ausgangspunkt nehmen, den Organismus mit seinen ererbten Formen und Fähigkeiten.

Kennt man diese bereits, dann darf man von ihrer Untersuchung Abstand nehmen, wenn man die Bewegung und Entwicklung des Organismus erforschen will, und braucht einseitig bloß die Einwirkungen der Umwelt in Betracht zu ziehen. Das ist auch bei den bisherigen Darstellungen der materialistischen Geschichtsauffassung stets geschehen. Dem Menschen scheint doch der Mensch nichts Fremdes zu sein. Er vermeint, sich selbst zu kennen.

Dem Biologen erscheint es unmöglich, die Funktionen der Anpassung ohne die der Vererbung zu erforschen. Die bisherigen Historiker haben in der Betrachtung der Menschengeschichte ihr Interesse fast ausschließlich den Vorgängen der Anpassung zugewendet. Und wo sie es nicht taten, wo sie mit Rassenargumenten hantierten, geschah das nicht immer in sehr glücklicher Weise.

Die Erforschung der Faktoren der Vererbung liegt eben nicht auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft, sondern der Naturwissenschaft, auf dem wir Historiker allesamt Laien sind.

Aber es gehört zu der Eigenart der jüngsten Entwicklung der Wissenschaften, daß, je mehr die einzelnen ihrer Gebiete sich spezialisieren, um so mehr Bedeutung die Grenzgebiete bekommen, auf denen zwei Wissenschaften zusammenstoßen. Die Bearbeitung solcher Gebiete hat in letzter Zeit äußerst fruchtbare Resultate erzielt.

E. Picard schreibt in seinem Buche über „Das Wissen der Gegenwart in Mathematik und Naturwissenschaft", (deutsch von Lindemann, Leipzig, 1913) über „das allgemeine Bestreben, die Lebenserscheinungen auf physikalische und chemische Vorgänge zurückzuführen":

„Manche Gelehrte möchten sogar das Wort ‚Physiologie' durch die Worte ‚Biophysik' und ‚Biochemie' ersetzt wissen." (S. 193.)

„Ich mache noch auf das Eindringen der physikalischen und mechanischen Instrumente in die physiologischen Laboratorien aufmerksam. Es existiert heute eine Physik der Nerven, der Muskeln und der Sinnesorgane, eine Mechanik des Skeletts, der Blutzirkulation, der Respiration." (S. 194.)

„Die biologische Chemie hat sich in unseren Tagen zu einer besonderen Wissenschaft mit eigenen Lehrstühlen und eigenen Laboratorien entwickelt: zum Gegenstand hat sie das Studium der chemischen Vorgänge in den Lebenserscheinungen." (S. 199.)

Ein anderes Grenzgebiet, das in den letzten Jahrzehnten mit großem Erfolg kultiviert wurde, ist das zwischen Physik und Chemie.

„Alle großen Universitäten besitzen heute Lehrstühle für physikalische Chemie." (S. 149.)

So sind auch Biologie, die Lehre vom Leben, und Soziologie, die Lehre von der Gesellschaft, heute nicht ganz so streng aus-

einanderzuhalten. Diese ist zeitweise gezwungen, auf jene zurückzugreifen, wie es schon Malthus tat.

Die Rassenfrage, die heute schon so viele Politiker beschäftigt, ist ohne biologisches Wissen gar nicht fruchtbringend zu behandeln.

Da scheint es auch mir angezeigt, bei aller Reserve, die für einen Laien auf dem Gebiete der Naturwissenschaft geboten ist, einige Fragen der Vererbung und der Anpassung in der Tierwelt hier zu berühren, die geeignet sind, Licht auf die Entwicklung des Menschengeschlechts zu werfen, ehe wir diese selbst in den Kreis unserer Betrachtung ziehen.

Leider gehört die Frage der Vererbung heute zu den meist umstrittenen in der Biologie. Sie hängt eng zusammen mit der Frage der Entwicklung.

Die Erfahrung lehrt, daß in jeder Art von Lebewesen die Nachkommen in allen wesentlichen Punkten ihren Vorfahren gleichen, so daß die Arten völlig unveränderlich erscheinen. Diese Unveränderlichkeit der Arten wurde denn auch von der Naturwissenschaft bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts fast allgemein angenommen, und diejenigen, die dagegen auftraten, galten als Phantasten, was auch viele von ihnen waren.

Nun zeigen aber die Ergebnisse der Forschung seit dem Beginn der vorigen Jahrhunderts, namentlich aber die Vergleichung der Versteinerungen von Tieren und Pflanzen der Vergangenheit untereinander und mit lebenden Arten, daß eine Entwicklung der Organismen von höchst einfachen zu höchst mannigfachen Formen vor sich gegangen ist. Wie war dies möglich, wenn die Nachkommen unweigerlich ihren Vorfahren glichen?

Die Lehre, daß alle Arten der Organismen von andersgestalteten, einfacheren Arten abstammen (die einfachen Urorganismen sind noch nicht entdeckt, vielleicht uns für immer verborgen), die sogenannte Deszendenz(Abstammungs)lehre hat seit Darwins Auftreten (1859) nach und nach alle Gegnerschaft überwunden, die ihr lange Zeit in wütendster Weise zuteil wurde. Es gibt heute kaum einen ernst zu nehmenden Naturwissenschaftler, der sie ablehnt.

Jedoch über die Frage der Faktoren der Entwicklung, das heißt, im wesentlichen über die Frage der Vererbung, haben innerhalb der Reihen der Anhänger der Deszendenzlehre die Verschiedenheiten der Anschauungen seit Darwin nicht ab-, sondern zugenommen, und zwar vollzog sich das gleichzeitig mit großen Fortschritten der Einsicht in das Wesen der Vererbungsvorgänge, die sich als weit komplizierter herausstellen, als man zu Darwins Zeiten ahnte.

Die Hauptstreitfrage bildet die der Vererbung der erworbenen Eigenschaften. Allgemein wird anerkannt, was seit langem die Erfahrung zeigt, daß die Organismen durch ihre Umwelt in

ihren Eigenschaften beeinflußt werden. Können derartige abgeänderte Eigenschaften vererbt werden oder nicht?

Ist deren Vererbung möglich, dann ist die Entwicklung der Organismen als solche nichts Rätselhaftes mehr. Allerdings ist damit auch nur der Weg gezeigt, wie man für jede einzelne Art nach den Ursachen ihres Ursprungs forschen soll. Ueber die Eigenart dieser Ursachen in jedem einzelnen Falle ist damit noch gar nichts gesagt. Aber eine Reihe von Naturforschern wehrt sich dagegen, die Erblichkeit erworbener Eigenschaften zuzugeben. Ohne diese wird jedoch die Entwicklung der Organismen ein sehr rätselhafter Vorgang nicht bloß für jede einzelne Art, sondern überhaupt.

Eine Zeitlang gehörte das Leugnen dieser Art Erblichkeit zum guten Ton in der Naturwissenschaft. Jetzt aber senkt sich die Wagschale wieder zugunsten der Annahme einer Vererbung erworbener Eigenschaften. Den entscheidenden experimentellen Beweis dafür zu erbringen, wollte lange nicht gelingen. Das Mißlingen der Versuche hätte freilich einen Beweis für die Gegenseite nur dann abgegeben, wenn behauptet worden wäre, daß eine j e d e durch äußere Eingriffe oder Einwirkungen hervorgebrachte Aenderung in der Beschaffenheit eines Organismus eine erworbene Eigenschaft darstelle, die u n t e r a l l e n U m s t ä n d e n vererbt werde. Das Mißlingen der Experimente konnte aber nicht die Annahme widerlegen, daß unter bestimmten Bedingungen bestimmte Aenderungen die Tendenz erlangen können, vererbt zu werden. Das Mißlingen konnte nur jene Aenderungen und Bedingungen erkennen lassen, die eine Vererbung nicht aufkommen lassen.

Dagegen muß ein einziges Experiment gegnügen, das einwandsfrei die Vererbung einer erworbenen Eigenschaft aufzeigt, um deren Möglichkeit überhaupt zu erweisen. Und solche Experimente sind gelungen.

So zeigen die Raupen der Motte Gracilaria stigmatella die Gewohnheit, Spitzen von Weidenblättern tütenförmig einzurollen, um sich eine Wohnung zu schaffen. Zwingt man sie, auf Blättern mit abgeschnittenen Spitzen zu leben, so helfen sie sich dadurch, daß sie die Seitenwände einrollen. Nachdem man die Abänderung des Instinktes durch zwei Generationen erzwungen hatte, setzte man die Raupen der dritten Generation wieder auf normale Blätter. Und siehe, unter 19 Raupen, mit denen das Experiment vorgenommen war, kehrten bloß 15 zur alten Gewohnheit zurück. Die restlichen vier blieben dabei, die Blattränder einzurollen, ebenso wie es die zwei Generationen vor ihnen getan, obwohl kein äußerer Zwang dazu mehr vorhanden war. Dies ist auf keinen Fall anders zu erklären, als durch eine Vererbung einer erworbenen Eigenschaft.

Wir entnehmen dieses Beispiel dem schönen Buche des Dr. S. Tschulok über die „Deszendenzlehre" (Jena, 1922), in dem er den jetzigen Stand dieser Lehre, philosophisch vertieft, darlegt. Mit größter Strenge prüft er alle wichtigen, in ihrem Bereich vorgebrachten Hypothesen und läßt nur wenige Anschauungen als einwandfrei gelten.

Immerhin kommt er in der Frage der erworbenen Eigenschaften zu folgendem Ergebnis, wobei er an die Fassung des Problems anknüpft, die Semon folgendermaßen formuliert:

„Läßt sich unter günstigen Umständen eine Vererbung von bei der Elterngeneration erfolgten und (besondere Fälle abgerechnet) auch äußerlich in Erscheinung getretenen Reiz- beziehungsweise Erregungswirkungen nachweisen, die sich entweder durch das spontane Wiederauftreten der betreffenden Reaktionen (Bildungs- oder Betätigungsvorgänge) oder wenigstens durch das Bestehen einer gesteigerten Disposition für ihr Wiederauftreten bei der Deszendenz (Nachkommenschaft K.) manifestiert?"

Darauf antwortet Tschulok:

„Daß derartiges vorkommt, wird eigentlich von keiner Seite bestritten." (S. 228.)

Er fährt fort:

„Im ferneren sind alle darin einig, daß jener Reiz, welcher den Ausgangspunkt der Abänderung gebildet hat, unbedingt die Keimzellen des elterlichen Organismus getroffen haben muß, damit eine Vererbung eintreten soll. Und endlich sind alle einig in der Ausschließung der Fälle scheinbarer Vererbung, wo z. B. Krankheitserreger oder Symbionten[1]), die in den Keimzellen leben, mit diesen auf den neuen Organismus übertragen werden."

Wir haben schon im ersten Buch (3. Abschnitt, 7. Kapitel) in einem anderen Zusammenhang auf den Unterschied zwischen den für die Fortpflanzung reservierten Keimzellen und den übrigen, den Körperzellen („somatischen" Zellen) im Organismus hingewiesen. Nicht die Seele ist das Unsterbliche in ihm, wohl aber sollen es die Keimzellen sein, die ihn, das heißt, seine Körperzellen überleben, allerdings nicht in einer anderen Welt, in der die Keimzellen für sich allein in ewiger Seligkeit schwelgen würden, sondern in einem oder mehreren anderen Körpern, die demjenigen gleichen, von dem sie abstammen, und in dem gleichen Jammertale weiterleben. Die Keimzellen sind die Träger der Vererbung im Körper, bilden als solche in ihm ein konservatives Element, eine dauernde ahnenreiche Aristokratie, zu deren Schutz und Fütterung der unstetere und vergängliche Pöbel der Körperzellen vorhanden ist. So spricht auch Tschulok vom „Gegensatz des ‚Plebs', des sterblichen somatischen Zellmaterials und der ‚Aristokratie' der wahrhaft unsterblichen Keimzellen." (S. 229.)

---

[1]) Mit dem Organismus dauernd zusammenlebende andere Organismen. K.

Er weist dann darauf hin, daß nur die plebejischen Körperzellen (Zellen des Soma, Körpers) stets bereit sein, auf äußere Reize zu reagieren, während die Keimzellen nur in gewissen Zeiten solche Reaktionen mitmachen, in ihrer „sensiblen Periode". Schließlich heißt es bei Tschulok:

„Bis zu diesem Punkte wären noch alle beteiligten Forscher in der Beurteilung der vorstehend mitgeteilten Befunde und Betrachtungen einig. Hier aber scheiden sich die Wege: einige Forscher glauben, daß eine erbliche Aenderung nur dann hervorgebracht werde, wenn die Keimzellen selbst, von einem Reiz der Außenwelt getroffen, zu einer Reaktion veranlaßt werden, welche sich eben erst in dem abweichenden Verhalten der Nachkommen zeigen kann. Der Vorgang wird als direkte oder blastogene (oder germogene) Induktion[1]) bezeichnet. Ob aber nun der gleiche Originalreiz auch das Soma (die Körperzellen) des Trägers der Keimzellen beeinflußt habe, oder nicht, und ob im ersteren Falle dieser Träger die Einwirkung des Reizes mit einer für uns wahrnehmbaren Reaktion quittiert habe oder nicht — dies sei für den Ablauf jenes Reizes der blastogenen Induktion völlig belanglos."

„Andere Autoren glauben, daß eine erbliche Aenderung so zustande kommt: der Originalreiz übt eine Wirkung auf das Soma des Organismus aus; diese Einwirkung wird vom Soma durch eine Reaktion beantwortet (ob in einer für uns sichtbaren Form oder nicht, das ist nebensächlich); zugleich teilt sich aber diese mit der Reaktion einherschreitende Abänderung den im Organismus enthaltenen Keimzellen mit, sofern sie sich in einer sensiblen Periode befinden, also für die Einwirkung empfänglich sind; wenn nun diese Keimzellen dann später zum Aufbau des neuen Individuums schreiten, so übermitteln sie ihm jene von ihnen bereits erlebte Abänderung. Dieses ist nun der der soeben dargestellten Ansicht entgegengesetzte Standpunkt der rein somatogenen Induktion, also der Vererbung der vom Soma erworbenen Eigenschaften. Dies ist aber das eigentliche Streitobjekt." (S. 230.)

Also im Grunde wird nicht mehr über die Vererbung erworbener Eigenschaften überhaupt gestritten, sondern nur darüber, ob neue Eigenschaften von den Körperzellen erworben und auf die Keimzellen übertragen oder von diesen direkt erworben werden müssen, sollen sie vererbt werden können. Auch die schroffe Gegenüberstellung von Körperzellen und Keimzellen wird neuerdings von manchen bestritten. Alle diese Streitfragen sind sicher sehr wichtig, aber es gehört nicht zu unseren Aufgaben, sie auszutragen.

Wollte man das Bild von der Plebs und der Aristokratie weiterspinnen, könnte man ja sagen, die „blastogene Induktion" sei aristokratischen, die „somatogene Induktion" dagegen demokratischen Charakters. Denn diese sage, daß alles, was das Volk trifft und seine Lage verändert, auch auf die Herrenklasse wirkt und sie umbildet, während die Verfechter der blastogenen Induk-

[1]) Blastos ist das griechische, germen das lateinische Wort für Keim. Inductio heißt Herbeiführung.

tion meinen, das, was das Volk berühre, gehe die Herren Aristokraten nichts an. Die blastogene Auffassung ist auch die konservativere, da nach ihr die Vererbung neuer Charaktere, also die Entwicklung, auf viel größere Hindernisse stößt, als nach der somatogenen.

Die Sorte Naturforscher ist nicht selten, die es lieben, aus ihren naturwissenschaftlichen Auffassungen direkte politische Nutzanwendungen zu ziehen. Sie schließen etwa aus dem Kampfe ums Dasein auf die Notwendigkeit des Krieges; aus dem Ueberleben des passendsten auf die Notwendigkeit des Kapitalismus; endlich aus den Vererbungsgesetzen der Organismen auf die Notwendigkeit der erblichen Aristokratie und der Erbmonarchie oder des Antisemitismus. Auf ihre Stellungnahme in der Frage der Vererbung mögen Erwägungen, wie die letzterwähnten, nicht ohne Einfluß sein, wenn auch unbewußt.

In Wirklichkeit werden diese noch strittigen Fragen natürlich nur durch neue Forschungen entschieden werden können[1]).

Für die Aufgabe, die wir hier zu lösen haben, genügt vollständig das, was als einmütige Auffassung der heutigen Natur-

---

[1]) Einige Zeit, nachdem dies geschrieben worden, ist mir ein bemerkenswerter Artikel von Prof. H. Stieve „über den Einfluß der Umwelt auf die Lebewesen" zu Gesicht gekommen. (Veröffentlicht in der „Klinischen Wochenschrift", Berlin, 24. Juni 1924.) Er teilt eine Reihe von Experimenten mit, die eine Vererbung erworbener Eigenschaften anzeigen. So berichtet er von Ratten und Mäusen, deren Haarkleid sich lichtete, nachdem man sie eine Zeitlang in einer Außentemperatur von 32—34 Grad gehalten hatte.

„Bringt man nun Weibchen aus diesen Versuchen, nachdem sie empfangen haben, in Zimmerwärme zurück, so besitzen die Jungen — dies zeigen die Versuche Pribrams an Ratten, meine eigenen an Mäusen — vielfach auffallend dünnes Haarkleid, obwohl sie bei gewöhnlicher Außenwärme geworfen wurden. Mit andern Worten: die durch die Umweltveränderungen auf dem Wege über den Gesamtkörper gesetzten Umgestaltungen, in diesem Falle der Haut, haben sich vererbt." (S. 1156.)

Die Vererbung erworbener Eigenschaften erklärte Stieve nicht daraus, daß derselbe Reiz, der bestimmte Organe trifft, auch auf die Keimdrüsen wirkt.

„Es ist ja niemals der Reiz selbst, der — abgesehen von Verletzungen und Verstümmelungen, die sich nicht vererben — die Veränderung an einer umschriebenen Körperstelle bewirkt. — Denn der Reiz selbst bedingt, auf dem Wege über das zunächst beeinflußte, das Aufnahmeorgan, stets eine Umgestaltung des Gesamtkörpers, die alle Teile in gleicher Weise betrifft, jedoch nur an den besonders umgestaltungs- oder anpassungsfähigen Körperteilen für uns erkennbare dauernde Veränderungen hervorruft. Von diesen Veränderungen des Gesamtkörpers werden die Keimdrüsen in gleicher Weise betroffen, wie alle anderen Organe, sind sie doch dem allgemeinen Blut- und Säftestrom angeschlossen und in dieser Hinsicht vom Gesamtkörper abhängig."

wissenschaft dargelegt wurde. Es sei mir als Laien nur eine vorwitzige Frage an die Vertreter der „blastogenen Induktion" gestattet. Sie wollen die Möglichkeit einer erblichen Abänderung nur dort zugeben, wo eine direkte Beeinflussung der Keimzellen durch die Außenwelt vorliegt. Was verstehen sie aber unter Außenwelt? Für jedes Individuum bedeutet die Außenwelt doch nichts als die Gesamtheit der es umgebenden Welt. Gehört dazu für die Keimzellen nicht auch das „Soma", die Gesamtheit der sie umgebenden Körperzellen?

Man sollte doch annehmen: wenn die Außenwelt überhaupt imstande ist, auf die Keimzellen abändernd einzuwirken, müßte das Soma den wichtigsten und wirksamsten Teil dieser Außenwelt für sie darstellen, denjenigen, dessen Abänderungen am ehesten auf diese Zellen einwirken könnten. Womit begründen es die für blastogene Induktion eintretenden Forscher, daß sie das „Soma", die nächste Umgebung der Keimzellen, mit der diese in engster Schicksalsgemeinschaft zusammenleben, nicht als deren „Außenwelt" gelten lassen?

Zweites Kapitel.

Kreuzung.

Neben der Erwerbung und Vererbung neuer Eigenschaften durch Einwirkung neuer Verhältnisse kommt noch ein zweiter Faktor der Entwicklung der Organismen in Betracht: die Gewinnung neuer Eigenschaften durch Kreuzung von Individuen verschiedener Art oder doch verschiedener Unterart (Varietät).

Je mehr ein Forscher sich dagegen wehrt, der Vererbung erworbener Eigenschaften in der Entwicklung einen breiten Raum einzuräumen, desto mehr Bedeutung mißt er der Kreuzung bei.

Die Gesetze der Vererbung bei Kreuzungen sind weit besser erforscht als die der Vererbung erworbener Eigenschaften, und es steht fest, daß Kreuzungen neue Merkmale erzielen können, die sich weder bei den Eltern noch bei deren Vorfahren finden. Diese Merkmale können aber doch nur Neugruppierungen von Elementen sein, die schon bei Vorfahren vorhanden waren.

Wer annimmt, daß die Entwicklung ausschließlich durch Kreuzung zustande kommt, wird, wenn er konsequent ist, zu dem Schlusse gezwungen, daß in den einfachsten Organismen schon die Anlagen für alle Fähigkeiten der höchstentwickelten Organismen enthalten waren. Das wäre ein Wunder, das dem der Schöpfung aller Arten durch das Wort Gottes in keiner Weise nachstünde.

Aber selbst, wenn wir ein solches Wunder ohne weiteres gläubig hinnehmen sollten, wäre damit noch nicht viel gewonnen. Denn Kreuzungen sind nur möglich zwischen zweigeschlechtigen

Organismen. Die einfacheren, die sich durch Zellenteilung vermehren, können doch nie durch Kreuzung neue Formen entwickeln. Für sie kann nur ein Entwicklungsfaktor in Betracht kommen, nämlich die Erwerbung und Vererbung neuer Eigenschaften durch Wandlungen der Umwelt. Da aber die ersten Schritte bekanntlich stets die schwersten sind, so können die größten Schwierigkeiten der Entwicklung, die ihrer Anfänge, nur durch Gewinnung neuer Eigenschaften überwunden worden sein, die in einer neuen Umwelt erworben und erblich wurden. Erst auf einer relativ hohen Stufe der Entwicklung kann sich die Kreuzung als Entwicklungsfaktor hinzugesellt haben. Aber sie dürfte kaum jemals dahin gelangen, den andern Entwicklungsfaktor an Bedeutung zu erreichen, geschweige zu übertreffen, wenigstens nicht im Naturzustande, mit dem allein wir es hier zu tun haben. Von der künstlichen Züchtung von Haustieren und Kulturpflanzen sehen wir hier ab.

Es bedeutet keine Unterschätzung der Gesetze der Vererbung, die Mendel (1822—1884) entdeckte und die ein Menschenalter nach ihm anerkannt wurden, wenn wir der Ansicht sind, daß sie für die Bildung neuer Arten wenig besagen. Wohl alle Kreuzungsversuche zur Erprobung der Mendelschen Regeln stellen Kreuzungen zwischen je zwei Individuen der gleichen Art dar, die sich nur durch einige unwesentliche Merkmale, namentlich solche der Farbe unterscheiden. Es sind z. B. Verbindungen zwischen weißen und schwarzen Hühnern, weißen und grauen Mäusen, rotblühendem und weißblühendem Löwenmaul blaukörnigem, runzligem und weißkörnigem glattem Mais usw.

Durch solche Kreuzungen kann die Mannigfaltigkeit der individuellen Formen innerhalb einer Art vermehrt werden. Neue Arten werden in dieser Weise nicht geschaffen.

Wo es zu Kreuzungen verschiedener Arten kommt, da sind die Bastarde vielfach unfruchtbar. Auch entwickeln sie oft keine neuen Merkmale, sondern gruppieren nur die der Eltern in eigenartiger Weise.

Vor allem aber kommt für uns hier die Tatsache in Betracht, daß Kreuzungen, namentlich bei Tieren, im Naturzustand äußerst selten vorkommen. Gleiches sucht da stets Gleiches, verschiedene Arten widerstreben der Vermischung. Das gilt wohl nicht von Varietäten (Abänderungen) der gleichen Art. In der Natur ist jedoch jede Varietät an eine besondere Gegend gebunden, deren Verschiedenheiten gerade die Abänderungen hervorrufen. Da kommen Individuen verschiedener Varietäten kaum dazu sich zu kreuzen, außer etwa in Fällen von Wanderungen, wenn eine Varietät durch Veränderungen in der Beschaffenheit ihres bisherigen Wohnortes gezwungen wird, ihn zu verlassen. Da kann es zu Kreuzungen kommen. Sie sind aber in letzter Linie auch zurückzuführen auf Veränderungen der Umwelt, und die Wir-

kungen einer derartigen Kreuzung werden unterstützt durch die der neuen Umgebung.

Die Veränderung der Umwelt bleibt also stets der wichtigste Faktor der Entwicklung der Organismen.

Gerade diejenigen aber, die davon nichts wissen wollen und die Unveränderlichkeit der Rassen behaupten, müßten als einzigen Faktor der Entwicklung die Rassenmischung besonders hochhalten und die Mischlinge als Urheber neuer, höherer Rassen preisen. Daß die Rassentheoretiker unter den Politikern und Geschichtsschreibern unserer Tage im Gegenteil jede Rassenmischung verurteilen, bezeugt die grobe Unwissenschaftlichkeit dieser Herren, obowohl sich angesehene wissenschaftliche Namen unter ihnen finden.

Drittes Kapitel.

Individuum und Art.

In diesem Zusammenhange kommt noch ein Moment für die Frage der Vererbung in Betracht: Die Vererbung von Merkmalen des Individuums und die von solchen der Art.

Die Erkenntnis der Welt der Organismen um uns ist zunächst nur die einer Unzahl verschiedenartiger Individuen. Aber eine kurze Bekanntschaft mit dieser Welt genügt, uns zu zeigen, daß gar manche Individuen mit anderen in ihrem Wesen so übereinstimmen, daß ein Beobachter, der sie nicht näher kennt, sie leicht miteinander verwechseln kann und jedes von ihnen als gleichbedeutend mit dem anderen annimmt.

Sie werden alle zusammen als eine besondere Art zusammengefaßt und von anderen Arten unterschieden. Nur in seiner nächsten und dauernden Umgebung unterscheidet der Mensch besondere Individuen von anderen Individuen derselben Art, etwa bei Menschen, Hunden, Pferden usw.

Alle anderen Exemplare der gleichen Art existieren für ihn nur als Vertreter ihrer Gruppen oder Arten. Nur solche kennt er und bezeichnet er.

Das gilt auch schon für das Tier. Der Löwe wird in seinen Vorstellungen oft nur die Arten der Zebras, Giraffen, Gnus voneinander unterscheiden, nicht ihre Individuen.

Die Einteilung der Organismen in Arten ist also nicht ein Ergebnis der Wissenschaft. Sie dürfte ebenso alt sein, wie das Erkenntnisvermögen. Der Fortschritt der Wissenschaft vermehrt nur die Anzahl der Merkmale, durch die einzelne Individuen zu Gruppen zusammengefaßt und von anderen geschieden werden. Es wächst die Zahl der Arten, die man unterscheidet, und an Stelle äußerlicher Merkmale, die auf den ersten Blick ins Auge fallen, setzt sie andere, die eine eingehendere Forschung voraussetzen,

dafür aber auch tiefere Zusammenhänge zeigen, denen gegenüber die oberflächlichen oft als trügerisch erscheinen: Merkmale der Anatomie der Weichteile, des Skeletts, der Funktionen, der Zusammensetzung des Blutes usw.

Die Wissenschaft stellt dann weiter nicht nur bestimmte, übereinstimmende Individuen von Organismen in Arten zusammen, z. B. die Art Feldmaus (arvicola arvalis), sondern auch verwandte Arten in Gattungen (z. B.: Wühlratten, Arvicola), verwandte Familien in Ordnungen (so gehören Ratten und Mäuse zur Ordnung der Nagetiere, Rodentia). Verwandte Ordnungen werden zu Klassen vereinigt (z. B.: Säugetiere, Mammalia), und endlich zu Typen (z. B.: Wirbeltiere, Vertebrata).

Diese Zusammenstellungen sind sicher Produkte des menschlichen Geistes, trotzdem aber sehr realer Natur, denn die Merkmale, auf denen sie beruhen, bestehen wirklich außer uns. Damit ist nicht gesagt, daß ein weiterer Fortschritt der Wissenschaft uns nicht noch weitere Merkmale aufzeigen mag, die manche bisher angenommene Artenunterscheidung hinfällig macht.

Unabhängig davon besteht jedoch die Tatsache, daß in der Welt der Organismen nicht jedes Individuum von allen anderen grundverschieden ist, sondern daß jedes mit einer Reihe anderer Individuen wichtige, wesentliche Merkmale gemeinsam hat. Und es besitzt nicht bloß die Charaktere seiner Art, sondern vererbt sie auch unverändert auf seine Nachkommen. Diese Erblichkeit bildet und erhält die Art.

Aber wenn wir auch wissen, daß die heutigen Arten konstant sind und es schon seit Jahrtausenden waren, soweit alte Tierbildnisse, z. B. der alten Aegypter, uns ein Urteil darüber gestatten, so zeigen uns doch die versteinerten Ueberreste von Organismen früherer Zeitalter, daß sich die heutigen Organismen aus anders gestalteten Formen der Vorzeit entwickelt haben. Und diese haben sich ebenso wie die jetzigen in Arten gruppiert, aus denen die heutigen Arten hervorgingen.

Die Frage, welche die Deszendenzlehre zu beantworten hat, ist also nicht bloß die, wie sich die Individuen, sondern vor allem die, wie sich die Arten übereinstimmender Individuen entwickelt haben, und wie diese Entwicklung mit der auf Erblichkeit beruhenden in der Gegenwart beobachteten Konstanz der Arten zu vereinbaren ist.

Seinem grundlegenden Werk gab denn auch Darwin den Titel „Ueber die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampf ums Dasein". („On the Origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life".)

Doch blieb Darwin diesem Titel in seinem Buche nicht treu. Es handelt nicht von der Erhaltung der begünstigten Rassen

oder Arten im Kampf ums Dasein, sondern von dem Ueberleben der passendsten Individuen im Kampf ums Dasein.

Er geht nicht von dem aus, was die Art bildet, der Uebereinstimmung der wesentlichen Merkmale bei allen Individuen, die durch sie zu ihr gehören, sondern von den Unterschieden, welche die einzelnen Individuen der gleichen Art bei aller Uebereinstimmung zeigen, von ihrem Variieren innerhalb der Art. So geringfügig diese Unterschiede auch fast stets sind, Darwin nimmt an, daß es Variationen geben kann, die einzelnen Mitgliedern einer Art eine bessere Position im Kampf ums Dasein verleihen als den übrigen. Die besser ausgestatteten werden sich eher behaupten, als die anderen; sie werden sich fortpflanzen und vermehren, manche ihrer Nachkommen werden die Variationen noch gesteigert weiterführen, bis diese durch allmähliche Summierung im Laufe der Generationen so weit gediehen ist, daß eine neue verbesserte Art an Stelle der alten getreten ist, deren Mitglieder, soweit sie nicht der Variation teilhaftig wurden, ausgestorben sind.

Zu dieser Auffassung kam Darwin durch die Beobachtungen der Züchter seines Landes. Während in der Natur eine Konstanz der lebenden Arten beobachtet wurde, zeigte die Tätigkeit der Tier- und Pflanzenzüchter, daß es möglich sei, in kurzen Zeiträumen neue Formen zu erreichen, die sich vererbten, wenn man bestimmte Exemplare zur Zucht auswählte, die in mehr als durchschnittlichem Maße bestimmte Eigenschaften aufwiesen, deren Vorkommen und Steigerung der Züchter wünschte.

Darwin nahm an, daß es in der Natur ähnlich so zugehe, wie im Zuchtstall, nur daß die Auslese der zur Fortpflanzung bestimmten Individuen nicht vom Züchter, sondern vom Kampf ums Dasein ausgehe, durch den alle weniger tauglichen ausgemerzt und von der Fortpflanzung ausgeschlossen würden.

Leider trog die Parallele, die Darwin hier zog. In der Natur vollziehen sich die Dinge ganz anders als im Hundezwinger oder auf dem Hühnerhof.

Schon früh wurde Darwin entgegenhalten, daß die Varierungen in der Regel höchst geringfügiger Natur seien, die praktisch für die Aussichten des Individuums ganz bedeutungslos bleiben müßten. Darwin selbst weist darauf hin, daß das Entdecken von Abänderungen durch den Züchter oft eine sehr schwierige Aufgabe sei, die einen sehr geschulten Blick voraussetze. Der erfahrene Züchter hat die Fähigkeit erlangt, in diesen unscheinbaren Abänderungen das zu erkennen, was sie werden können, sobald sie einmal vergrößert sind. Die natürliche Auslese im Kampf ums Dasein kann aber im Gegensatz hierzu nicht durch erwartete Resultate künftiger Generationen bestimmt werden, sondern nur durch das, was da ist, also nur durch Anfänge, die für den Kampf ums Dasein bedeutungslos sind.

Wo hingegen größere, auffallende Abänderungen in der Natur vorkommen, sind es meist Monstrositäten, Abnormitäten, die für den Kampf ums Dasein weniger geeignet sind als die normalen Formen.

„Unter einer Monstrosität versteht man nach meiner Meinung irgendeine beträchtliche Abweichung der Struktur, die der Art meistens nachteilig oder doch nicht nützlich sind . . . . ."

„Es mag wohl zweifelhaft sein, ob Monstrositäten oder solche plötzliche und große Abweichungen der Struktur, wie wir sie gelegentlich in unseren gezähmten Rassen, zumal unter Pflanzen auftauchen sehen, sich im Naturzustande je stetig fortpflanzen können." (Darwin, Entstehung der Arten, Deutsche Ausgabe, Stuttgart 1876, 6. Aufl., 2. Kap., S. 63.)

Darwin waren die sprunghaften Aenderungen, die Mutationen, noch nicht bekannt, die erst lange nach seinem Tode von de Vries entdeckt wurden. Das Wesen dieser Aenderungen ist noch recht schleierhaft. Wir wissen nicht einmal, ob sie neue Formen bringen oder nur Atavismen, Rückschläge in alte, überwundene darstellen. Da es so lange brauchte, bis sie entdeckt wurden, liegt es nahe anzunehmen, daß sie keine regelmäßige, allen Organismen eigentümliche Erscheinung, sondern nur gelegentliche Ausnahmen bilden, deren Ursachen noch völlig in Dunkel gehüllt sind.

Im besten Falle aber könnte durch den Hinweis auf die Mutationen, die mit einem Male erhebliche Aenderungen bringen, der Einwand aus dem Wege geräumt werden, daß die Variationen zu unbedeutend seien, um, wenn sie nicht nützlich wären, einen praktischen Vorteil für bestimmte Individuen gegenüber anderen der gleichen Art zu bedeuten. Aber diese Ueberwindung des einen Einwandes gegen die Darwinsche Theorie würde erkauft durch die Gefährdung der Theorie als Ganzes. Denn wenn die Mutationen nicht Atavismen sind oder hervorgerufen werden durch einen der beiden Entwicklungsfaktoren, die von der Deszendenzlehre bisher angenommen werden, durch eine Kreuzung oder eine Aenderung der Lebensbedingungen, etwa eine chemische Aenderung des Bodens, auf dem die der Mutation unterworfene Pflanze wächst, dann erscheint die Mutation als ein Wunder, das uns in die Zeiten Cuviers zurückversetzt, der noch an eine Neuschöpfung jeder neuen Art glaubte.

Abgesehen davon beseitigt auch die Mutation nicht einen weiteren Einwand gegen die Darwinsche Auffassung. Selbst wenn die Variationen oder Mutationen ausgeprägt genug sind, dem Individuum einen ausgesprochenen Vorteil im Kampfe ums Dasein zu gewähren, werden sie schwer zur Neubildung einer Art führen, wenn sie in ihren Anfängen nur auf ein einziges oder nur wenige Individuen beschränkt sind.

Der Züchter vermag aus einem einzigen Exemplar mit einem erwünschten Merkmal eine neue Rasse dadurch zu schaffen, daß er dieses Exemplar isoliert und nur mit einem solchen anderen

Exemplar paart, das Aussicht bietet, jenes Merkmal in der Nachkommenschaft unvermindert oder eher noch verstärkt wiederzugeben. Nur durch dauernde Isolierung der Exemplare der weiteren Generationen, Ausmerzung aller unter ihnen, die das verlangte Merkmal nicht oder doch nicht genügend ausgesprochen zeigen, und Paarung jener, die es stark aufweisen, so daß es durch Häufung der es bildenden Elemente von Generation zu Generation immer intensiver auftritt, kann schließlich eine neue Rasse gebildet werden, die um so „edler" sein wird, je strenger bei ihrer Fortpflanzung jedes Element ferngehalten wurde, das nicht dem Rassenideal des Züchters entsprach.

Eine derartige Isolierung ist in der Natur ganz unmöglich. Wenn innerhalb einer Art einige Individuen Abänderungen aufweisen, mögen es unmerkliche oder sprunghafte sein, so ist die Wahrscheinlichkeit sehr gering, daß sich gerade diese Individuen und ihre Nachkommen untereinander paaren, und dabei die ungeheure Mehrzahl der normalen Artgenossen völlig ausschließen. Die Paarung eines variierenden mit einem normalen Exemplar hat eine weit größere Wahrscheinlichkeit für sich, als eine Paarung zweier in gleichem Sinne variierender Individuen. Nur unausgesetzt sich durch viele Generationen wiederholende Paarung letzterer Art vermöchten aber eine neue Art zu schaffen. Durch die überwiegende Zahl der Paarungen ersterer Art würden die Merkmale der Variationen von Generation zu Generation immer mehr abgeschwächt werden, bis sie verschwinden.

Noch in anderer Weise unterscheidet sich die künstliche Zuchtwahl von der natürlichen. Bei den Tieren, die er züchtet, interessiert den Züchter in der Regel nur ein einziges Merkmal, sei es die Frühreife, der Ertrag an Wolle, Milch oder Eiern, der Fettansatz, die Schnelligkeit usw. Bloß auf dieses eine Merkmal hin wählt er sein Zuchtmaterial aus, durch dieses Merkmal wird die Rasse gekennzeichnet, die er züchtet.

Der züchtende Kampf ums Dasein ist jedoch keineswegs so einseitig. Je mannigfaltiger die Organe des Organismus, je verschiedenartiger ihre Betätigungen und die Situationen, in denen jedes für sich allein oder im Verein mit anderen sich im Kampf ums Dasein zu betätigen und zu bewähren hat, um so weniger wird es von der Form oder dem Funktionieren eines einzigen Organes abhängen, ob der Organismus der „passendste" für den Kampf ums Dasein ist. Für das gleiche Individuum können in verschiedenen Situationen sehr verschiedene Formen seiner Organe als die passendsten erscheinen. Auch ist nicht gesagt, daß das Merkmal, das den überlebenden Organismus zum passendsten macht, überhaupt erblich ist.

Nehmen wir etwa die Giraffe. Ebenso wie Lamarck führt sie auch Darwin an unter den Illustrationen seiner Theorie. Beide erklärten die eigenartige Bauart der Giraffe aus den Be-

dingungen, unter denen sie ihr Futter suchen mußte. Lamarck sagt:

„Was die Gewohnheiten betrifft, so ist es interessant, die Wirkungen derselben an der besonderen Gestalt und dem Wuchse der Giraffe zu beobachten. Es ist bekannt, daß dieses Tier, das größte unter den Säugetieren, im Innern Afrikas wohnt und in Gegenden lebt, wo der beinahe immer trockene, kräuterlose Boden es zwingt, das Laub der Bäume abzufressen und sich beständig anzustrengen, es zu erreichen. Infolge dieser, seit langer Zeit angenommenen Gewohnheit sind bei den Individuen ihrer Rasse die Vorderbeine länger als die Hinterbeine geworden und ihr Hals hat sich dermaßen verlängert, daß die Giraffe, wenn sie ihren Kopf aufrichtet, ohne sich auf ihre Hinterbeine zu stellen, eine Höhe von 6 Metern erreicht." (Zoologische Philosophie, deutsche Ausgabe von Dr. H. Schmidt, Leipzig 1909, S. 80.)

Lamarck legt also das Hauptgewicht auf die Eigenart der Umwelt der Giraffe, die sie zu einer besonderen Art der Nahrungssuche zwang. Dadurch wurden manche ihrer Organe, Beine und Hals, beeinflußt. Der Hals mußte dauernd stark gereckt werden, um das Laub der Bäume zu erreichen. Dadurch wurde er verlängert.

Anders erklärt es Darwin:

„Der ganze Körperbau der Giraffe ist durch ihre hohe Statur, ihren sehr verlängerten Hals, Vorderbeine, Kopf und Zunge wundervoll für das Abweiden hoher Baumzweige angepaßt. Sie kann dadurch Nahrung erlangen jenseits der Höhe, bis zu welcher die anderen Huftiere, die dieselbe Gegend bewohnen, hinaufreichen können. Und dies wird während der Zeiten der Hungersnot für sie ein großer Vorteil sein . . . . . So werden im Naturzustand, als die Giraffe entstand, diejenigen Individuen, die am höchsten abweiden konnten und in Zeiten der Hungersnot imstande waren, selbst nur einen oder zwei Zoll höher hinauf zu reichen, oft erhalten worden sein . . . . . Diejenigen Individuen, die irgendeinen Teil oder mehrere Teile ihres Körpers mehr als gewöhnlich verlängert hatten, werden allgemein leben geblieben sein. Diese werden sich gekreuzt und Nachkommen hinterlassen haben, die entweder dieselben körperlichen Eigentümlichkeiten oder die Neigung erbten, wieder in derselben Art und Weise zu variieren, während in demselben Punkte weniger begünstigte Individuen dem Aussterben am meisten ausgesetzt waren."

„Wir sehen hier, daß es nicht nötig ist, einzelne Paare zu isolieren, wie es der Mensch tut, wenn er eine Rasse methodisch veredelt; die natürliche Zuchtwahl wird alle vorzüglichen Individuen erhalten und damit separieren, ihnen gestatten, sich reichlich zu kreuzen und alle weniger geeigneten Individuen vernichten. Dauert dieser Prozeß . . . . . lange Zeit an, ohne Zweifel in einer äußerst bedeutungsvollen Weise mit den vererbten Wirkungen des vermehrten Gebrauches der Teile kombiniert, so scheint es mir beinahe sicher zu sein, daß ein gewöhnliches Huftier in eine Giraffe verwandelt werden könnte." (Darwin, Entstehung der Arten, deutsch von Carus, Stuttgart 1876, S. 241/242.)

Stellen wir uns die Situation vor! Der Vorfahre der Giraffe sei eine Tierart gewesen mit Vorderbeinen und einem Halse, gleich denen großer Antilopen. Da sie existierte, muß sie auch fähig gewesen sein, Perioden der Dürre, die das Gras und die

kleineren Sträucher vertrocknen ließen, in genügender Anzahl zu überstehen, daß sie nicht ausstarb.

Was wird sich nun geändert haben, wenn einige Exemplare an Halslänge um einige Zentimeter den Durchschnitt überragten? Sollte ihnen das wirklich einen Vorteil von Belang geboten haben, so konnte er doch nicht so groß sein, daß nur diese Exemplare allein imstande gewesen wären, Zeiten der Dürre zu überstehen.

Die Besitzer etwas längerer Hälse werden auch noch nach der Dürre nur eine kleine Minderheit bilden. Ihre Kreuzung mit denen normaler Hälse wird also überwiegen.

Es wird aber auch der längere Hals nicht das einzige Organ gewesen sein, dessen Variation den Giraffen einen Vorteil bringen konnte.

Höchst wichtig in Zeiten der Dürre ist es auch, Wasser und feuchte Stellen auf weite Entfernungen hin zu riechen. Wenn die Verlängerung der Hälse deren Besitzern das Ueberstehen der Dürre erleichtert, so wird das gleiche bei kurzhälsigen Individuen der Fall sein, wenn deren Geruchsorgan feiner ist als bei dem Durchschnitt. Andere wieder können eine Variation in der Weise aufweisen, daß ihr Magen länger als der Durchschnitt Wasser oder Futter aufzuspeichern vermag gleich dem Kamel, oder daß sie ebenso wie dieses Vorräte an Fett in bestimmten Körperpartien, etwa einem Fettbuckel, ansammeln. Und wieder andere können dadurch begünstigt sein, daß sie in höherem Grade als der Durchschnitt Pflanzen zu verzehren und zu verdauen vermögen, die sich besonderer Schutzorgane erfreuen, wie die Disteln, und daher von den meisten Pflanzenfressern auch in Zeiten der Not verschmäht oder nicht vertragen werden.

Indessen ist die Dürre nicht der einzige Feind der Antilopen und Giraffen. Sie werden auch von den großen Raubtieren bedroht, namentlich von Löwen. Diejenigen Giraffen, die schneller sind als der Durchschnitt, haben eher Aussicht, sich fortzupflanzen als die anderen. Am schnellsten werden aber bei den Vorfahren der Giraffe jene gewesen sein, die über die kraftvollsten Hinterfüße verfügten. Um so gewaltiger die Sätze, die das Tier machen konnte. Daher werden auch solche Individuen als die passendsten Aussicht haben, die anderen zu überleben, die nicht an Länge des Halses und der Vorderbeine, sondern durch die starke Entwicklung der hinteren Extremitäten den Durchschnitt überragen.

Doch braucht die Giraffe nicht in der Schnelligkeit allein ihr Heil zu suchen. Ein so großes Huftier wie sie kann sich auch erfolgreich zur Wehr setzen, wenn ihm ebenso tüchtige Waffen verliehen sind, wie dem Nashorn, dem Elefanten, den verschiedenen Arten wilder Rinder. Giraffen, die größere Hörner oder Geweihe haben, als die kurzen Stümpfe, die sie heute zeigen, haben bessere Aussicht, den Löwen in Respekt zu halten. Starke große

Hörner wirken aber nur, wenn sie getragen werden von einem kurzen, nervigen Hals, dem „Stiernacken".

Zahlreiche andere Abänderungen sind noch möglich und denkbar, die bei bestimmten Gelegenheiten von Vorteil für das Individuum sein können, auch solche geistiger Art: größere Vorsicht, Kaltblütigkeit, Schlagfertigkeit, Tapferkeit, Intelligenz usw.

Nach der Darwinschen Auffassung müßte jede dieser Variationen, wenn sie für das Individuum in bestimmten Fällen von Vorteil ist, dahin führen, daß es vermehrte Aussicht hat, den Durchschnitt der Art zu überleben und seine Besonderheit fortzupflanzen. An Stelle einer neuen Art bekämen wir zahlreiche Individuen verschiedenster Beschaffenheit.

Nun könnte man meinen, dies könnte allerdings verhindern, daß aus einer Art eine andere wird, aber es würde dahin führen, daß an Stelle einer einzigen Art eine Reihe anderer, neuer Arten tritt und so die Mannigfaltigkeit der Welt der Organismen zunimmt. Kein Zweifel, die Mannigfaltigkeit dieser Welt müßte rasch enorm wachsen, aber nicht durch Bildung neuer Arten. Das ist nur in der Welt der Haustiere und Kulturpflanzen möglich, in der durch die künstliche Zuchtwahl die Zahl der Varietäten und Rassen innerhalb mancher Art binnen weniger Generationen unendlich vermehrt wurde.

Die Zahl der Taubenrassen, z. B. die im Laufe des letzten Jahrhunderts gezüchtet wurde, ist Legion, und dieVerschiedenheit der Rassen ist erstaunlich groß. (Darwin, Entstehung der Arten, S. 40.)

Die Zahl der Arten wilder Tauben ist dagegen im Verhältnis zu der Zahl der zahmen Arten äußerst gering. Alle die zahllosen Rassen der Haustauben z. B. stammen, wie Darwin annimmt, von einer einzigen wilden Art ab, der Felsentaube, Columba livia.

Das Mittel, das dem Züchter zu Gebote steht, aus Individuen mit besonderen Merkmalen neue Rassen zu schaffen, fehlt eben in der Natur: Diese vermag weder einzelne Exemplare mit übereinstimmenden besonderen Merkmalen auszulesen, noch sie zur Paarung zusammenzuführen und von den übrigen Artgenossen abzusondern.

Würden wirklich in der Natur Variationen bei einzelnen Individuen vorkommen, von einer Ausdehnung, die diese befähigt, besser als ihre Artgenossen fortzukommen und sich leichter fortzupflanzen, so würden dabei doch nicht bloß Individuen mit einer einzigen bestimmten Variation, sondern zahlreiche Individuen mit den verschiedenartigsten Variationen in Betracht kommen. Diese verschiedenartigen Individuen würden sich untereinander in den mannigfaltigsten Verhältnissen paaren. Das Endergebnis wäre nicht die Bildung neuer Arten, sondern bloß die Auflösung der bestehenden Arten in ein Chaos der verschiedensten Individuen. Oder vielmehr, wenn das Variieren einzelner Individuen

die entscheidende Triebkraft der Entwicklung der Organismen wäre, dann wäre es unbegreiflich, wie es jemals zur Bildung von Arten kam, warum nicht schon von den Urwesen an, die wir uns wohl als höchst einfach und einförmig gestaltet denken müssen, die Höherentwicklung in der Weise der Bildung mannigfaltigster individueller Formen vor sich ging. Die Uebereinstimmung der Mitglieder der einzelnen Arten untereinander und die regelmäßige Vererbung ihrer Artmerkmale würde um so rätselhafter, je weiter sich die Organismen auf ihrer Entwicklungsstufe von den Urwesen entfernten, und je differenzierter, mannigfaltiger ihre Organe wären.

Viertes Kapitel.

Umwelt und Art.

Die Gemeinsamkeit der Merkmale der Art kann sich unmöglich aus der Verschiedenheit der Individuen erklären lassen; diese muß vielmehr die Tendenz haben, die Gemeinsamkeit aufzuheben oder gar nicht erst aufkommen zu lassen. Die Gemeinsamkeit der Merkmale aller Individuen einer Art, sie kann nur herrühren von dem Einfluß eines Faktors, der auf alle Individuen der Art in gleicher Weise gewirkt hat und unter Umständen noch wirkt.

Diese Gemeinsamkeit soll, wie die Rassentheoretiker meinen, die Gemeinsamkeit der Abstammung von einem besonderen Ahnenpaar sein. Der Stammbaum spielt bei den Züchtern von Vieh wie bei Aristokraten die entscheidende Rolle. Aber außer den Bibelgläubigen ist wohl niemand mehr der Meinung, daß alle Exemplare einer Art von einem einzigen Elternpaare abstammen, dessen Nachkommen sich, wenn ihre Vermehrung nicht auf Hemmnisse stößt, in geometrischer Progression (etwa wie 1 : 2 : 4 : 8 : 16 usw.) über die Erde verbreiten. Wir müssen annehmen, daß das Urwesen, wie immer es gestaltet sein mochte, auf der Erde, sobald die Bedingungen für seine Bildung an einzelnen Orten gegeben waren, an allen diesen Orten von Anfang an zahlreich und binnen kurzem in so großer Zahl auftrat, als die Bedingungen es erlaubten, z. B. die Menge ihrer Nährflüssigkeit. Auch Kristalle, die sich durch das Verdunsten einer Mutterlauge bilden, erstehen aus ihr gleich so zahlreich, als die Bedingungen es gestatten. Mit diesem Vergleich soll natürlich keineswegs gesagt sein, daß zwischen Kristallen und Organismen nicht sehr wesentliche Unterschiede beständen.

Wir müssen annehmen, daß auch die späteren Formen von Organismen, die sich aus den ersten entwickelten, stets nicht bloß in einem einzelnen Exemplar, später einem Elternpaar, sondern

in größerer Zahl aus zahlreichen Vorfahren hervorgingen, jedesmal so viel, als die Lebensbedingungen es erlaubten und bewirkten. Nur eine Aenderung dieser Bedingungen kann eine Aenderung der Zahl der jeweilig lebenden reifen Individuen der einzelnen Arten hervorrufen. Dies ist das wahre Bevölkerungsgesetz der Natur, auch für den Menschen, der eine eigenartige Stellung allerdings dadurch einnimmt, daß er, im Gegensatz zum Tier, innerhalb bestimmter Grenzen in der Lage ist, seine Lebensbedingungen künstlich zu ändern und seinen Nahrungsspielraum zu erweitern, was kein anderes Tier vermag, von den Pflanzen gar nicht zu reden.

Die Annahme der Abstammung einer jeden natürlichen Art von einem einzigen Elternpaar, die der Malthusschen Hypothese zugrunde liegt, ist theologischen, nicht naturwissenschaftlichen Ursprungs. Nach der Sintflutsage stammen alle heutigen Landtiere von den Paaren, die Noah in den „Kasten" nahm.

Ohne diese Annahme der Bibelgläubigen wird es unmöglich, die Gemeinsamkeit der Merkmale einer Art aus den Unterschieden von Individuen zu erklären. Nur noch ein Faktor bleibt zur Erklärung dieser Gemeinsamkeit übrig: Die Gemeinsamkeit der Lebensbedingungen, in denen die Individuen in dem Zeitraum der Bildung der Art lebten.

Allerdings nicht nur diese Gemeinsamkeit der Umwelt muß bestanden haben, sondern auch die Gemeinsamkeit der ererbten körperlichen Eigenschaften (zu denen auch die geistigen gehören) der die Art bildenden Individuen. Ein gleicher Reiz erzeugt eine gleiche Reaktion nur dann, wenn er auf ein gleiches Objekt wirkt.

„Es ist ein Gegenstand der allergewöhnlichsten Erfahrung, daß verschiedene Menschen, die unter genau gleichen, ungünstigen Verhältnissen leben, sich ganz verschieden verhalten . . . . . Auch verschiedene Rassen verhalten sich hier oft ganz verschieden. So sind weiße Mäuse und Hausmäuse für Rotz und Tuberkulose empfänglich, nicht aber Feldmäuse. Neger sind für Gelbfieber weniger, für Tuberkulose aber mehr empfänglich als Europäer, ebenso erliegen algerische Schafe viel schwerer einer Milzbrand- oder Pockeninfektion als unsere Schafrassen usw. Weiterhin haben bestimmte Tierarten nur ihnen zukommende infektiöse Krankheiten. Eine Spezialität des Menschengeschlechtes ist z. B. die Syphilis, die unter natürlichen Verhältnissen Tiere niemals erwerben . . . . . Ratten sind gegen Diphtheriegift, Hühner gegen Tetanusgift immun . . . . Zwei Zehntausendstel Milligramm Tetanusgift töten einen Menschen." (Dr. Max Seber, Moderne Blutforschung und Abstammungslehre. Frankfurt 1909, S. 9, 10.)

Die Veränderung der Lebensbedingungen kann neue Arten bilden, aber nur aus schon bestehenden Arten mit ihren ererbten Eigenschaften. Aendert sich etwa das Wüstenklima, so wird das anders wirken auf die Löwen und anders auf die Springmäuse und wieder anders auf die Mistkäfer.

In seiner Rektoratsrede, 15. Oktober 1925, sprach der Berliner Professor Pompeckj über „Umwelt, Anpassung und Beharrung im Lichte erdgeschichtlicher Ueberlieferung". Er betrachtete unter anderem die Wandlungen, die Landtiere, Reptilien und Säuger dadurch erlitten, daß sie durch besondere geologische Wandlungen gezwungen wurden, im Meer ihre Nahrung zu suchen. Auf jede der dabei in Betracht kommenden Arten wirkte die neue, ihnen gemeinsame Umwelt anders:

„A l l e sind sie den g l e i c h e n Weg gegangen, alle in die gleiche neue Umwelt, das Meer, geführt worden, und doch: wie weit verschieden ihre Gestalten! Bestimmt denn aber nicht die Umwelt durch Anpassung die Gestalt? Woher kamen die zu so sehr verschiedenen Formen der Meeresbewohner gewordenen Reptilien? Die gleiche Frage ist für die zu Meerestieren gewordenen Säuger, die Wale, Robben, Seekühe usw. zu stellen und sie muß in beiden die gleiche Beantwortung finden."

„Gewiß: der von der Umwelt geübte Zwang der Anpassung ist von der entscheidensten Bedeutung für die Formgebung der angepaßten Organismen . . . . . Die gleiche Gestalt des Fisches, des Ichthyosauriers, des Wales beweist das."

Aber neben der Anpassung spielt dabei auch die Vererbung eine wichtige Rolle:

„Was im Wege eines einmal eingeschlagenen Entwicklungsganges durch Anpassungsvorgänge erworben und in erhaltender Weise durch Vererbung von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben ist, das kann durch einen neu sich einstellenden Anpassungszwang nicht beliebig verändert, nicht vollkommen ausgelöscht werden. . . . . Von langem her verschieden gestaltete Formen traf das gleiche Geschick. Sie reagierten darauf in verschiedener, nur durch das Werden zu Schwimmformen und durch das Beibehalten tierischer Nahrung Gemeinsamkeit aufweisender Art."

„Kurzhalsige, langschwänzige Kriechtiere wurden zu den fischförmigen Ichthyosauriern. Schwerfälligere, starkfüßige, langhalsige Formen wurden zu den Rudererformen der Plesiosaurier usw." (S. 10, 11.)

Die zahllosen Urwesen der Anfänge des Lebens auf der Erde, das Produkt gemeinsamer Bedingungen, müssen durch diese Gemeinsamkeit bereits ihren gemeinsamen Artcharakter erlangt haben. Die Veränderung der Lebensbedingungen an dem einen oder anderen Orte, etwa durch langsame Erhebung des Meeresbodens, wird bewirkt haben, daß in diesen Gegenden auf die ererbten und durch die Vererbung festgehaltenen übereinstimmenden Eigenschaften aller ihrer primitiven Bewohner neue Einflüsse einwirkten, durch die jene Eigenschaften für alle dort wohnenden Individuen der Art in gleicher Weise verändert wurden. So entstand eine neue Art.

Mit steigender Mannigfaltigkeit der Erdrinde (den Meeresboden natürlich eingeschlossen) müssen sich immer mehr neue Arten von Urwesen gebildet haben. Zunächst für jede Gegend nur eine ihrer Besonderheit entsprechende Art. Daß verschiedene Arten in der gleichen Gegend aufkommen, dürfte zunächst hervorgerufen worden sein nur durch Wanderungen, anfänglich etwa

vermittelt durch Meeresströmungen. Wanderungen von Arten einer Gegend in andere Gegenden, die schon von einer anderen Art bewohnt waren. Traten auf diese Weise zwei verschiedene Arten in der gleichen Gegend auf, wurde die neuzugewanderte von den dortigen Bedingungen anders beeinflußt, als die dort eingeborene. Auch können Kreuzungen zwischen ihnen neue Formen ergeben haben, die sich zu behaupten und eine dritte Art zu bilden vermochten, wenn sie den Bedingungen der Lokalität angepaßt waren.

Weitere Veränderungen der Lebensbedingungen der Gegend werden auf jede dieser Arten, gemäß ihren ererbten Eigenschaften anders gewirkt haben. Diese Veränderungen konnten die Verschiedenheiten der Arten vertiefen. Weitere Wanderungen müssen die Mannigfaltigkeit der Arten in jedem Gebiete immer mehr steigern. Für jede einzelne Art wird nun nicht bloß die Gestaltung der unbelebten Umwelt bestimmend. Neben dieser entsteht eine neue Art Umwelt, die belebte, die auf jede Art auf das entscheidenste einwirkt, als Futter oder als Feind. So wächst mit der Mannigfaltigkeit der Organismen auch die Mannigfaltigkeit der Umwelt für den einzelnen Organismus in ihr.

Aber diese Mannigfaltigkeit ist in einem gegebenen Raum zu gegebener Zeit für alle Individuen der gleichen Art die gleiche, sie stößt bei allen auf die gleichen ererbten Eigenschaften; und soweit sie auf diese umbildend einwirkt, geschieht es bei allen in gleicher Weise.

Oder richtiger gesagt, nur jene Wirkungen, auf die die große Masse der Artgenossen in gleicher Weise reagiert, können eine Entwicklung der Art bewirken.

Gewiß, wir haben es schon in einem früheren Abschnitt bemerkt: es gibt keine absolute Gleichheit. Jedes Individuum ist bei aller Uebereinstimmung mit den Artgenossen von ihnen etwas verschieden. Andererseits können auch die Lebensbedingungen nie für alle Individuen absolut die gleichen sein. Variationen unter ihnen sind unausbleiblich. Aber entscheidend für die Entwicklung der Art wird nicht die Eigenart einzelner Individuen, sondern die Einwirkung übereinstimmender Faktoren auf die Masse.

Die auf einzelne Individuen beschränkten Variationen werden in der Regel nur geringfügig sein und sich äußerst selten durch Paarung mit gleichgerichteten Individuen verstärken. Niemals werden in der Natur solche Paarungen systematisch durch Generationen in einer Weise fortgesetzt werden, daß sie sich häufen und in der Bildung neuer Arten enden.

So weit Variationen von Individuen in einer Art auf sie eine Wirkung haben könnten, vermöchte es nur die der Sprengung der Art, ihrer Auflösung in zahlreiche höchst verschiedenartige Individuen zu sein.

Daß Arten erhalten bleiben und sich als solche weiter entwickeln, ist nur dann möglich, wenn die individualisierende Tendenz des Variierens überwogen wird durch die im Sinne der Einheitlichkeit wirkende Massenwirkung der Umwelt, der „materiellen Bedingungen", wie die Sprache der materialistischen Geschichtsauffassung sagt. In letzter Linie wird die Entwicklung entschieden nicht durch die Besonderheiten von Individuen, sondern durch die Massenwirkung; den Anstoß zur Entwicklung gibt nicht eine aus den Individuen spontan hervorgehende Initiative, sondern die Veränderung der Umwelt.

Darwin selbst hat sich gegen die Anklage verwahrt, als sehe er im Variieren der Individuen den einzigen Faktor der Entwicklung. In dem 1874 verfaßten Vorwort zur zweiten Auflage seines Buches über „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl" (deutsch von Carus, Stuttgart 1875) schreibt er:

„Ich möchte diese Gelegenheit zu der Bemerkung benützen, daß meine Kritiker häufig von der Annahme ausgehen, ich schriebe alle Aenderungen des Körperbaues und der geistigen Kräfte der natürlichen Auslese solcher Abänderungen zu, die man oft spontane nennt, während ich doch selbst schon in der ersten Ausgabe der „Entstehung der Arten" ausdrücklich gesagt habe, daß viel Gewicht auf die vererbten Wirkungen des Gebrauches und Nichtgebrauches, sowohl in bezug auf den Körper als auf den Geist gelegt werden müsse. Ein gewisses Maß von Abänderung habe ich auch der direkten und fortgesetzten Wirkung veränderter Lebensbedingungen zugeschrieben."

In Wirklichkeit ist vermehrter Gebrauch oder Nichtgebrauch eines Organs auch keinem anderen Faktor zuzuschreiben, als einer Veränderung der Lebensbedingungen, das heißt, der Umwelt des Organismus. Wo diese Bedingungen die herkömmlichen bleiben, wird auch die bisherige Art des Gebrauchs der Organe sich nicht ändern.

Im Gegensatz zu vielen seiner Schüler erkennt also Darwin die Bedeutung einer Veränderung der Umwelt für die Veränderung der Organismen an. Andererseits verkennen wir keineswegs, daß Veränderungen von Organismen auch durch das Variieren von Individuen vorkommen können. Aber auch in diesem Punkte wieder muß Darwin selbst die Variabilität, die Veränderlichkeit innerhalb der Art in Abhängigkeit bringen von Veränderungen der Lebensbedingungen.

Das erste Kapitel seiner „Entstehung der Arten" beginnt er mit folgender Feststellung:

„Wenn wir die Individuen einer Varietät oder Untervarietät unserer älteren Kulturpflanzen und Haustiere vergleichen, so ist einer der Punkte, die uns zuerst auffallen, der, daß sie im Allgemeinen mehr voneinander abweichen als die Individuen irgendeiner Art oder Varietät im Naturzustande. Erwägen wir nun die große Mannigfaltigkeit der Kulturpflanzen und Haustiere, die zu allen Zeiten unter den verschiedensten Klimaten und Behandlungsweisen variiert haben, so werden wir zu dem Schlusse ge-

drängt, daß diese große Veränderlichkeit unserer Kulturerzeugnisse die Wirkung minder einförmiger und von denen der natürlichen Stammarten etwas abweichenden Lebensbedingungen ist."

Im fünften Kapitel heißt es ferner:

„Ich habe im ersten Kapitel zu zeigen versucht, daß veränderte Bedingungen auf zweierlei Weise wirken, direkt auf die ganze Organisation oder nur auf gewisse Teile und indirekt auf das Reproduktionssystem. In allen diesen Fällen sind zwei Faktoren vorhanden, die Natur des Organismus, welches der weitaus wichtigere von beiden ist, und die Natur der Bedingungen. Die direkte Wirkung veränderter Bedingungen führt zu bestimmten oder unbestimmten Resultaten. Im letzteren Falle scheint die Organisation plastisch geworden zu sein und wir finden eine große fluktuierende Variabilität. Im ersteren Fall ist die Natur des Organismus derartig, daß sie leicht nachgibt, wenn sie gewissen Bedingungen unterworfen wird, und alle oder nahezu alle Individuen werden in derselben Weise modifiziert." (S. 157, 158.)

Wenn veränderte Bedingungen auf einen Organismus wirken, hängt die Art des Ergebnisses sicher nicht bloß von der Beschaffenheit der Lebensbedingungen ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Organismus.

Aber die Initiative zur Aenderung kann doch nur einzig und allein von jenem Faktor ausgehen, dessen Aenderung den Beginn des Prozesses einleitet, und nicht von dem andern, dessen Aenderung ihn abschließt. Also der bewegende Faktor kann dabei nur die Aenderung der Lebensbedingungen sein. Und sollte es wirklich Organe und Organismen geben, die auf bestimmte Einwirkungen nicht mit bestimmten, sondern unbestimmten Resultaten antworten, so daß verschiedene Individuen gleicher Art auf gleiche Aenderungen der Umwelt mit verschiedenen Aenderungen des eigenen Organismus reagieren, so darf man annehmen, daß derartige Variationen des „plastischen" Zustandes sich nicht vererben, nicht artbildend werden, sondern individuell bleiben und bei Paarungen mit anderen Individuen, die anders oder gar nicht variiert haben, nicht auf die Nachkommen übertragen werden und wieder verschwinden.

Nur solche unter den Abänderungen, die durch einen Wechsel der Umwelt hervorgerufen werden, haben Aussicht, artbildend zu werden, durch die „alle oder nahezu alle Individuen in derselben Weise modifiziert wurden".

Also auch diejenige Erscheinung, die für Darwin die Hauptsache ist, das Variieren der Individuen, weist auf den bestimmenden Einfluß der Umwelt hin. Wenn Darwin die Wirksamkeit der letzteren nicht in ihrer vollen Bedeutung erkannte, so rührt dies daher, daß er nicht zwischen einer Veränderung der Merkmale, die auf einzelne Individuen beschränkt bleibt, und einer Abänderung unterschied, die allen Individuen einer Art gemeinsam ist. Nur diese gemeinsamen Veränderungen kommen für die Entwicklungsgeschichte in Betracht — sie sind bloß zu erklären durch Ver-

änderungen eines auf alle betreffenden Individuen in gleicher Weise wirkenden Faktors. Diesen bildet einzig und allein die Umwelt.

Man mag über die Bedeutung der Faktoren streiten, die für die Veränderung in Frage kommen, die auf einzelne Individuen beschränkt sind. Für die Entwicklung der Arten müssen solche Faktoren bedeutungslos bleiben.

Neben den bereits vorgeführten Gründen, die für diese Auffassung sprechen, kommt dafür noch ein anderes Moment in Betracht.

Die Behauptung eines Organismus im Kampf ums Dasein erheischt zweierlei Arten von Anpassung: Nicht nur seine Anpassung an seine Umwelt, sondern auch die Anpassung jedes einzelnen Organs eines Individuums an seine anderen Organe. Je zahlreicher und mannigfaltiger die Organe eines Organismus, desto notwendiger, daß keines das andere hemmt, jedes vielmehr das andere fördert, daß sie alle genau ineinandergreifen und keines auf Kosten der anderen sich breit macht.

Es war diese innere Harmonie und Zweckmäßigkeit im Bau eines jeden Lebewesens, die die Beobachter und Erforscher der Organismen zuerst am meisten überraschte und fesselte und die das Hauptargument für die Annahme eines allmächtigen und allweisen Schöpfers bot. Die gesellschaftlichen Geschicke der Menschen waren dafür sehr wenig geeignet. Gar mancher verglich die Menschengeschichte mit einem Tollhaus und wurde durch sie veranlaßt, an einer allweisen und allgütigen Gottheit zu zweifeln. Was trotz alledem immer wieder für deren Bestehen angeführt wurde, das war die große Zweckmäßigkeit im Bau der Lebewesen, bei denen die einzelnen Organe in bewunderungswürdiger Weise dem Zwecke der Erhaltung des Ganzen angepaßt sind.

Ohne die Intervention einer übermenschlich weisen und machtvollen Persönlichkeit ist diese Zweckmäßigkeit nur zu erklären unter der Annahme, daß die ersten Organismen äußerst einfach, ohne jegliche Arbeitsteilung in ihrem Körper waren. Neue Lebensbedingungen mögen dann dahin geführt haben, daß einzelne Teile des einfachen Wesens mehr und anders als die anderen von ihrer Umgebung affiziert wurden und so besondere, von denen der anderen Teile verschiedene Eigenschaften entwickelten. Waren das solche, die dem Gesamtorganismus nützten, dann erhielt sich dieser. So bildete sich allmählich eine Arbeitsteilung zwischen den verschiedenen Teilen des Organismus, der immer komplizierter wurde.

Das war sicher ein Prozeß, der lange Zeiträume in Anspruch nahm und bei dem der Kampf ums Dasein unerbittliche Auslese hielt.

Er merzte alle Organismen aus, bei denen er auf solche Abänderungen der überkommenen Eigenschaften stieß, die weder

den Bedingungen der Außenwelt noch denen des klaglosen Zusammenwirkens der Organe innerhalb des einzelnen Individuums entsprachen.

Wie lange bei dem Auftreten neuer Lebensbedingungen dieser Uebergangszustand der Bildung einer neuen Art dauern und wieviele Opfer er auch erheischen mochte, einmal mußte schließlich jedesmal der Zeitpunkt für diese Art erreicht werden, in dem sie den Zustand relativer Vollkommenheit erreichte, in dem alle einzelnen Organe des Individuums so gut zueinander paßten, daß eine Veränderung eines derselben bei gleichbleibender Umwelt eine Verschlechterung für den Gesamtorganismus bedeuten mußte, wenn sie auch für das isolierte Organ eine Vervollkommnung darstellen mochte.

Die Rassen der Haustiere zeigen uns deutlich, wohin eine einseitige Verstärkung eines Organs oder einer Funktion führen kann. Für die künstliche Zuchtwahl ist nicht, wie in der Natur, der Organismus Zweck für sich selbst, für seine eigene Erhaltung und die Erhaltung der Art, sondern er ist bloßes Mittel für Zwecke des züchtenden Menschen. Die künstliche Zuchtwahl erzielt das, was sie „Veredlung" der Rassen nennt, dadurch, daß sie einseitig jene Organe oder Funktionen entwickelt, die sie an dem betreffenden Organismus interessieren. Die so „veredelten" Rassen bedeuten vom Standpunkte des Selbstzweckes des Organismus aus gesehen fast stets eine Entartung.

Die Haustiere (und ebenso die Kulturpflanzen) sind unfähig, in ihrer veredelten Gestalt ohne Hilfe des Menschen zu leben. Ueberläßt man sie sich selbst, so gehen sie entweder zugrunde, oder aber, wenn sie noch nicht sehr verbildet sind, nehmen sie und noch mehr ihre Nachkommen wieder die Formen der wilden Vorfahren an, von denen die veredelte Rasse abstammt, und bezeugen dadurch, daß für den Selbstzweck des Organismus die Naturform die vollkommenere ist.

Von dem Zeitpunkt an, in dem eine Art diesen Zustand relativer Vollkommenheit für gegebene Lebensbedingungen erreicht hat, müssen bei unveränderter Fortdauer dieser Bedingungen alle Variationen einzelner Individuen, wenn sie ein Ausmaß erreichen, das sich fühlbar macht, eine Abänderung zum Schlimmen bedeuten, und sie müssen durch den Kampf ums Dasein, der solche Individuen vernichtet, aus dem Wege geräumt werden. Daher bleibt von da an die Art unverändert so lange, bis wieder eine merkliche Aenderung der Lebensbedingungen eintritt, wodurch die einmal erlangte Zweckmäßigkeit und Harmonie des Organismus ein Loch bekommt und neue Anpassungen mancher Organe notwendig werden, was schließlich auch wieder in der eben beschriebenen Weise gelingt.

Der Kampf ums Dasein wirkt also in doppelter Weise. Treten neue Lebensbedingungen ein, so ändern sich die ihnen

unterworfenen Organismen. Das kann sich auch in vermehrter Variabilität der Organismen äußern. Doch wird diese die Tendenz haben, da die neuen Lebensbedingungen ja auf alle Exemplare einer Art in gleicher Weise wirken, in allen gleiche oder doch ähnliche Variationen hervorzurufen, wenn auch nicht bei allen in gleichem Ausmaße. Wie immer die Aenderungen unter dem Einflusse der neuen Umwelt zustande kommen mögen, sie werden sich erhalten, wenn sie nicht unzweckmäßig sind, den Organismus nicht schädigen. Sie werden, wenn vorteilhaft, am ehesten fortgepflanzt werden von jenen Individuen, die sie am ausgesprochensten erworben haben. In diesem Stadium wird die Auslese unter den verschiedenen Individuen durch den Kampf ums Dasein ein Faktor der Entwicklung.

Ganz anders steht es aber dort, wo nach längerem Fortbestehen eines bestimmten Zustandes der Umwelt die relative Vollkommenheit einer Art, das heißt, die größtmögliche Anpassung ihrer Individuen an diesen Zustand und die größtmögliche Anpassung der erblichen Organe und Funktionen aneinander innerhalb jedes dieser Individuen erreicht ist. Aus einem Faktor der E n t w i c k l u n g wird die Auslese durch den Kampf ums Dasein nunmehr ein k o n s e r v a t i v e r Faktor, ein Faktor, der nicht die Rasse durch erhaltende Auslese der Besten vervollkommnet, sondern der sie durch Austilgung der Schlechtesten vor dem Herabsinken von ihrer Höhe bewahrt. Denn in diesem Zustande bedeutet eine jede erhebliche Abänderung eines Organes eine Verschlechterung des Gesamtorganismus.

Mit dieser Auffassung kommen wir auf jene zurück, die Isidore Geoffroy St. Hilaire schon 1850 in einer Vorlesung entwickelte, aus der Darwin folgenden Satz zitiert:

„Die Artencharaktere sind für jede Art unveränderlich, solange sie sich inmitten derselben Verhältnisse fortpflanzt. Sie modifizieren sich, wenn die Umwelt (les circonstances ambiantes) sich ändert."

Wenn wir diesen Satz als richtig anerkennen, vermögen wir den anscheinenden Widerspruch zu überwinden, der zwischen den Naturbeobachtungen in historischer Zeit und den Zeugnissen der Geologie liegt. Die ersteren weisen auf die Konstanz der Arten hin, die ihre Artencharaktere unveränderlich vererben. Die letzteren machen es unabweislich anzunehmen, es habe eine Fortentwicklung der Organismen von einer oder einigen wenigen einfachen Urformen zu der unendlichen Fülle der heutigen Welt mit ihren zum Teil äußerst mannigfachen Organismen stattgefunden.

Dieser Widerspruch wird überwunden, wenn wir annehmen, daß die Umwelt der Organismen sich wandelt, daß jedoch diese Wandlungen im Charakter der Erde nicht ununterbrochen vor sich gehen, sondern auf Zeiträume der Veränderung wieder Zeiträume des Beharrens folgen. In solchen Zeiträumen besteht ein Gleichgewichtszustand zwischen den einzelnen Organen eines jeden

Organismus und zwischen jedem Organismus und seiner Umwelt. Er dauert so lange fort, bis eine, langsam sich vorbereitende neue Wandlung der Erde eintritt, die den Gleichgewichtszustand in der Welt der Organismen stört und so eine ununterbrochene Folge von Neubildungen hervorruft. Sie währt so lange, bis diese dem neuen Milieu angepaßt sind und wieder eine Periode des Gleichgewichts, der Konstanz der Arten eintritt. Wir dürfen wohl, wie ich schon in meinem Buche über „Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft" getan, das als einen Wechsel revolutionärer und konservativer Perioden in der Entwicklungsgeschichte der Organismen bezeichnen.

Ich sagte dort:

„Wohl kann man in der Natur keine so scharfe Unterscheidung machen, daß es Perioden gäbe, in denen sich auf der Erdoberfläche absolut nichts änderte und andere, in denen nichts beim alten bleibt, und so kann man auch nicht sagen, die einen Perioden seien ausschließlich die der Vererbung und andere bloß die der Anpassung. So gibt es auch in der Gesellschaft nicht Perioden absoluten Stillstandes, und andererseits kann selbst die radikalste Revolution nicht alles Bestehende umstürzen. Trotzdem unterscheidet man in der Geschichte der Gesellschaft revolutionäre und konservative Perioden, und die gleiche Unterscheidung wird man mit dem gehörigen Körnchen Salz auch in der Geschichte der Erde machen können: Perioden, in denen die Aenderungen der Erdoberfläche so ausgedehnte und tiefgehende sind, daß sie ganzen Arten neue Lebensbedingungen schaffen und die Mächte der Anpassung für ganze Arten längere Zeit hindurch über die der Vererbung überwiegen lassen. Und andererseits Perioden, in denen die unaufhörlichen Aenderungen der Erdoberfläche so unbedeutend und nur lokaler Natur sind, daß die Mächte der Anpassung höchstens vorübergehende, individuelle Aenderungen einzelner Organismen hervorrufen, aber nicht imstande sind, die Mächte der Vererbung für ganze Arten zurückzudrängen, wo sich also die Arten trotz individueller Variationen im ganzen unverändert erhalten."

„Die letzte der gewaltigen revolutionären Epochen der ganzen Erde war die Tertiärzeit, die die großen Gebirgsketten bildete, die Mannigfaltigkeit der Erdoberfläche und ihres organischen Lebens aufs höchste steigerte und die Säugetierwelt in ihrer heutigen Form schuf. Dieser Periode entstammt der Mensch.

Seitdem sind wohl zahlreiche Formen ausgestorben, neue aber kaum hinzugetreten, sicher keine neuen von Bedeutung, außer etwa jenen Parasitenformen, für die der Mensch erst selbst Wohnung und ‚Nahrungsspielraum' also Vorbedingung, „Milieu", wurde, wie die Kleiderlaus, manche Bandwurmarten und der den Tripper erregende Gonokokkus. Diese angenehmen Organismen sind wahrscheinlich erst nach dem Menschen entstanden. Sie, nicht wir, bilden die ‚Krone der Schöpfung'." (S. 55, 56.)

Seit dem Beginn der geschriebenen Geschichte oder vielleicht richtiger gesagt seit der letzten Eiszeit, befindet sich unsere Erdoberfläche im allgemeinen in einem Zustand des Beharrens. Daher erscheinen uns die Arten der Tiere und Pflanzen als unveränderlich.

Völlig unverständlich wird jedoch die ganz unverkennbare Konstanz der Arten in historischer Zeit, wenn wir als entscheidenden Faktor der Entwicklung nicht die in bestimmten Perioden eintretende Veränderung der Umwelt, die auf alle Individuen in gleicher Weise wirkt, sondern das ununterbrochene, wenn auch in Zeiten der Veränderung intensivere Variieren einzelner Individuen annehmen. Würden solche Variationen dort, wo sie sich behaupten und vererben, nicht zur Auflösung der bestehenden Arten in verschiedenartige Individuen, sondern zur Bildung neuer Arten führen, so müßte der Prozeß weiterer Neubildungen ununterbrochen vor sich gehen.

Und da Variationen nur dann zum Ueberleben der Passendsten führen können, wenn sie genügend weit gehen, um einen merklichen Vorteil zu bieten, müßten zur Heranbildung einer neuen Art in der Natur ebenso wie bei künstlicher Zuchtwahl wenige Generationen genügen, eine neue Form erstehen zu lassen.

Wie die Welt jener Haustiere und Kulturpflanzen, die in das Bereich der künstlichen Züchtung geraten sind, müßte auch die der wildwachsenden Organismen in steter Umbildung begriffen sein. Und dieser Prozeß wäre so auffallend, daß ein Ueberblick über wenige Generationen genügen müßte, ihn unzweifelhaft festzustellen.

Von welcher Seite aus wir an das Problem der Entwicklung herantreten wollen, wir kommen immer wieder zu dem Schluß, daß ihre Triebkraft nicht von einzelnen von der Masse verschiedenen Individuen ausgeht, sondern von Veränderungen der Außenwelt, die auf alle Individuen einer Art in gleicher Weise wirken und dadurch die Masse verändern. Die Bewegungen der Entwicklung sind Bewegungen von Massen. Und wir haben bereits gesehen, daß nur für Massenbewegungen Gesetze erkannt werden können.

Wer die Gesetze der Entwicklung erkennen will, muß die Massenbewegungen erforschen. Das gilt für jegliche Entwicklung, für die der Menschen ebenso wie die der anderen Tiere und der Pflanzen.

So kommen wir bereits vom Standpunkte der Naturwissenschaft zu der Basis, auf der der historische Materialismus aufgebaut ist.

Fünftes Kapitel.

Marx und Darwin.

Wir sehen jetzt, inwieweit wir der Behauptung Woltmanns zustimmen können, wenn er von der materialistischen Geschichtsauffassung sagt:

„Der ökonomische Materialismus erweitert sich zu einem biologischen Materialismus im Sinne der Darwinschen Entwicklungslehre und reiht seine historische Sozialtheorie in die allgemeine natürliche Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes ein." (Der historische Materialismus, S. 5.)

Das stimmt, wenn man unter dem, was Woltmann als Darwinsche Entwicklungslehre bezeichnet, die Entwicklungslehre überhaupt verstehen will. Es würde jedoch sehr wenig stimmen, wenn man das Schwergewicht nicht auf das Wort „Entwicklungslehre", sondern auf das Wort „Darwin" legen wollte und darunter die besonderen Darwinschen Anschauungen innerhalb der Entwicklungslehre betrachten wollte, namentlich in der Einseitigkeit, zu der sie von manchen seiner Jünger zugespitzt wurden und in der sie auch Woltmann akzeptierte, der Marx nicht nur mit Kant versöhnen wollte, sondern auch mit Houston Chamberlain, indem er die Rassentheorie verfocht, die die „blonde Bestie" als Herrenvolk proklamierte.

Was bei Darwin eine Schwäche ist, wird bei Woltmann zu einem Beweis für die Richtigkeit der Kantschen Methode. Einige Ausführungen in Kants „Kritik der Urteilskraft" resümiert er dahin:

„Unser eigenes Wollen und Tun muß uns also als Analogie dienen, um an demselben als Leitfaden die organisierten Gebilde der Natur zu erforschen." (S. 84.)

Wir müßten deshalb in der Natur einen obersten Zweck annehmen.

„Wie richtig diese methodischen Erörterungen Kants sind, wird schlagend durch die Darwinsche Entwicklungslehre bewiesen, wie nämlich erst die künstliche Zuchtwahl das Verständnis für die natürliche Zuchtwahl erschlossen hat." (S. 85.)

Gerade die von der natürlichen Zuchtwahl so grundverschiedene künstliche hat Darwin vielfach auf Abwege geführt, die uns weder vorbildlich noch für eine andere Methode beweiskräftig erscheinen, die aus menschlichem Wollen und Tun Naturvorgänge erklären will.

Nicht für den spezifischen Darwinismus, wohl aber für die Entwicklungslehre im allgemeinen gilt der Satz, daß der historische Materialismus mit ihr die gleiche Grundlage gemein hat.

Damit ist nicht gesagt, daß die Erkenntnis gesellschaftlicher Gesetze bereits auch zur Erkenntnis von Naturgesetzen befähigt oder daß wir Gesetze, die wir in der Gesellschaft erkannt haben, ohne weiteres als Gesetze proklamieren dürfen, die für die ganze Natur Geltung haben, oder gar, daß wir verpflichtet sein sollen, Gesetze, die wir für die Gesellschaft als richtig erkannt haben, auch ohne weiteres auf die Natur anzuwenden, um zu voller Einheitlichkeit in unserem Denken zu gelangen.

Ebensowenig ist natürlich das Gegenteil gestattet und doch liegt dieses besonders nahe, denn die Natur ist das allgemeine, die Gesellschaft nur ein besonderer Fall in ihr. So nimmt mancher an, daß jegliches Naturgesetz ohne weiteres auch für die Gesellschaft gültig sein muß.

Das wäre wohl richtig, wenn es im Universum nur quantitative Unterschiede gäbe und nicht auch qualitative. Vielleicht wird es einmal möglich, die letzteren alle auf quantitative Unterschiede zurückzuführen, da die Quantität nach dem bekannten Hegelschen Gesetz in die Qualität umschlägt, die quantitative Steigerung einer Erscheinung über bestimmte Grenzen hinaus Neuerscheinungen hervorruft, die von der, aus der sie hervorgingen, nicht bloß dem Grade, sondern auch dem Wesen nach verschieden sind.

Auf jeden Fall hat jede Qualität ihre eigenen Gesetze, die nur für ihr Bereich gelten, neben solchen, die sie mit anderen Qualitäten gemein hat. So hat das Leben seine eigenen Gesetze, die nur für seinen Bereich gelten, wobei es aber auch den Gesetzen der unbelebten Welt, der Physik und der Chemie unterworfen bleibt. Dasselbe gilt von den geistigen Erscheinungen der Lebewesen.

Innerhalb der Welt des Lebens haben wir wieder die verschiedenen Qualitäten der Pflanzen und Tiere mit gemeinsamen aber auch mit Sondergesetzen, und so bildet auch die Gesellschaft der Menschen ihre besondere Qualität mit besonderen Gesetzen, daneben aber auch mit solchen, die der Mensch mit anderen Lebewesen gemein hat.

Bisher haben wir vom Menschen nur als Individuum gehandelt. Es ist eine Vorwegnahme, wenn wir hier schon von der Gesellschaft sprechen. Aber in diesem Zusammenhange können wir sie nicht übergehen, ebensowenig die Produktionsweise, die uns auch erst später beschäftigen wird. Hier nur so viel:

Innerhalb der Gesellschaft selbst unterliegt jede Produktionsweise Gesetzen, die nur für sie gelten, neben anderen, die sie mit jeder Art der Produktion teilt.

Es ist also lächerlich, wenn jemand von der Erkenntnis eines besonderen Wissenschaftsgebietes aus ohne weiteres dessen Gesetze auf andere Gebiete übertragen will. Aber nicht minder lächerlich ist es, die Gemeinsamkeit bestimmter gesetzlicher, das heißt regelmäßiger Zusammenhänge für verschiedene Gebiete zu leugnen. Bei aller Eigenart jeder Qualität hängen sie alle aufs engste miteinander zusammen und bedingen einander. Die des Lebens, des Geistes, der Gesellschaft, der Produktionsweise machen davon keine Ausnahme.

Die Arbeitsteilung hat die einzelnen Wissensgebiete zu sehr isoliert, sie vernachlässigte ihre Zusammenhänge zu sehr. Seit einiger Zeit ist jedoch die Forschung bestrebt, diese Zusammen-

hänge wieder eingehender zu untersuchen, wie bereits bemerkt. Freilich darf man das nicht in der Weise tun, daß Gesetze des einen Gebietes unbesehen auf ein anderes angewandt werden, sondern in der Weise, daß man die Grenzgebiete eifriger pflegt und die Spezialforscher auf jedem dieser Gebiete sich auch auf anderen umsehen und neben den Verschiedenheiten, die sie trennen, auch jene Merkmale untersuchen, die sie gemeinsam aufweisen.

Es bildet noch keinen Beweis für die Richtigkeit des historischen Materialismus, wenn sein Grundsatz übereinstimmt mit dem der Entwicklungslehre. Andererseits darf der historische Materialismus nicht glauben, sein Standpunkt verpflichte ihn, sich in der Auffassung der Natur eher für Lamarck als für Darwin zu entscheiden. Diese Entscheidung kann nur mit Forschungen und Argumenten der Naturwissenschaft begründet werden.

Gesellschaftliche Gesetze sind nur durch das Studium der Gesellschaft, Naturgesetze nur durch das der Natur zu gewinnen.

Aber wenn bei dem Studium der Gesellschaft Gesetze entdeckt werden, die übereinstimmen mit Gesetzen der Natur, dürfen wir diese Uebereinstimmung mit Befriedigung konstatieren und als eine Bekräftigung dieser Gesetze auf jedem der beiden Gebiete betrachten. Dies gilt für das Verhältnis der materialistischen Geschichtsauffassung zu jener Lehre von der Entwicklung der Lebewesen, in der diese auf Wandlungen der Umwelt zurückgeführt wird.

Ueber den Lamarckismus haben sich Marx und Engels nie geäußert. Zu ihrer Zeit gab es noch keinen Gegensatz zwischen Lamarckismus und Darwinismus. Von dem letzteren zeigten sie sich anfangs sehr begeistert. Später traten sie ihm kritischer gegenüber.

Im November 1859 erschien die erste Ausgabe von Darwins „Entstehung der Arten". Schon am Ende des gleichen Monats (der Tag ist nicht festzustellen) schrieb Engels:

„Uebrigens ist der Darwin, den ich jetzt gerade lese, ganz famos. Die Ideologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehen. Dazu ist bisher noch nie ein so großartiger Versuch gemacht worden, historische Entwicklung in der Natur nachzuweisen und am wenigstens mit solchem Glück. Die plumpe englische Methode muß man natürlich in den Kauf nehmen."

Ein Jahr später, 19. Dezember 1860, schrieb Marx an Engels, er habe Darwins Buch über die Entstehung der Arten gelesen:

„Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält."

Später (Juli 1862) las Marx Darwin zum zweiten Male, weniger enthusiastisch, mit starken Vorbehalten wegen seines Malthusianismus.

Im Engelsschen Nachlaß fanden sich naturwissenschaftliche Notizen, von denen eine lautet:

„Struggle for life[1]). Bis auf Darwin von seinen jetzigen Anhängern gerade das harmonische Zusammenwirken der organischen Natur hervorgehoben, wie das Pflanzenreich den Tieren Nahrung und Sauerstoff liefert und diese den Pflanzen Dünger und Ammoniak und Kohlensäure. Kaum war Darwin anerkannt, so sehen dieselben Leute überall nur Kampf. Beide Auffassungen innerhalb enger Grenzen berechtigt, aber gleich einseitig und borniert. Die Wechselwirkung toter Naturkörper schließt Harmonie und Kollision, die lebender bewußtes und unbewußtes Zusammenwirken wie bewußten und unbewußten Kampf ein. Es ist aber schon in der Natur nicht erlaubt, den einseitigen ‚Kampf' allein auf die Fahne zu schreiben. Aber ganz kindisch ist es, den ganzen mannigfaltigen Reichtum der geschichtlichen Ent- und Verwicklung unter die magere und einseitige Phrase ‚Kampf ums Dasein' subsumieren zu wollen. Man sagt damit weniger als nichts."

„Die ganze Darwinsche Lehre vom Kampf ums Dasein ist einfach die Uebertragung der Hobbesschen Lehre vom Bellum omnium contra omnes[1]) und der bürgerlichen ökonomischen von der Konkurrenz sowie der Malthusschen Bevölkerungstheorie aus der Gesellschaft in die belebte Natur. Nachdem man das Kunststück fertig gebracht (dessen unbedingte Berechtigung, besonders was die Malthusianische Lehre angeht, noch sehr fraglich), ist es sehr leicht, diese Lehren aus der Naturgeschichte wieder in die Geschichte der Gesellschaft zurückzuübertragen, und eine gar zu starke Naivität zu behaupten, man habe damit diese Behauptungen als ewige Naturgesetze der Gesellschaft nachgewiesen." (Archiv K. Marxa i Engelsa, II, S. 62.)

Nichtsdestoweniger fuhren unsere Meister fort, Darwin hochzuschätzen. Als Marx starb, erschien es Engels als seine höchste Ehrung, wenn er ihn Darwin gleichsetzte. In seiner Rede am Grabe des großen Freundes erklärte er:

„Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte."

Sechstes Kapitel.

Die Menschwerdung des Tieres.

In seinem Buche über die Abstammung des Menschen hat Darwin den Beweis erbracht, daß unsere Urahnen affenartige Tiere gewesen sein müssen.

Bisher hat man von ihnen und ihren Verwandten nur sehr dürftige und sehr umstrittene Reste gefunden, so 1892 auf Java Knochen eines Wesens, das man „aufrechtgehender Affenmensch" (Pithecantropus erectus) nannte. Ob er ein Vorfahre oder ein Zeitgenosse des Urmenschen war, steht nicht fest. Später entdeckte man Schädel in Rhodesien, Südafrika, (vom sogen. Homo rhodiensis), sowie in Piltdown, England, dem „Eoanthropus Dawsoni",

---

[1]) Kampf um Dasein. K.

[1]) Krieg aller gegen alle. K.

jüngst einen Schädel in Südafrika, bei Kimberley, den sein Entdecker Professor Dart „Australopithecus africanus" benannte. Sie alle weisen äffische und menschliche Merkmale auf, Uebergänge von den Affen zu den tiefststehenden Menschen, deren Reste bisher gefunden wurden, dem Heidelberger, dem Neanderthal- und Aurignacmenschen. (Homo primigenius.)

Damit ist der Stammbaum des Menschen noch nicht festgestellt. Aber wie immer man ihn rekonstruieren oder seine Rekonstruktionen bemängeln mag, an der Tatsache, daß der Mensch von einem tierischen Wesen abstammt, zweifelt niemand mehr, der wissenschaftlich ernst genommen wird. Die Darwinsche Beweisführung ist zu allgemeiner Anerkennung gelangt, allerdings in Einzelheiten korrigiert, in vielem aber auch bekräftigt.

Davon brauchen wir hier nicht weiter zu handeln. Was uns jetzt interessiert, ist die andere Seite der Medaille: Diejenigen Seiten des Menschen, die ihn über die übrige Tierwelt erheben und ihn nicht nur zu einer eigenen und einzigen Art, sondern auch einer eigenen und einzigen Gattung und Ordnung in der Klasse der Säugetiere gestalten. Da die anderen Tiere keine Entwicklung kennen, die wir als geschichtliche bezeichnen könnten, muß die geschichtliche Entwicklung des Menschen in seiner Eigenart begründet sein, die ihn von der Tierwelt scheidet.

Darwin sagt darüber in seiner „Abstammung des Menschen":

„Der Mensch ist selbst in dem rohesten Zustande, in dem er jetzt existiert, das dominierendste Tier, das je auf der Erde erschienen ist. Er hat sich weiter verbreitet, als irgendeine andere hoch organisierte Form und alle anderen sind vor ihm zurückgewichen. Offenbar verdankt er diese unendliche Ueberlegenheit seinen intellektuellen Fähigkeiten, seinen sozialen Gewohnheiten, die ihn dazu führten, seine Genossen zu unterstützen und zu verteidigen, und seiner körperlichen Bildung." (S. 61, 62.)

Was die intellektuellen Fähigkeiten und die sozialen Gewohnheiten anbelangt, so fehlt uns jedes Anzeichen, das uns zu der Annahme berechtigen würde, der Vorfahre des Menschen, den wir als Affenmenschen bezeichnen wollen, sei sämtlichen Menschenaffen, Gorilla, Schimpanse, Orang-Utan, Gibbon, an Intelligenz und Stärke des gesellschaftlichen Zusammenhaltes überlegen gewesen. Er mag sozialer gewesen sein als der Gorilla, intelligenter als manche Gibbons, deren geistige Fähigkeiten von einigen Beobachtern gering geschätzt werden. Es ist natürlich möglich, daß die Menschen von vornherein die intelligentesten aller Tiere waren, aber notwendig ist das nicht. Andererseits ist es freilich schwer vorstellbar, sie hätten irgendeinem Tiere an Intelligenz nachgestanden.

Was aber die Geselligkeit anbelangt, so ist diese bereits bei vielen niederen Tieren so groß, daß man nur schwer annehmen kann, die Affenmenschen hätten darin die anderen Tiere übertroffen.

Wodurch sich indes auf jeden Fall der Affenmensch von den anderen Affen unterscheiden mußte, war sein körperlicher Bau. In mancher Beziehung mag ihn dieser freilich wenig begünstigt haben. Darwin weist auf die „geringe körperliche Kraft des Menschen, seine geringe Schnelligkeit, den Mangel natürlicher Waffen" hin (S. 82). Beim Affenmenschen mag es damit etwas besser bestellt gewesen sein. Er kann ein furchtbares Gebiß, ähnlich dem des Gorilla, und stärkere Krallen besessen haben, aber kaum in einem Maße, das ihm eine Ueberlegenheit über die großen Menschenaffen verschaffte.

Was den Menschen auszeichnet, ist seine aufrechte Haltung. Darwin sucht die Ursache des Ueberganges dazu nicht in irgendwelchem Variieren einzelner Affenmenschen, sondern in „einer Veränderung der Art und Weise, seinen Lebensunterhalt zu erlangen oder einer Veränderung der Bedingungen seiner Heimat" (S. 65).

Da eine Veränderung der Art und Weise der Gewinnung des Lebensunterhalts für einen sich gleichbleibenden Organismus auch nur durch eine Veränderung in dem Charakter der Umwelt herbeigeführt werden kann, finden wir hier wieder nur durch diese die Entwicklung in letzter Linie bestimmt.

Wie sich der Uebergang des Affenmenschen zum aufrechten Gang vollzog, darüber können wir heute nur noch Vermutungen äußern[1]). Vielleicht war die Entwicklung folgende:

---

[1]) Kurz vor Abschluß meines Werkes ging mir ein umfangreiches Buch zu, verfaßt von Henry Sanielevici über „Das Leben der Säugetiere und der fossilen Menschen" (La Vie des Mammifères et des Hommes Fossiles, dechiffrée à l'aide de l'anatomie et de la physiologie comparées de l'appareil masticateur. Bukarest 1926). Das Buch wird gekennzeichnet durch sein Motto:

„Die Funktion schafft und bildet das Organ, selbst die kleinste Eigentümlichkeit des Organs wird durch eine bestehende Funktion erhalten. Jede Eigentümlichkeit der Funktion wird in der Form des Organs verzeichnet. In jeder Sekunde ändert sich das Organ. Die Tätigkeit verstärkt es, die Ruhe vermindert es. Durch die Form ihrer Knochen erzählen die fossilen Tiere uns die Geschichte des Erdballs."

Diesem Lamarckistischen Grundsatz entsprechend untersucht Sanielevici die Kauapparate fossiler Tiere und Menschen, um aus deren Beschaffenheit auf Nahrung und Lebensweise der betreffenden Organismen zu schließen. Die Methode ist sicher sehr fruchtbar, das Wissen des Autors ebenso wie sein Scharfsinn und seine Phantasie sind groß. Ob sich damit auch genügende Selbstkritik verbindet, um stichfeste Resultate zu erzielen, kann ich als Laie nicht beurteilen.

So teile ich auch nur seine Hypothese der Ursache des aufrechten Ganges des Menschen mit, ohne sie mir zu eigen zu machen.

Sanielevici sucht die Urheimat des Menschen in Europa, dessen Klima ehemals ein anderes war, als heute.

Im Dryopithecus, „Waldaffen", einer ausgestorbenen, sehr menschenähnlichen Affenform, sieht er den Ahnen des Menschen ebenso wie der

Der Affenmensch wird ebensogut wie die Menschenaffen in einem Gebiet tropischen Urwaldes gewohnt haben. Wurde dessen Klima ein trockenes durch irgendeine geologische Aenderung, etwa die Erhebung einer Bergkette, die feuchte Luftströmungen abhielt, dann kann sich der Urwald in ein Grasland verwandelt haben, das nur sparsam mit Bäumen bewachsen war. Unter diesen Umständen wurden die bisherigen Baumbewohner immer mehr gezwungen, sich auf dem Erdboden fortzubewegen, dort ihre Nahrung und Sicherung zu suchen. Das konnte Vierhänder auf dreierlei Arten beeinflussen. Die einen vermochten sich den neuen Bedingungen nicht anzupassen, sie gingen zugrunde. Andere Vierhänderarten wandelten allmählich durch die zunehmende Gewohnheit des Laufens und Springens auf dem Erdboden ihre Hände in Füße um, sie wurden aus Vierhändern wieder Vierfüßer, wie ihre entfernteren Urahnen wahrscheinlich schon gewesen. Aber noch eine dritte Möglichkeit war da: Die Baumtiere gewöhnten sich aufrechten Gang an, bloß zwei der Hände, die der hinteren Extremitäten, verwandelten sich zu Füßen. Die vorderen blieben Hände.

Diese letztere Wandlung setzte bereits eine Neigung zu einseitiger Fortbewegung auf den hinteren Extremitäten voraus, wie wir sie bei Gorillas und Schimpansen finden. Sie hängt vielleicht mit ihrer Leibesschwere zusammen. Je leichter ein Affe, desto eher kann er sich selbst sehr dünnen Baumzweigen anvertrauen, desto leichter fällt es ihm, sich im Walde von einem Baume zum andern zu schwingen und sich so rasch über große Strecken fortzubewegen. Die schweren Gorillas können sich nicht auf dünnere Zweige wagen, die unter ihnen zusammenbrächen. So gewandt sie klettern können, sie sehen sich vielfach gezwungen, zur Nahrungssuche und Wanderung den Erdboden vorzuziehen.

Menschenaffen. Zahlreiche Reste des Dryopithecus wurden in Europa gefunden.

„Im Pliocän, vor der Eiszeit lebte der Dryopithecus auf Bäumen, in großen Waldungen von Nußbäumen und Eichen. Als Nahrung standen ihm Eicheln und Nüsse zu Gebot, er zog natürlich die Nuß vor." (S. 606.)

Als dann die Eiszeit kam, mußte ein Teil der Dryophitheci auswandern. Sie zogen nach Afrika und Asien, wo sie zu Schimpansen, Gorillas, Orang-Utans wurden. Die zurückbleibenden mußten sich dem veränderten Klima anpassen, Nester bauen und statt von Nüssen von Haselnüssen leben.

„Indem die Eiszeit die Nüsse seltener machte, zwang sie den Dryopithecus auf dem Boden zu gehen und ununterbrochen die Zweige der Haselnußsträucher zu sich herabzuziehen — was ihn zum Zweifüßer machte . . . . Andererseits zwang sie ihn, sich eine geschickt gemachte Behausung zu erbauen, um sich gegen die Wolkenbrüche zu schützen. Das gab ihm die menschliche Vernunft." (S. 607.)

Vom Gorilla sagt Du Chaillu:

„Es ist nicht wahr, daß der Gorilla viel oder immer auf den Bäumen lebt; ich habe ihn fast stets auf der Erde gefunden. Allerdings steigt er oft genug an den Bäumen in die Höhe, um Beeren oder Nüsse zu pflücken, wenn er aber dort gegessen hat, kehrt er wieder nach unten zurück." (Bei Brehm, Tierleben, 1. Aufl., I. S. 61.)

Beim Orang-Utan, der dem Gorilla an Größe und Schwere nahe kommt, wirken diese Eigenschaften anders. Alfr. Russell-Wallace, der ihn genau beobachtete, berichtet über ihn:

„Der Mias (Orang) steigt selten auf die Erde herab." (Der Malaische Archipel, deutsch v. A. B. Meyer, Braunschweig 1869, I. S. 84.)

Er bleibt auf den Bäumen. Seine Schwere macht sich dadurch geltend, daß er sich in ganz unäffischer Weise äußerst bedächtig fortbewegt.

„Er geht umsichtig einen der größeren Aeste entlang in halb aufrechter Stellung, zu welcher ihn die bedeutende Länge seiner Arme und die Kürze seiner Beine nötigen . . . . . Er scheint stets solche Bäume zu wählen, deren Aeste mit denen des nächststehenden Baumes verflochten sind, streckt, wenn er nah ist, seine langen Arme aus, faßt die betreffenden Zweige mit beiden Händen, scheint ihre Stärke zu prüfen und schwingt sich dann bedächtig hinüber auf den nächsten Ast, auf dem er wie vorher weitergeht. Nie hüpft er oder springt er . . . . . Die langen, mächtigen Arme sind für das Tier von größtem Nutzen, sie befähigen es, mit Leichtigkeit die höchsten Bäume zu erklimmen, Früchte und junge Blätter von Zweigen zu ergreifen, die sein Gewicht nicht aushalten würden." (S. 82.)

Ganz anders verhalten sich die kleineren und leichteren Menschenaffen, die Gibbons.

Sie sind nicht nur ausgesprochene Baumtiere, sie bewegen sich auf den Bäumen in den übermütigsten Kapriolen.

„Das Klettern und Zweigtanzen der Tiere (der Gibbons) ist ein lustiges, köstliches Bewegen, scheinbar ohne Grenzen, ohne Bewußtsein des Gesetzes der Schwere. Die Gibbons sind auf der Erde langsam, tölpisch, ungeschickt, kurz fremd, im Gezweig jedoch das gerade Gegenteil von alledem, ja wahre Vögel in Affengestalt." (Brehm, Tierleben, I. S. 95.)

Wenn auch die Körperschwere nicht unbedingt das Baumleben verhindert, so hemmt sie doch die Leichtigkeit der Fortbewegung in den Bäumen und kann daher unter Umständen ein Baumtier öfter veranlassen, sich auf der Erde zu bewegen.

Aehnliches finden wir auch bei den Katzen. Die großen unter ihnen sind mit Vorliebe Erdtiere, die kleineren Baumtiere. Der Tiger kann wohl sehr gut klettern, trotzdem zieht er die Fortbewegung auf dem Erdboden vor. Der Löwe versteht es nicht, Bäume zu erklettern. Menschen können sich vor ihm retten, wenn es ihnen gelingt, einen Baum zu ersteigen.

Die Körpergröße des Menschen hat also wohl mit dahingewirkt, ihn zum aufrechten Gang und zu der hohen Arbeitsteilung zwischen Hand und Fuß vorzubereiten. Diese Arbeitsteilung ist noch wichtiger als der aufrechte Gang.

Die Fähigkeit aufrechter Haltung teilt der Mensch mit dem Känguruh. Aber diese Tiere stammten nicht von Vierhändern ab. Ihre vorderen Extremitäten blieben Füße, wurden nur in dem Maße durch Nichtgebrauch schwächlicher, als die hinteren durch vermehrte Inanspruchnahme erstarkten.

Anders beim Menschen.

Eine gewisse Arbeitsteilung zwischen vorderen und hinteren Extremitäten besteht bei allen Säugetieren. Doch ist sie meist gering.

„Bei allen Säugetieren, mit Ausnahme des Menschen, bleibt den Vordergliedern als erste Aufgabe die, als Ortsbewegungsorgane zu dienen, es verbindet sich aber bei sehr vielen damit eine zweite Aufgabe, wobei sie als Greiforgane und Waffen benutzt werden, und daß diese zweite Seite der Tätigkeit keinem Säugetier abgeht, ist bekannt. Der Löwe gebraucht seine Vorderbeine nicht nur zum Gehen, er schlägt auch mit der Tatze seine Beute nieder und hält sie mit beiden, während er sie mit den Zähnen zerfleischt. Das Eichhörnchen, welches so flink mit seinen vier Beinen zu laufen versteht, braucht die Vorderbeine und ihre Endglieder als Greiforgan, mit denen es die Nüsse hält und zum Maul bringt. Bei den Springmäusen und Känguruhs tritt diese Funktion der Vorderglieder noch auffallender zutage . . . . .

Ein eigentümliches Verhältnis tritt bei den Affen auf. Hier wird, wenigstens bei den menschenähnlichen Affen, die Tätigkeit des Greifens der Vorderglieder weitaus die überwiegende, sie dienen nur noch zeitweilig als eigentliche Stützorgane des Körpers bei dem gelegentlichen Laufen der Tiere auf dem Boden. Aber trotzdem bleiben auch bei den Affen die Arme mit ihren Vordergliedern der Hauptsache nach Ortsbewegungsorgane des Körpers beim Klettern." (Johs. R a n k e, Der Mensch, Leipzig 1886, 1. Bd., S. 451/452.)

Beim Menschen wird diese Ortsbewegung allein von den Füßen besorgt. Seine Hände werden befreit von der Arbeit der Fortbewegung und dadurch instand gesetzt, Fähigkeiten zu entwickeln, deren die Affenhände nie fähig wären. Darwin sagt darüber:

„Der Mensch hätte seine jetzige herrschende Stellung in der Welt nicht ohne den Gebrauch seiner Hände erreichen können, die so wunderbar geeignet sind, seinem Willen folgend tätig zu sein. Wie Sir C. Bell betont: ‚Die Hand ersetzt alle Instrumente und durch ihr Zusammenwirken mit dem Intellekt verleiht sie ihm universelle Herrschaft.' Die Hände und Arme hätten aber kaum hinreichend vollkommen werden können, Waffen zu fabrizieren oder Steine und Speere nach einem bestimmten Ziele zu werfen, solange sie gewohnheitsmäßig zur Fortbewegung benutzt worden wären, wobei sie das ganze Gewicht des Körpers zu tragen hätten, oder solange sie besonders . . . . . dem Erklettern von Bäumen angepaßt wären. Eine derartig rohe Behandlung würde auch den Tastsinn abgestumpft haben, von dem der verfeinerte Gebrauch der Hand zum großen Teil abhängt. Schon aus diesen Ursachen allein wird es ein Vorteil für den Menschen gewesen sein, daß er ein Zweifüßer geworden ist; aber für viele Handlungen ist es unentbehrlich, daß beide Arme und

der obere Teil des Körpers frei seien. Und zu diesem Zwecke mußte er fest auf seinen Füßen stehen." (Abstammung des Menschen, I., S. 66.)

Die völlige Befreiung der Hand von der Arbeit der Fortbewegung bildet den Anfang der Menschwerdung des Affenmenschen. Dies erkennt auch Engels an in seiner interessanten Studie über den „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen", die sich in seinem Nachlasse fand und die Bernstein in der „Neuen Zeit" veröffentlichte (XIV., 2).

„Wohl zunächst durch ihre Lebensweise veranlaßt, die beim Klettern den Händen andere Geschäfte zuweist als den Füßen, fingen diese Affen (die Vorfahren des Menschen) an, auf ebener Erde sich der Beihilfe der Hände beim Gehen zu entwöhnen und einen mehr und mehr aufrechten Gang anzunehmen. Damit war der entscheidende Schritt getan für den Uebergang vom Affen zum Menschen." (S. 546.)

Engels faßte die dialektischen Prozesse anders auf als ich, nicht als ein Ergebnis eines eintretenden Gegensatzes zwischen dem Organismus und der Umwelt, sondern als Ergebnis eines Gegensatzes, der sich innerhalb des Organismus von selbst entwickelt.

Daher sah er auch den Antrieb zum aufrechten Gang des Menschen nicht, wie ich, in einer Veränderung des Milieus, das der Affenmensch bewohnte und das ihn zwang, an Stelle des Kletterns das Gehen als Mittel der Fortbewegung zu setzen, sondern in der alten, unveränderten Lebensweise der Affen, die „beim Klettern den Händen andere Geschäfte zuweist als den Füßen". Aber warum veranlaßte diese kletternde Lebensweise nur den Affenmenschen, nicht auch die übrigen Affen zum aufrechten Gang?

Sieht man ab von diesem Problem des Anfanges der Entwicklung des Affen zum Menschen, dann wird man in der weiteren Darstellung bei Engels höchst wichtige Aufschlüsse finden, trotz einzelner Bedenken. Hier sei nur festgestellt, daß auch Engels in der Befreiung der Hand von der Arbeit des Gehens den Anfang der Menschwerdung sieht.

Siebentes Kapitel.

Die menschliche Psyche.

In engster Beziehung zur Höherentwicklung der Hand steht die des Gehirnes. Wir wissen natürlich nichts über den Grad der Intelligenz des Affenmenschen beim Beginn der Periode, die ihn aus einem Bewohner der Bäume zu einem Bewohner des Erdbodens machte. Sein Verstand wird wohl nicht geringer gewesen sein als der der Menschenaffen, er brauchte dessen Höhe aber auch nicht zu übersteigen.

Die Intelligenz des Affenmenschen mußte jedoch über dieses Niveau hinausgehoben werden, sobald er in neue Verhältnisse versetzt wurde, während die Menschenaffen in den alten verblieben. Neue Probleme tauchten damit für ihn auf, die neue Lösungen verlangten. Seine ererbten Instinkte mußten vielfach versagen und durch Lernen aus neuen Erfahrungen und durch auf sie aufgebaute Ueberlegungen ersetzt werden. Mit der Hand verfeinerte sich auch das Hirn und beide zusammen hoben den Affenmenschen über die Schwelle dessen, was die Affen bereits erreicht hatten.

Manche der Menschenaffen hatten bereits begonnen, Ruhestätten (Nester oder Plattformen) auf Bäumen aus abgebrochenen Zweigen zu erbauen und Werkzeuge und Waffen zu gebrauchen, wie wir noch sehen werden.

Darüber hinaus sind jedoch die Menschenaffen nicht gelangt. Sie benutzten Gegenstände, die sie in der Natur fanden, als Werkzeuge und Waffen, sie kamen aber nicht so weit, dem vorgefundenen Rohmaterial neue, zweckmäßigere Formen zu verleihen, aus ihm Werkzeuge und Waffen herzustellen.

Der Schritt war scheinbar nicht groß, der zu machen war. Darwin meint darüber:

„Mir scheint in Sir Lubbocks Vermutung viel Wahres zu liegen, daß, als die Urmenschen zuerst Feuersteine zu irgendwelchem Zwecke benutzten, sie sie zufällig zerschlagen und dann die scharfen Bruchstücke benutzt haben werden. Von diesem Punkt aus bedurfte es dann nur eines kleinen Schrittes, um die Feuersteine absichtlich zu zerbrechen und keines sehr großen Schrittes, um sie roh zu formen." (Abstammung des Menschen, I., S. 106.)

Nun, dieser zweite Schritt bedurfte bereits einer relativ sehr hohen Entwicklung des Hirns und der Hand, um gemacht zu werden. Aber schon der erste, kleinere Schritt gehört zu denjenigen, mit denen der Affenmensch in das Reich des Menschentums hineinschreitet, zu dessen Merkmalen das Verfertigen von Werkzeugen gehört.

Mit überlegener Intelligenz, überlegener Handfertigkeit und der Fähigkeit, für verschiedene Zwecke ihnen angepaßte Werkzeuge herzustellen, hat der zum Urmenschen gewordene Affenmensch eine weitere Fähigkeit erworben, die leichterer, bewußter Anpassungsfähigkeit an neue Verhältnisse.

Diese Fähigkeit wurde ihm vielleicht geradezu aufgezwungen. Denn es ist sehr wohl möglich, daß die Heimat, deren Veränderung seine Höherentwicklung herbeigeführt hatte, schließlich einen Charakter annahm, der seine Auswanderung erzwang. Möglich auch, daß unter den neuen Bedingungen das Gleichgewicht zwischen Geburten und Sterbefällen (natürlichen und gewaltsamen) gestört wurde, das sonst jeder Tierart in konservativen Erdperioden eigen ist. Die neuen Fähigkeiten können

die Zahl der durch übermächtige Feinde oder Naturgewalten hervorgerufenen Todesfälle herabgemindert haben, ohne daß die Nahrungsquellen zunahmen. Das mußte einen Bevölkerungsüberschuß erzeugt haben, der zur Auswanderung gedrängt wurde.

Wie dem auch sei, der Urmensch besaß jedenfalls in ganz anderem Maße als die Menschenaffen die Fähigkeit bewußter, rascher Anpassung an neue Verhältnisse[1]). Das wird dadurch bezeugt, daß die Menschenaffen relativ beschränkte Gebiete mit einförmigen Lebensbedingungen bewohnen, während wir bereits vom primitiven Menschen Spuren in allen Erdteilen, den verschiedensten Klimaten und Höhenlagen mit den verschiedensten Nahrungsquellen vorfinden.

Daraus ergibt sich ein weiterer Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tiere. Dessen Entwicklung wird dadurch herbeigeführt, daß neue Bedingungen in seine Heimat eindringen, der Mensch dagegen kommt dahin, selbst neue Bedingungen aufzusuchen.

Damit erhält die Entwicklung seiner Intelligenz wiederum einen sehr starken Anstoß. Sie wird stets durch neue Verhältnisse angeregt — und diejenigen gehen zugrunde, die nicht

---

1) Diese Annahme wird von Oda Olberg in ihrem gedankenreichen Buch über „Die Entartung in ihrer Kulturbedingtheit" (München 1926) bezweifelt. Sie führt dort aus:

„In dem Sichauflehnen gegen das Milieu, in der Unwilligkeit zur Anpassung liegt der Hebel aller Kultur. Den ganzen Kulturbau hat der Mensch errichtet, indem und soweit er sich nicht unbedingt anpaßte. Er ist gleichzeitig das anpassungsfähigste und das anpassungsunwilligste Tier. (Von O. O. unterstrichen. K.) Ein gewisser Grad von Anpassungsunwilligkeit muß als etwas spezifisch Menschliches, unserem Arttypus Wesentliches, angesehen werden." (S. 53, 54.)

Woher diese hohe Anpassungsunwilligkeit rühren mag, ist um so schwerer einzusehen, als sie sich gleichzeitig mit höchster Anpassungsfähigkeit entwickelt haben soll. Diese soll sich nur zu dem Zwecke gebildet haben, um nicht angewendet zu werden.

Das Sichauflehnen gegen das Milieu bedeutet auch gar nicht Unwilligkeit zur Anpassung. Sich anpassen ist nicht gleichbedeutend mit sich willenlos fügen. Die Auflehnung ist vielmehr eine der wichtigsten Methoden der Anpassung. Jedes Tier lehnt sich gegen jene Teile des Milieus auf, von denen es sich beeinträchtigt und gefährdet sieht. Der Kampf ums Dasein ist ein Kampf, ein Auflehnen gegen das Milieu. Und gerade er entwickelt unter gewissen Umständen so sehr die Fähigkeiten der Organismen und bewirkt ihre Anpassung an die Bedingungen der Umwelt.

Der Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt nicht in Verschiedenheiten des Willens zur Anpassung, sondern des Könnens der Anpassung. Dem Menschen stehen dazu Methoden zu Gebote, durch die oft tierische Formen der Anpassung überflüssig gemacht werden. Und in diesen menschlichen Formen der Anpassung, nicht in der bloßen Auflehnung liegt der Hebel aller Kultur, wie wir noch sehen werden.

fähig genug sind, durch sie angeregt zu werden, und in der alten Weise weiterleben wollen. Das gilt für jedes Tier. Beim Menschen kommt noch dazu die Anpassung der Hand und der Werkzeuge und Waffen an die verschiedensten Verrichtungen.

So kommt es dahin, daß schon die tiefststehenden Wilden, von denen wir Kunde haben, durch eine ungeheure Kluft von den höchststehenden Tieren getrennt sind.

Diese hohe Stufe konnte der Mensch nur erreichen als geselliges Tier, bei dem jede Erfahrung, Entdeckung und Erfindung des einzelnen seinen Kameraden mitgeteilt und der Nachkommenschaft überliefert wurde, so daß Beobachtungen und Leistungen einzelner nicht mit den Individuen zugrunde gingen, sondern sich erhielten und nach und nach häuften.

Auf dieser Häufung beruht der ganze Fortschritt der Kultur. Wir können uns über unsere Vorgänger nur dadurch erheben, daß wir uns auf ihre Schultern stellen, also, daß wir zuerst das lernen, was sie gewußt haben, das heißt, daß wir mit leichter Mühe uns von unseren Vorfahren das aneignen, wozu sie nur in langem mühsamen Ringen und nach vielen Fehlschlägen gelangt waren.

In der modernen Kunst, Wissenschaft, Politik gibt es allerdings Kreise, denen es als radikal erscheint, über alles Ueberkommene sich so erhaben zu fühlen, daß sie es nicht für notwendig halten, mit seinem Studium Zeit zu verlieren. Solche Leute drapieren sich gern mit dem Mäntelchen des Marxismus, aber Marx huldigte keineswegs dieser Methode. Er überwand die bürgerliche Oekonomie nicht dadurch, daß er sie ignorierte, sondern dadurch, daß er sie gründlicher studierte, als die große Mehrheit der bürgerlichen Oekonomen selbst. Auch der Sozialismus kann nur fortentwickelt werden aus dem Kapitalismus, und er wird um so leichter aufgebaut werden, je besser der Kapitalismus funktioniert, der seine Basis und seinen Ausgangspunkt zu bilden hat. Es gibt keine sinnlosere Phrase als die, alles Bestehende müsse vernichtet werden, damit das soziale Gebäude völlig neu wieder aufgebaut werde. Eine derartige Vernichtung des Alten bedeutet nichts anderes als die Aufhebung der unentbehrlichen Vorbedingung des Neuen, sie schafft nicht für dieses Platz, sondern zwingt uns, mit dem Alten noch einmal anzufangen. Sie bringt uns nicht vorwärts, sondern zurück.

Diese Auffassung moderner Künstler und Politiker, die dem einzelnen viel Lernen erspart, aber die Gesamtheit immer tiefer herunterbringt, hat nicht das Mindeste mit Marx zu tun, wohl aber sehr viel mit seinem Gegenpart Bakunin.

Die Mitteilung und Häufung von Kenntnissen in dem Maße, wie sie beim Menschen stattfand, war nur bei einem gesellschaftlichen Wesen möglich. Aber, wie schon bemerkt, es wäre falsch, den Fortschritt des Menschen nur aus seinem gesellschaftlichen

Wesen zu erklären. Dieses teilt er mit vielen Tieren und mit manchen recht tiefstehenden darunter.

Einzig dem Menschen eigen aber wurde die aus der Gesellschaft hervorgehende Triebkraft durch das Aufkommen der artikulierten Sprache.

Das Bedürfnis nach gegenseitiger Mitteilung zwischen Individuen der gleichen Art ist allen einigermaßen geistig entwickelten Tieren gemein. Sogar die isoliert lebenden haben gelegentlich das Bedürfnis, zu Zwecken der Paarung Individuen des anderen Geschlechts herbeizulocken. Und das Zusammenleben der Mutter mit ihren Jungen, solange sie noch nicht selbständig sind, erfordert auch die Möglichkeit der Verständigung zwischen ihnen. Manche Gebärden, der Ausdruck der Augen, ausgestoßene Laute sprechen oft sehr deutlich. Jedoch geht diese Sprache, soweit wir sie verstehen können, kaum über die Fähigkeit hinaus, manche Gemütszustände anzuzeigen — Zorn, Furcht, Wohlbehagen — oder die Aufforderung zu manchen Handlungen kund zu tun, Warnung vor Gefahr, Alarm zu schleuniger Flucht, Herausforderung zum Kampfe usw.

Erst die Lautsprache des Menschen erreicht die Fähigkeit, bestimmte Dinge und Vorgänge zu bezeichnen, nicht nur solche, auf die man hinweisen kann, das vermag auch die Gebärdensprache des Tieres, sondern auch solche, die nicht sichtbar, solche die vergangen sind oder die man erst erwartet.

Damit wird erst im Laufe der Entwicklung dieses Mittels der Mitteilung höheres Denken möglich. Der Urmensch muß bereits an Intelligenz die höchststehenden Affen weit übertroffen haben, als er dahin gelangte, die Anfänge der artikulierten Sprache zu bilden. Diese selbst wird dann der mächtigste Hebel seines intellektuellen Fortschrittes. In engster Wechselwirkung müssen Gehirn und Sprache einander entwickelt haben.

Die moderne Gehirnforschung hat gezeigt, daß das Vermögen zu sprechen mit bestimmten Gehirnpartien verbunden ist. Werden diese Partien verletzt, so wird nach dem Grade der Verletzung das Sprachvermögen ganz oder teilweise aufgehoben.

Es ist unrichtig zu meinen, daß die Tiere nicht imstande seien, Begriffe zu bilden, daß ein Denken ohne artikulierte Sprache unmöglich sei. Sobald die Tiere ein Erinnerungsvermögen bekommen, erhalten sie auch die Fähigkeit der Begriffsbildung. Denn ein Begriff ist zunächst nichts anderes als die Erinnerung an eine bestimmte Erscheinung. Bei den geistig höchstentwickelten Tieren finden wir auch schon die Anfänge von Begriffen in einem höheren Sinne des Wortes, solchen, die aus einer Reihe gleichartiger Erinnerungen das ihnen Gemeinsame — oder vielmehr, manches ihnen Gemeinsame, das besonders in die Augen fällt — im Gedächtnis besonders festhalten. Wenn der Löwe an eine Giraffe denkt, wird er sich nicht immer ein besonderes Exemplar

derselben vorstellen, das er gerade zu Gesicht bekam, sondern er wird sich die Merkmale vorstellen, die allen Giraffen gemeinsam sind, mit denen er zu tun bekam. Wenn er zur Jagd auszieht, und nicht gerade eine bestimmte Giraffe vor sich sieht, wird er eher an die Giraffen „an sich", an den Begriff der Giraffe denken, als an ein bestimmtes Individuum. Auch manche regelmäßige Zusammenhänge vermag das Tier zu erkennen und daraus Schlüsse zu ziehen.

Aber kompliziertere Gedankengänge zu verfolgen, einzelne Zusammenhänge untereinander in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen und daraus Schlüsse zu ziehen, die festgehalten und dadurch die Ausgangspunkte zur Aufdeckung immer weiterer, nicht mehr sinnenfällig vorliegender Zusammenhänge werden, das ist unmöglich ohne Sprache.

„Ein langer und komplizierter Gedankengang kann ebensowenig ohne die Hilfe von Worten durchgeführt werden, als eine genaue Berechnung ohne die Anwendung von Zahlen oder algebraischen Zeichen." (Darwin, Abstammung d. M., I., S. 113.)

Denken kann auch das Tier. Philosophisch denken nur der Mensch, wenn man unter Philosophie das Streben versteht, alle erkannten Zusammenhänge in einen Gesamtzusammenhang zu bringen.

Versteht man unter Philosophie dagegen nur Lebensweisheit oder Lebensklugheit — und die chinesische Philosophie z. B. ist nichts anderes, die antike und ein gut Teil der neueren auch nicht viel mehr, von den Stoikern bis Nietzsche — dann versteht auch manches Tier mit reicher Erfahrung etwas von Philosophie. Natürlich für sich und seinesgleichen, nicht für den Menschen.

Es bedurfte bereits einer Intelligenz, die über das von den höchsten Tieren bisher erreichte Niveau hinausging, um Werkzeuge und Worte zu formen. In ihren Wirkungen haben Technik und Sprache dann die Intelligenz und die Gesellschaft des Menschen immer höher entwickelt und immer mehr über die Tierheit emporgehoben.

Zwei körperliche Organe des Menschen werden dabei besonders beeinflußt: seine Hand und sein Hirn. Die Entwicklung seiner Handfertigkeit hat indes im Altertum bereits eine Höhe erreicht, die nicht mehr zu übertreffen ist. Bewundernd stehen wir heute vor dem, was die Hände von Künstlern und Kunsthandwerkern bereits vor zwei- bis dreitausend Jahren in Aegypten geschaffen haben. Was ihnen an Steifheit noch anhaftete, wurde in Griechenland vollends überwunden.

Auch manche Fähigkeiten des Gehirns sind einer weiteren Entwicklung vielleicht kaum noch fähig. Nicht nur die Phantasie, sondern auch die Abstraktionskraft scheinen im klassischen Altertum bereits ihren Höhepunkt erreicht zu haben. Unseren Fortschritt darüber hinaus verdanken wir der bedeutenden Zunahme

unseres kritischen Vermögens und unserer Methodik, die Hand in Hand geht mit der Verbesserung unseres technischen Apparates, zu dem auch die Mathematik gehört.

Diese ganze Entwicklung mußte dahin führen, daß die Kraft der ererbten Instinkte im Menschen immer geringer wurde, und auch die ererbten Triebe immer mehr durch Intelligenz geleitet werden.

Man unterscheidet gewöhnlich nicht zwischen Trieb und Instinkt. Man bezeichnet mit dem einen wie dem anderen Wort die dem Organismus angeborenen Antriebe zum Handeln, die als Bedürfnisse nach bestimmtem Tun in ihm auftreten.

Man sollte dabei jedoch unterscheiden zwischen allgemeinen und spezialisierten Antrieben. Die ersteren sind allen oder doch großen Gruppen von Tierarten eigen und bewirken bloß ein Verlangen nach einem bestimmten Ziel, ohne den Weg zu weisen, wie es zu erreichen sei: dazu gehört das Bedürfnis nach Geselligkeit, nach Paarung, nach Selbsterhaltung. Andere sind spezialisiert, kennzeichnen bloß bestimmte Arten von Tieren und umfassen mit dem Drang nach dem Ziel auch den Drang nach einer bestimmten Methode, es zu erreichen. So hat z. B. jede Vogelart eine besondere Methode, ihr Nest anzulegen. Die eine sucht die geeigneten Niststätten auf dem Erdboden, die andere in Sträuchern, die andere auf hohen Bäumen usw. Jede der Spinnenarten, die Netze anlegen, tut das in anderer Weise.

Wenn man von Instinkten spricht, meint man meist diese letzteren, spezialisierten Antriebe. Doch werden sie in der Regel nicht genau von den allgemeinen Antrieben unterschieden, die man gemeinhin Triebe nennt.[1])

---

[1]) Noch der neueste Theoretiker der sozialen Psychologie, Mac Dougall, macht keinen Unterschied zwischen Trieben und Instinkten. Jeder angeborene Antrieb ist bei ihm ein Instinkt. Deren Liste ist recht groß. Er zählt dazu nicht bloß den Elterninstinkt (die Liebe des Vaters zu den Kindern soll ebenso instinktmäßig sein wie die der Mutter, leider unterscheidet der väterliche Instinkt oft zwischen ehelichen und unehelichen Kindern), sowie den Fortpflanzungs- und den Herdeninstinkt. Mac Dougall kennt auch einen Instinkt des Aufhäufens, der zum Akkumulieren von Kapital und zur Anlegung von Markensammlungen führt, einen Instinkt der Kampflust (pugnacity) und andere. (An Introduction to Social Psychology, London, 20. Aufl., 1926.)

Wo sich der Instinkt des Aufhäufens bei Wilden oder gar bei Affen gebildet haben soll, die keine Möglichkeit hatten, Vorräte anzulegen, ist nicht recht klar. Oder aber will Mac Dougall behaupten, es hätten sich im Bereich der Kultur beim Menschen neue Instinkte gebildet? Und die Kampflust ist ein Affekt, der unter dem Einfluß der verschiedensten Triebe erstehen kann, je nach der Situation, in die der Organismus gerät. Bei den Wölfen, die einen Büffel angreifen, erwächst die Kampflust aus Hunger, bei dem Büffel, der sich wehrt, aus dem Drang der Selbsterhaltung; bei dem Hahn, der andere Hähne bekämpft, aus sexuellem Trieb,

Die Unterscheidung beider wird besonders wichtig, wenn man vom Menschen handelt. Denn bei ihm spielen die Instinkthandlungen eine geringe Rolle. Setzt man Instinkte und Triebe einander gleich, dann wird daraus leicht gefolgert, daß der Mensch immer mehr aufhört, von Trieben beherrscht zu werden, daß sein Handeln nur vom Verstande ausgeht. Das ist ein großer Irrtum.

Nur die spezialisierten Instinkte verlieren für den Menschen immer mehr ihre Bedeutung als Antriebe seines Wollens und Handelns, gerade wegen ihrer Spezialisierung. Die Instinkte fördern die Existenz der Organismen bloß dort, wo diese in einfachen Verhältnissen leben, die sich immer wieder in gleicher Weise wiederholen. Je mannigfaltiger, komplizierter die Verhältnisse der Außenwelt sind, die der Organismus zu meistern hat, je rascher ihr Wechsel, desto weniger reicht das instinktmäßige Handeln aus, desto eher wird es aus einer Hilfe zu einem Hemmnis, desto mehr muß es durch den Intellekt, die Erkenntnis der Außenwelt von Fall zu Fall modifiziert und korrigiert und schließlich ganz ersetzt werden.

Das gilt von keinem Tier mehr als vom Menschen. Bei ihm, wenigstens bei dem erwachsenen Individuum, sind die Instinkte sehr zurückgetreten. Immerhin ist es möglich, daß unserem Tun noch mehr Instinktmäßiges zugrunde liegt, als wir ahnen. Die Erforschung des Unbewußten in uns steht erst an ihren Anfängen. Leider von Phantastereien stark überwuchert. Aber auch wenn wir annehmen, daß am menschlichen Handeln Instinkte nur wenig beteiligt sind, müßten wir doch zugeben, daß die angeborenen Triebe der Selbsterhaltung, Fortpflanzung, des sozialen Zusammenhalts unser Tun nach wie vor mit voller Kraft beherrschen.

In dieser Beziehung stimmen wir vollkommen Mac Dougall bei, mit dem Vorbehalt, daß wir von Trieben sprechen, wo er von Instinkten spricht, wenn er ausführt:

„Wir dürfen sagen, daß direkt oder indirekt die Instinkte die ursprünglichen Antriebe allen menschlichen Handelns bilden. Durch die begehrende oder drängende Kraft eines Instinkts (oder einer von einem Instinkt abgeleiteten Gewohnheit) wird jeder Gedankengang, wie kalt und leidenschaftslos er scheinen mag, zu seinem Ziele getragen und wird jede körperliche Tätigkeit hervorgerufen und im Gange erhalten. Die instinktiven Antriebe bestimmen die Ziele alles Handelns und liefern die Trieb-

---

bei der Löwin, die ihre Jungen verteidigt, aus Mutterliebe. Wie kann man alle diese verschiedenen Antriebe als einen besonderen Kampfinstinkt zusammenfassen! Dabei muß sich Mac Dougall noch gegen Leute wehren, die von einem Religionsinstinkt sprechen. Die modernen Rassentheoretiker nehmen bei den Juden einen besonderen Handelsinstinkt an und bei den Germanen einen Herrscherinstinkt. Kurz, das Wort Instinkt wird zur bequemsten Erklärung menschlicher psychischer Eigenschaften, die man nicht erforscht hat. Mac Dougall sagt mit Recht, das Wort Instinkt sei ein Mantel für Unwissenheit geworden. (S. 19.)

kraft für jegliches geistige Tun; und der ganze komplizierte Denkapparat des höchst entwickelten Geistes ist nur ein Mittel für diese Zwecke, ist nur ein Werkzeug zur Befriedigung dieser Antriebe, wobei Lust und Schmerz nur dazu dienen, sie (die Antriebe) bei der Auswahl der Mittel für ihre Zwecke zu leiten." (An Introduction to Social Psychology, S. 38.)

Diese beherrschende Stellung der Triebe für das Tun der Organismen, das sie hervorrufen und im Gange halten, hat der Mensch mit dem Tier gemein.

Aber die Verhältnisse, unter denen der Mensch lebt, sind so kompliziert, so mannigfach und rasch wechselnd, daß er weit mehr als das Tier der Intelligenz bedarf, um sich ihnen gegenüber zu behaupten, und zwar in um so höherem Grade, je mehr sich die gesellschaftlichen Verhältnisse komplizieren, in denen er lebt.

Die Entwicklung der angeborenen Eigenschaften des Menschengeschlechts im Laufe seines Aufstieges ist fast ausschließlich auf seine geistigen Fähigkeiten beschränkt, und zwar überwiegend auf seine Fähigkeiten des Erkennens. Dabei modifiziert der Mensch bei wechselnden Lebensbedingungen auch die Aeußerungen seiner Triebe, seine Bedürfnisse.

Aber trotz aller Wandlungen zeigt die „ererbte Menschennatur" ein starkes Beharrungsvermögen, und der Charakter dieser Wandlungen selbst wird erst verständlich, wenn wir sie als Abänderungen der ererbten Artcharaktere betrachten.

Das ererbte, das a priori, bestimmt den ganzen Charakter der Weltgeschichte, allerdings in etwas anderer Weise, als Kant es sich vorstellte. Ebensowenig wie das Tier ist der Mensch eine unbeschriebene Tafel, der die äußeren Verhältnisse oder irgendwelche Erzieher oder Despoten beliebige, nur von ihnen bestimmte Charaktere einprägen können. Wer das tun zu können vermeinte, ist stets gescheitert. Und diejenigen sind auf dem Holzwege, die annehmen, daß die materialistische Geschichtsauffassung den Charakter jeder einzelnen geschichtlichen Erscheinung bloß von dem Charakter der Umwelt der dabei beteiligten Menschen, von den „materiellen Verhältnissen" abhängig mache. Er ist nicht minder abhängig von den angeborenen Eigenschaften der Menschen selbst.

Von ihren körperlichen Eigenschaften, wie von ihren geistigen, die im Grunde nur eine besondere Art der körperlichen darstellen. Die Weltgeschichte hätte sicherlich einen ganz anderen Verlauf genommen, wenn die Menschen groß wie Elefanten oder klein wie Mäuse wären. Die Kriegsgeschichte sähe anders aus, wenn die Menschen so schnellfüßig wären, wie Rennpferde, oder so langsam wie Schildkröten. Wäre der Magen des Menschen so gestaltet, daß er, wie manche Raubtiere, nur Fleisch oder Fische verzehren könnte, dann müßte seine Verbreitungsfähigkeit auf der Erde sehr eingeschränkt bleiben. Daß der Mensch die ganze Erde erobern konnte, verdankt er nicht zum wenigsten der

enormen Anpassungsfähigkeit seines Magens, die später allerdings von der Kirche noch übertroffen wurde.

Also von der ererbten Statur des Menschen, seiner Marschfähigkeit, seinem ererbten Magen und wie wir gesehen, der besonderen Bildung seiner Hand, hängt die Eigenart der Geschichte ebenso ab, wie von den ererbten Fähigkeiten seines Denkens und seiner Moral.

Das haben die materialistischen Historiker nicht übersehen. Aber zu ihrer Aufgabe gehörte bloß die Erforschung des Flusses der Geschichte, nicht die des Beharrenden in ihr. Die Menschennatur zu zergliedern, ist nicht Aufgabe der Geschichte, sondern der Anthropologie. Die Geschichte setzt jene Zergliederung bereits voraus.

Indes ist diese Arbeit selbst auch wieder geschichtlicher Natur.

Wir haben bereits gesehen, daß der Mensch geneigt ist, sich als Zentrum der Welt zu betrachten. Das gilt für das Menschengeschlecht gegenüber der übrigen Welt, es gilt aber auch für den einzelnen Menschen gegenüber dem Menschengeschlecht. Je borniertер der Mensch, je beschränkter in seinem gesellschaftlichen Horizont, desto geneigter ist er, sich selbst als den Normalmenschen zu betrachten, seine Natur als die „Menschennatur", sein besonderes Wesen als das „Allgemeinmenschliche". Diese Borniertheit wird nur noch übertroffen von der des Größenwahnes des Uebermenschen, der sich nicht als Typus des Menschen fühlt, sondern als einzig Trefflicher in einer Horde verächtlicher Idioten und Schweine, die das übrige Menschengeschlecht außer seiner eigenen werten Persönlichkeit repräsentieren.

Für uns kommt die Menschennatur nur in Betracht als Ausgangspunkt, als These des dialektischen Prozesses, der zwischen Mensch und Umwelt vor sich geht und den geschichtlichen Prozeß bildet. Als solche These kann nicht ein Ergebnis, eine Synthese dieses Prozesses in Betracht kommen, nicht die Natur des geschichtlich gewordenen Menschen, sondern nur die von seinen tierischen Vorfahren ererbte Natur, mit der der Mensch den geschichtlichen Prozeß begann.

Diese Natur können wir nicht mehr beobachten, denn einen Naturmenschen in derartigem Sinne gibt es nicht mehr. Wir müssen sie aus Anzeichen zu rekonstruieren versuchen. Für die Anatomie und Physiologie des Menschenkörpers müssen wir Historiker diese Aufgabe ganz den Fachwissenschaften überlassen. Leider weiß auch die Naturwissenschaft noch nichts Bestimmtes über die Unterschiede zwischen dem Bau und den Funktionen des Körpers beim Affenmenschen, beim primitiven Menschen und bei den uns bekannten Wilden. Um so mehr können wir Historiker uns die Mühe ersparen, darüber nachzudenken.

Ganz anders liegt es mit der Psyche des Urmenschen. Das Handeln des Organismus hängt ab von allen seinen Organen, aber gelenkt wird es vom Zentralorgan, dem Gehirn, mit seinen angeborenen Instinkten und Trieben, Bedürfnissen und Fähigkeiten. Der dialektische Prozeß zwischen Mensch und Umwelt nimmt, soweit er zu einem historischen Prozeß wird, in erster Linie den Charakter einer Wechselwirkung zwischen Psyche und Umwelt an. Welche Rolle dabei die Statur, die Hand, der Magen gespielt haben, davon können wir heute noch absehen. Künftige Forscher mögen auch die Einwirkung dieser Faktoren des von seinen Vorfahren ererbten Wesens des Menschen in Betracht ziehen. Wir müssen zufrieden sein, wenn es uns jetzt gelingt, einige der wichtigsten geistigen Charakterzüge des Naturmenschen festzustellen und dadurch für die Erforschung der geschichtlichen Entwicklung einen einigermaßen sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen.

Diese Feststellung wird sehr leicht dort sein, wo es sich um allgemeine Grundzüge handelt, die jeder Mensch mit den höheren Tieren gemein hat. Dagegen wird die Aufgabe um so schwieriger, je mehr wir versuchen, die Psyche des Naturmenschen, das heißt, des Menschen, der noch keine geschichtliche Entwicklung hinter sich hat, in Einzelheiten festzustellen.

Noch ist es nicht einmal gelungen, das Skelett des Urmenschen zu rekonstruieren. Die dürftigen Funde, die man vielleicht als Ueberreste dieses Menschen betrachten könnte, werden noch sehr verschieden gedeutet. Ueber die Psyche des Urmenschen besitzen wir jedoch nicht einmal die dürftigsten Andeutungen. Und wir werden vielleicht nie zu solchen gelangen. In welcher Weise könnte sie ihre Spuren hinterlassen haben?

Die bloße Betrachtung der heute noch lebenden tiefstehenden Menschen nützt uns nicht viel. Es ist nicht ganz genau, wenn man sie als primitive oder Naturmenschen bezeichnet, denn auch die zurückgebliebensten der Menschenstämme, die wir zu beobachten vermögen, haben sich bereits weit über das Stadium des Urmenschen hinaus entwickelt. Nicht nur keiner der heute lebenden Forscher, sondern auch keiner der früheren, dessen Aufzeichnungen uns überliefert sind, hat je einen Urmenschen gesehen. Alle die „Naturvölker", die Herodot beschreibt, haben schon eine lange Geschichte hinter sich.

Wollen wir uns vom geistigen Wesen des Urmenschen ein Bild entwerfen, dann bleibt uns nur folgendes Vorgehen übrig: Wir untersuchen die Psyche, die Ideen und Einrichtungen der heute tiefststehenden Menschenrassen und vergleichen sie mit dem Gebahren der höchststehenden Säugetiere, namentlich der sozialen Menschenaffen, die den Menschen am nächsten stehen.

Die Verbindungslinie zwischen diesen beiden Punkten wird uns am ehesten die Richtung der Entwicklung beim Uebergang vom Tier zum Menschen zeigen.

Dieses Verfahren ist schwierig und bietet nicht immer eindeutige Ergebnisse. Diese werden immer mehr oder weniger hypothetischer Natur sein. Aber es ist das einzige, das in dieser Frage gestattet, uns auf bestimmte Tatsachen zu stützen, und uns nicht zwingt, ins Blaue hinein zu spekulieren.

Eine eigenartige Methode, das geistige Wesen des untergegangenen Naturmenschen zu studieren, hat der Erfinder der Psychoanalyse, S. F r e u d , entdeckt. Sie ist schon im Titel eines seiner letzten Werke ausgesprochen, der lautet: Totem und Tabu, einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (Wien, zuerst erschienen 1913. Ich habe die Ausgabe von 1920 benutzt). Schon auf der ersten Seite heißt es da:

„Den Menschen der Vorzeit kennen wir in den Entwicklungsstadien, die er durchlaufen hat, durch die unbelebten Denkmäler und Geräte, die er uns hinterlassen hat . . . . . Außerdem ist er aber in gewissem Sinne unser Zeitgenosse; es leben Menschen, von denen wir glauben, daß sie den Primitiven noch sehr nahe stehen, viel näher als wir, in denen wir daher die direkten Abkömmlinge und Vertreter der früheren Menschen erblicken."

Als diese Vertreter des Naturmenschen unter uns betrachtet Freud ausgerechnet die Neurotiker, die Nervenkranken, die halb oder ganz Verrückten.

Wie er diese Uebereinstimmung begründet, davon nur ein Beispiel. Freud teilt uns mit, es gäbe Neurotiker, die von dem Wahn der „Allmacht der Gedanken" besessen sind. Wenn sie jemand den Tod wünschen, fürchten sie, er werde wirklich sterben.

„Durch dieses Verhalten wie durch seinen im Leben betätigten Aberglauben zeigt er uns aber, wie nahe er dem Wilden steht, der durch seinen bloßen Gedanken die Außenwelt zu verändern vermeint." (S. 116.)

Der Wilde glaubt nämlich an Zauberei und Magie. Darin soll er mit dem Neurotiker übereinstimmen. In Wirklichkeit handelt es sich hier um zwei ganz verschiedene Erscheinungen.

Auf der einen Seite gilt die Bezeichnung des Wahns von der „Allmacht des Gedankens", wie Freud selbst darlegt, einer besonderen Art Neurose, der Zwangsvorstellung eines geistig Erkrankten, der vermeint, er brauche bloß etwas zu denken, so gehe es auch schon in Erfüllung, was besonders quälend wird, wenn sich in einem Unglücklichen Todeswünsche gegen Menschen seiner Umgebung regen.

Von alledem ist bei Zauberei und Magie keine Rede. Keiner, der daran glaubt, vermeint, durch bloße Gedanken ein Ereignis herbeiführen zu können. Sondern er nimmt an, daß bestimmten Formeln oder Vorkehrungen diese Kraft innewohnt. Dieser Wahn beruht nicht auf einer Z w a n g s v o r s t e l l u n g , der aus einem bestimmten Krankheitszustand entspringt, sondern auf v o r-

eiligen Hypothesen, die aus unzureichender Naturerkenntnis entspringen. Der Wilde hofft, durch seine Formeln und Vorkehrungen seine Umgebung zu beeinflussen oder einen entfernten Feind töten zu können, jener Neurotiker fürchtet, daß aus seinen bloßen Gedanken (ohne alle Formeln und Vorkehrungen) Unheil entspringt. Der Neurotiker kann dabei hochgebildet sein. Die Zwangsvorstellung hat mit der Höhe seiner Naturerkenntnis nichts zu tun.

Und alle Wilden glauben an Magie, dagegen ist jene Zwangsneurose ein besonderer Spezialfall von Nervenkrankheit, der selten vorkommt. Wir haben es hier also mit zwei grundverschiedenen Erscheinungen zu tun, zwischen denen Freud nur dadurch eine Uebereinstimmung herbeiführt, daß er sie mit dem gleichen Namen (des Glaubens an die Allmacht des Gedankens) belegt. Damit glaubt er, die Uebereinstimmung erwiesen zu haben.

Und derartige zwingende Beweise sollen uns bewegen, anzunehmen, daß Wilde und Neurotiker übereinstimmen! Dabei leben die Wilden in Verhältnissen, in denen nur körperlich und geistig völlig gesunde Menschen sich zu behaupten vermögen. Ein Neurotiker dagegen steht selbst in der Kulturwelt völlig hilflos und lebensunfähig da. Und der Naturmensch ist tagaus, tagein in frischer Luft, ohne Nachtleben, ohne Ueberarbeit, ohne Erschöpfung durch übermäßiges Genußleben, ohne Rauschgifte usw. Wahrhaftig der Gedanke ist absurd, daß man im Ordinationszimmer des Professors Freud an den Abfallsprodukten der Zivilisation das Wesen des Naturmenschen, wie er vor aller Kultur war, studieren könnte.

Damit soll nichts gegen die Bedeutung der Freudschen Hypothesen für die medizinische Wissenschaft gesagt sein. Sie mögen sie sehr befruchten, darüber kann ich nicht urteilen. Aber der Gegenstand, dem sie gelten, das Unbewußte, verlangt mehr als jeder andere zu seiner Erforschung schärfste Selbstkritik, Nüchternheit und Präzision. Und gerade er verführt am leichtesten zu willkürlichen Konstruktionen, Uebertreibungen und übereilten Hypothesen. Unglücklicherweise neigt Freud sehr zu solchen Exzessen und viele seiner Jünger übernehmen vom Meister nicht das Genie, sondern die Exzesse.

Was soll man dazu sagen, wenn Freud selbst es fertig bringt, uns zu versichern:

„Das Kind verlangt von diesen geliebten Personen und Pflegeeltern alle Zärtlichkeiten, die ihm bekannt sind, will sie küssen, berühren, beschauen, ist neugierig, ihre Genitalien zu sehen und bei ihren intimen Exkretionsverrichtungen anwesend zu sein." (Massenpsychologie und Ich-Analyse, Wien 1921, S. 128.)

Das behauptet Freud nicht etwa von einigen, sondern von allen Kindern. Wer von uns war wohl je als Kind neugierig, die Genitalien der Eltern zu sehen und die Eltern auf dem Abort zu

belauschen? Es müssen saubere Exemplare sein, an denen Freud seine Studien macht. Aber sie kennzeichnen nur die Kreise, aus denen seine Patienten stammen. Es ist eine willkürliche und grobe Uebertreibung, gleich für alle Kinder Schlüsse aus den paar erlesenen Objekten zu schließen, die der Freudschen Psychoanalyse überantwortet werden.

Auf der gleichen Höhe steht der Wunsch, den Freud bei d e n, nicht bloß bei einigen Syphilitikern entdeckt haben will, „ihre Infektion auf andere auszubreiten" (Massenpsychologie, S. 97). Diesen Wunsch bringt er ohne weiteres mit dem Verlangen nach „sozialer Gerechtigkeit" in Zusammenhang. „Denn warum sollen sie allein infiziert und von so vielem ausgeschlosen sein und die anderen nicht?"

Man braucht nicht zu bezweifeln, daß es derartige krankhaft veranlagte Individuen wirklich gibt. Aber daraus gleich zu schließen, daß jeder Mensch, der das Pech hat, syphilitisch angesteckt zu werden, zu der Niedertracht herabsinkt, allen anderen das gleiche zu wünschen, heißt doch in geradezu leichtfertiger Weise verallgemeinern.

Wenn man Freud liest, könnte man glauben, der ganze Mensch sei nur ein Anhängsel seiner Geschlechtsteile.

Die individualpsychologische Schule Alfred Adlers vermeidet diese Monomanie Freuds. Sie mag für Psychologie und Heilkunde sehr wichtig werden. Aber vorläufig ist sie noch zu umstritten, als daß wir Laien uns ihr gegenüber anders verhalten könnten als abwartend.

Wiederholt bin ich aufgefordert worden, Ergebnisse der Psychoanalyse meiner Geschichtsauffassung einzuverleiben. Doch habe ich noch keines gefunden, das neues Licht auf den geschichtlichen Prozeß werfen würde. Ich sehe daher keine Veranlassung, mich auf diesen, einstweilen wenigstens für mich als Laien noch sehr unsicheren Boden zu begeben.

Wollen andere, die mit dem Wesen der Psychoanalyse besser vertraut sind, sie zur Lösung historischer Probleme heranziehen, so ist nichts dagegen einzuwenden, nur ist zu verlangen, daß sie nicht bloß von Psychoanalyse etwas verstehen, sondern auch von Geschichte und Nationalökonomie. Ohne die ist eine Geschichtsauffassung unmöglich.

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch ein egoistisches Wesen.

Erstes Kapitel.

Selbsterhaltungstrieb und Lust.

Die ersten Bewegungen der Organismen sind entweder Tropismen, Bewegungen in einer bestimmten Richtung, oder bloße Reflexbewegungen, Bewegungen einer bestimmten Art. Sie kommen zunächst in der Weise zustande, daß ein bestimmter Reiz oder Einfluß der Außenwelt ohne weiteres im Organismus eine bestimmte Reaktion hervorruft, eine bestimmte Bewegung.

Solche zwangsmäßige Bewegungen überwiegen auch noch, nachdem sich ein Nervensystem mit einem Zentrum gebildet hat. In diesem Nervensystem ist eine Arbeitsteilung eingetreten zwischen den sensiblen oder Empfindungsnerven, die den Reiz aufnehmen und weiterleiten, und den motorischen oder Bewegungsnerven, die den erhaltenen Anstoß in eine Bewegung bestimmter Organe umsetzen. Ferner ist zwischen sensiblen und motorischen Nerven ein Zentrum eingeschoben, Rückenmark und Gehirn, das die Eindrücke der Außenwelt von den sensiblen Nerven aufnimmt und an die motorischen weitergibt. Auch die in dieser Weise zustande kommenden Bewegungen sind zunächst nur Reflexbewegungen, die auf denselben Reiz hin immer dieselbe Form annehmen.

Sind die Bewegungen für die Erhaltung des Organismus zweckmäßig, dann bleibt er am Leben und gedeiht. Sind sie unzweckmäßig, dann verkümmert er oder geht ganz unter. Im Laufe der Zeiten werden nur jene Organismenarten sich erhalten, bei denen die zweckmäßigen Reflexbewegungen über die unzweckmäßigen überwiegen.

Aber mit solchen bloßen Reflexbewegungen kann ein sich frei im Raume bewegender Organismus wie das Tier sich nur behaupten, wenn sein Bau sehr einfacher Natur, ohne mannigfaltige Organe ist, und wenn er sich in sehr einförmigen, nicht wechselnden und nicht komplizierten Verhältnissen befindet.

Kompliziertere Organismen in komplizierten Verhältnissen können als frei sich bewegende nur aufkommen, wenn das Nervenzentrum die Fähigkeit erwirbt, die Umwelt bis zu einem gewissen Grade zu erkennen und die Bewegungen des Organismus den Bedingungen der Umwelt entsprechend zu gestalten.

Dazu gehören die Fähigkeiten des Empfindens äußerer Reize und des Bewußtseins, des bewußten Unterscheidens bestimmter Dinge und Vorgänge von anderen, und des Gedächtnisses.

Der Reiz bewirkt nicht bloß eine augenblickliche Empfindung und Bewegung im Körper, sondern er hinterläßt auch eine Spur im Gehirn, die mehr oder weniger bewußt bleibt. Und das gleiche ist der Fall mit der Bewegung und ihrem Ergebnis, das der Reiz hervorrief. Auch davon bleibt im Gehirn eine Spur zurück.

Je mehr diese Erfahrungen sich im Gedächtnis sammeln und dort nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten geordnet werden, desto größer wird die Zahl äußerer Reizungen, die nicht sofort eine bestimmte Bewegung der dazu geeigneten Organe erzeugen, sondern zunächst nur das Bewußtsein in Bewegung setzen, das heißt, den ganzen Schatz von verwandten Erfahrungen, der im Gehirn aufgespeichert ist. Durch das Durchdenken der Erfahrungen wird dann die Form bestimmt, die der Organismus der durch den äußeren Reiz veranlaßten Bewegung seiner Organe gibt. Neben den Reflexbewegungen kommen so bewußte Bewegungen auf. Sie sind für zweckmäßiges Handeln unerläßlich dort, wo ein komplizierter Organismus auf komplizierte Verhältnisse stößt, so daß seine Handlungen in der Mehrzahl der Fälle unzweckmäßig würden, wenn er auf denselben Reiz unweigerlich ohne weiteres stets mit derselben Bewegung antworten würde, während ein Wählen zwischen verschiedenen Arten von Bewegungen möglich und notwendig wird, um sich schließlich für diejenige zu entscheiden, die nach dem jeweiligen Stande der Erkenntnis als die dem Wohle des Organismus angemessenste erscheint.

Diese Operation bliebe jedoch für ihn ohne Belang, wenn sie nicht verbunden wäre mit dem entschiedenen Willen, ihr Ergebnis in die Tat umzusetzen.

Mit der Freiheit der Wahl zwischen einer Reihe von Bewegungen muß auch der Wille auftreten. Die Freiheit der Wahl bedeutet jedoch keineswegs eine Freiheit des Willens. Sie erheischt einen ganz bestimmten Willen, den Willen zum Leben.

Dieser Wille ist ganz überflüssig und wahrscheinlich gar nicht vorhanden bei Organismen, die nur unbewußter Reflexbewegungen sowie Tropismen fähig sind, bei Pflanzen und niederen Tieren. Ihr Wollen könnte nicht den mindesten Einfluß haben auf ihre Bewegungen und ihre Existenz. Sobald dagegen im Tiere die Fähigkeit bewußter Bewegung auftritt und Bewegungen dieser Art für seine Existenz von Bedeutung werden, ist seine Erhaltung an das Vorhandensein eines starken Lebenswillens, eines Triebes der Selbsterhaltung geknüpft. Dieser ist

der Urgrund aller Triebe. Ihn hat der Mensch mit allen Tieren gemein, soweit sie eines Wollens fähig sind.

Wie der Wille sich zuerst gebildet hat, darüber wissen wir zurzeit ebensowenig zu sagen, wie über den Ursprung des Denkens und Empfindens, des Geistes, ja des Lebens überhaupt. Wie die anderen Fähigkeiten des Organismus hat aber die des Lebenswillens sich auf jeden Fall, sobald er einmal da war, unter dem Einfluß bestimmter Lebensbedingungen immer weiter entwickelt, an Umfang, Kraft und Mannigfaltigkeit gewonnen, die noch wuchsen durch Komplizierung mit anderen Trieben. Je empfindlicher der Organismus, je größere Schwierigkeiten zu überwinden sind, soll er sich in einer feindlichen Umwelt behaupten, desto intensiver muß sein Selbsterhaltungstrieb sein. Individuen und Arten, deren Lebenswille nicht stark genug war, sie zu den nötigen Anstrengungen und Bemühungen anzuspornen, müssen ebenso im Kampfe ums Dasein untergegangen sein, wie Tiere, deren Intelligenz oder Körperkraft oder Lebenszähigkeit den an sie gestellten Anforderungen nicht genügten.

Da die Organismen in der Regel um so empfindlicher werden, je komplizierter sie sind, je mehr ihre Existenz von dem normalen, reibungslosen Zusammenwirken zahlreicher feinster Organe abhängt, und da in der Regel in demselben Maße auch die Zahl und Mannigfaltigkeit der Gefahren wachsen, denen sie ausgesetzt sind, sowie die Zahl und Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse, die sie befriedigen müssen, so darf man annehmen, daß im höchstentwickelten Lebewesen, dem Menschen, der Selbsterhaltungstrieb eine besonders große Intensität erlangt haben muß.

Dagegen spricht nicht die Tatsache, daß der Selbstmord nur beim Menschen vorkommt, nicht bei anderen Tieren. Er ist auch beim Menschen zum Glück eine seltene Ausnahme und sein stellenweises Auftreten beweist bloß, daß bei den Menschen die Lebensbedingungen in weit höherem Grade differenziert sind als in der übrigen Tierwelt, und daß sie bei manchen Individuen unter ihnen derartig ungünstig werden, solche Qualen mit sich bringen, daß nicht einmal der hochgradige Selbsterhaltungstrieb ihrer Gattung dagegen aufkommt.

Andererseits ist der Mensch mehr als die Tiere manchen Krankheiten ausgesetzt, die seinen Selbsterhaltungstrieb schwächen. Geisteskrankheiten sind bei ihm viel häufiger als beim Tier.

Viele Philosophen meinen, der Urtrieb des Menschen (und auch der Tiere) sei nicht der der Selbsterhaltung, sondern das Streben nach Lustempfindungen, die Abwehr von Unlustempfindungen.

Schon vor einem halben Jahrhundert suchte ein bedeutender Psycholog, der heute noch angesehen ist, G. H. Schneider, diese Auffassung mit der Deszendenzlehre zu vereinigen in dem

Werk „Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien" (Berlin 1882). Eine ebenso bedeutende Arbeit über den tierischen Willen war vorhergegangen.

In dem Buche über den menschlichen Willen führt der Verfasser aus:

„Nach Glückseligkeit strebt jeder nur lebensfähige Mensch, das heißt, jeder, der ein Begehrungsvermögen besitzt; denn, wie schon Sokrates sehr richtig erkannt hat, ist alles Begehren seiner Natur nach auf Glückseligkeit gerichtet und Begehren überhaupt und Glückseligkeit begehren ein und dasselbe. Es läßt sich kein lebensfähiger Mensch denken, der Krankheit, Atemnot, Körperschmerzen, Liebesschmerz, Mißlingen seiner Unternehmungen überhaupt etwas, was ihn unglücklich macht, begehrt . . . . ."

„Woher kommt das Streben nach Glückseligkeit und inwiefern ist dieses in der Natur des Menschen begründet?"

„Alle psychischen Erscheinungen, Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungsvermögen sind nur besondere Mittel zur Arterhaltung."

„In bewunderungswürdig zweckmäßiger Weise sind auf Grund des Arterhaltungs- und Ausleseprinzips in der Tierreihe solche Organisationsverhältnise zur Entwicklung gekommen, nach welchen alle Erscheinungen, welche die Arterhaltung beeinträchtigen, unangenehme Gefühle und ein Widerstreben erwecken, so daß das Begehren des Angenehmen auch zugleich ein Begehren des Nützlichen, des die Arterhaltung bedingenden ist. Wenigstens ist dies die Norm, und wenn es sich bei einem Individuum etwa in umgekehrter Weise verhält, dann ist dasselbe eben krank und geht sehr bald zugrunde." (S. 39.)

Wenn man näher zusieht, ist auch bei dieser Auffassung das Streben nach Erhaltung der Art, das ein Streben nach Erhaltung des Individuums einschließt, das grundlegende. Das Streben nach Lust soll nur die besondere Form des Selbsterhaltungstriebes sein. Der Organismus soll derartig eingerichtet sein, daß das Angenehme stets das für ihn Nützliche darstellt, das Unangenehme das Schädliche.

Das wird sicher in vielen Fällen zutreffen. Gilt es aber allgemein? Es gibt süße Gifte und bittere Arzneien.

Die Tätigkeiten und Affekte, die der Erhaltung der Organismen (der Individuen und der Arten) dienen, sind durchaus nicht immer mit Lustgefühlen verbunden. Angst ist nichts weniger als ein Gefühl der Glückseligkeit, und zur Erhaltung des eigenen Lebens nimmt das Individuum gar manche Last und Qual auf sich, die es meiden würde, wenn das Streben nach Glückseligkeit oder Lust, der „Eudämonismus" oder „Hedonismus" sein höchster Beweggrund wäre.

Nun könnte man einwenden, daß es verschiedene Grade von Lust und Unlust gebe. Der Organismus nimmt geringe oder vorübergehende Pein auf sich, wenn er damit höhere oder dauernde Lust erkaufen kann. Die höchste Lust aber ist die am Leben. Da kämen wir jedoch auch wieder in letzter Linie zum Selbsterhaltungstrieb zurück.

Ist dieser Trieb keineswegs gleichbedeutend mit dem Streben nach jeder Lust, so ist andererseits das Streben nach Lust umfassender als das nach Selbsterhaltung. Dieser letztere Trieb ist wohl der ursprünglichste, nicht aber der einzige unter den Trieben der Tiere und Menschen. Sie werden von vielen bewegt, die einander nicht selten widersprechen, wie wir noch sehen werden. Jedem aber ist es gemein, daß seine Befriedigung ein Lustgefühl hervorruft, die Verhinderung seiner Befriedigung ein Unlustgefühl. Dieses ist jedoch das Ergebnis der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Triebes, nicht sein Urheber. Es kann aus den verschiedensten Trieben hervorgehen und setzt sie voraus.

Wenn eine Mutter ihr krankes Kind pflegt, so wird sie gewiß glückselig sein, wenn es ihr gelingt, es zu retten. Aber in den Nächten, die sie angstvoll am Krankenlager durchwacht, wird sie sicher nur von der Liebe zum Kinde erfüllt sein und nicht von dem Verlangen nach der Lust, die infolge seiner Genesung eintreten muß. Und wenn die Mutter ihr Leben für das Kind opfert, wie steht es da mit der erwarteten Lust?

Die Erfüllung eines jeden Strebens oder Verlangens bringt eine gewisse Befriedigung mit sich, ein Lustgefühl. Aber man kann nicht sagen, daß jedes Streben durch ein Bedürfnis nach Lust hervorgerufen wird.

Das Streben nach Lust oder das Abwehren von Unlust ist sicher ein mächtiges Motiv im Leben der mit Empfindung und Bewußtsein begabten Organismen, das viele ihrer Handlungen veranlaßt. Aber es ruft keineswegs alle hervor. Der mächtigste, der Urtrieb ist der der Selbsterhaltung, neben dem und aus dem noch andere, sekundäre Triebe erstehen. Ihre Befriedigung ist imstande, unter Umständen sehr starke Lustgefühle hervorzurufen, ebenso ihre Hemmung sehr starke Unlustgefühle, doch berechtigt uns das nicht dazu, alles Tun und Trachten der Organismen aus dem einen Punkte der Lust und Unlust zu erklären.

Sehr oft sind Lust oder Unlust nur Resultat, nicht aber Motiv unseres Handelns. Und viele unserer Handlungen, darunter gerade die alltäglichsten, sind ganz indifferenter Natur, sie werden gewohnheitsgemäß, ohne Ueberlegung vollzogen, erwecken weder Lust noch Unlust.

Zweites Kapitel.

Selbsterhaltungstrieb und Egoismus.

Wenn eine philosophische Schule alles menschliche Handeln als Streben nach Lust, Abwehr von Unlust auffaßt, so nimmt eine andere an, unser Handeln sei ausschließlich ein Ausfluß des

Egoismus, der Selbstsucht. Die beiden Auffassungen berühren sich sehr, sind aber doch nicht völlig übereinstimmend. Sie werden oft nicht auseinander gehalten.

So meint z. B. Schopenhauer:

„Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tier ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein . . . . . Dieser Egoismus ist im Tiere wie im Menschen mit dem innersten Tun und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Daher entspringen in der Regel alle seine Handlungen aus dem Egoismus . . . . . Der Egoismus ist seiner Natur nach grenzenlos. Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht womöglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will womöglich alles genießen, alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens alles beherrschen." („Ueber die Grundlage der Moral", S. 196. Schopenhauer veröffentlichte die Arbeit 1840 in einem Buche, betitelt: „Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften." 1. Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, gekrönt von der Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Drontheim, 1839. 2. Ueber das Fundament [so im Titel, im Inhaltsverzeichnis Grundlage] der Moral, n i c h t „gekrönt" von der Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen, 1840. Ich habe die zweite Auflage von 1860 benutzt).

So grob wie von dem galligen Pessimisten Schopenhauer wird der Egoismus als allgemeine Triebfeder menschlichen Handelns selten aufgefaßt.

Meist wird anerkannt, daß der Mensch auch für andere als sich selbst Interesse zeigt, für sie sorgt, gesellschaftliche Tugenden entwickelt, man erklärt jedoch, das sei bloß ein verfeinerter, intelligenter Egoismus, der erkannt habe, daß der einzelne in der Gesellschaft besser gedeihe als in der Isolierung, und der daher als aufgeklärter Egoist seinem Egoismus Schranken auferlege. Im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus war diese Lehre des aufgeklärten Egoismus sehr verbreitet.

Ist sie nicht die notwendige Konsequenz der Auffassung, daß der Selbsterhaltungstrieb der ursprünglichste aller Triebe sei? Besagt dieser nicht, daß das eigene Selbst, das Ich, das Ego im Mittelpunkt des Interesses jedes Individuums stehe und daß er sein Verhältnis zu anderen nur danach bemesse, wie sehr dabei sein eigenes Interesse gedeihe?

So einfach liegt jedoch die Sache nicht. Der Selbsterhaltungstrieb kann unter verschiedenen Umständen sehr verschiedenes bedeuten, je nach den Lebensbedingungen des „Selbst".

Die Tiere unterscheiden sich dadurch von den Pflanzen, daß diese (mit geringen Ausnahmen, wie die Pilze) ihre Nahrung aus

der anorganischen Natur beziehen, indes jene fast ihre ganze Nahrung (mit Ausnahme etwa von Wasser und manchen Salzen) in der Form organischer Stoffe zu sich nehmen. Dabei müssen wir aber innerhalb jeder Tierklasse die große Scheidung vornehmen zwischen Pflanzenfressern und Fleischfressern. Wie verschieden auch der körperliche Aufbau jeder Tierklasse von dem der anderen Klassen sein mag, so sehr sind sich psychisch die Pflanzenfresser der verschiedenen Klassen untereinander ähnlich und ebenso andererseits die Fleischfresser. Man beobachte einmal wie eine Libellenlarve oder ein Molch im Aquarium oder eine Katze auf einer Wiese ein Opfer belauert, packt, mißhandelt, man wird in jedem dieser so verschiedenen Tiere dieselbe Haltung und dasselbe Verhalten beobachten können.

Die Pflanzenfresser stoßen bei der Gewinnung ihres Futters auf keinen aktiven Widerstand. Die Pflanze kann sich nicht wehren, nicht davonlaufen, nicht verstecken. Sie äußert weder Wut noch Schreck noch Schmerz. Das Suchen und Fressen von Pflanzen ist eine friedliche und durchaus nicht aufregende Beschäftigung. Auch Futterneid gegen andere Tiere braucht nicht aufzukommen. Die Pflanzenfresser werden in ihrer Zahl sehr beschränkt, teils durch Fleischfresser, denen sie als Nahrung dienen, teils durch zeitweise Ungunst der Witterung, die namentlich unter den jungen Tieren Krankheiten erzeugt, etwa infolge von Kälte oder Feuchtigkeit, oder endlich durch zeitweises Ausbleiben von Nahrung, z. B. wegen tiefen Schnees im Norden oder wegen Dürre in den Tropen. Alle diese Umstände reduzieren ihre Zahl so sehr, daß sie im weitaus größten Teil des Jahres mehr Futter vorfinden, als sie nötig haben. Also brauchen sie untereinander nicht um die Weide zu kämpfen.

Friedlichkeit und Gutmütigkeit kennzeichnet daher im allgemeinen die Pflanzenfresser.

Dabei ist jedoch ein Unterschied zu machen zwischen Starken und Schwachen. Einem Fleischfresser gegenüber, der ihnen nachstellt, weiß der Selbsterhaltungstrieb der Schwachen nur e i n Mittel: sich unsichtbar zu machen durch Flucht oder durch Verstecken. Anders die Großen, Starken, die auch meist mit furchtbaren Waffen bewehrt sind oder vielmehr Werkzeugen, die sie bei der Futtergewinnung brauchen, Zähne oder Hörner, um den Boden aufzuwühlen oder Sträucher und junge Bäume zu knicken usw. Wie der Bauer in Revolutionszeiten aus der Sense eine Pike macht, so können die Starken unter den Pflanzenfressern ihre Werkzeuge in wirksame Waffen verwandeln. Begegnet ihnen ein Fleischfresser, groß genug, um gefährlich zu erscheinen, so gehen sie ihm wütend zu Leibe, das Nashorn und der Stier ebenso wie der Gorilla. Aber schwächere Tiere lassen sie in Ruhe. Der wilde Stier wird bösartig gegen einen Wolf oder einen Menschen, nicht aber gegen ein Reh oder ein Schaf.

Ganz anders die Fleischfresser. Hier muß man allerdings unterscheiden zwischen denen, die sich von Tieren nähren, die sie tot finden, Aasfressern, und jenen, die lebende Tiere töten, um sie zu verzehren. Doch gehen die meisten Aasfresser, wenn sie Tierleichen nicht finden, darauf aus, solche durch eigenes Tun zu schaffen.

Die eigentlichen Raubtiere, die darauf angewiesen sind, andere Tiere zu töten, müssen dahin kommen, eine Freude am Morden zu empfinden, durch das ihr Hunger befriedigt wird, der sie oft im höchsten Maße peinigt.

Denn ungleich dem Futter der Pflanzenfresser kann das ihrige fliehen, sich verstecken, unter Umständen einen Angriff abwehren. Mühsam muß es in unermüdlichem Umherschweifen gesucht werden, oft dauert es Tage, mitunter Wochen, daß keine Beute erjagt werden kann. Um so grimmiger dann die Mordgier.

Bei manchen Raubtieren erreicht der Blutdurst einen solchen Grad, daß sie alles morden, dessen sie habhaft werden.

So sagt Brehm vom Edelmarder:

„Er würgt (in Hühnerställen und Taubenhäusern) weit mehr ab, als er verzehren kann, oft den ganzen Stall, und nimmt dann nur eine einzige Henne oder eine einzige Taube mit sich weg." (Tierleben, 2. Aufl. II., S. 56.)

Immerhin erreicht die Mordlust dieser Bestien noch nicht die der hohen und höchsten Herrschaften der Kulturmenschheit. Der Kulturfortschritt besteht darin, daß die hohen Herren nicht, wie der Marder, sich selbst bemühen, ihre Jagdbeute zu suchen, sondern sie sich zutreiben lassen, und daß sie zum Morden nicht ihre höchsteigenen Zähne und Krallen, sondern Repetiergewehre benutzen, die andere für sie erfunden und fabriziert haben.

Zu dem Blutdurst gesellt sich Unempfindlichkeit für die Leiden des erbeuteten Tieres, das oft nicht gleich getötet werden kann, und das mitunter zur Uebung der Fangtätigkeit benutzt wird. Bekannt sind die Experimente der Katze mit der gefangenen Maus.

Zwischen den Pflanzenfressern und den Fleischfressern steht die Gruppe jener Tiere, die weder vegetabilische noch animalische Kost verschmähen und daher Allesfresser genannt werden. Deren psychischer Charakter kann den größten Schwankungen unterliegen, je nachdem ihre Lebensbedingungen sich gestalten, die ihnen unter gewissen Umständen erlauben oder sogar es notwendig machen, sich auf friedlich gewonnene Pflanzenkost zu beschränken, indes sie unter anderen Umständen genötigt sind, zu rohem Blutvergießen überzugehen, um sich zu ernähren.

So berichtet z. B. Brehm über die Bären:

„Ein Blick auf das Gebiß des Bären lehrt, daß er Allesfresser und mehr auf pflanzliche als auf tierische Nahrung angewiesen ist. Am besten läßt er sich mit dem Schweine vergleichen: wie diesem ist ihm alles Genießbare recht. Für gewöhnlich bilden Pflanzenstoffe seine Hauptmahlzeit, kleine Tiere, namentlich Kerfe, Schnecken u. dgl. die Zukost . . . . . So-

lange er Pflanzenkost in reichlicher Menge zur Verfügung hat, hält er sich an diese; wenn die Not ihn treibt, oder wenn er sich an tierische Nahrung gewöhnt hat, wird er zum Raubtier in der eigentlichen Bedeutung des Wortes . . . . ."

„Mit der hier oder da bevorzugten Nahrung steht, wie erklärlich, das Wesen des Tieres vollständig im Einklange: der pflanzenfressende Bär ist ein feiger, furchtsamer Geselle, der räuberisch auftretende wird zu einem gefährlichen Gegner der Menschen und der von ihm bedrohten Tiere. ‚Auf Kamtschatka', erzählt Steller, ‚gibt es Bären in unbeschreiblicher Menge, und man sieht solche herdenweise auf den Feldern umherschweifen. Ohne Zweifel würden sie längst ganz Kamtschatka aufgerieben haben, wären sie nicht so zahm und friedfertig und leutseliger als irgendwo in der Welt . . . . . Wenn ein Itälmen eines Bären ansichtig wird, spricht er ihn von weitem an und beredet ihn, Freundschaft zu halten. Mädchen und Weiber lassen sich, wenn sie auf dem Torflande Beeren aufsammeln, durch die Bären nicht hindern. Geht einer auf sie zu, so geschieht es nur um der Beeren willen, die er ihnen abnimmt und frißt. Sonst fallen sie keinen Menschen an, es sei denn, daß man sie im Schlafe stört'." (Tierleben II., S. 161—163.)

Hier finden wir bereits in der Tierwelt ein auffallendes Beispiel dafür, in welchem Maße die Art des Nahrungserwerbes, gewissermaßen die Produktionsweise, das psychische Wesen bedingt.

Welcher Art der Nahrungserwerb des Affenmenschen war, wissen wir nicht bestimmt. Doch haben wir allen Grund anzunehmen, daß er die Tierwelt, wenigstens die höher entwickelte, in Ruhe ließ, so lange er nicht zum Menschen geworden war und sich nicht Waffen geformt hatte, um größere, warmblütige Tiere zu töten und zu zerschneiden oder zu zerreißen. Seine Hauptnahrung dürfte pflanzlicher Art gewesen sein, mit kleinen niederen Tieren, wie Schnecken, Muscheln, Insektenlarven usw. als Zukost.

Noch die Australier verschmähen solche Zukost nicht, ob wohl sie schon über Waffen verfügen, die hinreichen, Vögel und Säugetiere zur Strecke zu bringen. Eine fette Raupe gilt ihnen als Leckerbissen.

Die Menschenaffen sind Pflanzenfresser.

„Die starke Entwicklung der Eckzähne beim erwachsenen Schimpansen möchte Neigung zu Fleischnahrung andeuten. Solche Neigung zeigt sich jedoch nur, wenn er gezähmt wird. Anfänglich weist er Fleisch zurück, nach und nach aber verzehrt er es mit einer gewissen Vorliebe. Die Eckzähne, die sich frühzeitig entwickeln, spielen also nur eine Rolle bei der Verteidigung. Kommt ein Schimpanse mit einem Menschen in Zwiespalt, so ist es beinahe das erste, was er tun will, beißen." (Savage bei Brehm, Tierleben I., S. 71, 72.)

Wahrscheinlich dienen die Eckzähne auch bei der Futtergewinnung. Beim Gorilla sind diese Zähne noch furchtbarer als beim Schimpansen. Du Chaillu sagt darüber:

„Obgleich der Gorilla vermöge seiner ungeheuren Eckzähne ohne Mühe jedes andere Tier im Walde zu zerstückeln vermöchte, ist er doch ein echter Pflanzenfresser. Ich habe den Magen von allen untersucht,

deren Tötung mir glückte, und niemals etwas anderes gefunden als Beeren, Pisangblätter und sonstige Pflanzenstoffe." (Zitiert bei Brehm, Tierleben I., S. 61.)

Von den Schimpansen heißt es:

„Die Nahrung besteht wahrscheinlich aus denselben Pflanzen und Früchten, die der Gorilla verzehrt: Früchte, Nüsse, Blatt- und Blütenschößlinge, vielleicht auch Wurzeln bilden wohl die Hauptnahrung." (Brehm, Tierleben I., S. 71.)

Vielleicht war der Affenmensch nicht mehr ein so ausgesprochenes Waldtier, wie die Menschenaffen, sondern mehr auf baumloses Grasland angewiesen, wo er seinen aufrechten Gang entwickelte, der ihn zum Menschen machte. Die Paviane haben sich als Erdtiere freilich in entgegengesetzter Richtung entwickelt. Sie bevorzugen das Laufen auf allen Vieren, und ähneln in ihrem Gang mehr plumpen Hunden als Affen. Trotz dieser Verschiedenheit mögen Paviane und Affenmenschen ihre Nahrung aus dem gleichen Bereich gezogen haben. Diese Nahrung der Paviane wird folgendermaßen beschrieben:

„Sie besteht hauptsächlich aus Zwiebeln, Knollengewächsen, Gräsern, Kraut, Pflanzenfrüchten, die auf der Erde oder wenigstens nur in geringer Höhe über ihr wachsen oder von Bäumen abgefallen sind, Kerbtieren, Spinnen, Schnecken, Vogeleiern usw." (Brehms Tierleben I., S. 144, 145.)

Aehnlicher Art kann die Nahrung des Affenmenschen gewesen sein. Ob mehr der des Pavians oder des Schimpansens ähnlich, auf jeden Fall dürfen wir annehmen, daß die Psyche des Affenmenschen dem entsprechend die eines Pflanzenfressers war, allerdings wohl eines der stärkeren Art, den sein Trieb der Selbsterhaltung beim Nahen einer gefährlichen Gestalt nicht zur Flucht, sondern zu entschlossenem Widerstand anreizt.

Merkwürdigerweise gibt es eine Reihe von Gelehrten, die den Menschen von einem Raubtiere abstammen lassen. So die Schule Lombrosos, der die Lehre vom „geborenen Verbrecher" entstammt. Danach ist das Verbrechen ein Atavismus, ein Rückschlag zu Erscheinungen, die unsere tierischen Ahnen zeigten. Im Verbrechen äußere sich der ererbte Raubtiercharakter des Tieres, den unsere Kultur zurückgedrängt habe, der aber bei manchen Individuen wieder durchbräche. Eine Annahme, fast ebenso sonderbar wie die Freudsche, die im Wilden den Typus des Neurotikers der Großstadt wiederfindet.

Mit dem angeblichen Raubtiercharakter des Menschen könnte man auch die Annahme in Verbindung bringen, die Triebfeder aller menschlichen Handlungen sei der Egoismus, die parallel mit der Annahme auftritt, diese Triebfeder sei in dem Streben nach Lust zu suchen. Nun kann man wie den Begriff der Lust auch den des Egoismus so lange strecken und recken, bis er alle möglichen Antriebe des Handels umfaßt. Man erreicht das aber nur dadurch, daß man jenen Begriffen die Bestimmtheit nimmt, die sie ursprünglich haben und durch die allein sie etwas bedeuten.

Der Egoismus ist ein vages Allerweltsgefühl, wenn man unter ihm etwas anderes versteht, als das Streben, nicht bloß nach Selbsterhaltung, sondern auch nach Behauptung der eigenen Persönlichkeit auf Kosten anderer, wenn es notwendig oder von Vorteil ist: durch deren Unterdrückung, Mißhandlung oder gar Vernichtung. Wer seine Haut in Sicherheit bringt, ohne jemand anderem dadurch zu schaden, oder wer Nahrung für sich sucht, ohne die anderer zu verkürzen, ist doch noch kein Egoist.

Die Psyche des Egoisten ist gleichwertig der des Verbrechers. Beide unterscheiden sich in unserer Gesellschaft bloß dadurch, daß der eine zur Erhaltung seiner Persönlichkeit und ihres Wohlseins auf fremde Kosten legale Mittel anwendet, der andere illegale. Man könnte bloß noch die Ausnahme machen, daß manche Tat ein Verbrechen genannt wird, die durchaus nicht egoistischer Natur ist, so die politischen Verbrechen sowie Gesetzesverletzungen, die nicht um der eigenen Person willen, sondern aus Liebe zu anderen, zu Kindern, Eltern, Geschwistern, Gatten begangen werden.

Wäre das Verbrechen ein Rückfall in die Raubtiernatur, so müßte das gleiche auch vom Egoismus gelten. Auf die nahe Verwandtschaft beider weist das lateinische Wort hin: homo homini lupus — der Mensch ist seinen Nebenmenschen gegenüber ein Wolf.

Eine andere Auffassung hält sich von der Lächerlichkeit fern, den Menschen von einer Art Tiger abstammen zu lassen. Sie sieht aber im Egoismus das notwendige Ergebnis des Kampfes ums Dasein in der Natur, der ein Kampf aller gegen alle sei und daher jedes einzelne Individuum zwinge, sich gegen alle anderen zu wenden und auf ihre Kosten sich zu behaupten. So sei der Egoismus mit dem Selbsterhaltungstrieb eng verbunden und in der belebten Natur allgemein wie dieser. Ein französischer Dichter, Alphonse Daudet, hat Egoismus und Verbrechen in dieser Weise mit dem Darwinismus in Verbindung gebracht und dabei aus dem Worte „Kampf ums Dasein" (englisch struggle for life) sogar eine eigene Personalbezeichnung geprägt.

In einem seiner Dramen „La Lutte pour la Vie" (zuerst aufgeführt 1889) nennt er einen verbrecherischen Egoisten, der sich auf Darwin beruft, einen „struggle for lifeur", — „um den Parisern zu gefallen, die nichts mehr lieben, als Fremdworte zu verhunzen (écorcher), und die bereits den High lifeur in ihrem Repertoire hatten". (La lutte pour la vie, Vorrede, S. IV.)

Diese Auffassung des Kampfes ums Dasein war nicht die Darwins, aber er hat ihr Vorschub geleistet schon dadurch, daß er den dialektischen Prozeß der Wechselwirkung in der Natur zwischen These (Organismus) und Antithese (Umwelt), bloß als Kampf bezeichnete, nicht als Kampf mit der Umwelt. Selbst Forscher, die Darwin studiert und begriffen haben, denken bei

dem Kampf ums Dasein vornehmlich an eine Rauferei eines Individuums mit anderen Individuen, nicht auch an einen Kampf gegen die unbelebte Umwelt, gegen Wind und Wetter und dergleichen.

Und bei der Rauferei gegen andere Individuen denken sie zuerst nicht an einen Streit gegen Individuen anderer Arten, sondern an einen Kampf mit Individuen der gleichen Art.

Diese letztere Auffassung wird nicht schon mit dem Worte „Kampf" gegeben, das Darwin mit dem alten Heraklit gemein hat, dem der Krieg der Vater aller Dinge war, welchen Satz er indes anders auffaßte, als die Militaristen unserer Zeit. Die zuletzt hier angeführte Deutung des Darwinismus entspringt nicht dieser Uebereinstimmung im Ausdruck mit Heraklit, sondern einer Uebereinstimmung im Denken mit Malthus.

Drittes Kapitel.

Malthus und Darwin.

Für Darwin rührt der Kampf ums Dasein daher, daß stets weit mehr Organismen einer Art in die Welt gesetzt werden als der für sie gegebene Nahrungsspielraum ernähren kann. Es sind daher von jeder Art immer zu viele da, diese sind gezwungen, sich um den Platz am gedeckten Tisch untereinander zu raufen, wobei die stärksten oder bestangepaßten Sieger bleiben, sich fortpflanzen und so weiter, so daß immer stärkere, besserangepaßte Individuen in der Art vorhanden sind, wodurch deren Entwicklung vor sich geht.

Diese Auffassung wird heute noch allgemein geteilt und doch ist sie ganz verkehrt. Schon in meinem Buche „Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft" habe ich darauf hingewiesen, daß eine Tendenz der Tiere, sich bis zur Grenze ihres Nahrungspielraumes auszudehnen, nicht ihre Höherentwicklung zur Folge haben müßte, sondern die Vernichtung ihrer Nahrungsquellen. Die unbeschränkte Vermehrung der Ziegen und Schafe, bei gleichzeitiger Ausrottung der ihre Zahl beschränkenden Raubtiere, hat in manchen Gegenden um das Mittelmeer nicht zu einem Kampf ums Dasein zwischen den Ziegen und zu ihrer Höherentwicklung, sondern dahin geführt, daß auf den von den Ziegen abgeweideten Bergen die Vegetationsdecke schwand und diese Berge heute kahl dastehen. Mit der Vegetationsdecke mußte entsprechend auch die Zahl der Ziegen abnehmen.

Ein Fortbestehen des Gleichgewichts zwischen den verschiedenen Arten der Organismen ohne fortschreitende Vernichtung zuerst der als Futter dienenden und dann der von jenen lebenden, ist nur dann möglich, wenn die Pflanzenfresser nicht mehr im

Jahre verzehren, als den jährlichen Zuwachs an für sie genießbaren Pflanzen. Dieser Zuwachs macht nur einen Teil des für sie möglichen Nahrungsspielraumes aus, der Gesamtheit der vorhandenen Nahrungspflanzen.

Andererseits dürfen die Fleischfresser im Jahr nicht alle vorhandenen Pflanzenfresser verzehren, sondern nur so viele von ihnen, als im gleichen Zeitraum neu hinzukommen und weiterleben. Wo sie mehr verzehren, hat der ganze Nahrungsspielraum bald ein Ende und allgemeines Verhungern ist unausbleiblich.

Nicht die Enge des Nahrungsspielraumes ist es, die die Zahl der Individuen der Tierwelt in bestimmten Grenzen hält, sondern die Ungunst der Verhältnisse anderer Art. Wohl setzt jede Art mehr Keime in die Welt als bei dem gegebenen Nahrungsspielraum ernährt werden könnten, aber der jährlich den gegebenen Bestand überschreitende Ueberschuß wird vernichtet, ehe er dazu kommt, mit seinen Artgenossen in einen Kampf um den gemeinsamen Nahrungsspielraum einzutreten.

Er wird vernichtet durch Wechselfälle der unbelebten Natur, sowie durch Nachstellungen von Tieren anderer Art. Was bei den Pflanzen als überschüssiger Zuwachs erscheint, das ist Nahrung für Pflanzenfresser. Und deren überschüssiger Zuwachs ist Nahrung für die Fleischfresser.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß für die Pflanzenfresser in der Regel den größten Teil des Jahres über der Tisch reichlich gedeckt ist, so daß sie miteinander nicht um das Futter zu raufen haben. Aber auch in Zeiten der Not bemerken wir derartiges unter ihnen nicht. Wenn tiefer Schnee im Walde liegt oder die Steppe wegen Regenlosigkeit vertrocknet ist, wird die ganze Energie der Pflanzenfresser darauf gerichtet, nach den spärlichen Resten der Vegetation zu suchen, die über ein weites Gebiet zerstreut hier und da zu finden sind. Zum Kampf gegen Konkurrenten gibt das Abknabbern einzelner Rindenstücke und zerstreuter Hälmchen kaum Gelegenheit und auch nicht viel Kraft.

Wo sollte es da zum Egoismus als allgemeiner Erscheinung kommen?

Anders scheint die Sache bei den Fleischfressern zu liegen.

Die Nahrung der Pflanzenfresser ist wenig konzentriert, vielmehr auf zahlreiche Exemplare von Blättern, Halmen, Früchten, Wurzeln verteilt, von denen jedes einzelne keinen großen Nährwert bedeutet. In zahlreichen Freßakten wird das Futter aufgenommen. Manche Pflanzenfresser können den ganzen Tag mit Nahrungsaufnahme beschäftigt sein. Das mindert die Intensität ihrer Freßgier. Die Nahrungsaufnahme wird da ein recht beschaulicher Akt, der keine Veranlassung zu Kämpfen mit Artgenossen gibt, die an derselben Tafel speisen.

Die Nahrung der Fleischfresser dagegen ist höchst konzentriert, rasch heruntergeschlungen, und muß dann oft viele Tage lang vorhalten, bis neue Beute aufgetrieben wird. Die Freßgier der Raubtiere ist dementsprechend eine sehr intensive, ihr Objekt meist ein einziges großes Stück, an dessen Verzehrung mehrere sich beteiligen können. Da scheint es weit öfter zu einem Kampf des einzelnen gegen Artgenossen um die Beute kommen zu sollen, und da jeder der Räuber auf das Töten anderer Tiere eingerichtet ist, müßte man erwarten, daß Kämpfe dieser Art einen blutigen Charakter annehmen. Da hätten wir also doch den Kampf aller gegen alle.

Die Beobachtung der Wirklichkeit zeigt uns ein anderes Bild.

Wir müssen hier unterscheiden zwischen Aasfressern, gesellschaftlich jagenden Raubtieren und einzeln jagenden.

Wo Aas ist, sammeln sich bekanntlich die Geier. Ein Aas lockt in der Regel zahlreiche Konsumenten an. Viele hungrige Fresser der gleichen Art werden auf einen Punkt konzentriert. Das führt leicht zu Zank und Streit zwischen ihnen, aber nicht zu schlimmerem.

So sagt Brehm von der Hyäne:

„Sie sind die Geier unter den Säugetieren, und ihre Gefräßigkeit ist wahrhaft großartig. Dabei vergessen sie alle Rücksichten und auch die Gleichgültigkeit, die sie sonst zeigen. Man hört es sehr oft, daß die Fressenden in harte Kämpfe geraten; es beginnt dann ein Krächzen, Kreischen und Gelächter, daß Abergläubische wirklich glauben können, alle Teufel der Hölle seien los und ledig." (Tierleben II., S. 5.)

Aber trotz ihres furchtbaren Gebisses kommt es nicht zu Mord und Totschlag, ja nicht einmal zur Verjagung der Schwächeren durch die Stärkeren.

Den Aasjägern, wenigstens den vierfüßigen, stehen sehr nahe die gesellig jagenden Raubtiere. Manche Art ist beides gleichzeitig, wie Hyänen, Schakale, Wölfe. Die Versammlung bei einem Aase fördert die Geselligkeit und damit das vereinte Jagen nach lebender größerer Beute, wenn kein Aas zu finden ist. Aber auch, wenn mehrere zusammen ein Opfer niedergeworfen haben, um es gemeinsam zu zerreißen und zu verzehren, kommt es höchstens zu Zank und Streit, dagegen habe ich Berichte über wirkliche Kämpfe zwischen solchen Tieren um die Beute nie gelesen. Es ist wohl die Geselligkeit, die Kameradschaft, von der wir noch ausführlicher handeln werden, die sie daran hindert.

Allerdings, wenn einer der ihren etwa durch einen Schuß getötet wird, dann fallen sie wohl über ihn her, um ihn zu verzehren.

Das ist aber nicht viel anders aufzufassen, als wenn trauernde Verwandte sofort nach dem Tode eines geliebten Angehörigen über seine Erbschaft herfallen. Der Unterschied ist nur der, daß der Wolf oder die Hyäne ihren heulenden oder im Falle der

Hyäne lachenden Erben nicht mehr zu hinterlassen haben als ihren Kadaver, für dessen sofortige kostenlose Bestattung bestens gesorgt ist. Daß ein Erblasser von Angehörigen umgebracht wird, damit sie seines Erbes teilhaftig werden, kommt indes nur beim Menschen vor und nicht bei den Hyänen.

Wie steht es aber mit den einzeln jagenden Raubtieren? Diese werden doch in keiner Weise durch kameradschaftliche Empfindungen daran gehindert, unbequeme Konkurrenten zu bekämpfen, zu verjagen oder zu töten? Das ist richtig. Aber sie finden unbequeme Konkurrenten selten vor.

Wie bei den einen Tieren ihre Geselligkeit, wird bei den anderen ihre Isolierung durch die Art ihres Nahrungserwerbes bedingt. Jene hetzen das Wild in Rudeln, wobei sie oft eine Arbeitsteilung eintreten lassen, indem die einen es von vorne angreifen und jagen, indes die anderen von der Seite kommen und ihm den Weg verlegen. Die isoliert lebenden und jagenden Räuber beschleichen oder belauern ihre Beute. Dabei würde die Anwesenheit von Kollegen nur störend wirken. In Gesellschaft ist es schwer, die Aufmerksamkeit zu konzentrieren, und eine größere Anzahl verrät ihre Anwesenheit leichter als ein einzelnes Wesen. Die ihr Wild beschleichenden Räuber ziehen es daher vor, einzeln oder höchstens paarweise zu jagen. Um nicht gestört zu werden, gehen sie den Nachbarn möglichst aus dem Weg, was um so leichter dort erreichbar ist, wo jedes Individuum der gleichen Art es vorzieht, innerhalb eines bestimmten Gebietes zu bleiben, dessen Wege es ebenso wie die Schliche des dortigen Wildes genau kennt. In einer ihm unbekannten Gegend müßte es dem Raubtier schwer fallen, solange es sich nicht eingewöhnt hat, unbemerkt Wild aufzuspüren und ihm auf Sprungweite nahezukommen. Bei den isoliert jagenden Räubern kommt solche Innehaltung bestimmter Reviere häufig vor.

Unter diesen Umständen wird es sich sehr selten ereignen, daß zwei Räuber bei einer Beute zusammentreffen und einen Kampf um sie beginnen.

Wie immer zwischen zwei Gattungen gibt es auch zwischen den beiden Gruppen der gesellschaftlich und der isoliert jagenden Räuber Zwischenstufen.

Manche ziehen je nach den Bedingungen des Nahrungserwerbes einmal das isolierte Leben dem gesellschaftlichen vor. Dann wieder finden sie letzteres einträglicher. So leben die Wölfe im Sommer paarweise oder vereinzelt, solange im Walde ihre Tafel reichlich gedeckt ist, bei der sie keine Kostverächter sind, da sie Mäuse, Igel, Schlangen, Eidechsen ebensowenig verschmähen wie eigentliches Wild. Wenn aber der Boden verschneit ist, findet der Wolf im Walde keine genügende Nahrung mehr. Nun nähert er sich menschlichen Wohnungen, wie es im Winter auch Hasen und Rehe tun, und suchte nicht nur diese,

sondern auch Haustiere zu erbeuten. Zu kühnen Taten letzterer Art fühlt er sich jedoch allein zu schwach, er gesellt sich zu Kameraden.

Der Löwe jagt heute meist vereinzelt oder mit einer Ehegattin. Doch gelegentlich soll er größere Gesellschaft dabei nicht verschmähen, wie er mitunter auch vor dem Genusse von Aas nicht zurückschreckt. Brehm berichtet von ihm:

„Der Löwe lebt einzeln und nur während der Brunstzeit hält er sich zu seinem Weibchen. Außer der Paarzeit bewohnt jeder Löwe sein eigenes Gebiet, ohne jedoch der Nahrung wegen mit anderen seiner Art in Streit zu geraten. Vielmehr kommt es häufig vor, daß sich zu größeren Streifzügen mehrere Löwen vereinigen." (Tierleben I., S. 358.)

„Beobachter versichern, daß zwischen den Löwen selbst zuweilen aus Futterneid Kämpfe entstehen . . . . . Ich halte diese Angabe für unwahr, obgleich ich wiederholt gesehen habe, daß andere große Katzenpaare, namentlich Tiger, durch das bloße Erschauen einer vermeintlichen Beute in hohem Grade erregt wurden und wütend miteinander kämpften, so friedlich sie auch sonst zusammen lebten." (I., S. 365.)

Daß es dabei zu Mord und Totschlag gekommen sei, berichtet Brehm selbst von den Tigern nicht. Sollten Fälle dieser Art doch vorkommen, so wären sie auf jeden Fall so selten, daß sie keine entscheidende Rolle in der Entwicklung der Art durch den „Kampf ums Dasein" spielen könnten.

Wohl gibt es Kämpfe von Individuen der gleichen Art untereinander, oft sehr erbitterte Kämpfe, und nicht bloß bei Fleischfressern, sondern auch bei den sonst so friedlichen Pflanzenfressern, selbst bei dem so furchtsamen Hasen: Kämpfe von Männchen untereinander um die Gunst einer Schönen. Das ist aber eine Sache, die mit dem malthusianisch motivierten Kampf ums Dasein gar nichts zu tun hat. Darwin selbst verweist sie auf ein anderes, allerdings noch mehr umstrittenes Gebiet, das der geschlechtlichen Zuchtwahl.

Er sagt darüber unter anderem:

„Bei Säugetieren scheint das Männchen das Weibchen viel mehr nach dem Gesetze des Kampfes zu gewinnen, als durch die Entfaltung seiner Reize. Die furchtsamsten Tiere, die nicht mit irgendwelchen speziellen Waffen ausgerüstet sind, lassen sich während der Zeit der Liebe in verzweifelte Kämpfe ein. Zwei männliche Hasen hat man gesehen, die so lange miteinander fochten, bis einer getötet war." (Abstammung d. Menschen II., S. 222.)

Neben den Liebeskämpfen kommen auch Kämpfe um den Futterplatz vor, aber in der Regel nicht zwischen Mitgliedern der gleichen Art. Manche der Raubtiere hegen erbitterte Feindschaft gegen Exemplare anderer Arten und können solcher nicht ansichtig werden, ohne in Wut zu geraten und sie nicht selten, bis zur Vernichtung zu bekämpfen. Oft dient dabei der Unterliegende dem Sieger als Nahrung, oft entsteht der Kampf aus einem Streit um die Beute. So findet der Bär zahlreiche Feinde, sowohl unter den großen Katzen (Tigern), wie unter den großen Hunden

(Wölfen). Der Löwe muß oft Hyänen von dem Kadaver des Tieres vertreiben, das er getötet hat. Die bekannte Feindschaft zwischen Hund und Katze dürfte unter ähnlichen Umständen erworben worden sein und sich dann bis heute vererbt haben.

Indessen dürften auch Kämpfe dieser Art nicht so häufig vorkommen, um auf die Entwicklung als „Kampf ums Dasein" fühlbar einzuwirken. Das wird schon dadurch verhindert werden, daß die Raubtiere keineswegs sehr nach gefährlichen Kämpfen lüstern sind, außer in Zeiten der Liebe, in denen, wie wir eben gesehen, selbst der Hase tapfer wird. Ohne Not greifen auch der Löwe und der Tiger und der Leopard nur Schwächere an, um Futter zu gewinnen. Von katzenartigen Raubtieren sagt Brehm:

„Auch die größten Arten scheuen Tiere, von denen sie bedeutenden Widerstand erwarten und greifen sie bloß dann an, wenn sie sich durch die Erfahrung überzeugt haben, daß sie trotz der Stärke ihrer Gegner als Sieger aus einem etwaigen Kampfe hervorgehen." (Tierleben I., S. 352.)

Auch von Hyänen und Wölfen weiß er über keine größere Tapferkeit zu berichten.

Diese Scheu vor Kämpfen, deren Aussicht unsicher ist, trägt wohl auch dazu bei, daß Futterkämpfe zwischen Mitgliedern der gleichen Art so selten sind.

Von manchen Art wird allerdings berichtet, daß sie andere Arten verdrängen, aber es scheint mir sehr zweifelhaft, daß dies durch Kämpfe von Mann gegen Mann geschieht. Darwin selbst muß zugeben:

„Wahrscheinlich werden wir in keinem einzigen Fall genauer anzugeben imstande sein, wie es zugegangen ist, daß in dem großen Wettringen um das Dasein die eine Form den Sieg über die andere davongetragen hat." (Entstehung d. Arten, S. 97.)

So hat z. B. in Europa die seit dem 18. Jahrhundert eingewanderte Wanderratte die einheimische Rattenart, die Hausratte, im Laufe des letzten Jahrhunderts „verdrängt". Läßt sich aber diese Erscheinung nicht durch eine andere erklären, die mit dem Kampf ums Dasein in der Natur nichts zu tun hat, durch das Vordringen und Erstarken der menschlichen Kultur?

Der Mensch bekämpft die Ratten ohne Ausnahme, aber von deren beiden Gattungen ist die eingeborene ungeschickter und in ihren Gewohnheiten und bevorzugten Aufenthaltsorten leichter faßbar als die andere.

Die Kunst des Menschen wird nur mit der ersteren Art fertig. Er macht dadurch Platz für die letztere. Ebenso vernichtet er in den Städten die Lebensbedingungen für die Singvögel und begünstigt dadurch die Spatzen. Er vernichtet in Australien das Känguruh, damit das Kaninchen an seine Stelle trete. In allen diesen Fällen ist es das Eingreifen des Menschen, das das Gleichgewicht zwischen den Arten stört, und nicht ein Konkurrenzkampf um das Futter zwischen diesen Arten.

Das Dichterwort „Raum für alle hat die Erde“. ist ganz richtig, doch nur dort, wo „der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual“.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß ohne diese Qual die Welt vollkommen wäre und Raum hätte für alle, die noch kommen könnten. Raum für alle wird nur geschaffen durch Faktoren, die Qual verursachen. Idyllisch, ohne Kampf geht es in der Natur nicht zu.

Die Erde hätte nicht Raum für alle Pflanzen, die aufkeimen, wenn nicht die Pflanzenfresser den Betrag des jährlichen Zuwachses vertilgten, und sie hätte nicht Raum für alle Pflanzenfresser, die geboren werden, wenn nicht die Fleischfresser ihrerseits den Zuwachs der Pflanzenfresser hinwegräumten. Wodurch wird aber die Zahl der Fleischfresser im Zaum gehalten, so daß sie nicht ständig ihren Nahrungsspielraum zu überschreiten trachten?

Nun, auch sie stoßen auf Feinde und Gefahren in ihrer Umwelt. Wird einmal die Nahrung knapp, dann werden sie gedrängt, sich an wehrhafte Pflanzenfresser heranzumachen, die manchem Räuber den Garaus machen.

Das größte Hemmnis rascher Vermehrung bei diesen Tieren dürfte aber die Sterblichkeit der Jungen sein. Auch beim Menschen äußern sich ungünstige Verhältnisse viel mehr in der vermehrten Sterblichkeit der Kinder als der der Erwachsenen. Von erwachsenen Raubtieren wird kaum je eines verhungern. Mangel an zusagendem Futter äußert sich vielmehr darin, daß Ersatzmittel gesucht werden, wie von uns im Kriege. Wenn sie nichts anderes finden, sollen Löwe wie Tiger mit Mäusen vorliebnehmen, der Löwe sogar Heuschrecken nicht verschmähen.

So mag das erwachsene Tier sich durch gelegentliche Hungerzeiten durchhelfen. Das saugende Junge dagegen wird wahrscheinlich erliegen, wenn die Mutter unermüdlich umherstreift und doch keine ordentliche Nahrung auftreibt. Ihre Milchproduktion muß unter solchen Umständen eine ganz unzureichende sein.

Mancher Darwinist wird einwenden, daß da doch wieder die Enge des Nahrungsspielraumes den Kampf ums Dasein und die Auslese der passendsten bewirke. Aber das ist keineswegs der Fall. Die Enge des Nahrungsspielraumes, die Malthus und Darwin im Auge haben, ist eine ununterbrochene Erscheinung, die dauernd alle Individuen trifft und daher die passendsten unter ihnen allein weiterleben läßt, auf Kosten der weniger passenden, die dran glauben müssen.

Ganz anders wirken zeitweilige Notstände. Sie treffen alle Jungen, die zu jener Zeit vorhanden sind und vernichten sie alle, die stärkeren wie die schwächeren, wenn auch vielleicht jene nicht in so hohem Maße wie diese. Junge, die in Zeiten der Fülle zur

Welt kamen, haben dagegen alle die beste Aussicht groß zu werden, die schwächeren wie die stärkeren. Und die wenigen, die in Zeiten der Not davonkommen, werden so geschwächt sein, daß sie sich dem Nachwuchs aus der Zeit der Fülle kaum ebenbürtig erweisen werden.

Eine Auslese, die in dieser Weise vollzogen wird, kann aber kaum als Auslese im Sinne Darwins gelten.

Endlich gibt es bei vielen Raubtieren einen Regulator des Nachwuchses, den die Wilden ebenfalls nicht verschmähen, wenn auch aus anderen Motiven und Grundsätzen: den Kindesmord. Vielfach ist bei den Räubern der Herr Papa so lüstern nach frischem Fleisch, daß es der teuren Gattin nicht immer glückt, ihre Sprößlinge vor seinem unersättlichem Appetit zu sichern.

So finden wir auch in der Raubtierwelt nicht das stete Drängen nach Ueberschreitung des Nahrungspielraumes und daher da ebensowenig wie bei den Pflanzenfressern einen schonungslosen Konkurrenzkampf aller gegen alle.

Am ehesten dürfte man erwarten ihn in der Pflanzenwelt zu finden. Auch da könnte er freilich nicht in dem Maße stattfinden, wie man sich das gewöhnlich vorstellt. Es ist richtig, daß jede einzelne Pflanze in der Regel eine große Menge Samen ausstreut, ein Baum im Laufe seines Lebens viele tausende. Der Nahrungsspielraum der Pflanzen, der Boden, nimmt dagegen in der Regel überhaupt nicht zu. Platz für ein neues Pflanzenexemplar wird daher nur dort frei, wo ein altes der gleichen Art aufhört zu existieren. Von der ungeheuren Menge von Samen vermag also nur ein winziger Bruchteil heranzuwachsen und sich fortzupflanzen. Aber werden die anderen alle durch einen Konkurrenzkampf der Pflanzen um den Boden ausgemerzt, einen Kampf, in dem nur die passendsten, stärksten oder zähesten oder sonstwie den Verhältnissen am besten angepaßten sich behaupten?

Viele Samen dienen Pflanzenfressern als Futter, gehören zu deren Nahrungsspielraum. Andere fallen auf ein Medium, auf dem sie nicht keimen können, sei es Felsen oder Wasser und dergleichen. Keine Auslese findet dabei statt, hier wirkt nur der Zufall, der Kräftige und Schwache gleichmäßig trifft.

Von jenen wenigen Samen, die auf Boden fallen, in dem sie keimen können, ohne vorher gefressen oder sonstwie vernichtet zu werden, wird ein Teil auf einen für die betreffende Pflanzenart geeigneten, die anderen auf einen für sie ungeeigneten Boden durch die Zufälle des Windes und anderer Einflüsse getrieben werden. Die ersteren werden gedeihen, selbst wenn sie schwächer sind, die anderen verkümmern, selbst wenn sie stärker sind. Auch hier entscheiden viel mehr äußere Verhältnisse als die Vorzüge des Samens darüber, welche von ihnen sich behaupten und gedeihen.

Von einem Konkurrenzkampf der Pflanzen untereinander kann man nur dort reden, wo eine größere Anzahl von Samen derselben Art nebeneinander auf einer beschränkten Bodenfläche gleichmäßiger Güte niederfallen. Sie werden alle keimen. Sobald sie heranwachsen wird jedoch der Platz zu eng für sie alle, sie werden sich gegenseitig Luft und Licht und die nährende Erde streitig machen, wobei schließlich die Stärksten siegen. Diese allein wachsen zum Licht empor. Die Schwächeren verkümmern und gehen ein.

So stellt man sich gewöhnlich den Konkurrenzkampf der Individuen der gleichen Art in der Pflanzenwelt vor. Er bildet, wie wir gesehen haben, nur eine unter vielen Möglichkeiten des Aufwachsens von Pflanzen.

Es ist aber außerdem fraglich, ob diese Möglichkeit in der Natur überhaupt in einem nennenswerten Maße vorkommt.

Der große Fehler Darwins und seiner Jünger besteht darin, daß sie bei der Erforschung des Mechanismus der Entwicklung nicht genügend den Naturzustand von dem durch das Einwirken des Menschen geschaffenen unterscheiden und sich jenen zu oft nach dem Beispiele dieses vorstellen.

Das ist der Fall bei den Anschauungen über die Züchtung durch Auslese und auch bei jenen über die Konkurrenz einer übermäßig großen Anzahl heranwachsender Organismen gleicher Art untereinander. Eine derartige Konkurenz finden wir regelmäßig dort, wo der Mensch das Gleichgewicht der Arten in der Natur durch sein Eingreifen stört. Er kann, wie wir gesehen, durch Beseitigung oder Fernhaltung von Fleischfressern die Zahl der Pflanzenfresser in einer Gegend so vermehren, daß sie die ganze vorhandene Vegetation aufzehren und vertilgen, wie es die Ziegen und Schafe in Ländern um das Mittelmeer herum taten und tun. Der Mensch kann aber auch die Zahl der Pflanzenfresser in einer Gegend so vermindern oder fernhalten, daß die jungen Pflanzen, z. B. im Walde, nicht wie im Naturzustande, zum großen Teile verzehrt werden, sondern fast alle aufwachsen. In diesem Falle kommt es zu dem Zustand, den Darwin und Malthus für den regelmäßigen halten, daß die größer werdenden Pflänzchen durch ihre Ueberzahl einander gegenseitig Luft und Licht und Nährboden verringern und streitig machen. Doch darf man auch in diesem Falle bezweifeln, ob eine Fortentwicklung durch stete Auslese immer besserer, stärkerer, passender Exemplare die Folge sein wird. Die Forstleute wenigstens sind nicht dieser Ansicht. Sie erwarten eher, daß in diesem Zustande alle Pflänzchen verkümmern und die wenigen, die heranwachsen, sehr dürftige Exemplare sein werden. Sie überlassen in den Baumschonungen den dichten Nachwuchs an Bäumen keineswegs der natürlichen Auslese, sondern roden beizeiten selbst die über-

zähligen Stämmchen aus. Nur dadurch erzielen sie einen gesunden Nachwuchs.

Also auch in der Pflanzenwelt spielt der Kampf verschiedener Exemplare derselben Art um den für sie alle unzureichenden Nahrungsspielraum, trotz zeitweiligen Vorkommens, nicht jene Rolle, die ihm nach der auf Malthus aufgebauten Darwinschen Hypothese zukäme.

Aber selbst wenn die Darwinsche Annahme für die Pflanzen völlig stimmte, spielte sich dieser Kampf zwischen bewußtlosen, zur Kriegsführung gänzlich ungeeigneten Organismen ab, könnte Erscheinung, daß er keine psychischen Wirkungen hervorrufen Nachkommen vererben würden. In der Welt der bewußten und auch tatsächlich, nicht bloß bildlich mit anderen Individuen kämpfenden Organismen, ist aber der Kampf gegen Individuen der gleichen Art um den Weideplatz oder die Beute eine so seltene Erscheinung, daß er keine psychischen Wirkungen hervorrufen kann, die den Charakter der ganzen Art beeinflussen und sich durch ständige Wiederholung von Generation zu Generation so festigen, daß die derart erworbenen Eigenschaften zu erblichen werden.

So finden wir gar keine Anhaltspunkte dafür, daß in der Tierwelt der Selbsterhaltungstrieb die Form des Egoismus annimmt, in dem Sinne, wie wir das Wort auffassen, als Streben, die eigene Persönlichkeit auf Kosten der Artgenossen durch deren Benachteiligung oder Unterdrückung zu erhalten und zu fördern.

Nur das Verhältnis zu den Artgenossen kommt für den Egoismus oder das Verbrechen in Betracht. Wenn ein Mensch Fleisch von Rindern oder Schweinen verzehrt, die um seinetwillen getötet wurden, so braucht er deswegen noch lange nicht egoistisch oder verbrecherisch zu handeln oder auch nur zu denken. Man kann der zartfühlendste, selbstloseste Ethiker sein und doch Vergnügen an einer „jut jebratenen Jans" empfinden.

Egoismus, Verbrechen, Krieg gegen Artgenossen sind keine allgemeine Naturnotwendigkeit. Es ist lächerlich, sie als solche mit Darwinistischen Floskeln beweisen zu wollen, wie es sogar viele ernsthafte Forscher tun. Diese Erscheinungen sind vornehmlich der Menschheit eigen. In der Welt der Insekten finden wir allerdings auch Krieg, jedoch nur bei einigen der höchststehenden Arten.

Krieg, Verbrechen, Egoismus sind nicht einfach zu erklären durch den Selbsterhaltungstrieb des einzelnen menschlichen Individuums, sondern bloß durch das Wesen seiner Gesellschaft.

Nur aus ihr ist die menschliche Eigenart voll zu begreifen. Den Menschen als soziales Wesen müssen wir daher eingehend betrachten.

Dritter Abschnitt.

Der Mensch ein soziales Wesen.

Erstes Kapitel.

Egoismus und Sympathie.

Der Selbsterhaltungstrieb im Menschen tritt als etwas zu Selbstverständliches, Natürliches auf, als daß er rätselhaft erschiene. Wohl aber erscheint so die Tatsache, daß der Mensch nicht nur von diesem Trieb erfüllt ist, sondern noch von einem anderen, ihm widersprechenden. Nämlich von einem Pflichtgefühl anderen Menschen gegenüber, das ihn treibt, mit ihnen zusammenzuwirken, ihnen beizustehen und für sie einzutreten, manchmal unter Gefährdung der eigenen Persönlichkeit.

Woher rührt diese Erscheinung? Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, daß sie bereits frühzeitig das Denken beschäftigte, daß sie unnatürlich, übernatürlich erschien, zu einer der festesten Grundlagen des Glaubens an eine Gottheit wurde, als deren Ausfluß das soziale Pflichtgefühl, das moralische Wesen, das Sittengesetz im Menschen erschien.

Alle wiederum, die materialistisch dachten, die das gesamte menschliche Wesen aus dem Gesamtzusammenhang der Natur erklären, die also von einem außer und über diesem Zusammenhang stehenden geistigen Wesen nichts wissen wollten, sie alle wurden dazu getrieben, die ethischen Erscheinungen aus dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb zu erklären, der mitunter noch dazu als blanker Egoismus aufgefaßt wurde.

Woher rührten aber die zahllosen äußeren und inneren Bande, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt herstellen, wenn der Mensch von Natur aus bloß an sich selbst dachte, also im Naturzustand vereinzelt oder bloß in kleinen Einzelfamilien, etwa so wie heute vielfach der Gorilla, durch die Wildnisse streifte? Man nahm an, diese gesellschaftlichen Bande würden geschaffen durch die wachsende Intelligenz der Menschen. Sie sei in ständigem Wachstum begriffen.

Eines Tages wären sie vernünftig genug geworden, zu erkennen, wie sehr die Vereinzelung sie schädige, die obendrein als wüster Kampf aller gegen alle vorgestellt wurde. So wie sich heute manche Menschen zu Zwecken, die sie vereinzelt nicht erreichen können, in Genossenschaften oder Aktiengesellschaften zusammen tun, so taten es auch die Urmenschen, sobald sie einen

gewissen Höhegrad der geistigen Entwicklung erreicht hatten. Sobald sie sich zusammengesellten, mußten sie aber auch gesellschaftliche Regeln, Gesetze, aufstellen, denen sich der einzelne zu fügen hatte, und eine Leitung einsetzen, die alle Streitigkeiten zwischen den einzelnen schlichtete und ihnen allen gemeinsames Tun auferlegte. Das ging nicht ohne eine gewisse Zwangsgewalt. Diese wurde von den Leitern der Gesellschaft immer mehr zu persönlichen Zwecken ausgenutzt, die Regierung erhob sich über die Gesellschaft. So wäre die Bildung der Gesellschaft gleichbedeutend mit der Einrichtung des Staates.

Die Entwicklung der Vernunft soll aber noch weiter gegangen sein. Sie zeigte dem einzelnen, daß er nur dann gedeihe, wenn die Gesellschaft gedeihe, der er angehöre. Der Vorteil der Gesellschaft und der des einzelnen müßten übereinstimmen, dann sei alles gut. In dieser Erkenntnis sahen viele, namentlich materialistische Denker, die Grundlage der Moral.

Wenn Staat und Gesellschaft zur Zeit dieser Denker noch nicht vollkommen waren und noch soviel Unmoral herrschte, so erschien ihnen dies als bloße Folge der Unwissenheit. Der Unwissenheit darüber, wie sehr das Wohl des einzelnen mit dem der Gesellschaft zusammenhänge, und dann der Unwissenheit darüber, wie Staat und Gesellschaft so einzurichten wären, daß der einzelne mit seinem persönlichen Vorteil zugleich auch den Vorteil der Gesamtheit verfolge.

Je mehr die Unwissenheit schwinde, desto vollkommener würden Staat und Gesellschaft werden und desto größer die Sittlichkeit des einzelnen.

Diese Lehre war sehr verbreitet im 18. Jahrhundert, in dem Materialisten und Idealisten übereinstimmten im Kultus der Vernunft, der gemeinsamen Gottheit für Deisten und Atheisten.

Leider stimmte die Lehre schlecht zu den Tatsachen. Wohl konnte man im 18. Jahrhundert noch nicht erkennen, daß die vernünftige Gesellschaft, die damals die gescheitesten und gelehrtesten Köpfe anstrebten, die kapitalistische werden mußte, in der der Vorteil des einzelnen leichter als je in krassesten Widerspruch zu dem der Gesamtheit geriet. Aber das war damals schon klar, daß die größte Hilfsbereitschaft und das stärkste soziale Empfinden nicht bei der relativ gebildeten Hofgesellschaft mit ihrem Anhang hochgebildeter Intellektueller, sondern bei den ungebildeten Kleinbürgern, Bauern, Proletariern zu finden war. In der Tat stellte Rousseau den Satz auf, daß der Mensch am besten im Naturzustand sei — der stärkste Gegensatz zu der Erwartung, die Verallgemeinerung der Bildung werde die Moral heben.

Ueber den Naturzustand hatte man im 18. Jahrhundert noch ganz phantastische Vorstellungen. Dieser Zustand erschien als reine Idylle. Daneben jedoch als das gerade Gegenteil, indem man sich die Zustände des Feudalismus zurückverlängert vorstellte, die

vielfach zum Faustrecht einer Anarchie, also zum Kampf aller gegen alle geführt hatten. Und die Vorstellungen der Bibel, die gleich mit dem Brudermord Kains an Abel beginnt, beeinflußten auch noch stark das Denken des 18. Jahrhunderts.

Die Ethnologie hat uns seitdem gelehrt, daß die Menschen auch im ursprünglichsten Zustand, den wir noch zu erkennen vermögen, stets in Gesellschaften vereinigt auftraten. Darüber hinaus finden wir, daß bei Menschenaffen, auch dort, wo sie, wie mitunter der Gorilla, vereinzelt und nicht gesellig leben, nirgends ein Kampf aller gegen alle zu finden ist.

Zu allen diesen Bedenken kommt noch eines: Die hier erörterte Hypothese ging von der Ansicht aus, die als selbstverständlich und keines weiteren Beweises bedürftig erschien, daß die Vernunft aus eigener Kraft in steter Entwicklung begriffen sei. Diese Anschauung war naheliegend für die neuere Zeit mit ihrem steten, ununterbrochenen Fortschritt der Wissenschaft. Aber hier handelt es sich um die graue Vorzeit, lange vor dem Aufkommen jeder wissenschaftlichen Tätigkeit. Welches Wissen mochte der vereinzelt umherstreifende Wilde wohl erlangen? Und er sollte die Fähigkeit erlangt haben, das Bild einer Gesellschaft, die er nie gesehen, in seinem Kopfe auszuarbeiten, um dann an seine praktische Verwirklichung zu gehen? Die Entwicklung der Intelligenz über das tierische Stadium hinaus setzt bereits die Gesellschaft und mit ihr die Sprache voraus.

Man meinte, einzelne Individuen könnten an Intelligenz die anderen so überragt haben, daß sie den Nutzen des gesellschaftlichen Zusammenschlusses erkannten und ihn den anderen plausibel machten. Aber wo die allgemeinen Lebensbedingungen nicht die Masse für neue Anschauungen präparieren, vermag kein hervorragendes Individuum sie dafür zu gewinnen. Wenn einzelne zivilisierte Europäer in die Lage kamen, ganz abgeschnitten von der übrigen Menschheit, mit einem wilden Stamme jahrelang zusammenzuleben, da haben sie nicht diesen gehoben, sondern sind zur Tiefe seiner Kulturstufe herabgesunken.

Und im Naturzustand sind die Lebensbedingungen für alle Mitglieder einer Gesellschaft so sehr dieselben, daß die weitgehenden Unterschiede der Intelligenz, die sich bei höherer Kultur einstellen, absolut unmöglich sind.

Vor allem ist der Sprung von der Isolierung zur Gesellschaft ein so ungeheurer, daß ihn auch das größte Genie der Vorzeit nicht hätte machen können.

Trotzdem hat die Idee der Bildung der Gesellschaft durch eine Art Gesellschaftsvertrag bis in unsere Zeit ihre Anhänger gefunden.

So war noch Herbert Spencer so überzeugt davon, daß der Mensch „in seinem primitiven Zustande vereinzelt handelte", daß

er es kaum für nötig hielt, diesen Ausspruch zu beweisen. Und ebensowenig erschien es ihm eines Beweises bedürftig, daß „dasjenige Zusammenwirken, welches die Handlungen der Individuen zu einem unmittelbar die ganze Gesellschaft betreffenden Zwecke vereinigt, eine bewußte Tätigkeit ist". (Staatliche Einrichtungen, Kosmos VIII., 1880, S. 187, 189.)

An anderer Stelle sagt er:

„Das soziale Leben ist ein zusammenwirkendes Leben, setzt also nicht bloß eine für das Zusammenwirken geeignete Gemütsbeschaffenheit, sondern soviel Verstand voraus, daß die Vorteile des Zusammenwirkens erkannt und die Handlungen entsprechend geregelt werden." (Kosmos VIII., S. 285, vgl. darüber auch seine Principles of Sociology I., S. 79.)

Auch hier finden wir also die Anschauung, die Gesellschaft sei ein Produkt steigender Intelligenz. Spencers Auffassung ist von der des Gesellschaftsvertrages nicht weit entfernt.

Das kann man sogar noch von Stammler sagen, der die erste Auflage seines Buches „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung" 1896 veröffentlichte. Er führte dort unter anderem aus:

„In dem Begriff des sozialen Lebens werden Wechselbeziehungen und gegenseitiges Verhalten unter Regeln gedacht[1]). Es soll ein Uebereinstimmen bewirkt werden in Recht und Pflicht; und sollen nicht bloß zwei einseitige Verpflichtungen vorliegen, sondern in synallagmatischem[2]) Verhältnis verschmolzen. Dazu ist nötig . . . . . daß verbindende Regeln gesetzt werden, die von den inneren Beweggründen des Einzelsubjektes überhaupt ganz unabhängig sind; welche nur eine äußere Legalität fordern, der beliebig genügt werden kann, ohne daß man auf die Besonderheiten in den Triebfedern des einzelnen zurückzugehen braucht. Dadurch wird der Gedanke des Verbundenseins, gerade gegenüber den gänzlich isoliert vorgestellten Menschen, allererst ermöglicht; man erhält eine Instanz für die Bewegung des einzelnen, die von ihm in seiner abstrakt vorgestellten Isoliertheit sich loslöst, selbständig stellt und so in eigener neuer Art das soziale Leben begrifflich konstituiert." (Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, Leipzig 1896, S. 107, 108.)

Stammler hält es nicht für ausgeschlossen, daß schon vor der Bildung der Gesellschaft Menschen zusammenlebten, aber dieses Zusammenleben konnte keine Gesellschaft bilden, denn es beruhte bloß auf einem inneren Bedürfnis der Individuen, hing also bloß von ihnen ab. Das soziale Leben des Menschen brauche aber mehr:

„Dazu ist notwendig, daß wir für das menschliche Verhalten gegeneinander einen Beweggrund erhalten, der von den dem einzelnen als solchen zugehörigen Triebfedern unabhängig ist." (S. 111.)

Aber die „äußere Regelung" allein bietet solche Triebfeder noch nicht ohne eine Zwangsgewalt, von der diese Regelung

---

[1]) Alle Unterstreichungen in diesem Zitat rühren von Stammler her. K.

[2]) Zweiseitigem, beide Teile bindendem. K .

durchgesetzt wird. In der Tat lauert hinter der Stammlerschen Auffassung der Gesellschaft ihre Identifizierung mit dem Gemeinwesen.

Er lehnt zwar ausdrücklich „die Identifikation von sozialer Regel mit rechtlicher oder gar staatlicher Regel" ab; er betrachtet als soziale Regeln auch solche, wie sie in „Sitte und Brauch und Etikette" bestehen (S. 91), aber später stellte er „die äußere Regelung des menschlichen Zusammenlebens den Lehren der Moral gegenüber" (S. 105).

Andererseits findet er die soziale Regel „als eine von Menschen ausgehende Norm, die das Verhalten von zusammenlebenden Menschen untereinander bestimmen will", also wohl eine von einzelnen Menschen ausgedachte und festgesetzte Norm. Das sind Sitte und Brauch nicht. Sie sind ebenso unpersönlichen Ursprungs wie etwa die Sprache oder die Moral. So bleibt neben der staatlichen und rechtlichen Regelung als soziale Regel nur noch die Etikette übrig, die aber bei Licht besehen, entweder nur eine besondere Art „Sitte und Brauch" darstellt oder eine von Autoritäten aufgestellte rechtliche Regel.

Auf jeden Fall ist Stammlers „äußere Regel", durch deren Festsetzung erst eine Gesellschaft geschaffen werde, nichts anderes, als eine Variation des Gesellschaftsvertrages Rousseaus.

Stammler setzt sich damit in Gegensatz zu einer Anschauung, die schon im 18. Jahrhundert neben der vom Gesellschaftsvertrag auftauchte und namentlich in England großen Anhang fand.

Sie nahm an, daß dem Menschen von Natur aus zwei Triebe innewohnen, nicht bloß der der Selbsterhaltung, sondern auch der der Sympathie mit seinen Nebenmenschen, oder, wie es später Comte nannte, der Altruismus. Beide Triebe seien in stetem Kampfe miteinander begriffen. Diese Auffassung stimmt sehr gut zu den Tatsachen, brachte uns aber nicht viel weiter, da sie uns nicht sagen konnte, woher diese Sympathie eigentlich rührt.

Die Natur hatte sie dem Menschen eingepflanzt, aber wenn wir die Natur nicht als den Inbegriff alles dessen auffassen, was ist und geschieht, sondern als einen Faktor, der etwas bewirkt oder schafft, dann ist sie nichts anderes als ein anderer Name für Gott, ein unpersönlicher, aber deshalb nicht besser begreiflicher Gott.

Die Sympathie oder der Altruismus blieb etwas Unbegreifliches, weil man damals noch fast allgemein — nicht ganz allgemein, so macht z. B. Ferguson eine Ausnahme — bei der Beobachtung der gesellschaftlichen Zustände vom Individuum ausging und dabei blieb.[1])

---

1) In seiner „Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft" (deutsch von Dorn, Jena, 1904, das englische Original erschien 1767) sagt Ferguson S. 5: „Das Menschengeschlecht muß in Gruppen be-

Die Gesellschaft sollte einzig aus dem angeborenen Wesen der Individuen erklärt werden. Daß die Gesellschaft auf den einzelnen wirkt, das wurde nicht beachtet. Solange man aber das nicht tat, blieb der Altruismus ein Mysterium.

Kant übersetzte die englische Auffassung des 18. Jahrhunderts in sein philosophisches Deutsch. Auch er ging vom Individuum aus mit seinen beiden ihm von der Natur verliehenen Trieben der Sympathie und des Egoismus, die sich unaufhörlich bekämpfen.

Er sah darin eine besondere Absicht der Natur. Davon handelte er in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Dort sagt er im vierten Satz:

„Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.

„Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Drang, sich zu vereinzelnen (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinn richten zu wollen und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstand gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher die Kraft des Menschen erweckt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann."

Dieser Antagonismus erst schafft die Kultur, bringt die Menschheit vorwärts. Nur er

„kann so eine pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln .... Dank sei also der Natur für die Unverträgsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht". (Ausgabe Hartenstein, 4. Band, sämtliche Werke, S. 146, 147.)

---

obachtet werden, wie sie immer bestanden haben. Die Geschichte des einzelnen Menschen ist ja nur eine Aufzählung der Gefühle und Gedanken, die er mit Rücksicht auf seine Art gehabt hat. Jedes Experiment in dieser Hinsicht sollte darum nur mit ganzen Gesellschaften und nicht mit einzelnen Menschen gemacht werden." Und später heißt es: „Bei dem Menschen scheint die Gesellschaft so alt zu sein, wie das Individuum." (S. 7.)

Dementsprechend betonte damals (1784) Kant, sehr im Gegensatz zu seiner späteren Schrift „Zum ewigen Frieden" (1795) die Notwendigkeit des Krieges. Er sprach dies deutlich aus in einer Abhandlung, die er zwei Jahre nach der eben zitierten (1786) verfaßte, über den mutmaßlichen Anfang des Menschengeschlechts:

„Auf der Stufe der Kultur, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein." Sämtl. Werke, Ausg. Hartenstein, 4. Bd., S. 327.)

Das in manchen Kreisen vorhandene Bedürfnis, Marx in einen Kantianer und Kant in einen Marxisten umzudeuten, hat dahin geführt, daß man Kants Auffassung der Geschichte als Ergebnis eines Kampfes zweier Gegensätze im menschlichen Individuum zu einem Vorläufer der Marxschen Lehre der Entwicklung der Gesellschaft durch den Klassenkampf gestempelt hat. Davon kann natürlich keine Rede sein. Kant weiß noch nichts von Klassen und ihren Gegensätzen, und Marx hat nie von einem angeborenen Hang der Menschen, sich zu isolieren, gesprochen, von ihrer Ungeselligkeit, die durch ihren Widerspruch zur notwendigen Vergesellschaftung die Menschheit vorwärts treibe.

Diese angebliche Ungeselligkeit des Menschen ist im Grunde nichts anderes als die Erneuerung der Idee des Materialisten Hobbes vom Kampf aller gegen alle. In der Tat spricht Kant in seiner Abhandlung über den „mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" die Ansicht aus, die Menschheit hätte mit einem Paare begonnen, „nur in einem einzigen Paare, damit nicht sofort der Krieg entspringe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären", und damit bald nach dem Auftreten der ersten Menschen die „schicklichste Anstalt zur Geselligkeit", die Familie, entstehe.

Kant, wie die übrigen Denker seiner Zeit und viele noch heute, beging den großen Fehler, die Menschen, die er um sich sah, als den Typus des Menschen überhaupt, ihren Charakter als die „Menschennatur" anzusehen. In Wirklichkeit ist der primitive Mensch, das hat seit Kant die Erforschung der Naturvölker gezeigt, durchaus nicht geneigt, bei den Mitgliedern seiner Gesellschaft Widerstand gegen sein Tun zu erwarten und hervorzurufen.

Wir werden noch sehen, wie groß die Uebereinstimmung im Denken und Wollen der einzelnen Individuen innerhalb ihrer Gemeinschaft ursprünglich ist. Die gesellschaftliche Entwicklung durch Arbeitsteilung und das Aufkommen gegensätzlicher Interessen innerhalb der Gemeinschaft mußte eine bedeutende Höhe erreicht haben, ehe die Persönlichkeit fähig wurde, die Nabelschnur zu zerschneiden, die sie mit dem Gemeinwesen verband,

und ein von dem der Kameraden verschiedenes Denken und Wollen zu entfalten.

Die kapitalistische Produktionsweise hat den Individualismus auf den Gipfel getrieben und überall dort, wo sie zum Konkurrenzkampf führte, das Individuum in schärfsten Gegensatz zu seinen Nebenmenschen gebracht. Für sie gilt das Bild, das Kant von der „ungeselligen Geselligkeit" entwirft. Aber diese Gesellschaftsform umfaßt nur eine, im Verhältnis zum Alter des Menschengeschlechts sehr kleine Spanne Zeit. Das Kantsche Bild der Gesellschaft paßt nicht auf die Hunderttausende von Jahren, die der entwickelten Warenproduktion vorhergehen.

Stets hatte dagegen der Mensch die Neigung, sich zu vergesellschaften, „den Hang, in Gesellschaft zu treten". Darin hat Kant vollkommen recht, daß „die Anlage hierzu offenbar in der menschlichen Natur liegt".

Wieso sie aber in diese Natur hineinkam, das ist für Kant kein Problem. Die Natur hat es eben so gewollt, da sie den „verborgenen Plan" hegte, durch die Menschengattung eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äußerlich „vollkommene Staatsverfassung zustande bringen, als den einzigen Zustand, in dem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann". (Idee zu einer allgemeinen Geschichte, S. 153, achter Satz.)

Diese Auffassung der Natur bot Kant keine Schwierigkeiten, der den Glauben an eine Gottheit für notwendig hielt. Er spricht in der erwähnten Schrift von einer „Rechtfertigung der N a t u r — oder besser, der V o r s e h u n g" (S. 156, neunter Satz). Heute sind wir etwas anspruchsvoller, und lassen uns mit der Entdeckung „verborgener Pläne" der Natur nicht abspeisen.

Neuerdings hat Max Adler den Versuch gemacht, auf Kantscher Grundlage das gesellschaftliche Wesen des Menschen zu erklären. Doch packt er es anders an als Kant in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte".

Anläßlich des 200. Geburtstages Kants hat Adler seine Auffassung kurz und populär zusammengefaßt in einem Gedenkartikel, den er in der Wiener „Arbeiter-Zeitung" vom 22. April 1924 veröffentlichte. Er führt dort aus, daß nach Kants großer Entdeckung das „Bewußtsein in ganz bestimmten Formen tätig ist, in den Anschauungsformen von Raum und Zeit und in den Denkformen verbindender Begriffe, woraus sich von selbst ergibt, daß alle Bewußtseinsinhalte übereinstimmende Formen haben müssen".

Adler fährt dann fort:

„Nun aber gehört es zu dem Wesen des Bewußtseins, daß es nur in Ichform da ist. Bewußtsein kann gar nicht anders auftreten, als in einem Individuum. Also müssen die Formen des Bewußtseins uns zwar als individuelle erscheinen, a b e r s i e w i e d e r h o l e n i n j e d e m I c h d i e F o r m e n d e s B e w u ß t s e i n s ü b e r h a u p t. Nur scheinbar

hat jedes Ich sein Bewußtsein, in Wahrheit ist jedes Ich nur die Erscheinungsform von Bewußtsein überhaupt. Es ist nur ein Träger eines Zusammenhanges, der über jedes Einzelbewußtsein hinausreicht und letzteres zu einem bloßen Glied einer geistigen Welt macht, in der er sich mit anderen seinesgleichen von vornherein verbunden sieht. Nur so ist das Rätsel gelöst, wieso die vielen, nebeneinander hergehenden und in der Generationsreihe aufeinanderfolgenden Menschen doch alle ein und dieselbe Welt haben, in der sie sich begegnen und aufeinander in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft beziehen. Nur so und erst jetzt ist das Rätsel erklärt, wieso Menschen einander überhaupt verstehen können und zusammen eine Gemeinschaft bilden; nicht etwa, weil sie durch Sympathie gesellig sind — sie sind ja in Wirklichkeit sehr ungesellig — und nicht etwa, weil sie durch Not oder Trieb zusammengeführt wurden — da wären sie höchstens zueinander gesellt, aber nicht miteinander vergesellschaftet — sondern weil sie schon vor jeder historischen Gesellschaftsbildung geistig vergesellschaftet sind. Es zeigt sich, daß erkenntniskritisch das Individuum wirklich nur eine Fiktion ist, indem es nur die Ichform eines Inhalts ist, der in unbestimmt vielen Individuen gleichartig gegeben ist. Bewußtsein ist der eine große geistige Tatbestand, der, indem er millionenmal zu sich selber „Ich" sagt, dies nur in der Form tun kann, daß er jedesmal dieses Ich auf eine unbestimmte Vielheit wesensgleicher Subjekte bezieht, mit denen jedes Einzel-Ich in unaufhebbarer geistiger Verbundenheit steht. Die Gesellschaft wird so nur dadurch möglich, weil schon das Einzel-Ich sich selbst gar nicht anders denken kann als eines unter vielen, weil es schon für sein Eigenbewußtsein eben nicht individuell, sondern nur Exemplar einer Gattung des Bewußtseins überhaupt ist."

Adler hat, da er für eine Tageszeitung schrieb, versucht, sich populärer auszudrücken, als er sonst tut. Trotzdem wird er auch hier stellenweise recht heraklitisch dunkel. So sagt er, daß das Individuum „wirklich" nur eine Fiktion ist — allerdings bloß „erkenntniskritisch". Und früher schon:

„Nur scheinbar hat jedes Ich sein Bewußtsein, in Wahrheit ist jedes Ich nur die Erscheinungsform von Bewußtsein überhaupt."

Was soll das heißen, da Adler selbst zugibt, daß Bewußtsein gar nicht anders auftreten kann als in einem Individuum? Nun aber verwandelt sich das Individuum, der Träger des Bewußtseins in eine Fiktion, und das Bewußtsein ohne Individuum soll der „große, geistige Tatbestand" sein, „der millionenmal zu sich selber ‚Ich' sagt".

Die Dunkelheit dieser Ausführungen wird nicht vermindert dadurch, daß Adler von den Formen des Bewußtseins ausgeht, dann aber diese dem Bewußtsein selbst gleichsetzt. Ein Bewußtsein ohne Inhalt ist jedoch gar nicht möglich. Wenn es hier eine Fiktion gibt, so ist es die eines „Bewußtseins überhaupt", das sich „in jedem Ich wiederholt".

Was sich in jedem menschlichen Individuum wiederholt, das ist der Apparat eines Nervensystems, das imstande ist, Bewußtsein zu erzeugen. Auch diesen Apparat nennt Adler Bewußtsein. Er spricht davon, daß das Bewußtsein in bestimmten Formen

tätig ist. Das Bewußtsein kommt aber nur zustande durch die Einwirkung der Umwelt auf dieses Nervensystem, die in ihm Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken hervorruft.

Auch wenn wir die Kantsche Auffassung akzeptieren wollten, daß bestimmte Anschauungs- und Denkformen, Raum, Zeit, Kausalität a priori in unserem geistigen Vermögen vorhanden sind, so bilden auch bei ihm diese Formen noch kein Bewußtsein, solange sie ohne Inhalt bleiben, das heißt, solange nicht „Dinge an sich" auf das geistige Vermögen wirken.

Die Uebereinstimmung des Bewußtseins der Individuen erklärt sich einmal durch die Uebereinstimmung ihrer körperlichen Organisation und dann durch die Gemeinsamkeit ihrer Umwelt.

Die Umwelt ist aber nicht für alle Menschen die gleiche. Sie kann höchst verschiedener Art für einzelne Gruppen und einzelne Individuen sein. Und ebenso verschieden gestaltet sich dann deren Bewußtsein.

Sehen wir aber vom Inhalt des Bewußtseins ab.

Glaubt Adler ernstlich, die bloße Tatsache, daß alle Menschen fähig sind, die Dinge der Außenwelt räumlich und zeitlich geordnet und kausal verbunden zu sehen, vergesellschafte sie schon geistig, „vor jeder historischen Gesellschaftsbildung?" Und diese Tatsache genüge, sie zu vergesellschaften, obwohl sie „in Wirklichkeit sehr ungesellig sind", wie Adler Kant nachschreibt, ohne zu merken, daß hier der kapitalistische Mensch zum Menschen überhaupt gestempelt wird? Glaubt endlich Adler, durch die Gemeinsamkeit des a priori ihrer Vorstellungen würden sie weit inniger miteinander verbunden, als durch „Not und Trieb", die sie „höchstens zueinander gesellen"?

Natürlich sind es nicht bloß die F o r m e n des Bewußtseins, die sich in den Menschen wiederholen. Der I n h a l t ihres Bewußtseins ist freilich verschieden, soweit ihre Umgebung verschieden. Er ist jedoch übereinstimmend, soweit ihre Umgebung oder die Art ihrer Umgebung die gleiche.

Wir sehen hier davon ab, ebenso wie Adler, daß die einzelnen Individuen nicht alle völlig gleich organisiert sind, die einen etwa ein empfindlicheres oder robusteres Nervensystem haben als die anderen. Wir reden hier vom Durchschnitt. Im ganzen und großen stimmen alle Menschen in ihrer Organisation überein. Sie reagieren daher auch auf gleiche Reize mit gleichen Wirkungen.

Je mehr die Inhalte des Bewußtseins der verschiedenen Menschen übereinstimmen, desto besser werden sich diese verstehen. Je weniger sie im Inhalt ihres Bewußtseins übereinstimmen, desto weniger verstehen sie sich. O h n e g e g e n s e i t i g e s V e r s t e h e n u n d V e r s t ä n d i g e n a b e r k e i n e G e s e l l s c h a f t.

Dies allein ist der richtige Kern der philosophisch dunklen Ausführungen Adlers. Er hat vollkommen recht, wenn er sagt:

„Die Gesellschaft wird so nur dadurch möglich, weil schon das Einzel-Ich sich selbst gar nicht anders denken kann als eines unter vielen."

Aber er wollte ja nicht zeigen, daß eine gewisse Uebereinstimmung der Bewußtseine der Individuen eine der Vorbedingungen der Vergesellschaftung dieser Individuen bildet, daß sie die Gesellschaft möglich macht. Er wollte zeigen, daß sie diese Vergesellschaftung tatsächlich bewirkt, und daß sie weit mehr bewirkt, als bloßes „zueinandergesellen".

Dafür bietet jedoch seine Argumentation nicht den mindesten Beweis.

Wäre sie aber schlüssig, so folgte aus ihr etwas, was Adler am wenigsten zugeben würde.

Ein Bewußtsein haben nicht bloß die Menschen, sondern auch die Tiere, mindestens die höheren, bis tief herunter auf der Stufenleiter ihrer Entwicklungsreihe. Und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß ihr Nervensystem, oder, wie Adler sagt, ihr Bewußtsein, in anderen „Formen tätig" ist, als das der Menschen. Auch sie erkennen räumliche und zeitliche Unterschiede und kausale Verknüpfungen.

Genügt diese Uebereinstimmung, um eine Vergesellschaftung herbeizuführen, dann war der Mensch „schon vor jeder historischen Gesellschaftsbildung geistig vergesellschaftet" mit allem Viehzeug, das sich eines Bewußtseins erfreut.

In der Tat ist es dem Menschen gelungen, mit den Tieren, die er zähmt, zu einer Art gesellschaftlichen Verhältnisses zu gelangen, was sicher unmöglich wäre, wenn das Bewußtsein der einen von dem der anderen so fundamental differierte, daß sie einander nicht zu verstehen vermöchten.

Von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist indes ein weiter Schritt. Adlers Deduktion aus der Kantschen Erkenntnislehre bezeugt bloß, was meines Wissens niemand bisher bestritten hat, daß jede Vergesellschaftung unmöglich wäre, wenn jedes Individuum von den andern gleicher Art geistig fundamental verschieden organisiert wäre, so daß sie einander nicht zu verstehen vermöchten.

Die Uebereinstimmung der geistigen Fähigkeiten bedeutet aber keineswegs notwendigerweise eine Vergesellschaftung. Nehmen wir etwa die wilden Katzen. Sie stimmen sicherlich alle in ihrer Organisation und den Formen ihres Bewußtseins überein. Auch von ihnen kann man sagen: „sie wiederholen in jedem Ich die Formen des Katzenbewußtseins überhaupt" und insofern steht auch bei ihnen „jedes Einzel-Ich mit einer Vielheit wesensgleicher Subjekte in unaufhebbarer geistiger Verbundenheit".

Und doch sind die Katzen höchst unsoziale Tiere und haben sich nirgends untereinander vergesellschaftet.

Max Adler liebt es nicht, daß man zur Beleuchtung des geistigen Wesens des Menschen die Tierwelt heranzieht. Das entspricht auch nicht der Kantschen Denkweise, die im Menschengeist ein Stück Gottheit sah. Trotzdem müssen wir zur Tierwelt herabsteigen, wollen wir die Ursprünge der Gesellschaft und der Moral kennen lernen.

Zweites Kapitel.

Darwins Entdeckung der tierischen Moral.

Als Darwin seine Entwicklungslehre begründete, stieß sie in weiten Kreisen auf Ablehnung; sie begegnete nicht nur kühlen Zweifeln kritischer Forscher, die manche Schwächen der Lehre aufdeckten, sondern vor allem wütendem Widerspruch aller derjenigen, die für den Menschen eine Ausnahmestellung in der Natur forderten, der als etwas Göttliches über das Tier erhaben sei. Obwohl es Darwin in seinem ersten, grundlegenden Werk über die Entstehung der Arten noch nicht direkt aussprach, war es doch von vornherein klar, daß die Konsequenz seiner Lehre zur Anerkennung des tierischen Ursprungs des Menschengeschlechtes führte. Dagegen wurde unter anderem eingewendet, daß schon die Tatsache der menschlichen Moral, die ihresgleichen in der Tierwelt nicht finde, eine unübersteigliche Kluft zwischen Mensch und Tier bezeuge.

Die Antwort darauf gab Darwins Buch über die „Abstammung des Menschen", das den eingehenden Nachweis seines tierischen Ursprungs führte und dabei auch auf die Frage der Moral zu sprechen kam. Er zeigte, daß gesellige Tiere psychische Erscheinungen aufweisen, die denen der menschlichen Moral völlig analog sind, daß die einen wie die anderen dieser Erscheinungen auf Trieben und Instinkten beruhen, die mit dem gesellschaftlichen Leben und durch dieses erworben wurden. Die Geselligkeit entwickelt sich aber in den Tieren wie jede andere ihrer Eigenschaften als Waffe im Kampf ums Dasein dort, wo die Lebensbedingungen das gesellige Zusammenwirken für die Erhaltung der Art vorteilhaft machten.

Damit war die letzte Schranke gefallen, die zwischen Mensch und Tier bis dahin zu bestehen schien, war aber auch der metaphysische Nebel zerstreut, in dem die menschliche Moral bis dahin als übernatürliche Erscheinung ehrfürchtigen Schauer er-

weckte. In den letzten Jahrzehnten hat so manche Darwinsche Anschauung neuerer Forschung weichen müssen, aber seine Darstellung des Zusammenhanges zwischen Moral und Geselligkeit scheint mir nicht nur nicht erschüttert, sondern durch die seitherige Forschung bekräftigt.

Auf die materialistische Geschichtsauffassung, wie sie Marx und Engels entwickelten, blieb die Darwinsche Aufdeckung des Charakters der Moral ohne großen Einfluß. Lange vor Darwins Auftreten, in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts waren unsere Meister bereits zu den ersten Formen ihrer Geschichtsauffassung gelangt. Diese war längst völlig ausgebildet, als Darwins Werk über die Abstammung des Menschen erschien. (1871.)

Natürlich blieb ihnen Darwin nicht fremd. Wir haben schon oben bemerkt (im ersten Abschnitt dieses Buches, im fünften Kapitel), daß sie seine Arbeiten mit großem Interesse verfolgten.

Wir sprachen auch bereits im sechsten Kapitel desselben Abschnitts von einer Abhandlung, die sich im Engelsschen Nachlasse fand, über den Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen. Sie fußt auf Darwin.

Engels nimmt dort an, daß die Vorfahren des Menschen „menschenähnliche Affen" waren, die „in Rudeln auf Bäumen lebten", und er meint weiter:

„Wie schon gesagt, waren unsere äffischen Vorfahren gesellig; es ist augenscheinlich unmöglich den Menschen, das geselligste aller Tiere, von einem ungeselligen nächsten Vorfahren abzuleiten." (S. 547.)

An späterer Stelle heißt es:

„Hunderttausende von Jahren — in der Geschichte der Erde nicht mehr als eine Sekunde im Menschenleben — sind sicher vergangen, ehe aus dem Rudel baumkletternder Affen eine Gesellschaft von Menschen hervorgegangen war. Aber schließlich war sie da. Und was finden wir als den bezeichnenden Unterschied zwischen Affenrudel und Menschengesellschaft? Die Arbeit." (S. 549.)

Also nicht die „äußere Regelung" des Zusammenwirkens, wie Stammler annimmt.

Daß wir der Art nicht zustimmen können, wie Engels das Aufkommen der Arbeit erklärt, haben wir bereits früher erörtert.

Hier sei nur konstatiert, daß Engels und ebenso Marx in der Frage der Abstammung des Menschen auf dem Standpunkte Darwins standen und so wie dieser den Menschen als von der Natur aus geselliges Tier betrachteten. Aber der Erklärung der Moral aus diesem geselligen Wesen gingen sie nicht weiter nach.

Auf mich machte sie dagegen den größten Eindruck. Ich lernte Darwins „Abstammung des Menschen" im Winter 1874/75 kennen, früher als das Marxsche „Kapital", ja selbst als das kommunistische Manifest, weit früher als den 1878 erschienenen

Engelsschen Anti-Dühring, der mir erst die materialistische Geschichtsauffassung vollständig erschloß. In meiner Geschichtsauffassung, die ich damals bildete und 1876 skizzierte (sie ist im Anhang des ersten Buches abgedruckt), spielen die sozialen Triebe, oder, wie ich damals sagte, die kommunistischen Instinkte eine große Rolle.

Der leitende Gedanke meiner Skizze ist folgender: Das Gedeihen, Wachsen, Untergehen der Völker und einzelner Klassen hängt davon ab, ob die jeweilige Gesellschaftsform in ihnen die sozialen Triebe begünstigt oder schwächt, denn schließlich siegt diejenige Nation und diejenige Klasse, die durch stärkere soziale Triebe zusammengehalten wird als ihre Gegner.

Diese Skizze wurde nie gedruckt. Als ich 1883 die „Neue Zeit" herausgab, hatte ich mich bereits zum Verständnis der Marxschen Geschichtsauffassung durchgerungen und wußte die Entwicklung der Produktionsweisen und ihre Einwirkung auf die Gesellschaft besser abzuschätzen als 1876. Aber nach wie vor sah ich in den sozialen Trieben einen entscheidenden Faktor des Gesellschaftslebens. Die erste Abhandlung, die ich in der „Neuen Zeit" 1883 veröffentlichte, behandelte die „sozialen Triebe in der Tierwelt". Ein Jahr später publizierte ich dort eine weitere Abhandlung über die „sozialen Triebe in der Menschenwelt". Ich drucke beide im Anhang ab.

Bald darauf wurde ich von Fragen der Gegenwart und der Geschichte der Klassengesellschaft so sehr in Anspruch genommen, daß ich mich mit den Problemen der Vorzeit nicht mehr beschäftigen konnte. Erst als die revisionistische Bewegung um die Jahrhundertwende die Kantsche Ethik teils der materialistischen Geschichtsauffassung entgegenhielt, teils beide miteinander zu verschmelzen suchte, machte ich mich daran, die Lücke auszufüllen, die in bezug auf die Ethik in den Ausführungen von Marx und Engels über ihre Geschichtsauffassung bestand, und veröffentlichte meine Schrift über „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung" (1906), in der ich auf die Darwinsche Erklärung der ethischen Erscheinungen hinwies und die im Grunde denselben Gedankengang wie das vorliegende Buch verfolgt, dessen Vorläufer sie ist.

Vorher schon, von 1890—1896 hatte Peter Krapotkin im „Nineteenth Century" eine Reihe von Abhandlungen veröffentlicht, die dann in Buchform erschienen unter dem Titel: „Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt", die sich in vielem mit meinen 1883 und 1884 veröffentlichten Arbeiten über die „sozialen Triebe" berühren. Doch ist es nicht wahrscheinlich, daß Krapotkin von meinen Veröffentlichungen Kenntnis hatte. Seine Auffassung der Bedeutung der sozialen Triebe weicht auch von der meinen wesentlich ab.

Er übertreibt maßlos den Faktor der „gegenseitigen Hilfe", der „Geselligkeit", als dessen Entdecker er sich selbst fühlt. Er sagt:

„Geselligkeit und Intelligenz gehen immer Hand in Hand." (Deutsche Ausgabe, besorgt von Landauer, Leipzig 1920, S. 306.)

Und früher:

„Obwohl wir völlig zugeben, daß Kraft, Schnelligkeit, Schutzfarben, List und Ausdauer im Ertragen von Hunger und Kälte die von Darwin und Wallace angeführt werden, lauter Eigenschaften sind, die das Individuum oder die Art in bestimmten Fällen zu den geeignetsten machen, behaupten wir doch, daß in allen Fällen die Geselligkeit der größte Vorteil im Kampf ums Dasein ist. Solche Arten, die sie freiwillig oder gezwungen aufgeben, sind zum Niedergange verurteilt, während solche Tiere, die es am besten verstehen, sich zusammenzuschließen, die größten Aussichten haben, zu überleben und sich weiter zu entwickeln, auch wenn sie weniger als andere mit jeder von den Eigenschaften (mit Ausnahme der intellektuellen Fähigkeiten) begabt sind, die Darwin und Wallace aufzählen." (S. 72, 73.)

Daß Geselligkeit und Intelligenz immer Hand in Hand gehen, ist eine kühne Behauptung angesichts der allbekannten Tatsache, daß man unter den Herdentieren solche finden kann, die wegen ihrer Dummheit sprichwörtlich sind, wie z. B. das Hausschaf. Von den geselligen Truthühnern sagt Brehm: „Ihre Dummheit ist erschreckend" (Vögel III., S. 168).

Nietzsche sah im Herdentier von vornherein etwas intellektuell Minderwertiges. Diese Generalisation ist ebenso falsch, wie die entgegengesetzte Krapotkins. Richtig aber ist es, daß zu den intelligentesten Tieren eine ganze Reihe unsozialer zählt, wie z. B. die Katze.

Nicht minder falsch, wie die Behauptung, daß Geselligkeit und Intelligenz stets Hand in Hand gehen, ist die andere, daß in allen Fällen Geselligkeit den größten Vorteil im Kampf ums Dasein bietet.

Das heißt doch den Kampf ums Dasein zu schablonenhaft betrachten. Sehr oft wird die Geselligkeit geradezu verderblich. Ein einzelnes Tier kann sich leichter verbergen, anderseits kann ein solches auch leichter seine Beute beschleichen, als eine ganze Gesellschaft. Die Verfolgungen der Menschen haben nicht wenige, ehedem soziale Tiere gezwungen, sich zu isolieren, um den neuen Bedingungen des Kampfes ums Dasein besser gewachsen zu sein. Ein bekanntes Beispiel dafür ist der Biber. Die Löwen sollen früher in Rudeln von zwanzig und mehr Stück gejagt haben. Wenn dies jetzt nicht mehr der Fall ist, sind vielfach vielleicht die Verheerungen der Weißen unter dem Wildstand daran schuld. Ein bestimmtes Gebiet kann nicht mehr so viele Löwen ernähren, wie früher und der verringerte Wildstand erheischt eine veränderte Jagdweise. Auch der Wolf jagt

je nach den gegebenen Bedingungen einmal vereinzelt, ein andermal in Rudeln.

Nur unter bestimmten Lebensbedingungen ist also die Geselligkeit eine Waffe im Kampf ums Dasein, unter anderen nicht. Und die Bedingungen, die zur Geselligkeit treiben ebenso wie jene, die zur Vereinzelung drängen, wirken auf intelligente wie auf weniger intelligente Tierarten. Die höhere Intelligenz ist weder ein Privilegium der geselligen noch der ungeselligen Tiere.

Krapotkin übersieht ganz, daß unter verschiedenen Bedingungen sehr verschiedene Eigenschaften die passendsten sind. Er meint:

„Wenn wir die Natur fragen: Wer sind die passendsten; sie, die fortwährend Krieg miteinander führen oder sie, die einander unterstützen, so sehen wir sofort, daß diejenigen Tiere, die Gewohnheiten gegenseitiger Hilfe annehmen, zweifellos die passendsten sind." (S. 25.)

Aber man kann doch nicht „passend an sich" sein, man kann nur zu etwas passen. Hier dagegen wird die gegenseitige Hilfe als Universalmittel angepriesen, das für alle Verhältnisse paßt, für die Katze, die ihre flinken und scheuen Opfer beschleicht, wie für den Walfisch, dem die „gebratenen Tauben" des Planktons bei seinem Vorwärtseilen im Meere in das Maul strömen.

Und noch einen Fehler begeht Krapotkin: er meint, alle nichtsozialen Tiere führten einen ständigen Krieg gegeneinander. So sagt er S. 88:

„Streitet nicht! Streit und Konkurrenz ist der Art immer schädlich und ihr habt reichlich Mittel, sie zu verhindern! Das ist die Tendenz der Natur, die nicht immer verwirklicht wird, aber immer wirksam ist. Das ist die Parole, die aus dem Busch, dem Walde, dem Fluß, dem Ozeane zu uns kommt. Daher vereinigt euch, das ist das sicherste Mittel, um all und jedem die größte Sicherheit, die beste Garantie der Existenz und des Fortschrittes zu geben, körperlich, geistig und moralisch."

Aber so liegt ja der Gegensatz gar nicht. Wir haben bereits oben gesehen, daß schwere Kämpfe zwischen Individuen derselben Gattung außer zu Fortpflanzungszwecken, Ausnahmen sind. Der Gegensatz ist nicht der zwischen einander bekämpfenden und einander helfenden Tieren, sondern der zwischen geselligen und ungeselligen. Unter letzteren sind nicht etwa solche zu verstehen, die wütend aufeinander losfahren, wo sie einander ansichtig werden, sondern Tiere, die sich um einander nicht kümmern, so daß jedes seinen eigenen Weg geht.

Die Tendenz der „Natur" geht ebensowenig nach der Vergesellschaftung wie nach der Isolierung; wir können nur von Tendenzen innerhalb einzelner Arten unter bestimmten Lebensbedingungen sprechen und die sind sehr verschieden. Nach Krapotkin müßte man annehmen, die Geselligkeit sei in der Natur die Regel, die isoliert lebenden Tiere bildeten Ausnahmen.

Aber das ist keineswegs der Fall. Nehmen wir z. B. die Bienen, die als Muster gesellschaftlicher Tiere gelten.

„Auf der ganzen Erde sind bisher 8000 Bienenarten beschrieben worden. Fast alle sind solitäre Formen und nur ganz wenige Gattungen bilden Staaten. Wie wir das von der Mehrzahl der anderen Tiere schon kennengelernt haben, so führen auch diese solitären Bienen ein absolut einsames Leben. Sie mögen nebeneinander fliegen, sammeln, bauen, sie bleiben in tiefster Einsamkeit, keine Beziehungen knüpfen sich zwischen ihnen an, außer jenen, die zur Fortpflanzungszeit auf kurze Minuten oder Stunden die Männchen und Weibchen miteinander vereinigen. Ja selbst die Nachkommenschaft, für welche die Mutter eine solche unendliche Fülle von Fleiß, Arbeit und Sorge aufwendet, lernt sie in der Regel überhaupt nicht kennen, da sie vor deren Ausschlüpfen bereits gestorben ist." (Doflein, Das Tier als Glied des Naturganzen, Leipzig 1914, S. 703, 704.)

Man sieht, das Fehlen von Geselligkeit bedeutet noch nicht gegenseitigen Kampf und die Tendenz zur Geselligkeit ist in der Natur nicht allgemein.

In einem hat Krapotkin wohl recht, aber das ist nicht seine Entdeckung: Jene Höhe der Intelligenz, die der Mensch erreicht hat, vermochte bloß ein soziales Tier erklimmen, denn nur ein solches war imstande, die artikulierte Sprache zu entwickeln. So sagt Doflein in dem oben zitierten Werk „Das Tier als Glied des Naturganzen":

„Die geselligen und herdenbildenden Tiere bedürfen mehr als die solitären Formen der Verständigungsmittel. So kann es nicht verwundern, daß wir bei ihnen leicht und öfter Anzeichen von solchen beobachten können . . . . . Wichtiger als die anderen Verständigungsmittel sind für alle geselligen Tiere die von ihnen hervorgebrachten Laute . . . . . Am charakteristischesten sind nun solche Lautäußerungen bei Vögeln und Säugetieren mit dem gesellschaftlichen Leben verknüpft . . . . . Wir haben allen Grund, anzunehmen, daß speziell die geselligen Tiere über ein Mitteilungsvermögen, über eine Sprache verfügen." (S. 699—702.)

Ist auch die Geselligkeit nicht immer mit großem Verstand verbunden, so bildet sie doch die unentbehrliche Grundlage, auf der allein eine Intelligenz von jener Höhe entstehen konnte, die den Menschen über das Tier erhebt und seiner Gesellschaft einen besonderen Charakter verleiht (vgl. den ersten Abschnitt dieses Buchs, siebentes Kapitel über die menschliche Psyche.)

Es wäre äußerst reizvoll, zu zeigen, wie die Geselligkeit sich bei Tieren und Menschen äußert. Allein ich will nicht früher schon einmal von mir Ausgeführtes wiederholen. Ich verzichte daher darauf, die sozialen Triebe in der Tier- und Menschenwelt zu illustrieren.

Ich habe das ausgiebig in den schon erwähnten Artikeln der „Neuen Zeit" aus den Jahren 1883 und 1884 getan, die im Anhang abgedruckt sind.

Ich habe davon abgesehen, jene Artikel in den Text aufzunehmen, weil ich in unwesentlichen Einzelheiten manches damals

Gesagte heute modifizieren müßte, was umständlich zu begründen wäre, und weil ich, wenn ich heute über die sozialen Triebe schriebe, auch neuere Literatur darüber in Betracht ziehen müßte. Dadurch würden die Abhandlungen zu sehr anschwellen und aus dem Rahmen bloßer Illustrierungen des hier Gesagten herausfallen.

Manchen Leser wird es vielleicht interessieren, verfolgen zu können, wie weit meine heutigen Auffassungen schon vor mehr als vierzig Jahren ausgebildet waren.

Darum ziehe ich den unveränderten Abdruck der Modernisierung vor. Völlig unverändert durften meine Ausführungen von 1883 und 1884 ebenso wie die von 1876 nur im Anhang erscheinen. Sie haben aber Beziehung auf das eben Ausgeführte und ich darf auf sie als Illustrationen und Stütze meiner Darlegungen verweisen, da ich im wesentlichen auch heute noch das damals Gesagte für richtig halte.

Drittes Kapitel.

Trieb und Moral.

Die in den Abhandlungen des Anhanges über soziale Triebe wiedergegebenen Tatsachen zeigen wohl deutlich, daß wir ebenso wie beim Menschen schon bei geselligen Tieren ein Fühlen und Wollen und Handeln finden, das ganz dem entspricht, was wir beim Menschen als moralisches Fühlen, Wollen und Handeln ansehen. Hier wie dort entspringen diese Erscheinungen Trieben, die ein Produkt des geselligen Lebens sind, das seinerseits wieder durch besondere Lebensbedingungen hervorgerufen wird, mit ihnen auftaucht und verschwindet.

Dank dem triebmäßigen Charakter unseres moralischen Wollens und Handelns quillt es aus unserem Innersten und beherrscht es uns als eine innere Stimme, ein Dämon, von dem wir nicht wissen, von wannen er kommt. Dadurch verwandelt sich für den nachdenklichen, aber mit der Natur nicht vertrauten Menschen die Moral in ein Mysterium, in etwas Ueberirdisches oder doch Uebertierisches.

Jener triebmäßige Charakter macht unser moralisches Handeln und Urteilen so impulsiv und macht die Gebote der Moral zu kategorischen Imperativen, die keiner Begründung bedürfen. Sie wirken im Menschen von seinen Anfängen an, durch Hunderttausende von Jahren, bevor der Philosoph das Grundgesetz der praktischen Vernunft verkündete: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.

Gibt es auch nur *einen* Menschen, der durch das bloße Lesen dieses Grundgesetzes einmal veranlaßt würde, sich zu

opfern oder einmal verhindert würde, zu seinem Vorteil andere zu opfern, wenn nicht der moralische Trieb bereits in ihm steckte?

Wenn der moralische Mensch sich weigern wird, ein ihm ohne Quittung übergebenes Depositum, von dem niemand etwas weiß, zu unterschlagen, wird er es nicht deshalb tun, weil ihn sein Nachdenken zu der übrigens irrigen Meinung gebracht hat, die Unterschlagung eines derartigen Depositums würde, wenn allgemein geübt, die Depositen unmöglich machen, sondern er wird von der Unterschlagung absehen, weil seine sozialen Triebe sich gegen den Gedanken aufbäumen, einen Gesellschaftsgenossen zu schädigen und zu verraten. Ist dieser Trieb stark in ihm, dann wird er das Depositum zurückgeben, auch wenn er nie über seinen Zusammenhang mit einer allgemeinen Gesetzgebung nachgedacht hat oder wenn er ganz anders darüber denkt als Kant. Ist der Trieb schwach in ihm und die Geldgier stark, dann werden alle Erwägungen der allgemeinen Gesetzgebung das Depositum nicht retten.

Oder wenn ein Kind ins Wasser fällt, wer unter den in der Nähe Befindlichen hätte die Zeit oder die Kaltblütigkeit zu überlegen, ob in diesem Falle durch das Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung die Gefährdung des eigenen Lebens zur Rettung des Kindes verlangt werde oder nicht vielmehr die Erhaltung des eigenen Lebens und die Opferung des Kindes? Soll es zur rettenden Tat kommen, dann kann sie nur der sofort, ohne jede Ueberlegung wirkende soziale Trieb hervorrufen, sie kann nie das Ergebnis einer Ueberlegung über die Forderungen einer allgemeinen Gesetzgebung sein.

Allerdings können, namentlich in höher entwickelten, differenzierten Gesellschaftszuständen, verschiedene Antriebe des Handelns innerhalb eines Individuums in Kollision miteinander kommen. In solchem Falle muß wohl, wenn nicht einer der Antriebe sich als der den anderen an Kraft überlegene erweist, die vernünftige Ueberlegung entscheiden. Aber sie wird nur eine Auswahl zwischen den bereits im Menschen vorhandenen Triebkräften seines Handelns treffen, nicht eine solche Triebkraft schaffen können.

Indes auch bei einfachen Verhältnissen, wo keine Kollision der Triebe in Frage kommt, reicht der bloße Trieb nicht immer hin, ein bestimmtes Handeln zu erzeugen.

Bestimmte Fälle erheischen es im Interesse der Gesellschaft, daß diese nicht dem Ermessen des einzelnen allein vertraut, sondern selbst bestimmte Forderungen an den einzelnen stellt. Ist das in anderer Weise möglich als durch ein Gesetz, das die Gesellschaft erläßt, eine „äußere Regelung"?

Ein Bewußtsein und einen Willen hat nur der einzelne, nicht die Gesellschaft. Wenn wir von einem gesellschaftlichen Be-

wußtsein oder Wollen sprechen, so ist das eine Fiktion, die allerdings gute Gründe hat. Aber wollen wir sie erklären, müssen wir vom Einzelnen ausgehen.

In jedem Falle, wo gesellschaftliches Handeln in Betracht kommt, kann man feststellen, was der einzelne von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft fordert. Bei den einfachen sozialen Zuständen, die wir hier zunächst im Auge haben, werden in jeder der kleinen Organisationen, die eine primitive Gesellschaft bilden, alle ihre Mitglieder, die von der Natur aus fast ganz die gleiche Körperkonstitution besitzen, auch intellektuell gleich gebildet und von den gleichen Interessen beseelt sein. Sie werden daher alle auf den gleichen Reiz in gleicher Weise reagieren, über denselben Gegenstand gleich denken.

So wird das, was der einzelne von den anderen fordert, auch jeder der anderen von allen übrigen fordern, den ersten einzelnen inbegriffen. Was der einzelne von den anderen fordert, tritt ihm daher wieder entgegen als Forderung der anderen an ihn, als gesellschaftliche Forderung, der er sich dank seinen sozialen Trieben nicht entziehen kann.

So kommt ein gesellschaftliches Bewußtsein zustande, ein gesellschaftliches Wollen und Handeln, nicht durch äußere Regelung, wie Stammler meint, sondern lange vor einer solchen durch bloße Uebereinstimmung des Bewußtseins der einzelnen.

Sind wir aber damit nicht wieder bei Max Adler angelangt, der die Gesellschaft aus der Uebereinstimmung des Bewußtseins der Einzelnen erklärt? Keineswegs. Er spricht von F o r m e n des Bewußtseins, die von vornherein allen Menschen, ja allen mit Bewußtsein begabten Tieren gemeinsam sind. Hier handelt es sich um einen B e w u ß t s e i n s i n h a l t, der unter bestimmten Bedingungen für die Mitglieder eines bestimmten gesellschaftlichen Gebildes gleich ist und der, soweit sie darin übereinstimmen, ein übereinstimmendes Wollen und Handeln bei ihnen hervorbringt.

Diese Uebereinstimmung des Bewußtseins ist nicht die Ursache der Gesellschaftsbildung, sondern setzt eine Gesellschaft schon voraus. Sie bewirkt nur, daß die Gesellschaft einmütig handelt in Fällen, in denen der bloße Instinkt oder Trieb nicht ausreicht, ein für die Gesellschaft vorteilhaftes Handeln hervorzubringen.

Es braucht dabei keineswegs eine allgemeine Uebereinstimmung des Bewußtseins auf allen Gebieten des geistigen Lebens vorhanden zu sein. Auf manchen Gebieten können dabei sehr wohl individuelle Eigenheiten herauskommen.

Die Formen des Bewußtseins, die Max Adler im Auge hat, umfassen dagegen das ganze geistige Leben aller mit Bewußtsein begabten Organismen. Mit der Vergesellschaftung, die daraus

erwachsen soll, „schon vor jeder historischen Gesellschaftsbildung", ist für die gesellschaftlichen Probleme der menschlichen Soziologie nicht das mindeste anzufangen.

Ebensowenig wie ein Produkt der gemeinsamen Bewußtseinsformen, ist uns die Moral ein Produkt höherer Intelligenz. Die beiden im Anhang abgedruckten Abhandlungen über die sozialen Triebe zeigen ausführlich, wie intensiv moralisches Empfinden schon bei den Wilden und selbst bei Tieren ist.

Daraus schließen wir, daß die Moral nicht gelehrt werden kann. Wenn sie aus den Lebensbedingungen entspringt, die je nach ihrer Art die sozialen Triebe stärken oder schwächen können, ist der Moralunterricht ganz zwecklos, auch jener, der in den Schulen die Stelle des Religionsunterrichtes vertreten soll. Sicher ist die moralische Erziehung der Kinder eine höchst wichtige Sache, aber sie wird nicht durch Sittensprüchlein erzeugt. Solche bleiben wirkungslos, ja, sie werden verlacht, wenn die Lebensbedingungen des Kindes es in Gegensatz zu der gelehrten Sittlichkeit bringen. Sie erscheinen als langweilige Gemeinplätze, wenn die Lebensbedingungen des Kindes in ihm ein moralisches Fühlen erzeugen, das mit der ihm vorgetragenen Sittlichkeit übereinstimmt.

Man bringe die Kinder in die richtigen sozialen Bedingungen und das Moralische wird ihnen das werden, als was es allein eine wirksame gesellschaftliche Kraft zu bilden vermag, das Selbstverständliche.

Eine Schule, in der etwa die Kinder von den Lehrern gedrängt werden, der Solidarität entgegen zu handeln und Kameraden und Freunde zu denunzieren, ist nichts weniger als eine moralische Anstalt, auch wenn die Herren Lehrer noch so sehr von moralischen Sentenzen triefen.

Triebhaft impulsiv, wie das moralische Handeln, ist auch das moralische Urteilen. Unwillkürlich, ohne langes Spintisieren, erscheint uns das eine anziehend, ja verehrungswürdig, als das Gute, das andere dagegen abscheulich, als das Böse. Moralische Entrüstung wird nicht durch theoretische Betrachtungen erzeugt, sie fließt aus der Praxis des gesellschaftlichen Lebens.

Dabei zeigt es sich, daß die Materialisten recht haben, wenn sie das Gute als das Vorteilhafte, Nützliche, das Böse als das Schädliche betrachten, nur ist es nicht der Vorteil des Individuums, der da in Betracht kommt, sondern der der Gesellschaft, das heißt, da diese ja nur ein Abstraktum ist, der Vorteil der anderen, mit denen das Individuum in der Gesellschaft zusammenlebt. Moralisch böse oder unsittlich ist, wer auf seinen Vorteil ausgeht auf Kosten der anderen, moralisch gut und sittlich, wer für die anderen eintritt, wo sie gefährdet sind, selbst, wenn er sich selbst dadurch gefährdet.

Je nach der Stärke und Schwäche seiner sozialen Triebe wird der Mensch mehr zum Bösen oder Guten neigen. Doch hängt dies nicht minder von seinen Lebensbedingungen in der Gesellschaft ab. Wo das Interesse des Individuums mit dem der Gesellschaft zusammenfällt, werden auch Menschen mit schwachen sozialen Trieben gut sein.

Wo dagegen die gesellschaftlichen Zustände derart sind, daß das Interesse eines einzelnen dauernd im Gegensatz zum gesellschaftlichen Interesse steht, werden unter Umständen selbst die stärksten sozialen Triebe nicht imstande sein, diesen einzelnen an bösem Tun zu hindern.

Bei primitiven Zuständen, wo die Lebensbedingungen aller Mitglieder der Gesellschaft die gleichen sind, kann das Interesse des einzelnen nur vorübergehend und selten, nie dauernd mit dem seiner Nebenmenschen in Konflikt geraten. Da gilt das Gute als das Selbstverständliche, das Böse als eine Anomalie. Das Böse als beachtenswerte soziale Erscheinung tritt erst bei komplizierten Gesellschaften mit differenzierten Interessen einzelner und ganzer Klassen auf. Es geht nicht der Kultur voraus, kennzeichnet nicht den kulturlosen Menschen, sondern ist ein Produkt der kulturellen Entwicklung. Der Anschein, daß Kulturlosigkeit das Böse erzeugt, rührt daher, daß in vorgeschritteneren Gesellschaften die unteren Klassen, die von der Kultur ausgeschlossenen, am meisten unter Bedingungen leben, die sie in Gegensatz zu den Geboten derjenigen bringen, die von der Gesellschaft profitieren und dadurch in der Lage sind, kulturell höher zu stehen.

Aber es war nicht die Kulturlosigkeit, wodurch die Verbrechen erzeugt wurden, sondern es waren die Lebensbedingungen der Kulturlosen in den bisherigen Gesellschaften höherer Kultur, aus denen das Verbrechen sproß. In den einfachen Gesellschaften der Vorzeit, in denen alle gleich, also auch gleich kulturlos sind, sind alle gleich gut, kommen Verbrechen höchstens als Uebereilungen einer hitzigen Aufwallung vor.

Daraus darf man freilich auch nicht wieder schließen, als sei die Kultur die Ursache des Bösen. Man beseitige die Lebensdingungen, die das Böse schaffen. Man gleiche die Kulturunterschiede aus, erhebe alle zur gleichen Kulturhöhe, man schaffe einen Gesellschaftszustand, in dem die Interessen aller miteinander übereinstimmen, und das Böse wird ebenso auf ein Minimum, zu einer Anomalie reduziert werden, wie in den primitiven Gesellschaften.

Der Unterschied zwischen gut und böse ist durch den Unterschied zwischen gesellschaftlichen und solchen individuellen Interessen, die im Gegensatz zu den gesellschaftlichen stehen, genau begrenzt und mit der Gesellschaft selbst gegeben. Trotzdem ist die Ansicht sehr verbreitet, als sei dieser Unterschied rein konven-

tioneller Natur. Diese Ansicht wird dadurch hervorgerufen, daß die Anschauungen darüber, was gut und böse ist, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern, ja, in komplizierten Gesellschaften zur gleichen Zeit und im gleichen Lande bei den verschiedenen Klassen sehr verschieden sind.

Wohl ist das Gute stets der Vorteil der Gesellschaft, aber der Charakter der Gesellschaft ändert sich und damit auch der Charakter dessen, was für sie gut ist. Und nicht bloß das. Die Anschauungen vom Guten und Bösen hängen nicht davon ab, was für die Gesellschaft tatsächlich gut und schädlich ist, sondern davon, was man für gut und schädlich h ä l t. Das beweist nichts dagegen, daß der D r a n g, gut zu handeln, in uns ein triebhafter ist.

Die Art und Weise, wie er sich äußert, wird in hohem Grade durch den Grad und die Art unserer Einsicht bestimmt. So ist der Drang des Vogels, ein Nest zu bauen, ein instinktiver, angeborener. Aber der Ort, wo er es baut und wie er es anlegt, hängt nicht von seinem Instinkt allein ab, sondern auch von den jeweiligen Bedingungen der Außenwelt und der Einsicht des Individuums in diese Bedingungen. Dabei können Vorbilder, Traditionen älterer, erfahrener Vögel, die von den jüngeren beobachtet werden, eine große Rolle spielen.

Nicht anders steht es mit unserem moralischen Urteilen und Handeln. Es hängt bei jedem einzelnen einmal von dem in ihm wohnenden Triebleben ab, dann von der ihm eigenen Einsicht in die gegebenen Bedingungen, sowie endlich von den ihm überlieferten Traditionen seiner Vorfahren, die er beobachtet und zu seiner Richtschnur macht.

Die Art, wie sich die sozialen Triebe äußern, das moralische Verhalten wird also bei jedem einzelnen durch seine ererbten Eigenschaften bestimmt sowie durch die von ihm direkt oder durch Vermittlung seiner Vorfahren erworbenen Anschauungen und Einsichten.

Insofern ist die Moral a u t o n o m.

Aber der einzelne kann nicht für sich Moral bilden, wie der Vogel für sich ein Nest bauen kann. Die Moral wird bestimmt durch sein Zusammenleben und Zusammenwirken mit den anderen. Die Forderungen der Moral, das sind, wie wir schon gesehen haben, im wesentlichen die Forderungen der anderen, denen zu entsprechen sein sozialer Trieb den einzelnen drängt. Nur soweit seine individuelle Moral mit der seiner Genossen übereinstimmt, wird sie zu einem sozialen Band und einer Triebkraft der Gesellschaft. Insofern ist die Moral h e t e r o n o m, um mit Kant zu sprechen, das heißt, der einzelne empfängt sein Sittengesetz von außen, von der Gesellschaft. Aber es kann in ihm sittliche Wirkungen nur hervorbringen, wenn es als eigener Trieb von ihm empfunden

wird, nicht als fremdes Gesetz, dessen Befolgung durch den Zwang aufgedrängt oder durch Gewährung von Vorteilen erkauft wird.

Viertes Kapitel.

Die Gesellschaft als Organisation.

Haben sich die menschliche Gesellschaft und die menschliche Moral aus tierischen Anfängen entwickelt, so ist damit nicht gesagt, daß diese und jene auf gleicher Stufe ständen. Doch darf man den Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Gesellschaft nicht etwa darin sehen, daß erstere eine Organisation bilde, letztere dagegen nicht, da die tierische Gesellschaft ein bloßes Zueinandergesellen darstelle, wie etwa eine Reisegesellschaft oder Tischgesellschaft von Menschen, die auch jeder Organisation entbehren.

Eine Reihe Tiergesellschaften weist eine Organisation auf. Nicht nur bei den Insekten, wo die „Staaten" der Ameisen und Bienen allbekannt sind, sondern auch bei den höherstehenden Wirbeltieren, Vögeln und namentlich Säugetieren.

Die gesellschaftliche Organisation dürfen wir nicht nach Spencers und Schäffles Vorbild einen Organismus nennen. Man denkt dabei stets an einen tierischen Organismus (nicht einen pflanzlichen, dem die freie Bewegungsmöglichkeit fehlt), wie bekanntlich schon in alten Römerzeiten Menenius Agrippa tat, der die besitzenden Nichtstuer mit dem Magen und die Arbeiter mit den Händen verglich, die erschlaffen und zugrunde gehen, wenn sie aufhören, dem Magen Nahrung zuzuführen.

Der tierische Organismus setzt sich zusammen aus Zellen, von denen keine ein besonderes Bewußtsein besitzt, die alle von einem zentralen Organ dirigiert werden, an dessen Existenz das Bewußtsein geknüpft ist. Die gesellschaftliche Organisation dagegen setzt sich aus Individuen zusammen, von denen jedes sein besonderes Bewußtsein besitzt. Eine andere Art Bewußtsein in der Gesellschaft besteht nicht. Was als das gesellschaftliche Bewußtsein erscheint, ist die Uebereinstimmung der individuellen Bewußtseine der Mitglieder der Gesellschaft, wie wir schon gesehen haben.

Diese Uebereinstimmung entspringt daraus, daß alle Individuen der gleichen Gesellschaft gleich organisiert sind, unter den gleichen Bedingungen zum Leben kommen, aufwachsen, erzogen werden, ihr Leben erhalten. Die Uebereinstimmung ist noch beim primitiven Menschen eine gewaltige. Sie genügt bei vielen Tieren, einheitliches Zusammenwirken zu jenen Zwecken der Lebenserhaltung herbeizuführen, denen ihr gesellschaftlicher Zusammenschluß dienen soll; gemeinsame Abwehr von Gefahren,

gemeinsames Aufsuchen von Futterplätzen, wobei vierzig oder fünfzig Augen oder Nasenlöcher immer eher etwas gewahren, als bloß zwei, oder gemeinsames Gewinnen von Nahrung z. B. durch Jagd.

Die Herbeiführung gemeinsamen Handelns durch bloße Uebereinstimmung des Denkens, des Wissens, der Interessen, hört selbst in den höchstentwickelten menschlichen Gesellschaften nicht auf, eine bedeutende Rolle zu spielen. Man denke z. B. an die spontanen Ausbrüche der Wut und das einheitliche Handeln einer durch ein gewaltiges Ereignis, etwa eine Niederlage im Kriege, auf die Straße getriebenen und dort zufällig zusammengewürfelten Menge ohne jegliche Organisation und ohne Führung, die unter Umständen gewaltige gesellschaftliche Wirkungen, ganze Revolutionen herbeiführen kann.

Der Unterschied zwischen den einfachsten und den kompliziertesten, höchst entwickelten Gesellschaften liegt nicht darin, daß der Faktor der geistigen Uebereinstimmung bei den komplizierten fehlt, bei den einfachen vorhanden ist, sondern darin, daß bei den einfachsten Gesellschaftsformen die bloße Uebereinstimmung des Bewußtseins allein das gesellschaftliche Tun bestimmt, während diese Uebereinstimmung als bestimmender Faktor solchen Tuns an Bedeutung immer mehr zurücktritt, je mehr sich die Gesellschaft kompliziert und organisiert, das heißt, eine Arbeitsteilung zwischen ihren Mitgliedern entwickelt und einzelne unter ihnen als bestimmte gesellschaftliche Organe wirken läßt, die bestimmte gesellschaftliche Aufgaben zu erfüllen haben.

Immerhin bleibt stets, unter allen Umständen, ein großer Teil des Funktionierens auch der kompliziertesten Gesellschaft ein Ergebnis bloßer Uebereinstimmung im Fühlen, Denken, Wollen ihrer Mitglieder oder wenigstens bestimmter Kreise von solchen. Schon das macht es nicht angängig, daß wir mit Stammler eine Gesellschaft und gesellschaftliches Zusammenwirken nur dort sehen, wo eine „von Menschen herrührende Regelung ihres Verkehrs und Miteinanderlebens“ besteht. (Wirtschaft und Recht, S. 89.)

Indes auch die Anfänge der Arbeitsteilung bedürfen noch keiner „äußeren Regelung“, sondern werden von der Natur bestimmt. Dazu gehört vor allem die bei allen höheren Tieren, ob sozial oder nichtsozial, zu findende Teilung der Geschlechter. Allerdings dort, wo daraus nicht verschiedene Lebensgewohnheiten und Lebensbedingungen der beiden Geschlechter erstehen, braucht ihre Verschiedenheit nicht zu einer Arbeitsteilung zu führen. So finden wir z. B. bei den sehr geselligen Heringen keine derartige Arbeitsteilung. Wohl aber tritt sie dort ein, wo etwa die Brutpflege die Weibchen länger in Anspruch nimmt, sie weniger beweglich und kampffähig macht, als die Männchen.

Der Schutz der Gesellschaft kann da in höherem Grade, manchmal ausschließlich den beweglicheren, streitbareren Männchen zufallen.

Neben der Teilung der Gesellschaft nach Geschlechtern bewirkt die Natur aber auch eine nach Generationen. Je langlebiger der einzelne Organismus, desto mehr werden die älteren an persönlicher Erfahrung, also an Weisheit, die jüngeren übertreffen. Auch die einzelnlebenden höheren Tiere halten es für ihre Pflicht, ihre Nachkommen zu erziehen, ihnen zu zeigen, wie man Beute erjagt oder Gefahren entgeht.

Diese Lehrzeit kann mitunter recht lange dauern, beim Löwen soll sie ein Jahr überschreiten. Aber sobald die Jungen einigermaßen imstande sind, sich selbst fortzubringen, werden sie von den Alten aus deren Revier verjagt. Sie mögen nun sehen, wo sie bleiben.

Bei den sozialen Tieren dagegen können sie unter Umständen mit den Alten vereinigt bleiben und in diesem Falle werden die Mitglieder der älteren Generation immer noch als Vorbilder dienen, denen die Jungen folgen, selbst wenn diese schon erwachsen sind und in der Lage, sich selbst fortzubringen. Die Arbeitsteilung zwischen Führern und Geführten tritt da von selbst ein, ohne „äußere Regelung", aber auch ohne langes Verhandeln.

Wenn ein junger Rabe auf einem Baume neben einem alten sitzt und dieser das Kommen eines Menschen, der nur einen Stock oder Schirm trägt, ruhig geschehen läßt, ohne sich zu rühren, wird auch der junge Rabe keine Furcht empfinden. Wenn aber dann ein Mann mit einem Gewehr auf dem Rücken in Sicht kommt und der alte Rabe daraufhin schleunigst die Flucht ergreift, wird der junge ihm sofort folgen und gelernt haben, gegen Schießgewehre mißtrauisch zu sein, ohne daß er Proben ihrer Wirksamkeit selbst zu verkosten bekam und ohne einen langen Kursus über Feuerwaffen durchgemacht zu haben.

Unter den älteren, erfahreneren Mitgliedern des Rudels oder der Herde, die ohne weiteres bei den jungen allgemeines Ansehen genießen, wird leicht mit der Zeit das eine oder das andere zu besonders hohem Vertrauen gelangen, wenn seine Intelligenz, Schärfe der Sinnesorgane und Tatkraft sich im Laufe der Jahre außerordentlich bewährt hat. Ihm folgen alle, ohne daß eine Kandidatur oder eine Wahl vorausgegangen wäre.

Mitunter kombiniert sich die Arbeitsteilung der Geschlechter mit der von Führern und Geführten. Die Geselligkeit entspringt ja aus den Lebensbedingungen der Tiere, die nicht immer auf beide Geschlechter gleich wirken. Mitunter kommt es dazu, daß die schwerfälligeren, schwächeren, vorsichtigeren, weniger kampflustigen Weibchen sich gesondert organisieren und die Männchen entweder ein isoliertes Leben führen oder sich in eigenen Gesell-

schaften zusammentun. Wenn die Männchen mit den Weibchen nur zur Zeit der Begattung zusammenkommen, dann wird die Führung der Herde, die aus erwachsenen Weibchen und jungen Tieren beider Geschlechter besteht, einem älteren Weibchen zufallen. Das finden wir z. B. bei den Gemsen.

Bei manchen Tieren, z. B. vielen Huftieren und Hühnervögeln, gesellt sich aber zur Weiberherde dauernd ein Männchen, etwa ein Hengst, ein Stier, ein Hahn, der in der Herde alle Gattenrechte ausschließlich in Anspruch nimmt und stark genug ist, jeden Nebenbuhler zu vertreiben. Ihm als dem tatkräftigsten fällt vor allem der Schutz der Herde und damit auch ihre Führung zu.

Sie sieht wie eine auf roher Gewalt basierende Alleinherrschaft eines Sultans, nicht in seinem Staate, sondern in seinem Harem aus. Daraus hat man vielfach geschlossen, daß an den Anfängen der Gesellschaft der Despotismus stehe, nicht die Demokratie.

Doch geht es nicht an, aus der Beobachtung von Hühnern und Rindern Schlüsse auf die menschliche Gesellschaft zu ziehen. Schon die Rudel der Affen und ebenso die Horden der primitiven Menschen gehören nicht zu den polygamen Vereinigungen, in denen neben Weibchen und jungen Tieren nur ein einziges erwachsenes Männchen vorkommt. Die Gesellschaften der Affen und der Menschen gehören zu denjenigen, in denen Männer und Weiber eine gemeinsame Organisation haben.

Nirgends, wie immer die Organisation der tierischen oder primitiven Menschengesellschaft beschaffen sein mag, ist der Posten des Führers eine Sinekure, sondern mit äußerst anstrengenden und gefährlichen Pflichten verknüpft. Und überall kann er nur so lange behauptet werden, als die überragenden Kräfte und Fähigkeiten des Leiters sich bewähren.

Der Leithengst ist stets in Gefahr, von einem anderen Hengst angegriffen zu werden. Wo Weibchen und Männchen vereint sind, wird der Führer degradiert oder verjagt, sobald er das allgemeine Vertrauen nicht mehr genießt.

Doflein sagt darüber:

„Die Arbeitsteilung in solchen Herden unter leitender Führung eines Individuums besteht meist darin, daß jenes die Bewachung und Leitung, auch die Verteidigung der Herde übernimmt. Es warnt durch seinen Ruf vor Gefahren, es führt zum Wasser, zur Salzlecke und zu geeigneten Futterplätzen. Es repräsentiert die gesamte Erfahrung der Herde; nur ein begabtes, gesundes und kräftiges Tier wird Leiter der Herde; nur einem solchen ordnen sich die anderen unter, folgen dann aber auch ohne Zögern seiner Führung. Ich erinnere nur an die Leithämmel der Schafherde. Lassen seine Sinnesorgane, seine Kräfte und Fähigkeiten nach, so muß der Führer baldigst die Führerstelle einem geeigneteren Individuum abtreten, was bei den Arten mit männlichen Führern der Herde

nicht ohne Kampf abgeht." (Das Tier als Glied des Naturganzen, S. 698.) S. 698.)

In Sauters Buch „Unter Brahminen und Parias" (Leipzig 1924), finden wir eine sehr lustige Schilderung des Sturzes eines Affenführers durch eine menschliche Intrige. Sie galt dem Führer einer Horde heiliger Affen in einem Tempelgarten Hatampurs (Indien). Dieser Leitaffe war dem Besucher der Gegend durch seine außerordentliche Frechheit lästig geworden. Ihn zu töten oder auch nur zu verjagen, hätten die Hindus nicht gestattet. Sauter beschloß, ihn auf eigene Art zu strafen. Eine mit Whisky getränkte Banane wurde am Fuß eines der Bäume niedergelegt, auf denen die Affen wohnten. Der Leitaffe bemerkte sofort die begehrte Frucht und begab sich vorsichtig herunter, um sie zu kosten, ob sie nichts Schädliches enthalte. Sie wurde für gut befunden und gleich verzehrt mit dem Erfolg, daß den ehrwürdigen Patriarchen sinnlose Betrunkenheit befiel und er sich in wahnsinnigen Tollheiten erging, worauf er einschlief. Als er erwachte, mit allen Anzeichen eines fürchterlichen Katzenjammers, und seine Herrschaftsfunktionen wieder aufnehmen wollte, begegnete er einem allgemeinen wütenden Aufruhr seiner getreuen Untertanen, die ihn mit vielem Geschrei und harten Schlägen aus ihrer Gesellschaft vertrieben — ihn, der bis dahin ein strenges Regiment in ihr geführt hatte, gegen das sich keine Opposition erhob. Einsam, ein Bild des Jammers, mußte er fürderhin, fern von seinen Lieben, sein Leben fristen.

Nicht immer bleiben so verjagte alte Herren einsam. Wo ihrer mehrere in der gleichen Gegend sind, können sie sich zu einem Rudel für sich zusammentun, zu einem Emigrantenklub.

Das Leittier mag jedem einzelnen Exemplar seiner Herde noch so sehr an Stärke und Mut und Intelligenz überlegen sein, es muß stets weit schwächer sein als die Gesamtheit der Vereinigung. Es darf brutal sein gegen einen einzelnen, solange die Gesamtheit zu ihm Vertrauen hat. Es ist nicht imstande, dieser etwas aufzuzwingen. Es ist ohnmächtig, wenn sie nicht will. Es verfügt über keine anderen Organe und Waffen, als jedes erwachsene Individuum seiner Art oder doch jedes erwachsene gleichgeschlechtliche Individuum. Es verfügt nicht, wie der Despot in der menschlichen Gesellschaft über eine bewaffnete Macht, der eine Masse waffenloser Untertanen ohne Mittel des Widerstandes gegenübersteht. Soweit also der Gegensatz zwischen Demokratie und Despotismus für die tierischen und die primitiven menschlichen Gesellschaften überhaupt in Frage kommen kann, muß man als den ursprünglichen Zustand nicht den der Despotie, sondern den der Demokratie bezeichnen.

Seit den Anfängen des Menschen hat sich in seiner Gesellschaft vieles gewandelt, aber bis heute hängt der Erfolg eines Führers in einem gesellschaftlichen Verband mehr von seinem

Prestige ab als von den materiellen Machtmitteln, über die er verfügt und die ihre Wirksamkeit verlieren, wenn bei deren Trägern das Prestige des Führers verblaßt.

So unermüdlich und eifrig auch der Führer der Herde sein mag, er reicht nicht immer als Organ der Gesellschaft aus. Sehr oft bedarf sie anderer Organe neben ihm, die mitunter in ihren Funktionen abwechseln. So stellen die meisten geselligen Tiere besondere Wachen aus. Krapotkin zitiert einen englischen Gelehrten, Cornish, der mitteilt, daß sogar die Präriehunde, die im Londoner Zoologischen Garten gehalten werden, Wachen ausstellen. Niemand kann ununterbrochen wach bleiben und aufpassen. Wachen müssen von Zeit zu Zeit abgelöst werden, damit sie selbst fressen oder schlafen können.

Zur Erklärung dieses Verfahrens reicht das bloße Prestige nicht aus, das durch eine lange, erfolgreiche Tätigkeit in der Gesellschaft erworben wird und das von selbst die Führerrolle verleiht. Wo mehrere Führer in Betracht kommen, die miteinander wechseln, müssen wir eine Verständigung unter ihnen annehmen, die allerdings vielleicht nur weniger Signale bedarf.

Eine noch eingehendere Verständigung der Mitglieder der Gesellschaft untereinander müssen wir dort voraussetzen, wo planmäßiges Zusammenwirken verschiedenartiger Tätigkeiten auftritt. Das ist z. B. beim Jagen der Wölfe dort der Fall, wo ein Rudel ein flüchtiges Tier verfolgt. Das Rudel teilt sich in zwei Teile, von denen der eine die auserkorene Beute hetzt, indes der andere Teil ihr den Rückzug verlegt. Bei solchem Vorgehen mag die Nachahmung der Aelteren und Erfahreneren viel tun, aber es läßt sich kaum dadurch allein erklären wenn nicht vorher die Rollen verteilt wurden.

Dasselbe ist der Fall bei den Bauten der Biber dort, wo die menschliche oder eigentlich recht unmenschliche Verfolgung sie noch nicht gezwungen hat, ihren sozialen Zusammenhalt aufzugeben und isoliert zu leben.

Brehm berichtet über sie:

„Die Tiere wählen nach reiflicher Ueberlegung einen Fluß oder Bach, dessen Ufer ihnen reichliche Weide bieten und zur Anlage ihrer Geschleife und Kessel oder Dämme und Burgen besonders geeignet erscheinen . . . . . Gesellschaften, welche aus Familien zu bestehen pflegen, errichten in der Regel Burgen und nötigenfalls Dämme, um das Wasser aufzustauen und auf gleicher Höhe zu erhalten . . . . . Die Burgen sind backofenförmige, dickwandige, aus abgeschälten Holzstücken und Aesten, Erde, Lehm und Sand zusammengeschichtete Hügel, welche im Inneren außer der Wohnungskammer noch Nahrungsspeicher enthalten sollen."

Diese Wohnhäuser der Biber stehen im Wasser, sind nur von unten aus zugänglich, und ihr Zugang soll stets unter Wasser stehen. Diese Sicherung der Wohnstätte wird nur dann erreicht,

wenn der Spiegel des Gewässers, in dem die „Burg" steht, nicht unter ein gewisses Niveau sinkt. Dies sucht der Biber zu verhindern:

„Wechselt der Wasserstand eines Flusses oder Baches im Laufe des Jahres ziemlich erheblich ab, oder hat der Bach nicht die erwünschte Tiefe, so ziehen die Biber mehr oder minder lange und hohe, je nach der Strömung stärkere oder schwächere Dämme quer durch das Gewässer und stauen dieses . . . . . Einzelne dieser Dämme sind anderthalb- bis zweihundert Meter lang, zwei bis drei Meter hoch und im Grunde vier bis sechs, oben noch ein bis zwei Meter dick. Sie bestehen aus arm- bis schenkeldicken ein bis zwei Meter langen Hölzern, welche mit dem einen Ende in den Boden gerammt werden, mit dem anderen in das Wasser ragen, mittelst dünnerer Zweige verbunden und mit Schilf, Schlamm und Erde gedichtet werden, so daß auf der Stromseite eine fast senkrecht abfallende feste Wand, auf der entgegengesetzten Seite aber eine Böschung entsteht. Nicht immer führen die Biber den Damm in gerader Linie quer durch den Strom, und ebensowenig richten sie ihn regelmäßig so ein, daß er in der Mitte einen Wasserbrecher bildet, ziehen ihn vielmehr oft auch in einem nach unten sich öffnenden Bogen durch das Wasser." (Säugetiere II., S. 319, 320.)

Es scheint, als wollte der französische Forscher Alfred Espinas, wie andere gemeinsame Tätigkeiten der gesellschaftlichen Tiere, so auch die Errichtung dieser Bauten aus bloßer Uebereinstimmung des Bewußtseins der verschiedenen Individuen erklären.

In seinem Buch über „Des Sociétés Animales", Paris 1878, auch deutsch unter dem Titel: „Die tierischen Gesellschaften, eine vergleichende psychologische Untersuchung" (übersetzt von Schlosser, Braunschweig 1879), sagt er:

„Der Biber, obwohl die Familien getrennt sind (in jeder Hütte wohnt eine), bauen gemeinschaftlich jene merkwürdigen Dämme, in denen sich die Einheit des Bewußtseins jeder Völkerschaft (von Bibern) ausspricht. Diese verwickelte Arbeit erfordert die gleiche Richtung des Willens und des Verstandes bei einer Reihe einleitender Handlungen, deren merkwürdigste die Auswahl, das Fällen, der Transport und die Anordnung der Zweige sind, welche die Haupteile des Baues bilden." (S. 493, deutsch S. 473, 474.)

Kein Zweifel, daß die Einheit des Bewußtseins bei solchen Bauten eine große Rolle spielt. Ohne diese Einheit wären sie kaum möglich.

Aber sie allein dürfte nicht genügen, die Bautätigkeit der Biber, die den jedesmaligen Bedingungen der Oertlichkeit so genau angepaßt ist, zu erklären. Zum mindesten wird man noch ein leitendes Vorbild der Praxis der Aelteren und Erfahrenen annehmen müssen. Aber auch das wird zur Erklärung nicht immer ausreichen. Ganz ohne Beratschlagungen und Beschlußfassungen wird es dabei nicht abgehen, die eine, uns leider nicht verständliche Sprache voraussetzen, das heißt, ein Verständigungsmittel. Es braucht keine Lautsprache zu sein.

Nebenbei sei bemerkt, daß Brehm bei den Bibern eine Arbeitsteilung der Geschlechter feststellt:

„Wie bei den meisten Tieren ist das Weibchen der eigentliche Baumeister, das Männchen mehr Zuträger und Handlanger." (S. 322.)

Endlich müssen wir Sprache, Verständigung und schließliche Beschlußfassung dort voraussetzen, wo wandernde Tiere Kundschafter in die Gegend, der sie sich zuwenden wollen, vorausschicken, deren Rückkehr abwarten und von deren Bericht den Fortgang der Wanderung abhängig machen.

Ein höchst bezeichnendes Beispiel dafür geben die Kraniche. Brehm berichtet von ihnen (Tierleben VI., S. 395):

„Der einzelne denkt stets an seine Sicherheit, eine Herde stellt regelmäßig Wachen aus, denen die Sorge für die Gesamtheit obliegt; die beunruhigte Schar sendet Späher und Kundschafter, bevor sie den Ort wieder besucht, auf welchem sie gestört worden. Mit wahrem Vergnügen habe ich in Afrika beobachtet, wie vorsichtig die Kraniche zu Werke gehen, sobald sie auch dort die Tücke des Menschen kennengelernt haben: wie sie zunächst einen Kundschafter aussenden, dann mehrere; wie diese sorgsam spähen und lauschen, ob etwas Verdächtiges sich noch zeige, wie sie sich erst nach den eingehendsten Untersuchungen beruhigen, zurückfliegen, die Gesamtheit benachrichtigen, dort noch immer nicht Glauben finden, durch Gehilfen unterstützt werden, nochmals auf Kundschaft ausziehen und endlich die Herde nach sich ziehen."

Mit Beschlußfassungen, die sich an Erforschungen und Erörterungen anknüpfen, lernen wir endlich eine Erscheinung kennen, die etwas an die „äußere Regelung" erinnert, auf der nach Stammler die menschliche Gesellschaft aufgebaut ist. Solche Beschlußfassungen kennzeichnen jedoch nicht die menschliche Gesellschaft.

Wir finden sie, wie oben gezeigt, schon bei manchen Tieren. Und nirgends, auch nicht beim höchstentwickelten Menschen, bilden sie die einzige Grundlage gesellschaftlichen Zusammenwirkens. Endlich sind sie noch immer nicht das, was man eine N o r m, eine R e g e l nennen kann, denn sie gelten stets nur für einen bestimmten Fall. Regeln bewußt zu bilden und vorzuschreiben, dazu reicht die Intelligenz des Tieres nicht aus. Aber auch nicht die des primitiven Menschen.

Entscheidungen von Fall zu Fall, die entweder von der Gesamtheit oder von einzelnen ihrer anerkannten Organe, Aeltesten, Häuptlinge, Richtern getroffen werden, können mit der Zeit allerdings zu Normen werden, wenn sie sich auf zweifelhafte oder strittige Fälle beziehen, die sich in gleicher Weise von Zeit zu Zeit in so kurzen Zwischenräumen wiederholen, daß das Gedächtnis der ältesten Mitglieder des Verbandes sich des vorhergehenden Falles, des Präzedenzfalles, noch entsinnt. Der Hinweis auf ihn erleichtert spätere Entscheidungen schon deshalb, weil man bei der Bezugnahme auf frühere Sprüche gleich auch die Konsequenzen in Betracht ziehen kann, die sie nach sich zogen

und die für die erstmalige Entscheidung noch verborgen lagen. Präzedenzfälle, die sich bewährt hatten, konnten so zu Normen werden, zu äußeren Regelungen bestimmten gesellschaftlichen Tuns, zu einem Gewohnheitsrecht, lange vor einer eigentlichen Gesetzgebung.

Damit stoßen wir endlich auf den von Stammler vorausgesetzten Zustand.

Die Beachtung von Präzedenzfällen, ihre Erhebung zu Normen setzt bereits eine so hochentwickelte Sprache voraus, wie sie nur dem Menschen eigen ist. Nur in der menschlichen Gesellschaft sind derartige Regeln möglich. Ihr Bestehen erhebt die menschliche Gesellschaft über die der Tiere. Aber weit entfernt, daß sie diese Gesellschaft schaffen, bilden sie sich vielmehr erst in einem höheren Stadium ihres Bestandes, und sie, wie jede spätere Art der Gesetzgebung, regeln stets nur einen Teil der gesellschaftlichen Beziehungen.

In einfachen, primitiven Gesellschaften bleibt die Zahl solcher Präzedenzfälle gering und ohne Bedeutung. Bei komplizierten Gesellschaften und in Zeiten von Neuerungen, durch neue Lebensbedingungen hervorgerufen, wächst ihre Zahl schließlich so sehr an, daß sie ein ganz unübersichtliches, undurchdringliches Dschungel werden, in dem einzelne Partien miteinander ganz unvereinbar sein können.

Es wird dann notwendig, die Bestimmungen zu sichten, die veralteten auszuscheiden, bei den übrigen die Widersprüche auszumerzen, in das Ganze System und Ordnung zu bringen. Damit werden die Anfänge der Rechtswissenschaft gegeben.

Diese Kodifizierung des Rechts findet erst bei einem hohen Grade der Kultur, in einem entwickelten staatlichen Leben statt. Und mit dem Staate beginnt auch erst die eigentliche Gesetzgebung, die es unternimmt, an Stelle einer Entscheidung von Fall zu Fall, ganze größere Gebiete des gesellschaftlichen Lebens von vornherein planmäßig zu regeln.

Doch selbst in einem so hochentwickelten Staate, wie dem englischen, bleiben immer noch neben der Gesetzgebung des Parlaments manche Urteile der Richter, die Präzedenzfälle schaffen, eine wichtige Quelle der Rechtsbildung.

Wie immer aber das Recht geschaffen werden und wie weit sein Geltungsgebiet in der Gesellschaft sich erstrecken mag, es ist ein Vorurteil der juristischen Denkweise, zu vermeinen, daß die Gesellschaft einzig durch das öffentliche Recht geschaffen und zusammengehalten werde.

Die wichtigsten Bande der Gesellschaft bildeten von Anfang an die sozialen Triebe und die Uebereinstimmung in den Interessen, im Denken und Wollen der Gesellschaftsmitglieder, wozu sich in einzelnen Fällen noch das Vorbild der Aelteren oder

Begabteren, sowie gelegentliche Verständigungen in zweifelhaften Situationen hinzugesellt haben.

Und bis heute halten diese Faktoren die Gesellschaft mehr zusammen als die Tätigkeit der in den letzten Jahrtausenden sosehr angeschwollenen Zunft der Juristen. So wichtig, so unentbehrlich auf manchen Gebieten sie geworden sind, das gesellschaftliche Leben würde völlig aus den Fugen gehen oder ganz ins Stocken geraten, wenn die Menschen dort, wo sie miteinander zu tun bekommen, durch nichts anderes bestimmt würden als durch das äußere Gesetz und dessen Wirkung.

Fünftes Kapitel.

Die geschlossene Gesellschaft.

Die Entwicklung der Sprache ist der Faktor, der es möglich macht, zur Formulierung von Normen für die mehr oder weniger zweckmäßige und wirksame Regelung gesellschaftlichen Tuns über die tierische Gesellschaft hinauszugelangen.

Noch in manch anderer Beziehung wirkt die Sprache in dieser Richtung. Sie ermöglicht Arten gesellschaftlichen Zusammenwirkens, die mit den einfacheren Verständigungsmitteln der Tiere nicht zu erreichen wären, fördert damit die menschliche Intelligenz und Technik und macht den gesellschaftlichen Zusammenhalt immer enger. Doch wird sie gleichzeitig ein Mittel, nicht nur die Menschen immer enger zusammenzuschließen, sondern auch sie zu trennen.

Es ist noch nicht möglich zu sagen, wann, wo und wie die menschliche Sprache entstanden ist. Aber eines steht fest, ihre Bildung und Entwicklung wird durch bestimmte Gesetze bestimmt. Menschen, die das Produkt bestimmter Bedingungen waren und unter bestimmten Bedingungen lebten, werden daher eine bestimmte Sprache gebildet haben. Bei Menschen, die das Produkt anderer Bedingungen waren und die unter anderen Bedingungen standen, wird eine andere Sprache erwachsen sein.

Die menschliche Sprache ist vielleicht erst entstanden, auf jeden Fall wird sie eine höhere Entwicklung erst angenommen haben, als der primitive Mensch schon so weit verbreitet war, daß er sich unter dem Einfluß sehr verschiedener Lebensbedingungen zu verschiedenen Rassen differenziert hatte. Und jede dieser Rassen wieder hatte es vermocht, in sehr verschiedenartige Gebiete einzudringen, Gebirge und Tiefebenen, Meeresküsten und Steppen usw. Die großen Sprachstämme, die man heute vorfindet, sind so verschieden, daß sie schwerlich alle aus einer einzigen Ursprache hervorgegangen sein können.

Aber auch die einzelnen Sprachen innerhalb eines Sprachstammes brauchen nicht aus einer gemeinsamen Wurzel hervor-

gegangen zu sein. Ihre Aehnlichkeiten lassen sich daraus erklären, daß sie sich unter ähnlichen Bedingungen bildeten. Dabei kann die Bevölkerung jedes Gebietes von vornherein ihre Besonderheiten der Sprache gehabt haben, die aus der Eigenart seiner Bedingungen hervorgingen.

Natürlich, wo ein Volksstamm sich teilte, der eine seiner Teile in den alten Wohnungen blieb, der andere abwanderte, unter neue Bedingungen geriet, da kann jeder der beiden Teile seine Sprache in verschiedener Weise weiterentwickeln und aus der einen Sprache könen zwei, und durch Wiederholung des Vorganges noch mehr verschiedene Sprachen werden, die alle von der einen abstammen.

Aber weitaus häufiger dürfte der umgekehrte Vorgang eintreten, daß verschiedene Sprachen, die selbständig erstanden, sich miteinander zu einer neuen gemeinsamen Mischsprache vereinigen oder daß eine Sprache die andere verdrängt, zum Aussterben bringt. Dieser Vorgang dürfte deswegen der häufigere sein, weil die Tendenz der ökonomischen Entwicklung, namentlich der Entwicklung des Verkehrs, nicht dahin geht, die einzelnen Horden der Menschen zu spalten und zu isolieren, sondern vielmehr sie in Verbindung miteinander zu bringen und die Ausdehnung der einzelnen Volksstämme zu vergrößern.

Wir dürfen annehmen, daß jede für sich lebende Horde ursprünglich ihre eigene Sprache bildete, die allerdings mit denen benachbarter Horden verwandt, aber doch von diesen mindestens so verschieden war, wie heute ein Dialekt von einem anderen der gleichen Sprache.

Für diese Annahme spricht die Tatsache, daß wir, je weiter wir in der Kultur zurückblicken, desto mehr eine Verschiedenheit der Sprachen antreffen.

So berichtet z. B. der alte Nettelbeck, der auf seinen Seereisen um die Mitte des 18. Jahrhunderts nach Afrika kam, über die Neger der Guineaküste:

„Längs der Küste von Guinea bedient man sich einer Sprache, die aus einem bunten Gemisch von portugiesischen, noch mehr englischen und aus den Negermundarten hergenommenen Wörtern besteht und womit man sich überall im Handel verständlich macht. Tiefer landeinwärts aber sind ganz davon abweichende Sprachen im Gang, und auch diese wieder unter sich dergestalt verschieden, daß, wenn man irgendwo einen Sklaven aus dem Inneren kauft und nur eine Meile weiter wieder einen anderen von einer verschiedenen Nation, beide sich untereinander schwerlich verstehen würden.“ (I. Nettelbeck, Lebensbeschreibung, Reklamsche Ausgabe, S. 27.)

Aehnliches gilt von den Indianern Amerikas.

„Der treffliche Bates versichert uns, daß am Amazonas auf eine Strecke von 40—60 deutschen Meilen oft sieben bis acht verschiedene Sprachen angetroffen werden.“ (Peschel, zitiert bei Lippert, Kulturgeschichte, Stuttgart 1886, I., S. 158.)

Von den Bantus in Afrika sagt Luschan, daß man bei ihnen „an dreihundert verschiedene Sprachen und Dialekte unterscheidet". (Völker, Rassen, Sprachen, Berlin 1922, S. 39.)

„Seit jeher und bis heute hat das verkehrsloseste Alpenland Europas, der Kaukasus, die bunteste Musterkarte isolierter Sprachen dargeboten. Zur Zeit des Plinius wurden dort nicht weniger als siebzig Sprachen gesprochen." (Lippert, Kulturgeschichte I., S. 158.)

Je mehr sich die artikulierte Sprache entwickelte, desto mannigfaltiger wurden die gesellschaftlichen Tätigkeiten und Funktionen, die sie möglich machte, desto schwieriger wurde es aber auch für den einzelnen, am Leben einer Gesellschaft teilzunehmen, deren Sprache er nicht verstand.

Damit wurde ein Zustand geschaffen, der die menschliche Gesellschaft sehr von der tierischen unterschied. Die Sprache der letzteren war sehr einfach gewesen — Gebärden, Grimassen, Empfindungslaute. Sie gestatteten nur eine Verständigung über sehr einfache Verrichtungen. Aber sie waren der ganzen Art bekannt und bildeten ein soziales Band, das alle Mitglieder der gleichen Art zusamenfaßte, welcher Herde sie auch angehören mochten. Die Herde selbst brauchte unter diesen Umständen kein streng geschlossener Verband zu sein. Sie war es sicher dort nicht, wo die Männchen außerhalb der weiblichen Herde standen und sich mit diesen nur zur Brunstzeit vereinigten, oder wo an der Spitze des weiblichen Rudels ein einzelnes Männchen stand, das, wenn es von einem stärkeren besiegt wurde, diesem weichen mußte. Durch die Männchen kamen so immer wieder in die Herde oder das Rudel neue Elemente und durchbrachen die Geschlossenheit des Verbandes.

Aber auch sonst zeigen sich die einzelnen Herden der Tiere nicht immer exklusiv. Wenn die Weide günstig ist, gesellen sich zahlreiche Herden zusammen und weiden friedlich nebeneinander und durcheinander.

„Auch schließen sich Herden, welche ihr Leittier verloren haben, eventuell geschlossen einer anderen Herde an, besonders die verwitweten Weibchen einer polygamen Herde. So hat man dies bei Zebras beobachtet, wenn der Leithengst einer Herde von einem Raubtier getötet wurde." (Doflein, Das Tier usw., S. 697.)

Mitunter ist man gegen neue Ankömmlinge mißtrauisch. Aber das gibt sich bald:

„Unter den Vögeln bilden z. B. die Gänse in der Regel Scharen oder Herden, welche meist aus Familiengruppen bestehen, denen sich einzelne männliche und weibliche Tiere anschließen. Es dauert oft wochenlang, bis ein solches Tier im sozialen Verband aufgenommen und als Freund behandelt wird. Aehnliche Prüfungszeiten, in denen sie mit Mißtrauen behandelt werden, müssen auch Säugetiere vor der Aufnahme in Herden vielfach durchmachen." (Doflein, S. 697.)

Weit geschlossener sind die Volksstämme der Menschen schon dadurch, daß jeder dieser Stämme seine besondere Sprache spricht

und dadurch allen anderen Menschen, soweit er mit ihnen in Berührung kommt, fremd und verständnislos, oft feindselig, meist mit Ueberhebung gegenübersteht, da man das verachtet, was man nicht versteht. Die Verschiedenheit wächst noch, wenn dank der Sprache jeder Stamm seine besondere Ueberlieferung an Sagen und Gebräuchen erhält, wodurch es dem Außenstehenden noch schwerer fällt, sich in das Leben einer fremden Gesellschaft hineinzufinden.

Der einzelne kann sich unter diesen Umständen nicht so leicht, wie in der Tierwelt, von seinem Rudel loslösen und einem anderen anschließen.

Derartiges wird beim Menschen bis in die Zeiten hoher Zivilisation hinein ein Ausnahmefall, der meist mit schmerzlichen Vorgängen verknüpft ist und den man nach Möglichkeit vermeidet.

So hat die Sprache die menschlichen Gesellschaften im Gegensatz zu den tierischen, zu dauernd geschlossenen gemacht. Wir haben hier, wenn wir von den Tieren sprechen, nur Wirbeltiere im Auge. In der Welt der Insekten finden wir ja auch streng geschlossene Gesellschaften, die man sogar Staaten genannt hat. So interessant sie sind, sie tragen zum Verständnis menschlichen Tuns nicht bei, beschäftigen uns hier also nicht. Hier und im folgenden haben wir, wo wir von Tieren handeln, nur solche im Auge, deren Natur die Erkenntnis der ursprünglichen Menschennatur erleichtert.

Noch in anderer Weise wirkt die artikulierte Sprache dahin, jede einzelne Gesellschaft zu einer geschlossenen zu machen. Sie ermöglicht es, daß jedes Individuum einen besonderen Namen bekommt, den es dauernd beibehält und der es von den anderen Individuen des Gemeinwesens unterscheidet. Sie ermöglicht es aber auch, ein Verhältnis, das zwischen zwei Individuen eintritt, festzuhalten, zu fixieren. Dieses Fixieren von Dingen, Verhältnissen, Vorkommnissen, das der Sprache und noch mehr der später sich bildenden Schrift innewohnt, macht sie zu einem konservativen Faktor, während freilich gleichzeitig dieselbe Sprache zu den Triebkräften gehört, von denen die menschliche Gesellschaft in den Fluß einer Entwicklung gebracht wird, zu der keine der tierischen Gesellschaften je gelangt.

Die Sprache wird ein konservatives gesellschaftliches Element nicht im Gegensatz zur tierischen Gesellschaft, sondern sie wird es nur auf manchen Gebieten der menschlichen Gesellschaft im Gegensatz zu anderen Gebieten menschlichen Tuns, die sich leichter wandeln. Es werden damit schon, ehe noch einander widerstreitende Interessen auftauchen, Gegensätze innerhalb der Gesellschaft geschaffen, die von Zeit zu Zeit ausgeglichen werden müssen, soll sie ohne Hemmung weiter funktionieren.

Eines dieser konservativen Elemente werden wir gleich kennenlernen. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die

Sprache es ermöglicht, bestimmte, einmal eintretende Verhältnisse zwischen zwei Individuen innerhalb der Gesellschaft dauernd zu fixieren.

In der tierischen Gesellschaft geht das Individuum, sobald es der Mutter nicht mehr bedarf, unterschiedslos mit den anderen in der Herde auf. Man hat nicht die mindesten Anzeichen dafür, daß die Kuh ihr Kalb, sobald es erwachsen ist, von den anderen Rindern unterscheidet oder die Stute ihr Füllen, sobald es erwachsen, von den anderen Pferden ihrer Herde. Die Sprache dagegen erlaubt es, das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn, Mutter und Tochter, Vater und Sohn, Vater und Tochter, zwischen Bruder und Schwester dauernd im Bewußtsein der Individuen festzuhalten.

Sie erlaubt es, Beziehungen nicht nur festzuhalten, sondern überhaupt manche erst festzustellen, deren Bestehen in der tierischen Gesellschaft ihren Mitgliedern nicht einmal aufdämmert, wie die zwischen Großvater und Enkel, Onkel und Neffe, die von Vettern untereinander usw.

Damit ersteht mit der Entwicklung der Sprache auch eine dauernde Gliederung der Gesellschaft, in der nun jeder seinen bestimmten Platz erhält. Die Organisation der Gesellschaft nach der Abstammungsfolge tritt ein.

Bei den Tieren findet man innerhalb der Herde nur die Unterscheidung einerseits von Männchen und Weibchen, andererseits von Erwachsenen und Jungen. Innerhalb des einzelnen Stammes der menschlichen Gesellschaft bildet sich dagegen schließlich außerdem überall eine Organisation nach der Abstammung, eine Verwandtschaftsorganisation. Sie beruht auf Blutbanden, aber nicht die „Stimme der Natur" ist es, die sie schafft — sonst wäre es merkwürdig, daß diese Stimme im Naturzustand der Tiere völlig stumm bleibt, wenigstens für die Beziehungen erwachsener Tiere untereinander. Das Verhältnis zwischen der Mutter und ihrem nicht erwachsenen Kind ist natürlich bei den meisten Tieren ein sehr inniges. Aber man darf nicht nach dem Vorbild dieses sehr beschränkten und relativ rasch vorübergehenden Verhältnisses alle anderen Verwandtschaftsverhältnisse auffassen, die oft eine ungeheure Ausdehnung erreichen und dauernd sind, und darf nicht den gesellschaftlichen Zusammenhang, den sie hervorrufen, ebenfalls als eine „Stimme des Blutes" betrachten. Ganz sinnlos wird die Stimme des Blutes, wenn man sie in Sprachgemeinschaften zu entdecken vermeint. Wir werden darauf noch in anderem Zusammenhange zu sprechen kommen.

Erst die Sprache ist es, die es erlaubt, die verwandtschaftlichen Beziehungen festzustellen und zu fixieren. Die daraus hervorgehende Organisation reicht so weit, als die sprachlichen Bezeichnungen der Verwandtschaftsgrade ausreichen. Wo die Sprache nur das Verhältnis zwischen der Mutter und dem Kind und nicht auch das zwischen Vater und Kind feststellt und fest-

hält, bleibt die „Stimme des Blutes", der „Natur" sogar für dieses enge Verhältnis in der menschlichen Gesellschaft stumm.

Noch mehr als die Gemeinschaft der Sprache innerhalb des Stammes, trägt die Gemeinschaft der sprachlich festgehaltenen Abstammung zur Geschlossenheit und zur Abschließung der einzelnen Gesellschaften von Menschen bei. Eine fremde Sprache kann man erlernen, man kann mehrere Sprachen nebeneinander beherrschen, dagegen kann man nie mehr als eine Mutter haben, und sie im späteren Leben zu wechseln, ist unmöglich, selbst wenn sie einem unbequem wird. Der Umkreis jeder einzelnen Verwandschaftsorganisation ist jetzt ganz genau bestimmt.

Sie ist aber nicht nur stets genau bestimmt, sie bildet auch in ihrer Fixierung ein konservatives Element gegenüber anderen, fortschreitenden.

Die Organisation der Verwandtschaft und die Sonderung der Sprachen machen die menschliche Gesellschaft zu einer viel mehr geschlossenen, als es die tierische ist.

Zu dieser Wirkung der Sprache gesellt sich die des technischen Fortschrittes, der auch den Menschen vom Tier unterscheidet. Er bewirkt zunehmende Mannigfaltigkeit der menschlichen Beschäftigungen, steigende Abhängigkeit jedes einzelnen von der Tätigkeit der anderen und stete Vermehrung der Gebiete gesellschaftlichen Zusammenwirkens.

Immer weniger vermag das menschliche Individuum sich vereinzelt und losgelöst von seiner Gesellschaft zu behaupten, es wird immer abhängiger von ihr.

Das bewirkt für lange hinaus eine wachsende Intensität der sozialen Triebe, die erst bei hoher gesellschaftlicher Entwicklung durch Gegentendenzen wieder abgeschwächt werden. Die Geschlossenheit der einzelnen Gesellschaft bewirkt aber auch, daß das Geltungsbereich dieser Triebe sich verengert. Bei den Tieren gelten sie der ganzen Art; jedes Rudel spricht dieselbe Sprache wie die anderen; wo genügend Futter vorhanden ist, vereinigen sich die Rudel gern und ohne Umstände zu größeren Herden. Die menschlichen Gesellschaften dagegen isolieren sich voneinander, verstehen einander nicht und treten einander oft feindselig gegenüber.

Die sozialen Triebe bleiben da auf den eigenen Stamm beschränkt. Nur den eigenen Stammesgenossen ist man Hilfeleistung schuldig, Treue und Wahrhaftigkeit. Die anderen darf man belügen und betrügen und benachteiligen, wo man kann. Solches Tun wird unter Umständen zur patriotischen Pflicht erklärt.

Wir haben in unserer Abhandlung über die sozialen Triebe in der Menschenwelt (siehe Anhang) eine Reihe von Bildern entrollt, die uns den primitiven Menschen äußerst sympathisch schildern. Aber das gibt nur die eine Seite der Medaille: das

Verhalten zu den Stammesgenossen. Das Verhalten zu den Stammesfeinden ist weit weniger liebenswürdig. Es kann im Kriege zu schlimmster Rohheit, tollem Blutrausch, teuflischer Grausamkeit führen.

Sechstes Kapitel.

Der Krieg.

Nicht jeder Kampf ist ein Krieg. Wenn zwei Individuen sich bekämpfen, aus welchen Gründen immer, spricht man nicht von Krieg.

Zu einem solchen kommt es nur dort, wo zwei Gesellschaften gegeneinander kämpfen.

Wir haben schon bemerkt, daß Kriege in diesem Sinne, ausgenommen etwa bei den Ameisen, nur beim Menschen vorkommen. Er ist den tierischen Gesellschaften fremd. Er setzt auf der einen Seite die Abschließung der einzelnen Gesellschaften voneinander durch die Wirkung der Sprachentwicklung voraus, andererseits die Wirkungen der fortschreitenden Technik.

Diese schafft die Waffe und setzt damit erst den Menschen instand, größere Tiere und seinesgleichen zu töten. Sie verwandelt den Menschen aus einem Pflanzenfresser in ein Raubtier, das gewöhnt ist, seinen Lebensunterhalt durch Tötung anderer Tiere zu gewinnen, denen er das gleiche Seelenleben zuschreibt, wie er es bei sich selbst bemerkt. Menschen, deren Sprache er nicht versteht, gelten ihm auch nur als Tiere. Hat er einmal den angeborenen Widerwillen des Pflanzenfressers gegen Blutvergießen überwunden, dann macht ihm bald die Tötung eines feindlichen Menschen nicht mehr aus, als die eines Tieres.

Selbst die bissigsten der Affen versteigen sich in dem seltenen Fall, daß eine ihrer Gesellschaften mit einer anderen in offenen Konflikt gerät, nicht so weit, einander zu töten.

So sind die Mantelpaviane auf die Dscheladapaviane nicht gut zu sprechen. Wo zwei solcher Herden einander begegnen, da bewerfen sie einander mit Steinen.

„Einzelne alte Recken stürmen wohl aufeinander los und suchen sich gegenseitig zu packen. Sie zausen sich dann tüchtig an dem ihre Männlichkeit bekundenden Mantel und beißen sich sogar mitunter. Allein in der Hauptsache bleibt es beim Geschrei und bei den wutfunkelnden Blicken." (Brehm Tierleben I., S. 167.)

Wie harmlos sind doch solche Kämpfe von „Bestien" gegenüber denen der Kulturmenschen! Dabei sind es bloß Kämpfe zwischen verschiedenen Arten. Die einzelnen Rudel der Dscheladas bekämpfen einander nicht, schließen sich oft zu großen Herden zusammen.

Zu den bisher betrachteten Konsequenzen der menschheitlichen Entwicklung gesellt sich noch die Störung des Gleich-

gewichts, das bei sich längere Zeit gleichbleibenden äußeren Bedingungen in der Natur herrscht, worauf wir schon früher in den Kapiteln über „Umwelt und Art" und über „Malthus und Darwin" hinwiesen. (2. Buch, 1. Abschnitt, 4. Kapitel und 2. Abschnitt, 3. Kapitel.)

In meinem dort zitierten Buche über „Vermehrung und Entwicklung" habe ich gezeigt, daß eine jede Art sich auf die Dauer nur behaupten kann, wenn ihre Fruchtbarkeit und die ihr drohenden Mächte der Vernichtung einander das Gleichgewicht halten.

„Wir sehen innerhalb der einzelnen Arten der Organismen ebenso wie im Verhältnis der verschiedenen Arten zueinander eine Tendenz zur Gewinnung und Bewahrung des Gleichgewichtes zwischen den die Individuen und die Arten erhaltenden und zerstörenden Kräften." (Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft, Stuttgart 1910, S. 29.)

Dieser Grundsatz wird heute allgemein anerkannt.

Gleich im Anfang seines großen Werkes schreibt Doflein:

„Wir erkennen beim genaueren Studium irgendeines kleinen Stückchens der Erdoberfläche, daß die Gemeinschaft der Tiere und Pflanzen, welche es beleben, keine zufällig zusammengewürfelte Gesellschaft darstellt. Uralte Gesetze haben die Bürger eines solchen Gemeinwesens zusammengeführt, uralte Gesetze regeln ihr Zusammenleben."

„Diese Gesetze bedingen es auch, daß unter normalen Verhältnissen keine der Tierarten und keine der Pflanzenarten die andere unterdrückt und überwuchert. Jahr für Jahr können wir an der gewohnten Stelle die gleiche Tier- und Pflanzengesellschaft wiederfinden, wenn wir nicht mit roher Hand das Gleichgewicht in ihr stören."

„Solche Gemeinschaften von Tieren und Pflanzen beschreibt man als Lebensgemeinschaften oder Biocönosen; man versteht unter solchen die Gesamtheit der Tiere und Pflanzen, welche an dem Orte, an welchem sie vorkommen, alle Bedingungen für ihre Entstehung und Erhaltung vorfinden. Sie stehen dauernd miteinander und mit den Lebensbedingungen des betreffenden Ortes in Wechselbeziehung, so daß sie der Zahl nach wohl gewissen Schwankungen unterworfen sind, im allgemeinen aber einander stets das Gleichgewicht halten." (Das Tier usw., S. 13, 14.)

Wie im Anfang, so betont Doflein auch gegen den Schluß seines Werkes dasselbe Gesetz:

„In freier Natur findet eine kolossale Ueberproduktion von Keimen jeglicher Tierart statt. Trotzdem bleibt die Zahl der Individuen, durch welche eine Art in ihrem Verbreitungsgebiet repräsentiert ist, so ziemlich konstant. In unserer Heimat können wir im allgemeinen jedes Jahr, wenn nicht abnorme Verhältnisse eintreten, die gleichen Mengen von Wirbeltieren, so z. B. von Mäusen, Eidechsen, Singvögeln, Fröschen, aber auch von Wirbellosen, also z. B. von Regenwürmern, Schmetterlingen, Ameisen, feststellen." (Das Tier usw., S. 914.)

Das Gleichgewicht der Organismen einer Gegend wird gestört, sobald ihre Lebensbedingungen sich ändern, etwa durch das Eintreten einer Eiszeit, Senkung oder Hebung des Bodens, zunehmende Trockenheit oder Feuchtigkeit der Luft usw. Zwischen

solchen zeitweise eintretenden Epochen der Unruhe der Erdoberfläche und ihrer Bewohner liegen aber auch solche, Tausende und vielleicht auch unter Umständen Hunderttausende von Jahren dauernde Zeiten gleichbleibender Lebensbedingungen und dementsprechend beständigen Gleichgewichts zwischen den verschiedenen Arten der Organismen einer Gegend.

Ein neues Element der Unruhe wird in die Natur gebracht durch die Technik des Menschen. Sie ermöglicht es ihm, anfangs in geringem Maße, aber mit dem Fortschreiten der Kultur immer mehr, Tiere und Pflanzen zu vernichten, die ihm schaden, und Platz und Lebensbedingungen zu schaffen für Tiere und Pflanzen, die ihm nützen. Kurzsichtigkeit und rücksichtslose Gier kann ihn dabei sogar veranlassen, Tiere und Pflanzen auszurotten, von denen er Nutzen zieht, etwa Vögel, die schädliche Insekten oder Nagetiere fressen. Noch ein Beispiel dafür ist die ununterbrochen vorwärtsgehende Waldverwüstung.

Friedrich Engels hat Verwüstungen dieser Art als allgemeines Naturgesetz aufgefaßt, als eine der Triebkräfte der Entwicklung der Arten. In dem schon früher zitierten Artikel über den „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen" sagt er:

„Sobald alle möglichen Futterbezirke besetzt waren, konnte keine Vermehrung der Affenbevölkerung mehr stattfinden; die Zahl der Tiere konnte sich höchstens gleichbleiben. Aber bei allen Tieren findet Nahrungsverschwendung in hohem Grade statt und daneben Ertötung des Nahrungsnachwuchses im Keime. Der Wolf schont nicht, wie der Jäger, die Rehgeiß, die ihm im nächsten Jahre die Böcklein liefern soll; die Ziegen in Griechenland, die das junge Gestrüpp abweiden, ehe es heranwächst, haben alle Berge des Landes kahl gefressen. Dieser ‚Raubbau' der Tiere spielt bei der allmählichen Umwandlung der Tiere eine wichtige Rolle, indem er sie zwingt, anderer als der gewohnten Nahrung sich anzubequemen, wodurch ihr Blut eine andere chemische Zusammensetzung bekommt und die ganze Körperkonstitution allmählich eine andere wird, während die einmal fixierten Arten absterben. Es ist nicht zu bezweifeln, daß dieser Raubbau mächtig zur Menschwerdung unserer Vorfahren beigetragen hat . . . . ."

„Die Tiere, wie schon angedeutet, verändern durch ihre Tätigkeit die äußere Natur ebensogut, wenn auch nicht in dem Maße, wie der Mensch. Diese durch sie vollzogenen Aenderungen ihrer Umgebung wirken, wie wir sahen, wieder verändernd auf ihre Urheber zurück. Denn in der Natur geschieht nichts vereinzelt. Jedes wirkt auf das andere zurück und umgekehrt und es ist meist das Vergessen dieser allseitigen Bewegung und Wechselwirkung, das unsere Naturforscher verhindert, in den einfachsten Dingen klar zu sehen. Wir sahen, wie die Ziegen die Wiederbewaldung von Griechenland verhindern; in Sankt Helena haben die von den ersten Anseglern ans Land gesetzten Ziegen und Schweine es fertig gebracht, die alte Vegetation fast ganz auszurotten und so den Boden bereitet, auf dem die von späteren Schiffern und Kolonisten zugeführten Pflanzen sich ausbreiten konnten." (Neue Zeit XIV., 2, S. 549, 551.)

Der Gedankengang, den Engels hier entwickelt, ist sehr interessant und bestechend. Aber er leidet an einem Fehler,

dessen auch Darwin sich schuldig machte: er gebraucht zur Veranschaulichung den Hinweis auf Verhältnisse, die von Menschen geschaffen wurden. So suchte Darwin in der künstlichen Auslese, die der menschliche Tierzüchter trifft, die Erklärung für die Entwicklung der Arten in der Natur. Engels suchte sie im Raubbau, den auch nur der Mensch treibt, nicht, weil er weniger fürsorglich ist als das Tier, sondern weil er allein durch seine überlegene Technik die Kraft besitzt, Raubbau zu treiben, das heißt, das Gleichgewicht in der Natur zu stören.

Engels weist hin auf den Raubbau mit der Waldvegetation, der von den Ziegen in Griechenland und von Ziegen und Schweinen auf St. Helena getrieben wurde. Aber hinter den Ziegen standen die Menschen, die deren Raubbau ermöglichten.

Im Naturzustande wären neben den Ziegen in Griechenland Wölfe — vielleicht auch Löwen, Homer spricht noch von solchen — gewesen und hätten die Zahl der Ziegen so sehr reduziert, daß sie den Wald nicht mehr bedrohten. Der Mensch hat die Feinde der Ziegen vernichtet, er schützt diese künstlich und hat dadurch das Gleichgewicht der Natur zerstört und den Nachwuchs des von ihm abgeholzten Waldes verhindert.

Auf St. Helena wieder war es der Mensch, der Ziegen und Schweine in eine Gegend brachte, in der es bis dahin weder diese Tiere noch ihre Feinde gegeben hatte. Auch da war es der Mensch, der das Gleichgewicht der Natur störte.

Wir haben gesehen, wie Doflein von diesem Gleichgewichte spricht. Nun, auch er weist auf das Beispiel St. Helenas hin, aber als Beweis dafür, daß es der Mensch ist, der das Gleichgewicht in der Natur stört, und daß es sich schließlich immer wieder herstellt. Er berichtet:

„St. Helena, das einsame Eiland mitten im Atlantischen Ozean, auf dem die Engländer Napoleon I. gefangen hielten, ist nur 120 Quadratkilometer groß und erhebt sich in seinen höchsten Bergen nur bis etwa 700 Meter. Es wurde etwa im Jahre 1500 entdeckt; 1523 führten die Portugiesen die ersten Ziegen ein, die nach 75 Jahren so zugenommen hatten, daß ihrer Tausende vorhanden waren. Die Folge dieser Zunahme ist in erschreckender Weise an dem Anblick zu erkennen, den heute St. Helena darbietet: während es im 16. Jahrhundert mit hohem, dichten Wald bedeckt war, ist es heute kahl, die Felsen sind nackt, hier und da gibt es Stellen, die an Wüste erinnern."

Mit dem Wald ging auch die übrige einheimische Flora und Fauna zugrunde.

„An deren Stelle traten neue Tierarten und Pflanzenformen, die gut in Nachbarschaft des Menschen und seiner Haustiere gedeihen. Kurz, an Stelle der alten ist eine vollkommen veränderte Biocönose getreten . . . . . Wie es in der alten herrschte, so hat sich auch in der neuen Biocönose nach der Störung unter vielen Kämpfen allmählich wieder ein Gleichgewicht eingestellt, das aber durch jeden neuen Tier- oder Pflanzenimport gestört werden kann." (Das Tier usw., S. 16, 17.)

Andere Fälle von Raubbau, als die von Menschen verursachten, führt Engels nicht an. Er weist wohl auf den Wolf hin, der die Rehgeiß frißt, die ihm im nächsten Jahre ein Böcklein liefern könnte, aber er kann nicht behaupten, daß irgendwo von Wölfen die vorhandenen Rehe ausgerottet worden wären.

Um so zu wüten, dazu fehlen ihnen die Waffen, über die bloß der Mensch verfügt. Dieser allerdings kann die Rehe ausrotten und tut es vielfach, wenn er nicht mit Vorbedacht Jagdgesetze zum Schutze der Geißen erläßt.

Die Technik des Menschen muß schon ziemlich weit entwickelt sein, wenn manche ihrer Wirkungen als „Raubbau" das Gleichgewicht in der Natur aufheben sollen. Dagegen wirkt sie von ihren Anfängen an störend auf dieses Gleichgewicht dadurch, daß sie die den Menschen vernichtenden Faktoren verringert, während sie seine Fruchtbarkeit nicht beeinträchtigt, unter Umständen sogar fördert. Die Folge davon ist, daß das Menschengeschlecht sich nicht an Zahl gleich bleibt, wie Tiere und Pflanzen einer Gegend, die im Zustande des Gleichgewichts der Organismen ist, sondern daß es zunimmt. Wo die Technik nicht nur die vernichtenden Faktoren mindert sowie eventuell die Fruchtbarkeit erhöht, sondern auch die Ernährungsquellen vermehrt, führt dies dahin, daß die Zahl der menschlichen Bewohner der betreffenden Gegend zunimmt, daß ihre einzelnen Horden zu großen Stämmen anwachsen und diese immer zahlreicher werden. Aber die Einschränkung der vernichtenden Faktoren, das heißt, der Sterblichkeit, und die Vermehrung der Nahrungsquellen durch die Technik brauchen nicht immer Hand in Hand zu gehen. Die Behauptung der Malthusianer, daß die Bevölkerungszunahme stets die Tendenz habe, sich rascher zu vollziehen als die Zunahme der Nahrungsmittel, ist sicher falsch. Das angebliche Gesetz ist schon deswegen falsch, weil es für die Tiere ebenso gelten soll wie für den Menschen, wo jene doch lange Zeitperioden hindurch im Zustande des Gleichgewichtes leben, weder eine Vermehrung der Art noch ihrer Nahrungsmittel zeigen. Es ist indes auch falsch für den Menschen, wenn es als allgemeines Gesetz aufgefaßt wird, das unter allen Umständen gelte.

Aber nicht minder falsch ist die entgegengesetzte Behauptung, die von Sozialisten und anderen Antimalthusianern häufig aufgestellt wurde, als bestehe ein geheimnisvoller teleologischer Zusammenhang zwischen Zunahme der Bevölkerung und Erweiterung der Nahrungsquellen, so daß nie zuviel Menschen da sein können. Ich habe diese Frage ausführlich behandelt in meinem schon zitierten Buch über die Vermehrung und Entwicklung.

Darüber kann allerdings kein Zweifel bestehen, daß Not und Elend in der heutigen Gesellschaft nicht von einer Uebervölkerung herrühren und daß die heutige Technik auch in stark-

bevölkerten und lang kultivierten Ländern noch eine Erweiterung des Nahrungsspielraumes ermöglicht.

Doch das muß nicht immer so sein und war nicht immer so. Sehr häufig nahm die Bevölkerung einer Gegend rascher zu als die durch die jeweilig gegebene Technik ermöglichte Vermehrung der Nahrung. In solchen Fällen hatte man nur die Wahl zwischen wachsender Verschlechterung der Lebenshaltung, was vermehrte Sterblichkeit und damit wieder Einschränkung oder völliges Aufhören der Bevölkerungszunahme nach sich zog, oder der Auswanderung des Bevölkerungsüberschusses, oder der Ausdehnung des von einem Stamme besetzten Gebietes.

Die Wanderungen des Affenmenschen waren, wie wir schon sahen, sicher eines der wichtigsten Mittel gewesen, seine Intelligenz und Handfertigkeit und damit seine Menschwerdung zu fördern. Diese Wanderungen können nur veranlaßt worden sein durch geologische oder klimatische Veränderungen, die in manchen Gegenden eine Störung des Gleichgewichtes in der belebten Natur herbeiführten. Das Wachstum der Intelligenz, Handfertigkeit und Technik des primitiven Menschen bietet dann durch zeitweise Uebervölkerung, die es hervorruft, einen neuen Antrieb zum Wandern, der nicht mehr durch Veränderungen der Außennatur, sondern durch Veränderungen der menschlichen Verhältnisse selbst herbeigeführt wird und viel öfter und leichter bei zunehmender Kultur eintreten kann, als Veränderungen in der Gestaltung der Erdrinde oder des Klimas. Die durch Uebervölkerung herbeigeführten Wanderungen waren in den Anfängen der Menschheit vielleicht der wichtigste Faktor ihrer Ausdehnung über die Erde nach den verschiedensten Klimaten und Bodengestaltungen, und einer damit Hand in Hand gehenden Gewinnung neuer Erfahrungen, Vermehrung ihrer Intelligenz, Geschicklichkeit und Technik.

Oft konnten solche Wanderungen nach Gegenden gehen, die noch nicht von Menschen bewohnt waren. Da erwarteten die Ankömmlinge schwere Kämpfe gegen eine unbekannte Natur, die vielfach Bedingungen bot, unter denen bis dahin Menschen noch nicht gelebt hatten und denen es sich anzupassen galt.

Geringer waren die Schwierigkeiten dieser Art dort, wo die Wanderung sich nach Gebieten richtete, die bereits von Menschen bewohnt waren. Da erstand aber eine andere Schwierigkeit: Gebiete dieser Art boten vielfach nicht Platz für beide Teile — unter den gegebenen technischen Verhältnissen. Die Urbewohner suchten die Eindringlinge abzuwehren, und so kam es zum K r i e g e.

Dasselbe Resultat mußte dort eintreten, wo ein anwachsender Stamm seine Nahrungsquellen dadurch zu vermehren suchte, daß er die Ausdehnung des von ihm bewohnten Gebietes erweiterte.

Das konnte oft nicht geschehen ohne ein Eindringen in ein von anderen bewohntes Gebiet.

Vielleicht sollte man besser sagen: „besetztes Gebiet", denn man darf sich unter dem bewohnten Gebiet der primitiven Zeiten natürlich nicht besiedeltes Gebiet einer ansässigen Bevölkerung vorstellen, sondern weitläufige Jagdgebiete, in deren jedem eine nomadische Bevölkerung ruhelos umherschweift. Schon bei vielen Raubtieren finden wir die Erscheinung, daß jedes einzelne von ihnen ein besonderes Jagdrevier hat, das es genau kennt, und das es ohne Not nicht überschreitet, weil es sich außerhalb seines Bereiches schwer zurecht findet und unsicher fühlt, von dem es aber auch Eindringlinge zu verscheuchen sucht. Solche wird es freilich selten geben, angesichts des Gleichgewichts in der Natur. Da hat jedes ältere Raubtier bereits sein bestimmtes Revier.

Junge Tiere der gleichen Art, die, eben selbständig geworden, von ihren Eltern aus deren Revier vertrieben waren und nun unstet umherziehen, sich ein neues Revier zu suchen, mögen gelegentlich als Eindringlinge in einem fremden Revier auftauchen. Sie werden von einem älteren Artgenossen hier leicht verscheucht und dürften einen bleibenden Aufenthalt erst in einem Revier finden, das durch den Tod seines bisherigen Bewohners frei geworden ist. Angesichts des Gleichgewichts in der Natur werden im Durchschnitt jedes Jahr ebenso viele Reviere frei werden, als Junge die Selbständigkeit erlangen.

Die Gebiete der Jägervölker sind ursprünglich sicher auch nur Jagdreviere dieser Art gewesen, die ohne fixierte Grenzen von ihren Inhabern ebenso gegen Eindringlinge verteidigt wurden, wie die der Raubtiere. Da unter den Menschen aber das Gleichgewicht der Natur unter Umständen gestört ist, sind die Eindringlinge nicht bloß wie bei den isolierten Raubtieren, junge, unerfahrene, noch relativ furchtsame Tiere, deren gelegentliches Eindringen ohne schweren Kampf abgewehrt werden kann, sondern es sind wohlerfahrene Erwachsene, die in das Revier einmarschieren, und zwar nicht einzelne Individuen, sondern ganze Stämme.

Bei den sozialen Tieren ist die Beschränkung auf bestimmte Gebiete selten. Wo genügend Futter vorhanden ist, finden sich einzelne Individuen, Paare, Rudel zusammen, um die Futterquelle gemeinsam zu genießen. Wo wenig ist, da zerstreut man sich nach verschiedenen Richtungen, um sich bei besserer Gelegenheit wieder zusammenzugesellen. Dies ist der Fall nicht nur bei den friedlichen Pflanzenfressern, sondern auch bei den sozialen Raubtieren, wie Hyänen oder Wölfen.

Die herrenlosen Pariahunde in den Städten des Orients hüten allerdings ihre Reviere sorgfältig. Jede Gasse hat ihre besonderen Hunde, die keinen Eindringling ihrer Art dulden, jeden vertreiben oder gar zerreißen. Aber diese Hunde stehen, trotz ihrer

Herrenlosigkeit, doch schon in zu langer Beziehung zum Menschen, um als Beleg des Naturzustandes gelten zu können.

Uebrigens führen auch die Pariahunde nicht Krieg miteinander, nie versucht ein Rudel ein anderes aus seinem Gebiete gewaltsam zu vertreiben. Die gelegentlichen Eindringlinge in fremde Reviere sind stets vereinzelte Unvorsichtige, die der Bissigkeit dieser Tiere gegen jede sie erregende Neuerscheinung zum Opfer fallen. Es ist bemerkenswert, daß die Pariahunde sich nie an Mohammedanern vergreifen, die durch die Straßen des Nachts passieren, wohl aber an einzeln gehenden Europäern.

Bei den Pflanzenfressern merkt man nichts von einem Streben einer Herde, eine besondere Weide für sich zu reservieren. Wo üppige Weide ist, da finden sich nicht nur die Mitglieder der gleichen Art oft zu Tausenden zusammen, sondern die verschiedensten Arten weiden da friedlich miteinander, ohne Zank und Streit, Zebras, Antilopen, Giraffen, Strauße usw.

Ganz anders der Mensch. Die Entwicklung der Technik verleiht ihm todbringende Waffen und macht ihn zum Raubtier. Sie bewirkt die Störung des Gleichgewichts der Natur in den Gegenden, die er bewohnt und zwingt ihn zur Erweiterung seines Jagdgebietes oder zur Auswanderung. Die Entwicklung der Sprache endlich trennt die einzelnen Stämme voneinander, erschwert ihre gegenseitige Verständigung, ruft ein Gefühl der Fremdheit, ja der Feindseligkeit unter ihnen hervor: alles das erzeugt den Krieg zwischen den Volksstämmen, der mit dem Kampf ums Dasein in der Natur nichts zu tun hat, sondern eine spezifisch menschliche Erscheinung ist — trotz seiner Unmenschlichkeit. Ein Produkt der Kulturentwicklung, trotz seiner die Kultur zerstörenden Wirkungen.

Damit soll keine Anklage gegen die Kultur erhoben werden. Sie wegen ihrer Konsequenzen anzuklagen, zu verurteilen oder auch nur zu bedauern, ist ebenso lächerlich, wie sie zu preisen. Wir haben sie als Ergebnis eines notwendigen geschichtlichen Prozesses zu begreifen.

Aber abgesehen davon kann der Freund der Kultur sich trösten, wenn er die Ursache der Erzeugung des Krieges durch die Kultur anders formuliert, als es in diesem Satze geschieht. Statt zu sagen, der Krieg sei erst durch den Fortschritt der Kultur hervorgebracht worden, können wir sagen, er sei nicht von Natur aus gegeben, hänge mit der dem Menschen angeborenen Naturanlage nicht notwendig zusammen. Formulieren wir das so, dann dürfen wir daraus den Schluß ziehen, daß der Krieg nur das Produkt bestimmter Phasen der Kultur ist und nach der Ueberwindung dieser Phasen verschwinden kann.

Wo der Krieg einmal aufgetreten ist, zeigt er die Tendenz, aus sich heraus selbst wieder Anlässe zu neuen Kriegen hervorzubringen. Er tut dies schon in primitiven Zeiten dadurch, daß

er die besiegten Stämme, wenn sie nicht vernichtet werden, oft zwingt, ihre Wohngebiete zu verlassen und sich eine neue Heimat zu suchen, was vielfach heißt, neue Kriege entzünden. Oder aber der besiegte Stamm bleibt, fühlt sich jedoch eingeengt, wertvoller Gebiete beraubt und sinnt auf Rache.

Der Fortschritt der Kultur hat seitdem die Kriegsursachen mannigfach gewandelt. Wo eine ansässige Nation mit einer anderen ansässigen Nation Krieg führt, sucht sie fast nie Menschen aus ihrem Gebiet zu vertreiben, sondern mit dem Gebiet auch dessen Bewohner zu annektieren, was für viel zivilisierter gilt. Aber die Tatsache blieb bisher bestehen, daß jeder Krieg bei seinem Abschluß einen neuen Krieg im Schoße trägt.

Von Anfang an führen die Menschen Kriege in der Meinung, ihre Lage dadurch zu verbessern, oder aus Furcht, ohne ihn ihre Lage verschlechtert zu sehen. In einzelnen Fällen mag das zutreffen. Im allgemeinen erweist sich aber der Krieg als ein furchtbares Hemmnis des technischen und ökonomischen Aufstieges, freilich nicht jeder kriegführenden Nation im besonderen, wohl aber der Menschheit im allgemeinen.

Das alte Rom hat seine Größe, seine Macht, seinen Reichtum durch ewige Kriege gewaltig gesteigert. Allerdings waren es stets siegreiche Kriege, die viel einbrachten. Dennoch, trotz allem Anwachsen des Reichtums in Rom ging die römische Bauernschaft in diesen Kriegen zugrunde.

Die Solidarität der Art, die im tierischen Stadium noch bestand, geht nun vollständig unter. Was mit der Abschließung der Völker voneinander durch die Verschiedenheit der Sprache begonnen wurde, wird durch den Krieg auf die Spitze getrieben. Nun gilt jeder, der nicht der eigenen Völkerschaft angehört, nicht nur als Fremder, sondern auch als Feind. Beides wird identisch.

Das Gebiet der Moral wird dadurch für jeden Menschen sehr eingeengt. Im tierischen Stadium gelten die sozialen Triebe oft allen Artgenossen, im menschlichen gelten sie lange nur den Angehörigen des gleichen Stammes. Innerhalb dieses beschränkten Gebietes können sie allerdings an Intensität stark zunehmen. Der Krieg selbst mit den neuen Gefahren, mit denen er nun jeden einzelnen Stamm bedroht, zwingt dessen Mitglieder aufs innigste zusammenzuhalten. Derjenige Stamm wird am ehesten, bei sonst gleichen Stärkeverhältnissen, Aussicht haben, sich im Kriege zu behaupten, dessen Mitglieder am unbedenklichsten ihr Leben im Kampf für das Gemeinwesen aufs Spiel setzen.

Daran denken wohl diejenigen, die den Krieg für ein Stahlbad erklären, für ein Mittel moralischer Erneuerung. Nun, diese Erneuerung ist einmal mit schweren Begleiterscheinungen verknüpft, Zunahme von Roheit und Grausamkeit. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß sie beim Menschen ärger werden können als bei dem blutdürstigsten Raubtier.

Doflein wirft die Frage auf:

„Gibt es überhaupt Tiere, die andere ohne Bedürfnis töten, gibt es also richtige Mörder unter den Tieren, welche aus reiner Mordlust, ohne daß der Hunger oder die Angst sie beherrscht, das Leben anderer vernichten?"

Er untersucht die Mordlust von Leoparden, Mardern, Wieseln usw. und verneint trotzdem die Frage. Er findet nirgends unter ihnen den „Ausdruck einer Eigenschaft, die wir mit dem Blutdurst entarteter Menschen vergleichen dürfen". (Das Tier, S. 327.)

Wir dürfen in dem besonderen Blutdurst von Menschen eine Folge des in der Natur nicht vorkommenden Krieges, der Tötung von Artgenossen sehen, die eine den Tieren nicht eigene Grausamkeit erzeugt.

Daß der Krieg dafür verantwortlich ist, darauf weist der Umstand hin, daß wir etwas Aehnliches nur bei solchen Tieren finden, die wie der Mensch Krieg führen, wie er in festgeschlossenen Gesellschaften leben. Gesellschaften dieser Art finden wir nicht unter den Wirbeltieren, die wir hier vornehmlich im Auge haben, wenn wir von Tieren im allgemeinen reden, sondern unter den Insekten. Doflein fährt fort:

„Die einzigen Fälle im Tierreich, in denen ein organisiertes Töten zahlreicher Individuen vorkommt, bieten uns eigenartige Vorgänge, die bei den staatenbildenden Insekten beobachtet worden sind. Wenn die Ameisen Krieg führen, dann tötet jedes einzelne Individuum so viele Gegner, als es nur bewältigen kann, und der Kampf und das Töten hört, wie in den Kriegen der Menschen, erst dann auf, wenn die eine der Parteien den Kampfplatz behauptet hat." (S. 329.)

Das Stahlbad hat also sehr bedenkliche Nebenerscheinungen. Ueberdies darf man aber von der Stärkung der sozialen Triebe durch den Krieg nur dort reden, wo er, wie im primitiven Zustande der Menschheit, unter völliger Gleichheit der Kampfgenossen geführt wird. Die Hebung der Moral durch den Krieg hört dort auf, wo die Nation in verschiedene Klassen zerfällt und die eine für die Interessen einer anderen hingeschlachtet wird; wo die einen der Kämpfenden darben, ihre „Kameraden" dagegen schwelgen, die einen als Kanonenfutter ins Feuer getrieben werden und die anderen von sicherer Warte aus zusehen. Illusionäre Begeisterung der ersten Wochen kann da etwas wie einen moralischen Aufschwung hervorrufen. Je länger der Krieg dauert, je schwerer seine Opfer werden und je mehr sie einseitig bestimmte Schichten treffen, desto mehr bewirkt er geradezu eine moralische Verlotterung und das rasche Schwinden der sozialen Triebe, das nur durch eine blutige Disziplin einigermaßen aufgehalten wird, aber zum Zerfall des Heeres dort führt, wo diese Disziplin versagt, was namentlich nach einer Niederlage der Fall ist.

Sprachliche Absonderung und der Krieg führen zuerst zur Spaltung des Menschengeschlechtes in verschiedene Gemeinwesen, die einander nicht verstehen, ja einander hassen.

Siebentes Kapitel.

Differenzierung der Gesellschaft.

Das weitere Fortschreiten der gesellschaftlichen Entwicklung führt dazu, daß auch innerhalb der einzelnen Gemeinwesen Spaltungen eintreten.

Ursprünglich wird jede Horde auch eine Verwandtschaftsorganisation gewesen sein. Wenn aber die Horde zu einem größeren Stamme anwächst, bilden sich in ihr verschiedene Verwandtschaftsorganisationen, die man als Sippen, Clans oder Gentes bezeichnet. Diese beruhen meist auf viel innigerem, persönlichem Kontakt ihrer Mitglieder, als der zahlreiche Stamm, manche seiner Funktionen gehen auf sie über, daneben bilden sich neue soziale Funktionen, die der Gens zufallen. Meist wird sie nun für die Existenz der einzelnen wichtiger als der Stamm; sie bringt die sozialen Triebe zu größerer Intensität, konzentriert aber auch deren Wirken mehr auf sich, die Gens, als auf den Stamm. Jeder hängt aufs innigste an seiner Gens, seiner Sippe, dabei aber ersteht die Möglichkeit von Gegensätzen, ja von Blutfehden zwischen den einzelnen Gentes innerhalb des Stammes. Andererseits ersteht wieder durch das Holen von Frauen außerhalb des Stammes die Ausdehnung der Verwandtschaftsorganisation über sein Bereich hinaus.

Noch komplizierter wird die gesellschaftliche Organisation, sobald die Arbeitsteilung Berufe mit ihren Organisationen, Zünften, schafft, sobald sich innerhalb des Gemeinwesens verschiedene religiöse Verbände bilden und schließlich die Klassen mit ihren schroffen Gegensätzen erstehen.

Nebst der Arbeitsteilung innerhalb des Gemeinwesens taucht aber auch im Laufe der wachsenden Ausdehnung des Menschengeschlechts die Arbeitsteilung zwischen den Gemeinwesen auf, die auf der verschiedenen Gestaltung der natürlichen Lebensbedingungen beruht, die sich in den verschiedenen Gegenden finden. Neben Stämmen, die vorwiegend Landbau und Jagd treiben, erstehen solche, die vorwiegend von der Fischerei und wieder andere, die vorwiegend von der Viehzucht leben. In Gegenden mit Feuersteinen entwickelt sich die Produktion von Steingeräten und Waffen, Gegenden an Salzseen kommen zur Salzgewinnung. Wieder andere zeichnen sich durch das reichliche Vorkommen glänzender Dinge aus, die als dauernder Schmuck verwendbar sind, Gold, Silber, Edelsteine usw.

Je mehr sich diese Art internationaler Arbeitsteilung entwickelt, desto mehr wachsen die Antriebe, dasjenige erwerben zu wollen, was der Nachbar hat und was man selbst nicht besitzt, aber gerne hätte. Eine neue Quelle von Kriegen, die so zu Raubkriegen werden, ersteht. Doch nicht immer verspricht der Krieg

Erfolg. Neben dem Raub kommen die friedlichen Methoden des Tausches auf.

Immer mehr geraten so einzelne Gemeinwesen in ökonomische Beziehungen und Abhängigkeiten von anderen, es bildet sich ein internationaler Verkehr, durch den eine neue Art gesellschaftlichen Zusammenschlusses herbeigeführt wird, der über den einzelnen Gemeinwesen steht, selbst dort, wo diese die Ausdehnung von Großstaaten erreichen.

Alle diese nationalen und internationalen gesellschaftlichen Zusammenhänge vereinigt bilden jene „materiellen Lebensverhältnisse", von denen Marx spricht, „deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft' zusammenfaßt". (Vorwort zur Kritik der polit. Oekonomie.) Der moderne Weltverkehr macht die bürgerliche Gesellschaft immer mehr identisch mit der Menschheit.

Damit kehren wir in gewisser Beziehung zum Ausgangspunkt der Entwicklung zurück. Nun bekommen die sozialen Triebe wieder die ganze Gattung Mensch zum Geltungsbereich, was den Krieg einzelner Nationen innerhalb der Gattung immer mehr zu einem unmoralischen Akt stempelt, bisher allerdings nur in dem Bewußtsein einzelner Denker und Klassen, doch muß die Bewegung in der Richtung auf den ewigen Frieden durch den Weltverkehr schließlich unwiderstehlich werden, um so mehr, als gleichzeitig die technische Entwicklung die Verwüstungen eines jeden Krieges zur Höhe eines teuflichen Wahnsinns steigert.

Im Laufe dieser Entwicklung machen die sozialen Triebe die verschiedensten Wandlungen durch. Es gibt Gesellschaftsformen, in denen sie eine Schwächung erfahren, wenigstens für bestimmte Gesellschaftsschichten, die aus dem Egoismus größeren Vorteil ziehen, als aus der gegenseitigen Hilfe; für Schichten, denen die sozialen Triebe aus einer Waffe im Kampf ums Dasein zu einer Erschwerung dieses Kampfes werden. Das ist vornehmlich dort der Fall, wo der einzelne nicht aus gemeinsamer Arbeit mit seinen Kameraden, sondern aus der Ausbeutung von Mitmenschen seinen Lebensunterhalt zieht.

Doch die sozialen Triebe sind im Menschen so tief eingewurzelt, daß sie bei keinem völlig verschwinden. Ueberall aber, wo die ursprüngliche Einfachheit der Gesellschaft überwunden ist, finden sie als ihr Geltungsbereich nicht eine einzelne einheitliche Gesellschaft, sondern mehrere und sehr verschiedenartige, mitunter höchst gegensätzliche gesellschaftliche Gebilde vor. Die Mehrheit der Soziologen spricht immer nur vom Individuum und der Gesellschaft, von den Pflichten des einzelnen gegen die Gesellschaft, von den Pflichten dieser gegenüber dem einzelnen. Aber die einheitliche Gesellschaft, die hier vorausgesetzt wird, existiert schon seit langem nicht mehr.

Je mannigfacher die Gesellschaft wird, je mehr sie in verschiedene und verschiedenartige Gesellschaften zerfällt, desto mehr häufen sich im Individuum die Kollisionen zwischen seinen sozialen Trieben, die nun verschiedenen und mitunter gegensätzlichen Arten der Vergesellschaftung gelten, desto leichter kommt der Mensch in einen inneren Konflikt seiner sozialen oder moralischen Pflichten. Konflikte dieser Art werden oft gewaltiger und schmerzlicher als die Konflikte zwischen dem Selbsterhaltungstrieb und dem sozialen Trieb, die schon das Tier kennt und die durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch gehen.

Nicht alle gesellschaftlichen Organisationen und Gemeinschaften erwecken zur selben Zeit gleich starke soziale Triebe. Gewöhnlich erweist sich die eine oder die andere stärker als die anderen, mit wechselnden historischen Situationen kann bald einmal das Pflichtgefühl gegenüber der einen, dann wieder gegenüber einer anderen das stärkere sein. Etwa im Kriege gegenüber dem Staat, im Frieden vielleicht gegenüber der Religionsgemeinschaft oder der Gemeinde oder der Zunft. In solchen Fällen braucht der Konflikt das Gebiet triebhaften Handelns nicht zu verlassen.

Die schwersten Konflikte sind aber jene, wo zwei Gemeinschaften, denen ein Individuum gleichzeitig angehört, in einen Interessenkonflikt miteinander kommen und wo jede der beiden der betreffenden Persönlichkeit gleich teuer ist. Ein solcher Konflikt wiederholt sich unzählige Male in der heutigen Gesellschaft für jeden kämpfenden Proletarier: der Konflikt zwischen den Interessen der Familie und denen der Klasse. Was steht höher: die Sorge für die hungernden Kinder oder die Solidarität mit den Genossen?

Hier wird der soziale Trieb, das moralische Empfinden allein nicht imstande sein zu entscheiden. Hier wird in jedem einzelnen Fall bewußtes Ueberlegen, wird die Vernunft in die schwankende Wagschale geworfen werden müssen, wird ein Abwägen der Konsequenzen notwendig werden, die das eine oder das andere Handeln nach sich ziehen wird.

Achtes Kapitel.

Das kollektive Denken.

Schon in der Tierwelt sind unbewußte Antriebe, Instinkte, Gewohnheiten allein nicht stets imstande, zweckmäßiges Handeln zu bewirken. Bei jedem einzelnen Problem, das dem Tier gegenübertritt, wird ein allgemeines und ein besonderes Moment zu unterscheiden sein. Auf der einen Seite wird das Handeln Elemente enthalten, die eine Wiederholung früherer gleichartiger Erscheinungen darstellen, und auf der anderen Seite

Elemente, die einzig in ihrer Art sind. Nur soweit die Elemente der Probleme ersterer Art sind, können sie durch Instinkte, Triebe oder Gewohnheiten gelöst werden. Die Elemente letzterer Art bedürfen bewußter Ueberlegung. Von der Höhe der Intelligenz, der Einsicht in die gegebenen Aufgaben und die Mittel ihrer Lösung hängt es ab, ob das Individuum im gegebenen Falle zweckmäßig handelt oder nicht.

Je komplizierter der Organismus und die Verhältnisse, unter denen er lebt, sind, desto mehr wird sich in den einzelnen Situationen, in die er gerät, das Besondere neben dem Allgemeinen geltend machen, desto mehr wird neben den unbewußten Antrieben das bewußte Erwägen eine Rolle spielen.

Beim Vogel z. B. bestimmt der Instinkt oder ein Trieb, wie schon oben bemerkt, daß er zu gewisser Zeit daran geht, ein Nest zu bauen. Unbewußt wird er auch getrieben, es sich auf einem Baume oder in einem Gesträuch oder auf dem Erdboden anzulegen, offen oder in einer Höhle versteckt.

Auch die Art der Anlage des Nestes und des Materials aus dem es hergestellt wird, ist dem Vogel instinktmäßig a priori gegeben. Aber wenn er z. B. ein Baumbrüter ist, hängt es vom individuellen Ueberlegen des einzelnen Vogels ab, welchen Baum, welche Stelle des Baumes er zum Nestbau auswählt, wo er sein Nestmaterial sucht, welches von den ihm gegebenen Materialien er bevorzugt.

Je mehr das Besondere, das Neue in einer Situation überwiegt, desto größere Ansprüche an die Intelligenz werden gestellt, desto mehr können sich bloß die Intelligentesten behaupten. Darum haben Wanderungen in neue Verhältnisse einen so großen Einfluß auf die Entwicklung der Intelligenz, die freilich mit weitgehender Ausmerzung der weniger Intelligenten Hand in Hand geht.

Beim Menschen mit seinen hochkomplizierten Verhältnissen spielt natürlich das bewußte Ueberlegen als Bestimmungsgrund des Handelns noch eine weit größere Rolle als beim Tier, um so mehr, je höher die Gesellschaft sich entwickelt. Das hat dazu geführt, daß der Mensch sich eingebildet hat, er allein sei ein bewußt handelndes Wesen, die Tiere bloße Automaten. Das ist als ganz verkehrt erkannt worden. Dieser Ueberhebung gegenüber muß vielmehr auf das Gegenteil hingewiesen werden.

Auch der Mensch ist nicht ein bloß bewußt handelndes Wesen. Selbst heute, im Zeitalter höchstentwickelter Zivilisation, mit ihrer grandiosen Entwicklung der Wissenschaft, beruht doch immer noch ein großer Teil, vielleicht der überwiegende Teil unseres Handelns auf unbewußten Instinkten, Trieben und Gewohnheiten.

Es ist sicher ein Verdienst Freuds, darauf hingewiesen zu haben. Schade nur, daß er seinen richtigen Gedanken gar zu sehr

die Spitze abgebrochen hat durch voreilige Hypothesen und einseitige Deutungen, die mit einer geradezu phänomenalen Kritiklosigkeit verbunden sind, die nur noch übertroffen wird von der Kritiklosigkeit seiner Verehrer, die alle seine Feststellungen unbesehen als Wahrheit hinnehmen.

Doch bei allem Unbewußten, das in uns schlummert und wirkt, spielt doch die individuelle bewußte Ueberlegung und ihre Einengung des Trieblebens beim Menschen eine immer größere Rolle.

Diesen Fortschritt muß indes der Mensch mit mancher ihn hemmenden und störenden Nebenerscheinung erkaufen. Diese Nebenerscheinungen entspringen seinem Wesen als gesellschaftliches Tier.

Das höhere Tier hat sich in ähnlichen Lebensbedingungen zu behaupten wie der primitive Mensch. Schon das spricht dafür, ehe noch die Beobachtung es bestätigt, daß beide zunächst übereinstimmende Fähigkeiten besitzen mußten. Das Tier muß ebenso imstande sein, kausale Zusammenhänge zu beobachten, zu erfassen und aus ihnen Schlüsse zu ziehen wie der Mensch. Ohne diese Fähigkeiten könnte es nicht den Kampf ums Dasein bestehen.

Aber diese Fähigkeit bleibt auf ein kleines Gebiet beschränkt. Nur seine Praxis veranlaßt das Tier, kausale Zusammenhänge zu beobachten, nur soweit sie reicht, interessieren es solche Zusammenhänge. Und nur seine Praxis bringt ihm die Bestätigung oder Korrektur seiner Schlüsse. Tiere, die dauernd falsch beobachten oder falsche Schlüsse aus ihren Erfahrungen ziehen und nicht imstande sind, aus Mißerfolgen zu lernen, werden leicht zugrunde gehen.

Nicht anders steht es beim Menschen. Nicht durch größere Richtigkeit seiner Beobachtungen und Schlüsse unterscheidet er sich vom Tier, sondern durch das größere Gebiet, auf das sie sich erstrecken. Wohl dauert es lange, bis den Menschen bei jeder Erscheinung, die ihm aufstößt und die er nicht zu erkennen vermag, jenes intellektuelle Unbehagen befällt, von dem Mach spricht. Wie beim Tier gilt auch beim Menschen das Denken lange bloß seiner Praxis, aus ihr entspringt es, ihr dient es, durch sie wird seine Richtigkeit bestätigt oder seine Unrichtigkeit dargetan. Aber dank seiner Technik wird diese Praxis selbst in seinen Anfängen gegenüber der des Tieres ungemein vergrößert und damit sein geistiger Horizont erweitert.

Eine Menge neuer Probleme treten ihm nun entgegen. Und sie beschäftigen nicht den einzelnen allein. Er besitzt ja in seiner Sprache ein Mittel der Verständigung, wie es kein Tier besitzt. Und für den primitiven Menschen gibt es keine Möglichkeit, sich von seiner Gesellschaft zu isolieren. Er hat auch nicht das mindeste Bedürfnis danach.

Jede neue Beobachtung und neue Erfahrung des einen wird sofort seinen Kameraden und Freunden mitgeteilt, ihre Bedeutung und die daraus zu ziehenden Schlußfolgerungen mit ihnen besprochen und in der Praxis von jedem beobachtet.

Es wird jetzt notwendig, viel mehr kausale Zusammenhänge als früher in einen höheren Zusammenhang miteinander zu bringen, und zu diesem Zwecke längere Gedankengänge zu verfolgen als das Tier, was wiederum nur mit Hilfe der Sprache möglich ist. Im Denken nehmen höhere Abstraktionen von da an einen immer größeren Raum ein.

Dabei verträgt aber die Ungeduld des naiven Menschen kein langes Warten und mühsames methodisches Forschen. Auf jede Frage will er sofort eine Antwort haben, um so rascher, als ja diese Fragen zunächst ebenso wie beim Tier, nur augenblicklichen praktischen Bedürfnissen entspringen. Zu vorschnellen Hypothesen ist er da leicht geneigt, und sie nehmen um so eher phantastischen Charakter an, je länger die Gedankengänge werden, denen sie entsprießen, je mehr sie sich von ihrem Ausgangspunkte praktischer Beobachtung entfernen und zu Abstraktionen aufsteigen, und je komplizierter die Vorgänge, aus denen sie entstammen oder auf die sie einwirken wollen.

In demselben Maße wird aber auch jener große Regulator des Denkens schwankender, der dem tierischen Denken seine Sicherheit gibt: seine sofortige Prüfung durch den praktischen Erfolg oder Mißerfolg seiner Anwendung. Eine andere Art der Kritik als die der Abschätzung des Erfolges bringt aber das geistige Leben des Menschen erst später hervor.

In demselben Maße, in dem das menschliche Denken an Umfang und Mannigfaltigkeit das tierische überragt, wird es auch einen langen Zeitraum hindurch in Gegensatz zu dessen Nüchternheit und klar zu überblickender Einfachheit immer mehr von Kritiklosigkeit und Phantasterei überwuchert.

Natürlich wurzeln auch die ausschweifendsten Phantasiegebilde in der konkreten Wirklichkeit. Wir können uns nichts vorstellen, als was unsere Sinne uns gezeigt haben. Aber wir können die einzelnen Elemente unserer Sinneseindrücke in unserem Denken aufs mannigfachste kombinieren und aufs stärkste übertreiben. Mehr allerdings vermögen wir nicht. Die stärkste künstlerische Phantasie vermochte die reinen Geister, die durch die Lüfte schweben, wie z. B. die Engel, nicht anders darzustellen, als mit Flügeln begabt, wie Spatzen oder Libellen.

Hätte nun jeder einzelne seine besondere Phantasterei gehabt, so wäre sie wohl ein Gedankenspiel müßiger Stunden, eine Art wachen Träumens geblieben. Sie hätte auf die Genossen des gesellschaftlichen Verbandes nicht gewirkt. Es lag nahe, daß sie Beweise für die Richtigkeit des Phantasiegebildes ver-

langten. Da solche nicht zu erbringen waren, hätten sie es nicht beachtet.

Dem wirkte jedoch die Einfachheit der Urgesellschaft entgegen. Jeder wächst dort unter den gleichen Lebensbedingungen auf, bekommt die gleiche Erziehung, erfährt in gleicher Weise von all dem nicht sehr großen Wissen, über das die Gesellschaft in jenem Stadium verfügt. Da nun das Hirn unter gleichen Bedingungen auf gleiche Reize in gleicher Weise reagiert, wird in einer primitiven menschlichen Gesellschaft jeder einzelne im ganzen und großen ebenso denken wie die anderen.

Es wird daher auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung jedes Mitglied der Gesellschaft zu den gleichen Phantasiegebilden kommen wie die anderen. Wohl gibt es individuelle Unterschiede zwischen den einzelnen Gehirnen, aber diese Unterschiede können in den einfachsten Verhältnissen der Urzeit nicht sehr groß sein. Und da die Phantastereien naturgemäß sehr vager Natur sind, werden die individuellen Verschiedenheiten nicht hindern, daß alle ungefähr den gleichen Gedankengang verfolgen und ihm übereinstimmend Ausdruck geben, wenn sie auch nicht alle die gleichen Worte genau in derselben Weise auffassen.

Vor allem ist zu erwägen: Die Mitglieder einer Gesellschaft schwätzen ununterbrochen miteinander, wenn sie beisammen sind — die Geschwätzigkeit der Naturvölker fällt allen Beobachtern auf. Da müssen die Wilden bemerken, daß die Phantastereien, die ihr Denken entwickelt, nicht die eines einzelnen Kopfes sind, sondern von allen in gleicher Weise produziert und den anderen mitgeteilt werden. Was aber alle für wahr halten, muß wahr sein. Es sind doch nicht alle Narren. Das Wort Börnes ist jenen Zeiten noch nicht bekannt: Was ist Wahrheit? Der Wahnsinn aller. Was ist Wahnsinn? Die Wahrheit des einzelnen.

Vielfach hat man das Aufkommen abergläubischer Vorstellungen durch die Annahme erklären wollen, einzelne geistig hervorragende Menschen hätten der dummen Masse eingeredet, diese Vorstellungen seien Wahrheit. Durch solche Vorspiegelungen hätten jene zweifelhaften Genies vermeint, die Masse in Furcht zu versetzen, geistig zu kommandieren und ausbeuten zu können.

Aber wir finden derartige phantastische Vorstellungen schon bei Stämmen, bei denen von einer besonderen Kaste von Zauberern oder Priestern noch lange nicht die Rede ist. Die Annahme, die Religion sei das Werk eines Betruges, setzt bereits Unterschiede im Wissen innerhalb des Gemeinwesens voraus, die der Urgesellschaft ganz fremd, in ihr ganz unmöglich sind. Und es müssen bereits bedeutende Möglichkeiten der Ausbeutung von Menschen gegeben sein, ehe es sich lohnt, daß der wissende Priester seine große geistige Ueberlegenheit über die unwissende Menge durch Betrügereien zu seinem Vorteil ausnutzt.

Die spätere Ausbeutung der gläubigen Menge durch weniger gläubige Wissende setzt bereits den festen Glauben jener voraus, den ein einzelner Wilder durch bloße Erfindungen kaum je herbeiführen und sicher nie dauernd behaupten kann. Die zähe Dauer jener phantastischen Vorstellungen durch viele Tausende von Jahren hindurch, ist aber eines ihrer wesentlichen Charakteristiken.

Gilt eine Auffassung leicht ohne weiteres als richtig, die von allen geteilt wird, so trifft das erst recht zu von einer Auffassung, die dem einzelnen schon als Kind von seiner Familie als Wahrheit mitgeteilt wird. Sie erscheint ihm damit als Selbstverständlichkeit. Ist er erwachsen, dann bildet sie schon einen Teil seines Wesens.

In der allgemeinen Uebereinstimmung der geistigen Fähigkeiten, Bedingungen und Erfahrungen des primitiven Menschen innerhalb einer großen gegebenen Gesellschaft sehe ich den Grund jener eigenartigen Erscheinung, die Levy-Brühl in seinem bereits obenerwähnten Buche über „Das Denken der Naturvölker" als „Kollektivvorstellungen" bezeichnet und als ein Ergebnis „prälogischen Denkens" betrachtet, das in der Entwicklung des Menschen dem logischen vorausgehe. Er hat diese Erscheinung als erster hervorgehoben und ausführlich erörtert. Die abergläubischen Vorstellungen des Naturmenschen waren natürlich schon lange bekannt. Aber erst Levy-Brühl hat ihre Eigenart darin gesehen und dadurch erklärt, daß es „Kollektivvorstellungen" sind, wie sie nur der gesellschaftliche Mensch hervorbringen konnte.

Doch möchte ich sie nicht ein Ergebnis „prälogischen" Denkens nennen. Levy-Brühl sagt, man könne „die geistige Beschaffenheit der Primitiven mit demselben Rechte als prälogisch bezeichnen, mit dem man sie als mystisch bezeichnen wird". (S. 59.) Er fährt fort:

„Es sind dies eher zwei Ansichten derselben fundamentalen Eigentümlichkeit als zwei verschiedene Charaktereigentümlichkeiten. Wenn man den Inhalt der verschiedenen Vorstellungen genauer betrachtet, wird diese geistige Beschaffenheit mystisch genannt werden, dagegen prälogisch, wenn man sein Augenmerk vor allem auf ihre Vorbedingungen richtet. Unter prälogisch soll auch nicht verstanden werden, daß diese Geistesbeschaffenheit gewissermaßen ein Stadium darstellt, welches der Erscheinung des Denkens in der Zeit vorangeht. Hat es jemals Gruppen menschlicher oder vormenschlicher Wesen gegeben, deren Kollektivvorstellungen noch nicht den logischen Gesetzen gehorcht haben[1])?

---

[1]) Hier scheint eine irrige Uebersetzung vorzuliegen. Leider ist mir das Original nicht zur Hand. Statt „Kollektivvorstellungen" sollte es wohl bloß heißen: „Vorstellungen". Kollektivvorstellungen sind etwas spezifisch Menschliches, ohne Sprache schwer denkbar. K.

„Wir wissen es nicht. Jedenfalls ist es sehr unwahrscheinlich. Wenigstens bietet die geistige Beschaffenheit der Gesellschaften auf niedriger Stufe, die ich in Ermanglung eines besseren Namens p r ä l o g i s c h nenne, gar nicht diesen Charakter. Sie ist nicht a n t i l o g i s c h, sie ist auch nicht a l o g i s c h. Mit dieser Bezeichnung prälogisch will ich nur sagen, daß sie sich nicht wie unser Denken verpflichtet, sich des Widerspruches zu enthalten. Sie gehorcht vorerst dem Gesetz der Partizipation[1]). So orientiert, gefällt sie sich nicht in willkürlichen Widersprüchen (dadurch würde sie für uns einfach absurd werden), aber sie denkt auch nicht daran, sie zu vermeiden. Sie ist in diesem Punkte meistens indifferent. Daher kommt es, daß es so schwer ist, ihr zu folgen."

Levy-Brühl scheint selbst zu fühlen, daß für diese Geistesbeschaffenheit die Bezeichnung „prälogisch" nicht die glücklichste ist. Er akzeptiert sie nur „in Ermanglung eines besseren Namens". Nun kann die Beanstandung der Bezeichnung als bloße Wortklauberei erscheinen. Sie ist es aber doch nicht, da sie uns zwingt, über die Sache selbst klarer zu werden.

Levy-Brühl wendet sich gegen die Annahme, er wolle mit dem Wort „prälogisch" ein Denken bezeichnen, das dem logischen Denken vorausgeht. Aber wörtlich genommen ist der Terminus nicht anders zu verstehen, denn das Wort „prae" heißt eben „voraus" oder „vorher".

Und Levy-Brühl läßt auch die Frage unentschieden, welche Art des Denkens früher war, das logische oder das prälogische. Doch sagt er selbst weiter an der zitierten Stelle:

„Diese (die prälogischen) Merkmale kommen, wie gesagt, nur den Kollektivvorstellungen und ihren Verbindungen zu. Ein Primitiver wird, soweit er als Individuum in seinem Denken und Handeln von den Kollektivvorstellungen unabhängig ist (wenn dies überhaupt möglich ist), meistens so fühlen, urteilen, sich betragen, wie wir es erwarten. Die Schlüsse, die er ziehen wird, werden gerade die sein, die uns in den gegebenen Umständen vernünftig erscheinen. Wenn er zwei Stücke Wild erschlagen hat und, da er sie aufheben will, nur eines findet, wird er sich fragen, was aus dem zweiten geworden ist und es suchen. Wenn ihn der Regen überrascht und belästigt, wird er sich schützen wollen. Wenn er ein wildes Tier trifft, wird er nachsinnen, wie er ihm entkommen könne usw. Aber daraus, daß die Primitiven bei solchen Gelegenheiten so vernünftig urteilen werden wie wir, daraus, daß sie ein unserem Benehmen ähnliches an den Tag legen werden (was in den einfachsten Fällen auch die klügsten Tiere machen), daraus folgt noch nicht, daß ihre geistige Betätigung immer denselben Gesetzen gehorcht, wie die unsere. In der Tat hat diese, soweit sie kollektiv ist, ihre eigentümlichen Gesetze, deren erstes und allgemeinstes das der Partizipation ist." (S. 59, 60.)

Das individuelle Denken ist also ein logisches, schon beim Tier. Es geht aber dem kollektiven Denken voraus, denn dieses

---

[1]) Eine Denkweise, die es für möglich hält, daß ein Gegenstand an dem Wesen eines andern Gegenstandes Anteil hat, daß etwa ein bestimmter Mensch gleichzeitig er selbst und etwas anderes ist, z. B. ein Ararapapagei. K.

wird erst möglich durch das Aufkommen der Sprache, ohne die eine Mitteilung komplizierter Vorstellungen an andere gar nicht möglich ist. Wir müssen also annehmen das das „prälogische" Denken später auftritt, als das logische, zu diesem hinzukommt, welcher Sachverhalt durch das Wörtchen „prae" sehr verkehrt ausgedrückt wird. Besser wäre es, statt vom „vorlogischen" Denken zu sprechen, hier zu sagen, daß ein Denken vorliegt, daß sich über die Gebote der Logik hinwegsetzt, das jenseits der Logik liegt. Also wäre nicht von einer prälogischen, sondern von einer translogischen oder metalogischen Geistesbeschaffenheit zu sprechen. Das wiese dann auch gleich darauf hin, daß diese Beschaffenheit den Grund legt für die transzendente Metaphysik.

Indessen darf man überhaupt bezweifeln, ob die Eigenart dieser Geistesbeschaffenheit in einem besonderen Verhältnis zur Logik begründet ist.

Levy-Brühl nimmt selbst an, daß der einzelne Mensch logisch denkt. Nun können die Kollektivvorstellungen doch nichts anderes sein als Vorstellungen einzelner Menschen. Die Gesellschaft hat kein Bewußtsein. Ihren kollektiven Charakter bekommen jene Vorstellungen dadurch, daß es übereinstimmende Vorstellungen einer Reihe gesellschaftlich verbundener Individuen sind. Der Mystizismus, zu dem solche Vorstellungen sich leicht im Gegensatz zu den rein individuellen versteigen, rührt daher, daß zur Erhärtung ihrer Richtigkeit die allgemeine Uebereinstimmung als ausreichend betrachtet und ein logischer Beweis nicht gefordert wird, während gleichzeitig die kollektiven Vorstellungen mystischer Art zu komplizierter Natur sind, als daß ihre Anwendung in der Praxis eine schlagende Probe auf ihre Richtigkeit liefern könnte.

Je zahreicher sie werden, desto mehr komplizieren sie ihrerseits das Denken, desto weniger leicht wird es, sie an der Hand der praktischen Erfahrung richtig zu stellen.

Die primitiven Jäger z. B. vermeinen, das Wild durch die verschiedensten Tänze und Beschwörungen anzulocken und zu verblenden, so daß es sich leicht töten läßt. Mißlingt trotzdem die Jagd, dann bezeugt das für sie nicht die Wirkungslosigkeit der Tänze und Beschwörungen, sondern nur, daß sich irgendwer nicht richtig benommen hat. So berichtet Schoolcraft in seinem Buch über die Indianerstämme der Vereinigten Staaten:

„Wenn ein Indianer bei der Jagd Unglück hat, so sagt er gleich, daß irgendeiner ihre Gesetze übertreten haben müsse." (Zitiert bei Levy-Brühl, Das Denken usw., S. 208.)

Auf der Seite vorher gibt Levy-Brühl einen Bericht über das Volk der Laos im nördlichen Siam wieder, in dem es heißt:

„Die laotischen Jäger machen sich auf den Weg, nachdem sie ihren Frauen aufgetragen haben, sich während ihrer Abwesenheit sorgfältig folgender Dinge zu enthalten: ihre Haare zu schneiden, sich mit Oel zu salben, den Mörser oder Stampfer, der zum Schälen des Reises dient, außerhalb der Hütte aufzustellen oder mit dem Messer dem Ehekontrakt Hiebe zu versetzen; ein derartiges Vorgehen würde das Ergebnis der Jagd beeinträchtigen . . . . . Wenn es dem gefangenen Elefanten, der sich wehrt, gelingt, die Palissaden niederzuwerfen, die ihn einengen, so kommt dies daher, daß die Frau daheim ihrem Manne untreu geworden war. Wenn der Strick reißt, der den Elefanten festhält, so muß sich die Frau ihre Haare geschnitten haben; wenn dieser Strick abgleitet und das Tier entkommen läßt, so muß sich die Frau mit Oel gesalbt haben."

Wie für den christlich germanischen Geschäftsmann oder Politiker an jedem Mißlingen, das ihm zustößt, „der Jud" schuld ist, so für den primitiven Jäger die Frau.

Es ist klar, daß die kollektiven Vorstellungen um so phantastischer werden können, je zahlreicher sie sind. Um so weniger leicht wird es, ihre Unrichtigkeit an den Ergebnissen der Praxis zu erweisen.

Daß es bei der allmählichen Häufung solcher Vorstellungen zu logischen Widersprüchen unter ihnen kommen kann, liegt nahe. Aber nun erhebt sich die große Frage, ob der primitive Mensch sich dieser Widersprüche bewußt ist. Ob er an seinen Kollektivvorstellungen festhält, obwohl er ihre Widersprüche sieht, ob er etwa mit dem sehr gelehrten Kirchenvater Tertullianus erklärt: Credo, quia absurdum est, gerade, weil die Lehre der Kirche widerspruchsvoll, absurd ist, darum glaube ich an sie. Eine derartige außerlogische Geistesbeschaffenheit ist bei dem Naturmenschen nicht zu finden, nicht weil seine Intelligenz und logischen Bedürfnisse größer wären als die der Kirchenväter, sondern weil er gar nicht dazu kommt, über seine kollektiven Vorstellungen in ihrem Zusammenhange nachzudenken.

Die Macht, welche diese oft ganz absurden Vorstellungen über die einzelnen Individuen erhalten, kann eine ganz gewaltige werden, entsprechend der ökonomischen und geistigen Uebermacht der Gesamtheit über den Vereinzelten. Aber so enorm ist sie doch nicht, wie Levy-Brühl sie mitunter schildert.

So sagt er von der prälogischen Geistesbeschaffenheit, für sie sei „die Jagd eine wesentlich magische Betätigung".

„Alles hängt da nicht von der Geschicklichkeit oder Kraft des Jägers ab, sondern von der mystischen Kunst, welche ihm das Tier auf Gnade und Ungnade ausliefern wird." (S. 207.)

Wäre das richtig, dann hätte die Menschheit im „prälogischen" Stadium völlig aussterben müssen, denn mit magischen Zeremonien konnte sie sich weder ernähren noch schützen.

In Wirklichkeit wird es der Naturmensch so gehalten haben wie der Fromme unserer Tage. Wird der krank, dann ruft er vertrauensvoll den allmächtigen und allgütigen Gott an, ohne dessen

Willen kein Sperling vom Dache fällt. In Gottes Hände legt er sein Schicksal. Gleichzeitig ist er aber vorsichtig genug, einen Arzt zu rufen und die von diesem verschriebenen Arzneien aus der Apotheke holen zu lassen und nach der Verordnung zu gebrauchen.

So verließen sich auch die primitiven Jäger bei der Jagd keineswegs ausschließlich auf ihre religiösen Tänze und Zauberformeln. Jeder, der sie dabei begleitet hat, ist erstaunt über die Schärfe ihrer Beobachtung aller Eigentümlichkeiten des Wildes, denen sie ihre Jagdweise aufs zweckmäßigste anpassen. Auch ihre Uebung im Gebrauch der Waffen ist bedeutend. Wie wäre das möglich, wenn sie sich bloß auf ihre magischen Phantastereien verlassen würden.

Ebenso stellen die Primitiven dort, wo sie schon etwas Landbau entwickelt haben, dessen Gedeihen nicht ausschließlich den Erfolgen ihrer regenmachenden Prozeduren anheim. Sie studieren genau den Wechsel der Jahreszeiten und beginnen mit dem Anbau dann, wenn er in normalen Zeiten den besten Erfolg verspricht. Nur in Ausnahmezeiten, wenn ein in der Regel fälliger Regen ausbleibt, versuchen sie durch alle möglichen Beschwörungen die Regengötter zu veranlassen, ihre Zurückhaltung aufzugeben oder, was noch primitiver, die Regentotems müssen ihre Zeremonien feiern, um Regen herbeizuführen. Je länger eine abnorme Dürre dauert, desto eher natürlich Aussicht auf Regen. So werden die Beschwörungen, wenn man sie nur lange genug fortsetzt, schließlich doch zumeist Erfolg haben.

Aehnlich steht es mit der Medizin. Auch hier will Levy-Brühl fast ausschließlich magische Vorstellungen wirken lassen. Er sagt von der Diagnose der Naturvölker:

„Da die Diagnose von mystischen Gebräuchen abhängt, die gleichzeitig notwendig und hinreichend sind, so schenkt man den physischen Symptomen nur wenig Aufmerksamkeit." (S. 235.)

Und von der Behandlung:

„Wie immer sie auch sein mag, man kann voraussehen, daß ihr Wert schließlich in ihrer mystischen Kraft liegen wird." (S. 236.)

„Was immer auch für Kuren es sein mögen, die man dem Kranken vorschreibt, welche Arzneien man ihn schlucken lasse, was für Verhaltungsmaßregeln man ihm geben mag, ob man ihm Dampfbäder, Aderlässe, in gewissen Fällen die Trepanation vorschreibt, die Wirksamkeit all dessen wird nur mystischen Kräften zugeschrieben werden." (S. 238.)

Das stimmt. Aber wie wäre es möglich gewesen, die Technik der Dampfbäder, der Aderlässe, der Trepanation (des Aussägens eines Knochenstückes aus der Hirnschale) zu entwickeln, wenn man sich nur auf mystische Kräfte verlassen und nicht wirkliche Zusammenhänge genau beobachtet und logisch verarbeitet hätte?

Beherrschte die Mystik in so hohem Grade das Denken der Naturvölker, wie Levy-Brühl annimmt, dann ständen sie intellektuell nicht über den Tieren, sondern unter ihnen.

In Wirklichkeit findet in der menschlichen Gesellschaft eine stete Vermehrung der Intelligenz statt. Aber allerdings findet sie statt nicht d u r c h die Kollektivvorstellungen, sondern t r o t z ihrer. Sie haben den gesellschaftlichen Fortschritt nicht unmöglich gemacht, wohl aber verlangsamt, indem sie die Menschheit zu vielem unnützen, vielfach zu schädlichem Tun veranlaßten und ihr viele Umwege und Kraftverluste verursachten.

Wir haben bereits einen starken Faktor kennengelernt, der, aus der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hervorgehend und nur dem Menschen allein im Gegensatz zum Tier eigen, diese Entwicklung empfindlich hemmt: es ist d e r K r i e g.

Hier lernen wir einen zweiten derartigen Faktor kennen, der ebenfalls aus der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hervorgeht, ebenfalls spezifisch menschlich ist, den Menschen vom Tiere unterscheidet, und doch in der Entwicklung der Menschheit eine hemmende Rolle spielt:

Die R e l i g i o n, oder wenn man lieber will, den G l a u b e n.

Man darf wohl sagen, daß die Wurzel der religiösen Glaubenslehren die Kollektivvorstellungen bilden, wenn man nicht so weit gehen will, beide einfach einander gleichzusetzen, was wir bei den sogenannten Naturreligionen ohne weiteres tun dürfen.

Vielfach sucht man die Religion als eine höhere, über den naiven Kollektivvorstellungen stehende Erscheinung hinzustellen, indem man jene als Aberglauben oder Zauberei von ihr unterscheidet. Doch wo soll die Grenze zwischen beiden zu finden sein?

Das Christentum gilt als die erhabenste der Religionen. Aber die Wunder, die von Christus berichtet werden und die zur christlichen Religion gehören, unterscheiden sich in nichts von den Kunststücken mancher Zauberer, die aus dem „Heidentum", aus vorchristlicher Zeit überliefert sind.

Die Zauberei unterscheidet sich weder in Inhalt noch in der Methode des Denkens von der Religion. Am ehesten könnte man den Unterschied in folgendem suchen: Die Zauberei beschäftigt sich mit der Anwendung magischer, mystischer Kräfte zu privaten Zwecken, zum Vorteil des einzelnen Anwenders.

Das religiöse Denken dagegen will die gleichen magischen Kräfte den Zwecken gegenseitiger Hilfeleistung dienstbar machen. Die Zauberei steht demnach vorwiegend im Geruche des Egoismus, die Religion im Geruche sozialen Strebens. Der Zauberer oder die Hexe werden gern als schlechte, bösartige Kreaturen, der religiöse Mensch als Repräsentant der Sittlichkeit betrachtet. Der Inhalt des Glaubens ist hier wie dort der gleiche, nur seine Anwendung verschieden.

Die enge Verquickung zwischen Moral und Religion, auf die wir in einem anderen Zusammenhange schon im Anfang des ersten Buches hinwiesen, wird gefördert dadurch, daß die Forderungen

der Moral selbst zu Kollektivvorstellungen werden, die sich mit den anderen Vorstellungen dieser Art mengen.

So eng ist die Verbindung beider geworden, daß Viele zu der Ueberzeugung gelangten, ohne Religion sei Moral unmöglich. In Wirklichkeit war es vielmehr das Bestehen der Moral, das zu manchen Auffassungen von Gott, Unsterblichkeit u. dgl. Veranlassung gab, die im höher entwickelten religiösen Denken eine große Rolle spielten, wie schon oben ausgeführt.

Die Kraft der Moral in der Gesellschaft hängt nicht von dem Bestehen von Kollektivvorstellungen ab, sondern von dem Bestehen sozialer Triebe, die wohl durch bestimmte gesellschaftliche Einrichtungen gestärkt oder geschwächt werden können, nicht aber durch Kollektivvorstellungen. Die Sicherheit des moralischen Empfindens und Urteilens wird aber allerdings erheblich gemindert dort, wo es in einer komplizierten Gesellschaft zu wirken hat, ohne sich auf Kollektivvorstellungen zu stützen, die jeder moralischen Forderung den Charakter einer selbstverständlichen geben, von der abzuweichen ohne weiteres verruchteste Unnatur ist. Wo die Moral auf Kollektivvorstellungen beruht, bereitet sie den Menschen kein Kopfzerbrechen, da ist jeder Fall von vornherein geregelt.

Dreifach sind schließlich die Kollektivvorstellungen verankert. Einmal in der Uebereinstimmung des Denkens und der Erfahrungen der Mitglieder, die einer der kleinen, einfachen Gesellschaften des primitiven Stadiums angehören. Dann in der Macht, die eine Auffassung besitzt, die einem Individuum von Kindesbeinen an von seiner ganzen Umgebung übereinstimmend überliefert wird. Und endlich zum Teil in der Kraft der sozialen Triebe. Es wächst der Umfang des Gebietes der Kollektivvorstellungen, lange Zeit hindurch wächst auch ihre Kraft, und gleichzeitig haben sie die Tendenz immer absurder zu werden, je mehr sie sich von ihrem Ausgangspunkte entfernen. In ihrem Ursprung werden die meisten auf richtig beobachteten, wenn auch falsch gedeuteten Erscheinungen beruhen.

Ueberliefert wird aber meist nur die Deutung, die gedeutete Erscheinung selbst wird vergessen. Was zunächst nur ein Einfall, allerdings nicht eines einzelnen, sondern vieler, eine vorschnelle Hypothese einer ganzen Gesellschaft war, wird ein mystisches Dogma, das verständnislos weiter überliefert, mit anderen Dogmen ähnlicher Art zusammengefaßt wird und, da es allen Sinn verloren hat, nun die Möglichkeit erhält, immer sinnloser aufgefaßt zu werden. Nicht alle Kollektivvorstellungen waren ursprünglich „prälogisch“ oder „metalogisch“.

Es ginge jedoch zu weit, aus dieser Entwicklung zu schließen, alle mystischen Bräuche und Vorstellungen der Naturmenschen, die uns heute unvernünftig erscheinen, hätten ursprünglich einen vernünftigen Sinn gehabt, der ihnen im Laufe der Zeiten abhanden

gekommen sei und den wiederzufinden zu den Aufgaben der Ethnologie gehöre. Gewiß trifft dies für einen Teil dieser Bräuche und Vorstellungen zu, aber wir haben keinen Grund, daraus ein allgemeines Gesetz zu machen.

Aus dem bekannten Dichterwort: „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage" darf man doch nicht schließen, daß jeder Unsinn einmal Vernunft, jede Plage einmal eine Wohltat war.

Bei allem Wachstum der Kraft, des Umfanges, der Absurdität der Kollektivvorstellungen wachsen indes auch ihre Bäume nicht in den Himmel. Es erstehen Faktoren, die ihnen entgegenwirken und sie schließlich überwinden.

Die Entwicklung der Technik ruht nicht und mit ihr vermehren sich auch die Erfahrungen des Menschen, seine auf nüchternen Beobachtungen, nicht phantastischen Einbildungen beruhenden Einsichten in kausale Zusammenhänge. Von dieser Entwicklung können auch die Kollektivvorstellungen nicht unberührt bleiben. Sie haben bei höher entwickelten Völkern einen anderen Charakter, als bei primitiven, einen anderen bei Jägern als bei Viehzüchtern oder Ackerbauern. Aber immerhin ist das traditionelle Moment und die Starrheit ihrer Formeln eine so große, daß sie sich nur schwer neuen Erfahrungen anpassen und immer mehr mit ihnen in einen Widerspruch geraten, der entweder talmudistische Künste zu seiner Ueberwindung oder eine Unterwerfung des nüchternen, profanen Denkens unter die erhabene Mystik der überlieferten Kollektivvorstellungen erheischt, wenn diese sich behaupten sollen.

Dazu kommt die Entwicklung des internationalen Verkehrs. Sie bringt ein Volk in Verbindung mit den verschiedensten anderen Völkern, damit aber auch mit den verschiedensten, ihm bisher unbekannten Kollektivvorstellungen.

Zunächst allerdings braucht dadurch die Herrschaft solcher Vorstellungen nicht geschwächt zu werden. Sie kann sogar noch weitere Ausdehnung dadurch erfahren.

Soweit die Kollektivvorstellungen der Nachbarn sich unter ähnlichen Bedingungen bildeten, wie die des eigenen Volkes, werden sie auch ähnliche Formen angenommen haben. Da die unsichtbaren Bilder der Phantasie immer einen recht vagen Charakter besitzen müssen, ist es nicht schwer, ähnliche Kollektivvorstellungen fremder Nationen entweder den eigenen gleichzusetzen oder sie doch miteinander zu vereinbaren. Ersteres sehen wir z. B. bei den Römern, die griechische Götter mit den römischen identifizieren, was sich bis heute erhalten hat. Wir sprechen von Jupiter und meinen Zeus, von Venus und meinen Aphrodite.

Daneben findet auch eine Aneignung fremder Kollektivvorstellungen statt, die nicht mit bereits im Lande herrschenden iden-

tifiziert werden können, die ihnen aber ohne weiteres hinzugefügt werden und so den mystischen Wust noch vermehren.

Dieses Verfahren war innerhalb des römischen Weltreiches gang und gäbe, in dessen Grenzen alle trennenden Schranken zwischen den es bewohnenden Nationen gefallen waren. Orientalische Mystik der verschiedensten Art, ägyptische, syrische, jüdische, persische, sogar indische mischten sich mit griechischer und römischer. Man nannte dies Verfahren Synkretismus, weil von den Kretern erzählt wurde, daß sie es verständen, wenn sie durch einen auswärtigen Feind angegriffen würden, allen inneren Zwist einzustellen und als geeinigte Kreter in den Kampf zu gehen. Synkretismus bezeichnet also zunächst eine Art Burgfriedens- oder Koalitionspolitik. Später wurde es hauptsächlich auf solche Politik in Religion und Philosophie bezogen.

Die inneren Gegensätze der verschiedenen Anschauungen wurden dabei nicht überwunden, sondern bloß nicht beachtet. Wie die Kollektivvorstellungen der Naturvölker, von denen Levy-Brühl handelt, so sind auch die Gebilde des religiösen Synkretismus des römischen Weltreiches, also einer sehr hohen Stufe geistiger Entwicklung, noch erfüllt von der Gleichgültigkeit gegegenüber dem Widerspruch, die das „prälogische" oder „metalogische" Denken bezeichnet.

Das Christentum ist als religiöse Lehre (nicht als kirchliche Organisation) ebenfalls zum großen Teile nur ein Produkt des hochgradigen Synkretismus seiner Zeit und daher voll von Widersprüchen.

Doch so sehr das kollektive Denken das anfänglich ohnehin nicht sehr starke kritische und logische Vermögen der Menschen noch weiter geschwächt haben mochte, über alle Widersprüche konnte es doch nicht hinwegsehen. Neben fremden Anschauungen, die man den eigenen einverleibte, traten auch solche auf, bei denen das nicht gelang, die man kritisch beurteilte und ablehnte. Auch dafür ist das Christentum ein Beispiel. Neben den von ihm vorgefundenen Kollektivvorstellungen, die es bei seinem synkretischen Verfahren akzeptiert, finden wir eine ganze Menge, die es als „Heidentum", „Aberglauben" oder „Abgötterei" entrüstet verwirft.

Am meisten aber wurde die Kritik der Kollektivvorstellungen gefördert durch die Auflösung jener sozialen Gebilde, die sie geschaffen hatten. Sie waren nur möglich geworden und hatten ihre furchtbare Kraft nur erlangen können in einer Gesellschaft, die so einfach war, daß alle ihre Mitglieder in gleicher Weise fühlten und dachten, alle über das gleiche Wissen verfügten, sowie in einer Gesellschaft, die so klein war, daß alle ihre Mitglieder in regstem persönlichen Zusammenhang miteinander standen und in jeder Beziehung für ihre Existenz dieses Zusammenhanges bedurften.

Die Entwicklung hat die Gesellschaft erweitert, hat innerhalb ihres Bereiches neue gesellschaftliche Gebilde auftauchen lassen, von denen jedes seine besonderen Interessen und Lebensbedingungen hat. Sie hat durch die Arbeitsteilung und später noch mehr durch die Klassenteilung die Mitglieder der Gesellschaft immer mehr differenziert, neben tiefste Unwissenheit hohes Wissen, neben Beschränktheit weite Horizonte, neben bitterste Armut größten Reichtum gesetzt usw.

Wie sollte da noch weiter kollektives Denken möglich sein? Wohl kennzeichnet die Kollektivvorstellungen eine unglaubliche Zähigkeit. Sie erhalten dank der Kraft der Tradition noch lange ihren Einfluß, aber immer machtvoller ersteht ihnen gegenüber die Kritik, die sich immer mehr auf ein profanes, unmystisches Wissen stützt.

Die Niederlage der Kollektivvorstellungen wird besiegelt, sobald die freie Persönlichkeit ersteht, sobald es dem einzelnen gelingt, sich von der geistigen Vormundschaft der Gesellschaft zu befreien, in der er lebt, sobald er genügend Kraft und Selbständigkeit gewinnt, um die Nabelschnur durchschneiden zu können, die ihn mit der Gesellschaft als seiner Mutter verbindet, solange er im Stadium geistiger Kindheit steht.

Diese geistige Emanzipation tritt am ehesten dort ein, wo eine ökonomische Emanzipation stattfindet. Die Reichen, die Herrschenden, die Ausbeuter glauben leicht, über die Gesellschaft erhaben zu sein, der nicht sie dienen, sondern die ihnen dient. Das führt oft zur Untergrabung der überlieferten Moral in ihren Reihen, aber auch zur Erschütterung der überlieferten Kollektivvorstellungen.

In anderer Weise wird in hoch entwickelter Zivilisation die Persönlichkeit auch von unten her frei gemacht, durch die Auflösung der überlieferten sozialen Einrichtungen und Denkweisen, die ehedem die Masse der Bevölkerung schützten. Der einzelne wird nun auf sich gestellt, soll seines Glückes Schmied sein.

Diese Entwicklung bedroht wohl die arbeitenden Massen mit zunehmendem Verkommen und schließlich völligem Untergang, wenn sie es nicht verstehen, sich in neuen sozialen Organisationen zusammenzufinden und im Kampfe für sie und durch sie die geschwächten sozialen Triebe wieder zu stärken und eine neue Moral aufzurichten. Aber es sind nicht mehr Organisationen der Art, wie die primitiven Gesellschaften, die von selbst, ohne jede äußere Regelung erstanden und von selbst Kollektivvorstellungen entwickelten, die der einzelne bereits fertig vorfand, in die er hineinwuchs.

Die neuen sozialen Gebilde und ihr geistiger Gehalt sind dagegen das Ergebnis klaren bewußten Wollens der einzelnen. Sie hemmen nicht die Selbständigkeit der Persönlichkeit, sie schützen die Bedingungen ihrer freien Entfaltung.

Am ehesten tritt diese, das kollektive Denken untergrabende Entwicklung in den großen Städten ein, in denen der einzelne am wenigsten kontrolliert werden kann, am meisten auf sich angewiesen ist. Da nimmt wohl am ehesten das Massenelend, die Sittenlosigkeit und das Verbrechen erschreckende Dimensionen an, da gedeiht aber auch die kühne Kritik am Bestehenden und die Freiheit des Denkens. Das Dorf dagegen bleibt die festeste Stütze der Kollektivvorstellungen.

Das kollektive Denken ist im Laufe des gesellschaftlichen Fortschrittes stark zurückgedrängt worden, aber völlig ausgerottet sind seine Resultate noch lange nicht. Die religiöse Sehnsucht, das metaphysische Bedürfnis, das in vielen von uns lebt, es ist ein Nachklang der Kollektivvorstellungen unserer Urahnen. Dies Sehnen regt sich besonders lebhaft in Zeiten, wie den jetzigen, in denen das Alte sinnenfällig zusammenbricht, ohne daß das Neue schon greifbare Gestalt angenommen hätte, und so viele den inneren Halt verlieren, den eigenes Denken und Ueberlegen ihnen nicht zu schaffen vermochte. Da ersteht das Bedürfnis nach jener inneren Sicherheit, die dem Menschen aus den Kollektivvorstellungen erwuchs, ohne daß er sie durch eigene geistige Arbeit zu erringen brauchte. Das Bedürfnis nach Wiederbelebung der mystischen Vorstellungen, von denen man nicht wußte, woher sie kamen, die keines Beweises bedurften und doch solche Gewißheit in sich trugen. Sobald man anfing, darüber nachzudenken, woher sie rührten, erschienen sie als eine innere Offenbarung einer Gottheit oder als die Weisung eines Dämons, wie Sokrates sich ausdrückte. Der moderne Mensch meint dasselbe, wenn er sagt, die tiefste Weisheit lasse sich nicht erforschen oder erweisen, sondern nur erleben, aus der eigenen Seele schöpfen.

Was er da als Offenbarungen eines höheren geistigen Seins erlebt, das sind in Wirklichkeit bloße Nachwehen dessen, was die Voreltern der Botokuden und Kaffern in ihrem kollektiven Denken vor vielen Jahrtausenden zusammenphantasiert hatten.

Vierter Abschnitt.

Der Mensch ein sexuelles Wesen.

Erstes Kapitel.

Die Erhaltung der Art.

Wir haben die sozialen Triebe in Gegensatz gestellt zum Selbsterhaltungstrieb. Und doch weist der Ursprung jener auf diesen hin. In gewissem Sinne kann man die sozialen Triebe auffassen als eine besondere Art des Selbsterhaltungstriebes. Sie bilden sich unter bestimmten Bedingungen, die es für das Individuum vorteilhaft machen, zu Zwecken seiner Erhaltung mit anderen Individuen vergesellschaftet zu sein.

Aber nur in ihrem Ursprung gehören die sozialen Triebe zu den Selbsterhaltungstrieben des Individuums. Im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung bekommen sie eine vom Selbsterhaltungstrieb unabhängige Existenz, können sie unter Umständen in direkten Gegensatz zu ihm treten, als Pflicht und Gewissen ihn unterjochen.

Und auch schon in ihrem Ursprung gehören die sozialen Triebe nicht zu denen der Selbsterhaltung allein. Sie haben eine zweite, mächtige Quelle in den Trieben, die der Erhaltung der Art dienen, und die von denen der Selbsterhaltung des Individuums sehr verschieden sind.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß die einzelnen Tiere des Selbsterhaltungstriebes nicht bedürfen, solange sie und die Aufgaben ihrer Selbstbehauptung einfacher Natur sind und solange sie die Möglichkeit haben, sich zu erhalten, auch wenn sie nur durch unbewußte Reflexe und Tropismen bewegt werden. Komplizierte Organismen in komplizierten Lebensbedingungen können dagegen nur aufkommen und immer mehr sich komplizieren, wenn sich zu ihren sonstigen Fähigkeiten ein Bewußtsein gesellt und ein bestimmter Wille, der Wille zu leben, sich zu erhalten gegenüber den auftauchenden Schwierigkeiten.

In ähnlicher Weise können wir sagen, daß die Arten der Tiere zu ihrer Erhaltung des Fortpflanzungstriebes nicht bedürfen, solange sie einfacher Natur sind.

Die niederen einzelligen Tiere, die sich ohne Begattung durch Knospung oder Spaltung vermehren, bedürfen keines Fortpflanzungstriebes. Die Fortpflanzung hängt da vielleicht bloß vom Grade der Ernährung ab. Sie ist ebenso unabhängig vom

Willen, wie das Wachstum des Körpers. Es ist ein Wachstum über die normalen Grenzen des Individuums hinaus.

Aber schon bei den niedersten uns bekannten Tieren, den Protozoen, kommt zeitweilig eine Fortpflanzung dadurch zustande, daß zwei solche einzellige Individuen sich aneinander legen, miteinander zu einem Wesen verschmelzen, das durch Spaltung wieder neue Wesen aus sich bildet.

Auch diese Art der Fortpflanzung kann durch bloße Tropismen herbeigeführt werden, ohne Bewußtsein und Willen der sich vereinigenden Individuen. Aber sobald diese Vorgänge der Fortpflanzung komplizierter werden, und gar, wenn sich die Trennung der Geschlechter bildet und die Fortpflanzung nur dadurch vor sich gehen kann, daß ein Träger der männlichen Samenzellen sich mit einer Trägerin der weiblichen Eizellen verbindet, da wird das Gelingen der Fortpflanzung in den meisten Fällen von so vielen Bedingungen abhängig und es erstehen dabei jedesmal so viel Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, daß die Befruchtung und Vermehrung ohne einen bestimmten Grad des Bewußtseins und des Willens gar nicht möglich ist, einen Grad, der bei höheren Tieren schon ein sehr bedeutender sein muß.

Wo diese Bedingungen fehlen, wird die Vereinigung der Geschlechter gar nicht oder doch in sehr unzureichendem Maße erfolgen, auch die Sorge für den Nachwuchs wird keine genügende sein. Arten, bei denen das zutrifft, werden aussterben, auch wenn bei ihren Individuen der Trieb der Selbsterhaltung und die dem Lebenswillen dienstbare Intelligenz noch so groß sind.

Es ist also durchaus nicht verwunderlich, daß wir beim Menschen nicht nur hohe Intelligenz, sondern auch starke erotische Bedürfnisse und eine große Zärtlichkeit für seine Kinder finden, die bei keinem Tier soviel Mühe beanspruchen, bis sie selbständig werden. Erotik und Geist stehen durchaus nicht als tierischer Schmutz und göttliche Reinheit in Gegensatz zueinander. Beide dienen in gleicher Weise der Erhaltung der Art, die längst ausgestorben wäre, wenn beim Menschen mit dem Wachsen der Intelligenz seine erotischen Triebe abnähmen, die allerdings nicht bloß die Art erhalten, sondern auch einen großen Reichtum an Dummheiten produzieren. Das Stadium der Liebe kann manche Tiere und manche Menschen völlig blind gegen alle Gefahren machen. Der Unterschied zwischen Tier und Mensch ist nur der, daß dies Stadium beim Tier bloß von Zeit zu Zeit eintritt und jedesmal höchstens einige Tage dauert, bei manchen Menschen dagegen ihr Leben lang.

Die Fortpflanzungstriebe gehören zu den mächtigsten Faktoren des menschlichen Wollens, und wir können dieses und sein Wirken in der Geschichte nicht verstehen, wenn wir jenen Faktor ignorieren. Auch für die jeweilige Gestaltung der Ge-

sellschaft ist das in ihr vorherrschende Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander von der größten Bedeutung.

Das Forschen nach den Anfängen der menschlichen Entwicklung ist denn auch aufs engste verbunden mit dem Forschen nach den Anfängen der Familie und Ehe. Dieses stößt leider auf die größten Schwierigkeiten.

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß die Vergleichung der Psyche der Affen mit der der Wilden kein sehr einfaches Verfahren ist. Es ist aber besonders schwierig bei der Erforschung der geschlechtlichen Verhältnisse der Urzeit, denn auf der einen Seite finden wir bereits bei den primitivsten Stämmen eine Mannigfaltigkeit dieser Verhältnisse. Auf der anderen Seite sind diese Verhältnisse bei freilebenden Affen, die allein beweisend sein können, noch wenig erforscht, und es wird sehr Verschiedenartiges über sie berichtet.

Zweites Kapitel.

Brutpflege und Eheform.

Als Ersatz könnte man vielleicht versuchen, spekulativ eine Naturform der menschlichen Ehe aus den Bedingungen der Aufziehung der Kinder beim Urmenschen abzuleiten.

Für das Verhältnis zwischen Männchen und Weibchen beim Tier spielen in der Tat die Bedingungen der Brutpflege eine entscheidende Rolle. Die Fortpflanzung der Art ist nur gesichert, wenn die ihr dienenden Triebe nicht bloß zur Vereinigung der Geschlechter führen, sondern auch zu einer ausreichenden Sorge für die Nachkommenschaft.

Am wenigsten von einer solchen Sorge ist unter den Wirbeltieren bei den Fischen zu finden. Wenn zur Laichzeit ein Pärchen sich gefunden hat, entleert das Weibchen seinen Eierstock ins Wasser, das Männchen ergießt seinen Samen über die Eier. Dann werden diese fast stets ihrem Schicksal überlassen. Nur wenige Fische bauen Nester, in denen sie die Eier ablagern, bewachen die Eier und schützen die aus ihnen ausgeschlüpften Jungen. Das tut z. B. der Stichling — hier besorgt merkwürdigerweise nur das Männchen die Brutpflege.

Ein Modus der Fortpflanzung, wie er bei der Mehrzahl der Fische vorkommt, kann natürlich nur dann die Erhaltung der Art sichern, wenn die Anzahl der Eier, die das Weibchen legt, eine ungeheuer große ist. Der Karpfen produziert eine halbe Million und mehr, die Aalraupe eine Million auf einmal. Der Stichling, der Eier und Junge bewacht, allerdings nur 80—100. (Hesse, „Der Tierkörper als selbständiger Organismus", S. 455.)

Zu einer länger dauernden Verbindung zwischen Männchen und Weibchen kommt es dabei nicht. Sind die Liebesspiele und die Begattung vorbei, dann zieht jeder der Gatten seine Wege.

Etwas höher steht schon das Fortpflanzungsgeschäft bei den Amphibien und Reptilien. Hier findet die Befruchtung des Eies durch den Samen im weiblichen Leibe statt. Der Zufall, ob der ins Wasser verspritzte Samen die Eier erreicht, wird dadurch ausgeschaltet, eine größere Sicherheit der Befruchtung gegeben. Das Weibchen braucht nicht mehr so viele Eier zu produzieren, es gewinnt dabei die Möglichkeit, eine geeignete Lagerstätte für das Ablegen der bereits befruchteten Eier zu suchen, ja ihnen ein Nest herzurichten, in dem sie vor Nachstellungen geschützt sind. Weiter reicht allerdings bei diesen Tieren die Brutpflege in der Regel nicht, sie führt nur ausnahmsweise ein die Zeit der Begattung überdauerndes Verhältnis zwischen Männchen und Weibchen herbei. Von Brillenschlangen und Mauereidechsen wird berichtet, daß sie paarweise leben.

Was hier Ausnahme, wird bei den Vögeln die Regel. Sie bauen nicht nur Nester, in denen sie ihre Eier deponieren. Das Weibchen brütet sie auch durch seine Körperwärme aus, und noch nach der Ausbrütung sorgen die Alten eine Zeitlang für die Jungen. Da das Aufkommen des Nachwuchses hier um so viel mehr gesichert ist, so braucht die Zahl der Eier bei jeder Brut nur gering zu sein. Bei den Fischen hat sie, wie wir gesehen, meist einige t a u s e n d, mitunter einige hunderttausend betragen. Bei den Amphibien und Reptilien geht sie nur noch selten in die Tausende, beträgt sie jedesmal meist nur einige D u t z e n d, bei den Vögeln kann man die Eier jeder Brut nicht mehr nach Dutzenden zählen, sondern nur noch nach e i n z e l n e n S t ü c k e n.

„Bei allen Tieren tritt uns die gleiche Gesetzmäßigkeit entgegen: je höher ausgebildet die Brutpflege ist, desto geringer ist die Zahl der von einem Weibchen hervorgebrachten Eier. Während unser Grasfrosch (Rana esculenta) bis zu 4000 Eier im Jahr zu erzeugen vermag, produzieren die brutpflegenden Frösche der Tropen nur 5—25 Eier. Noch weiter geht die Beschränkung der Nachkommenzahl bei Vögeln und Säugetieren, bei denen . . . vielfach im Jahr nur ein Junges, ja oft nicht einmal alle Jahre eins erzeugt wird." (Doflein, Das Tier, S. 620.)

Unter den Vögeln legt die meisten Eier der Strauß, für jede Brut bis zu dreißig, dessen Brutpflege die sorgloseste ist.

Die Intensivierung der Brutpflege, die mit der Verminderung der Zahl der Eier und Jungen Hand in Hand geht, erreicht bei den Vögeln meist einen Grad, der es dem Weibchen sehr schwer, ja unmöglich macht, ihr allein zu genügen. Das Männchen muß mithelfen. Das Verhältnis der beiden überdauert den Akt der Begattung.

Die Formen, die es annimmt, können der verschiedensten Art sein. Sie werden abhängen von den Lebensbedingungen der Tiere, vor allem aber von der Art, wie für die Jungen zu sorgen ist.

Bei den Vögeln unterscheidet man zwischen Nesthockern und Nestflüchtern.

Die Nester der ersteren Art sind meist auf Bäumen angebracht. Die Jungen sind, wenn sie aus dem Ei kriechen, ganz hilflos, oft ganz nackt. Sie brauchen ein kunstvolles Nest, das sie wärmt. Ihr Futter muß ihnen zugetragen werden. Es besteht auch bei Vögeln, die in erwachsenem Zustande Körnerfresser sind, meist in tierischer Nahrung, die leichter verdaulich und konzentrierter ist, deren Fang aber eine große Kraftanstrengung bedeutet. Das Weibchen allein wäre dieser Arbeit nicht gewachsen. Schon während es auf den Eiern sitzt, die es nicht für lange Zeit verlassen darf, damit sie nicht auskühlen, muß es selbst oft vom Männchen gefüttert werden. Mitunter wird es von diesem beim Brutgeschäft abgelöst.

Bei der Herbeischaffung der Nahrung für die Jungen muß der Gatte eifrig mithelfen. Damit ist ein enges und länger dauerndes Verhältnis der beiden Eltern zueinander gegeben, eine Ehe (Monogamie), die mindestens eine ganze Brutsaison hindurch dauert, mitunter auch über sie hinaus währt. Beobachtungen darüber sind natürlich bei wildlebenden Vögeln schwer zu machen.

Zu den Vögeln, deren eheliche Verhältnisse man jahraus, jahrein verfolgen kann, gehört der Hausstorch. Von ihm berichtet Brehm:

„Aus allen Beobachtungen darf man folgern, daß die Ehe eines Storchenpaares für die Lebenszeit geschlossen wurde und beide Gatten sich in Treue zugetan sind." (Tierleben, Vögel III., S. 352.)

Aehnliches wurde beobachtet bei manchen Gänsearten, bei größeren Raubvögeln und Papageien. Das schließt gelegentliche Eheirrungen nicht aus, ebensowenig wie bei den Menschen.

Unter den monogamen Vögeln gibt es isoliert lebende Paare, meist Raubvögel, und soziale Vögel. Merkwürdigerweise geben manche unter diesen für die Zeit der Brutpflege ihre sozialen Gewohnheiten auf und isolieren sich, um nach geschehener Aufzucht der Jungen sich wieder der Geselligkeit zu ergeben. Manche bleiben jedoch dauernd gesellig. So die Webervögel:

„Alle Webervögel treten häufig auf und zeichnen sich durch eine auch während der Fortpflanzungszeit nicht gestörte Geselligkeit aus." (Brehm, Tierleben, Vögel II., S. 361.)

Ganz anders als die Nesthocker verhalten sich die Nestflüchter. Ihre Nester werden meist auf dem Erdboden angelegt, so daß die Jungen, ohne erst fliegen lernen zu müssen, unmittelbar, nachdem sie aus dem Ei gekrochen sind, auch das Nest verlassen können. Die Jungen sind sofort fähig, sich selbständig zu bewegen und gehen bald ihrem Futter nach, was sie um so leichter tun können, als es nicht tierischer, sondern pflanzlicher Natur ist, das meist in der Umgebung des Nestes reichlich vorkommt und

dessen Erwerbung nicht wie das Erlangen lebender Beute, größere Schlauheit, Beweglichkeit, Kraft erfordert.

Die mühsame Arbeit, für die Jungen Futter zu suchen, bleibt hier den Alten erspart. Auch die Erziehung der Jungen ist bequemer. Die Weibchen können sich da mit Leichtigkeit, meist ohne Unterstützung des Gatten behelfen.

Aber da bei diesen Vögeln die schwachen und unbehilflichen Jungen gleich an allen Wanderungen und Zügen der Mutter teilnehmen, diese überallhin begleiten, ist sie dadurch in ihrer Bewegungsfreiheit gehemmt und schutzbedürftig. Insofern bedarf auch sie einer Hilfe. Sie sucht sie entweder beim Vater der Kinder — da finden wir abermals monogame Verbindungen. Oder die Vögel dieser Art neigen zur Geselligkeit, sowohl die Körnerfresser wie die Fischfresser. Die letzteren haben nicht die Gewohnheiten jener Raubtiere, die nach warmblütiger Nahrung jagen. Die Fischnahrung scheint so zahlreich zu sein, daß man um ihretwegen nicht zu streiten braucht. Auch scheint sie nicht so leicht zu verscheuchen zu sein, so daß man herdenweise fischen kann.

Die Neigung zur Geselligkeit wird unterstützt durch das Bedürfnis des Schutzes der Jungen, die, wenn sie in einer größeren Gesellschaft umherstreifen, leichter g e w a r n t, auch eher auf einen nahenden R ä u b e r aufmerksam gemacht werden können, als wenn sie auf die Mutter allein angewiesen wären.

Wir finden daher bei den Nestflüchtern vielfach Gesellschaften von Weibchen. Diese gesellen sich entweder zu einem einzelnen Männchen als Leittier —, das ergibt dann polygame Ehen — oder die Weibchen bleiben für sich allein und gesellen sich zu den Männchen nur zur Zeit der Begattung. Da kommt es überhaupt zu keinem dauernden Verhältnis zwischen Männchen und Weibchen.

Doch diese letztere Form geschlechtlichen Verhältnisses kommt kaum bei Vögeln vor, wohl aber sehr oft bei Säugetieren.

Im allgemeinen sind die Verhältnisse der Geschlechter bei diesen noch sehr wenig erforscht, aber das steht fest, daß bei ihnen Dauerehen weit seltner sind als bei den Vögeln. Von den Nashörnern und Walen wird behauptet, daß sie in dauernder Monogamie leben. Das ist wohl ein Schluß aus der Tatsache, daß man sie stets paarweise trifft, soweit menschliche Vernichtungswut das gestattet.

Man kann bei den Säugetieren eine ähnliche Unterscheidung machen, wie die zwischen Nesthockern und Nestflüchtern bei den Vögeln. Natürlich ist die Brutpflege bei ihnen allgemein eine andere. Das Junge wird nicht im Nest, sondern im Mutterleibe ausgebrütet. Es braucht nach der Geburt seine erste Nahrung nicht selbst zu suchen, wie die Nestflüchter, noch muß sie ihm von

den Eltern gefangen werden, wie bei den Nesthockern, sondern es empfängt sie als Muttermilch vom mütterlichen Leibe.

Die Analogie mit den Nesthockern und Nestflüchtern liegt trotzdem im folgenden:

Mit den Nestflüchtern kann man jene Säugetiere vergleichen, deren Junge gleich oder doch bald nach der Geburt imstande sind, herumzulaufen, die Mutter bei ihren Gängen zu begleiten. Sobald sie der Milchnahrung entwöhnt werden, wissen sie auch schon ihr Futter selbst zu finden, da sie Pflanzenfresser sind. Wie die Nestflüchter neigen solche Säugetierarten z. B. die Huftiere, zur Bildung weiblicher Gesellschaften. Manche gestatten nur zur Brunstzeit den Männchen den Zutritt, um sich nach geschehener Begattung wieder von ihnen abzusondern. So verhalten sich z. B. die Gemsen; das gleiche berichtet die griechische Sage von dem Weiberstaat der Amazonen.

Andere, ja die meisten dieser weiblichen Gesellschaften gesellen sich aber dauernd ein männliches Leittier zu, mit dem sie in Polygamie leben — das Wort hier im Sinne von Vielweiberei gebraucht, die streng genommen als Polygynie zu bezeichnen ist. Polygamie heißt wörtlich Vielehe, worunter man auch Vielmännerei verstehen kann. (Polyandrie.)

Den Nesthockern analog sind dagegen jene Säugetiere, die hilflos, oft blind, zur Welt kommen, sich nicht vom Fleck rühren können, von der Mutter an einem versteckten Platz, etwa einer Höhle, verborgen werden müssen. Sie können der Mutter längere Zeit nicht bei ihren Streifzügen folgen, die diese von dem Lagerplatz um so weiter wegführen, je mehr sie flüchtige Beute zu verfolgen hat. Tiere dieser Art sind meist Raubtiere. Die Fütterung der Jungen, sobald sie der Muttermilch entwöhnt sind, und ihre Erziehung zu geschickten Räubern und Mördern erheischt sehr viel Kraft und Zeit. Da muß der Vater die Mutter unterstützen. Bei den Tieren dieser Art finden wir am ehesten monogame Verbindungen, die aber kaum länger dauern, als die Zeit, die notwendig ist, um die Jungen selbständig zu machen. Ist dies erreicht, dann gehen z. B. der Fuchs und die Füchsin früher oder später auseinander, denn keiner braucht den anderen bei der Jagd, eher kann einer den anderen dabei stören.

Wir finden also auch bei den Säugetieren eine natürliche Grundlage sowohl der Monogamie wie der Polygamie. Gibt es auch eine solche Grundlage bei den Menschen? Kann man von ihnen behaupten, daß eine bestimmte Eheform die seiner Natur entsprechende sei? Viele Forscher sind dieser Ansicht, nur haben sie sich leider noch nicht darüber einigen können, ob der Mensch von Natur aus monogam oder polygam ist.

Der Hinblick auf die Notwendigkeit der Brutpflege versagt hier vollständig. In gewissem Sinne kann man den Affen und

noch mehr den Menschen in eine Analogie mit den Nesthockern bringen. So wie dieser kommt er als hilfloses Wesen zur Welt, das sich nicht frei bewegen kann und, ohne gerade blind zu sein, doch von der Umwelt nichts zu sehen vermag. Aber dieses Junge braucht nicht in einer Höhle verborgen zu werden. Der neugeborene Affe klammert sich schon an die Mutter an in einer Weise, die ihre Bewegungen nicht hindert, so daß sie an den Streifzügen ihrer Herde teilnehmen kann. Auch die Mütter der nomadischen Jäger tragen ihre Kinder mit sich. Diese müssen allerdings auf dem Rücken der Mutter festgebunden werden. Sie verstehen nicht mehr, sich von selbst an ihr festzuklammern und die glatte, haarlose Menschenhaut gibt auch weniger Möglichkeiten dazu, als ein Affenfell. Doch hat sich bei den Armen des menschlichen Säuglings noch ein Umklammerungsreflex erhalten.

Die Erziehung und der Schutz des äffischen und noch mehr des menschlichen Kindes stellen sicher große Anforderungen an die Mutter, denen sie allein nicht gewachsen wäre. Sie bedarf einer Hilfe. Aber diese braucht nicht notwendigerweise vom Ehegatten zu kommen, wenn sie in Gesellschaft lebt. Der junge Affe sieht in jedem erwachsenen Mitglied seines Rudels ein erzieherisches Vorbild, und jeder Erwachsene wird ihn zurechtweisen, wenn er sich verfehlt. Die Herdendisziplin macht die Familiendisziplin überflüssig.

Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, zu entscheiden, welche Eheform für den Menschen die natürliche sei.

Es liegt nahe, schon aus sentimentalen Gründen, um der menschlichen „Würde" willen, die Eheform, die in der modernen Kultur die herrschende geworden ist, als die „natürliche" zu betrachten. Diese Auffassung paßt auch sehr gut zum biblischen Mythus. Trotzdem lassen sich ihre Verfechter dazu herab, zur Wahrung der Menschenwürde Belege für die Richtigkeit des geoffenbarten Wortes Gottes in der Welt der Affen zu suchen. Leider widersprechen sich oft diese Belege.

So heißt es in dem von uns schon mehrfach zitiertem Buche Dofleins, dieser reichen Fundgrube von Material für die uns hier beschäftigenden Fragen:

„Beim Gorilla scheint die Herde nur aus einer polygamen Familie zu bestehen, wie auch aus den von Matschie publizierten Berichten Zenkers hervorgeht, der einen alten Riesen dieser Menschenaffenart in Begleitung mehrerer Weibchen und jüngeren Männchen beobachtete.

Beim Umherstreifen wandern die jungen Männchen voraus, dann folgen die Weibchen, der Alte läuft hinterher, alles beobachtend, indem er sich von Zeit zu Zeit emporrichtet und nach allen Seiten äugt. Merkt er nichts Verdächtiges, so setzt er sich an einen Baumstamm, und die Weibchen bringen ihm nun Früchte heran, die sie ihm zu Füßen legen, dann und wann schmiegen sich zwei an ihn und er legt seine langen Arme auf ihre Schultern und scherzt mit ihnen unter dem Ausstoßen von knurrenden,

kreischenden und quietschenden, zuweilen wie Lachen erklingenden Lauten." (S. 694.)

Dieses Liebesidyll eines alten Urwaldsünders spricht gerade nicht für die monogamische Natur dieser Stütze der modernen Ehe. Doch sollen solche polygamen Gelüste nach neueren Berichten nur dort vorkommen, wo der Gorilla durch die menschliche Verfolgung gezwungen ist, sein ursprüngliches Herdenleben aufzugeben. In seinem Buch über „Tiersoziologie" (Leipzig 1925) handelt Professor J. Alverdes unter anderm auch von sozialen Tieren, die innerhalb der Herde in dauernder Monogamie leben:

„Nach den interessanten Feststellungen von Reichenow (Biologische Beobachtungen an Gorilla und Schimpanse, 1920) gehört hierher der Gorilla. Der westafrikanische Gorilla lebt in Banden von 10—20, der ostafrikanische in solchen von 20—30 Köpfen. Tagsüber verteilt sich die Herde über ein ziemlich weites Gelände, um sich abends zu sammeln. Für die Nacht baut jeder Gorilla ein Nest." (S. 31.)

„Nach Reichenow lebt der Gorilla im Herdenverband nicht polygam, sondern monogam. Die Geschlechter vereinigen sich nicht etwa jedesmal nur zur Brunstzeit, sondern sind viele Jahre lang zusammen. Die halbwüchsigen Tiere bleiben offenbar lange in Gemeinschaft mit den Eltern, vielleicht so lange, bis sie eine eigene Familie gründen. Die Herde besteht also aus einer Reihe monogamer Paare mit ihren Jungen .... Reichenow sah, daß eine Herde im Höchstfall von fünf Familien gebildet wurde. Einen Ausdruck findet diese Gliederung der Herde in Familien sogar bei der täglichen Anlage der Nester. Im nördlichen Gebiet fand Reichenow die Nester einer Herde nicht regellos durcheinander, sondern gruppenweise angeordnet. Die Gruppen trennt ein Abstand von 8—15 Metern. In jeder Gruppe sind zwei große Nester anzutreffen, diejenigen der beiden Elterntiere und eventuell ein bis zwei kleinere Nester der halbwüchsigen Jungen, die etwa vom dritten bis vierten Lebensjahre an eigene Lagerstätten beziehen. Sind die Jungen noch ganz klein, dann nächtigen sie bei der Mutter und diese baut ein besonders weiches und erhöhtes Nest." (S. 32.)

Ueber den Schimpansen und Orang-Utan heißt es bei Alverdes:

„Wie der Gorilla lebt der Schimpanse in Banden; der Schimpanse weicht dem Gorilla aus .... Ueber das Familienleben des Schimpansen ist viel weniger bekannt, als über das des Gorilla. Man trifft ihn in Herden von 20—30 Stück. Angaben über Polygynie beim Schimpansen beruhen nach Reichenow mangels geeigneten Beobachtungsmaterials auf Phantasie." (S. 33.)

„In monogamer solitärer (vereinzelter, also nicht in einem Herdenverband) bestehender Dauerehe lebt der Orang-Utan." (S. 28. Die Mitteilungen Reichenows wurden unter dem Titel: „Biologische Beobachtungen an Gorilla und Schimpansen" veröffentlicht in den Sitzungsberichten der Gesellschaft der Naturforscher, Berlin, 1920.)

Von den ausgesprochen sozialen Affen, die allein für uns hier in Betracht kommen, wird in der Regel behauptet, sie seien polygam. Darin stimmen auch Brehm und Doflein überein. Ersterer spricht von den „Haremsgesetzen des auf sein Recht

stolzen Sultans", des Leitaffen (Säugetiere I., S. 48), und letzterer sagt:

„Solche polygame, manchmal auch monogame Familien sind auch vielfach die Scharen der Affen." (Das Tier usw., S. 693.)

Bei allem Respekt vor der Beobachtungsgabe und dem reichen Wissen dieser Autoren glaube ich doch, daß hier ein Beobachtungsfehler vorliegt.

Wo wir bei sozialen Tieren von Polygamie sprechen können, kommt sie dadurch zustande, daß die Gesellschaft, Herde oder Horde, nur aus Weibchen und Jungen besteht, neben denen ein einziges erwachsenes Männchen zu finden ist, das als Leiter dient, solange es die Kraft besitzt, jeden auftauchenden Nebenbuhler zu verjagen.

Zu dieser Art der Gesellschaften gehören nicht die Rudel der meisten Affenarten. Der Leitaffe ist da nicht das einzige erwachsene Männchen im Rudel, neben ihm findet sich oft ein Dutzend und mehr. Er ist nur der stärkste und erfahrenste unter ihnen.

Es gibt sogar Affenarten, die gar kein Leittier kennen. Eine ganze Reihe von alten Männchen teilt sich in dessen Funktionen. So berichtet z. B. Schillings über das Treiben einer Pavianhorde von hundert und mehr Mitgliedern, das er beobachtete:

„Auf einem umgestürzten Baumstamm, nur wenige Meter über dem Boden, haben drei oder vier erfahrene Anführer, Umschau haltend, Platz genommen. Unter ihrer Aufsicht fühlt sich die Horde vollkommen sicher. Sowohl die erstaunlich großen Männchen, deren Reißzähne an Stärke und Länge die des Leoparden bedeutend übertreffen, wie auch die Weibchen, an die angeklammert wir entweder kleine Junge erblicken oder denen schon erwachsenere, in unmittelbarer Nähe folgen, dann aber auch eine große Anzahl mittelgroßer Tiere — sie alle ergehen sich nun sorglos in der Waldlichtung, fortwährend Grashalme auszupfend, Steine umkehrend, Heuschrecken und andere Insekten erhaschend oder auch miteinander Kurzweil aller Art treibend." (Mit Blitzlicht und Büchse, im Zauber des Elelescho, Leipzig 1920, S. 231.)

Das Bild ändert sich, wenn eine Gefahr auftaucht:

„Ein aus nur wenigen quiekenden und knurrenden Tönen bestehendes Warnen hat die Affengesellschaft sofort in Bewegung gesetzt. Die auf dem Baumstamm Wachthaltenden plumpsen herab, sie und die jüngeren Tiere nebst den Weibchen stürmen von dannen. Den Beschluß bilden die starken, alten, wehrhaften Familienväter . . . Die älteren Tiere teilen den jüngeren und unerfahreneren rücksichtslos Puffe und Kniffe aus, um sie zu eiliger Flucht zu nötigen."

Wir sehen, es gibt in der Pavianherde nicht nur einen Familienvater, sondern eine ganze Reihe einander gleichberechtigter, die Jugend ohne Unterschied schützender und erziehender. Da ist es völlig ausgeschlossen, daß ein einzelnes Männchen alle Weiber der Horde monopolisiert. Das ist auch dort nicht möglich, wo es einen Leitaffen gibt, wenn dieser andere erwachsene Männchen in seiner Horde dulden muß. Er kann

nicht umhin, es sich gefallen zu lassen, daß auch jedes andere Männchen seine geschlechtlichen Triebe befriedigt.

Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder besteht unterschiedsloser Geschlechtsverkehr, jedes Weibchen gehört jedem Männchen und umgekehrt, oder jedes Männchen gesellt sich zu einem oder mehreren Weibchen des Rudels, die ihm besonders anziehend oder entgegenkommend erscheinen. Diese Paarung wird aber bei den Affen nur durch das geschlechtliche Bedürfnis, nicht durch die Notwendigkeiten der Brutpflege hervorgerufen, denen durch den gesellschaftlichen Verband bereits genügt wird; die Paarung ist also an keinen bestimmten Zeitraum gebunden, kann nach Belieben aufgenommen und wieder gelöst werden.

Auch für die geschlechtlichen Verhältnisse der Urmenschen kommen dementsprechend nur diese beiden Möglichkeiten in Betracht. Weder von strenger Monogamie noch von Polygamie kann bei ihnen gesprochen werden. In Frage kommt bloß, ob bei ihnen Promiskuität bestand, unterschiedsloser Geschlechtsverkehr, „Weibergemeinschaft" oder lockere Paarungen.

Die erstere Auffassung wurde vornehmlich von Bachofen in seinem „Mutterrecht" vertreten, sowie von Morgan in seiner „Urgesellschaft". Ihnen schloß sich Engels an in seiner Schrift über den „Ursprung der Familie". Sie wird geteilt von sehr bedeutenden Vertretern der Urgeschichte und Soziologie, wie Giraud Teulon, Herbert Spencer, Post, Lubbock sowie Müller-Lyer.

Mir erscheint die Beweisführung für die Annahme der „Sumpfzeugung", wie sich Bachofen ausdrückt, nicht als durchschlagend.

Er hat mit stupender Gelehrsamkeit und gewaltigem Scharfsinn in der antiken Literatur eine große Anzahl von Angaben über geschlechtliche Verhältnisse entdeckt und untersucht, die von höchstem Werte sind, weil sie bezeugen, welche Verschiedenartigkeit die geschlechtlichen Beziehungen der Menschen erreichen können. Aber ganz abgesehen davon, daß seine Deutungen nicht immer zwingend, oft recht gezwungen sind, beweist er keineswegs, daß diejenigen Verhältnisse, die er im Sinne der Weibergemeinschaft deutet, des „Hetärismus", wie er sie nennt, auch immer die Ueberreste der primitivsten Zustände und nicht Ergebnisse einer späteren Entwicklung darstellen.

Engels stützt sich denn auch mehr auf Morgan als auf Bachofen. Aber für die Punaluache, auf die sich Morgan beruft, gilt ähnliches wie für Bachofen. Bei dieser Eheform der Hawaiier haben eine Reihe von Brüdern ihre Gattinnen oder eine Reihe von Schwestern ihre Gatten gemeinsam. Morgan nimmt an, daß diese Form einen Ueberrest eines Zustandes darstellt, bei dem sämtliche Männer einer Horde mit sämtlichen Frauen derselben Horde verheiratet waren. Aber ebensogut kann

dieselbe Form eine Verquickung zweier späterer Eheformen darstellen, der Vielweiberei, wie sie heute noch bei den höchstentwickelten Völker des Orients, und der Vielmännerei, die bei ziemlich hochkultivierten Stämmen Tibets sowie der Küste Malabar gefunden wird.

Neben der Punaluache betont Morgan und mit ihm Engels die Tatsache, daß bei primitiven Völkern ein Individuum nicht nur seinen Vater, sondern auch die Brüder seines Vaters und seiner Mutter Vater nennt; nicht nur seine Mutter, sondern auch deren Schwestern sowie die Schwestern seines Vaters als Mutter bezeichnet; sowie alle seine Geschwisterkinder als Brüder und Schwestern.

Diese Bezeichnungen sollen einen Zustand voraussetzen und erweisen, bei dem unterschiedsloser Geschlechtsverkehr herrschte, so daß kein Mensch wußte, wer sein Vater sei. Aber seine Mutter kannte doch jeder Mensch, auch bei regellosester Geschlechtermischung!

Ich habe denn auch in einer Untersuchung über die Entstehung der Ehe und Familie, die ich 1882, zwei Jahre vor der Schrift Engels über den gleichen Gegenstand im Stuttgarter „Kosmos" erscheinen ließ, darauf hingewiesen, daß die betreffenden Anreden gar nicht Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Sohn und Tochter in unserem Sinne bezeichnen, sondern einfach Mitglieder verschiedener Generationsstufen innerhalb der Horde. Sie deuten auf einen Zustand der Gesellschaft hin, in dem diese bloß nach Altersklassen organisiert war. Auf die Frage des Verhältnisses der Geschlechter werfen sie kein Licht. Ich sagte in der zitierten Abhandlung:

„Wir müssen annehmen, daß die Kinder auf der Kulturstufe, in der das hawaiische System entstand, nicht der Mutter oder dem Vater, sondern dem Stamm zugehörten. Man teilte damals die Menschen nicht nach ihrer Zugehörigkeit zu den Eltern, sondern nach ihrer Zugehörigkeit zu den verschiedenen Generationen ein." (Die Entstehung der Ehe und Familie, Kosmos, 1882, VI., S. 198.)

Daß unterschiedsloser Geschlechtsverkehr bei unseren Urahnen allgemein war, dagegen spricht schon der Umstand, daß wir bei ihnen starke Züge von Eifersucht finden. Bei gefangenen Affen würden sie nicht viel beweisen, denn in der Gefangenschaft ändern viele Tiere oft ihren Charakter. Aber Züge von Eifersucht werden auch von freilebenden Affen berichtet.

So schreibt Heuglin z. B. in einer Schilderung des geselligen Lebens der Dscheladas:

„Mit frecher Höflichkeit nähert sich schmunzelnd ein Geck einer liebenswürdigen Aeffin. Sie wendet sich züchtig und mit vielem Anstande von ihm ab. Er wird zudringlicher, der rechtmäßige Ehemann nimmt Kunde von der Lage: es entsteht Lärm, Schlägerei und der Liebhaber wird schmählich davongejagt." (Zitiert bei Brehm, Säugetiere I., S. 167.)

Wie immer man Schilderungen dieser Art deuten mag, ob man die Eifersucht, die sie kennzeichnen, als geschlechtliche oder bloß „Besitzeifersucht" auffassen will, wie Müller-Lyer es tut (Die Familie, München 1911, S. 18), auf einen unterschiedslosen Geschlechtsverkehr weisen sie nicht hin.

Andererseits besteht aber bei den Affen angesichts ihrer Gesellschaftlichkeit kein aus der Brutpflege entspringender Antrieb zu länger dauernden Verbindungen. Am nächsten liegt unter diesen Umständen die Annahme, daß die Affen sich, soweit sie sozialer Natur sind und in größeren Gesellschaften leben, zwar nicht unterschiedslos mischen, sondern als Paare zu Verbindungen zusammentreten, daß aber diese Paarungen nicht ständige sind, sondern je nach den Umständen und den Charakteren kürzere oder längere Zeit dauern. Daß ein Männchen gleichzeitig mehrere „Freundinnen" hat, wird in der Regel schon dadurch verhindert werden, daß es nicht mehr weibliche als männliche Mitglieder im Rudel gibt.

In meiner schon zitierten Arbeit über die Entstehung der Ehe und Familie, bezeichne ich solche Paarungen als Hetärismus (von dem grichischen Wort ‚Hetairos', Freund, Kamerad, Genosse, ‚Hetaira', Freundin), wobei ich das Wort in anderem Sinne gebrauche als Bachofen, der darunter Weibergemeinschaft verstand. Ich kam zu dem Schluß:

„Innerhalb des Stammes herrschte volle geschlechtliche Freiheit. Diese führte infolge des Gefühls der Eifersucht und andererseits des Umstandes, daß die Frau als Freie und Gleiche ebenso unter dem Schutze der Gemeinschaft stand wie der Mann, und von einer Unterdrückung des Schwachen durch den Starken innerhalb des Stammes nicht die Rede war, nicht zur Kommunalehe in der Weise, daß jeder Mann eheliche Rechte über alle Frauen seines Stammes gehabt hätte, sondern zum Hetärismus, d. h. zu monogamen, leicht löslichen, mehr oder weniger lockeren Verbindungen." (Die Entstehung der Ehe usw., Kosmos, VI., S. 207.)

Zu dieser Auffassung bekenne ich mich auch heute noch.

Ihr Gegensatz zur Engelsschen ist übrigens nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte.

In seinem Buche über den „Ursprung der Familie" sagt Engels über den regellosen Geschlechtsverkehr der Urzeit:

„Daraus folgt aber keineswegs für die alltägliche Praxis ein kunterbuntes Durcheinander. Einzelpaarungen auf Zeit sind nicht ausgeschlossen, wie sie denn selbst in der Gruppenehe jetzt die Mehrzahl der Fälle bilden." (S. 18.)

Wenn man die Regellosigkeit so auffaßt, dann kann man ihr wohl beistimmen. Nur paßt nicht diese Auffassung zu der unmittelbar vorher gegebenen Erklärung der Regellosigkeit, daß unter ihr „jede Frau jedem Mann und jeder Mann jeder Frau gleichmäßig gehörte". (S. 12.)

Als sicher darf man annehmen, daß für die tierischen Vorahnen des Menschen wie für den Urmenschen selbst irgendwelche,

aus der Natur der Brutpflege hervorragende notwendige Regeln im Verhältnis der Geschlechter zueinander nicht bestanden und daß es bei ihnen noch keine Möglichkeiten und Anlässe zu einer von Gesellschafts wegen eintretenden Regelung dieses Verhältnisses gab.

Daß in der Urzeit bei dem Menschen ein Zustand geschlechtlicher Regellosigkeit bestand, darin stimme ich Engels zu. Ob dieser Zustand sich in unterschiedslosem Geschlechtsverkehr oder in lockeren Paarungen äußerte, darüber kann man zurzeit noch streiten, das wird man vielleicht nie zweifellos feststellen können.

Drittes Kapitel.

Die ursprünglichen Formen der Ehe.

Daß das Verhältnis der Geschlechter in der Urzeit ganz ungeregelt war, dafür spricht unter anderen Tatsachen auch die, daß bei den primitiven Völkern in der Regel der Verkehr der Mädchen mit der Männerwelt nicht den geringsten Beschränkungen unterliegt. Diesen Zustand findet man bei den Indianern ebenso wie in Afrika und auf den Südseeinseln, in den Tropen und bei den Polarvölkern.

In meiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung über die Entstehung der Ehe und Familie führte ich eine Reihe von Belegen dafür an:

„Die geschlechtliche Moral des Wotjäkenmädchens", sagt Dr. Max Buch (Freierei und Hochzeit bei den Wotjäken, Ausland. 1882, p. 91) „weicht von der üblichen europäisch-christlichen bedeutend ab. Mädchen und Burschen verkehren miteinander durchaus zwanglos. Ja es ist sogar schimpflich für ein Mädchen, wenn sie wenig von den Burschen aufgesucht wird" . . . . . .

Von den Thrakern erzählt Herodot, V., 6:

„Die Jungfrauen bewachen sie nicht, sondern lassen ihnen volle Freiheit, sich zu begatten, mit wem sie mögen. Die Frauen dagegen bewachen sie streng" . . . . . .

„Wir wollen der Kürze halber nicht noch weitere Beispiele dieser über die ganze Welt verbreiteten Anschauungen vorbringen, die sich selbst in Europa, und zwar nicht als ‚revolutionäre Verwilderung', sondern als konservative Sitte in abgelegenen Gegenden erhalten hat. Wir wollen nur auf einen, anscheinend sonderbaren Gebrauch hinweisen, der unseres Erachtens allein durch den Hetärismus der Mädchen im Gegensatz zur strengen Abgeschlossenheit der Frau erklärt werden kann. Er besteht darin, daß die Mädchen unbekleidet gehen, indes man die Frauen streng verhüllt. Dies ist z. B. bei den Kariben der Fall, die auch in der Tat auf die Keuschheit der Mädchen nicht den geringsten Wert legen, indes sich die Weiber im strengsten Alleinbesitz des Gatten befinden."

Von den Beduinen in Abessynien erzählt Munzinger (Ostafrikanische Studien, Schaffhausen 1864, S. 146, 152):

„Die Mädchen haben, auch wenn sie erwachsen sind, alle mögliche Freiheit, sie gehen aus und ein, wie es ihnen beliebt. Das freie Verhältnis der Geschlechter verändert sich aber gänzlich durch die Heirat."

Weiter heißt es:

„Die unverheirateten Mädchen tragen im Innern selten mehr als einen mit Fransen versehenen Gürtel um den Leib. Die Frauen tragen das Futta und Schadi, das den ganzen Leib bedeckt."

„Wir dürfen nach diesen Beispielen wohl überall, wo wir die Mädchen unbekleidet, die Frauen verhüllt finden, annehmen, jenes sei ein Rest des urwüchsigen Hetärismus, wie ihn die Kaufehe gestaltet."

„Auf denselben Grund führen wir die Vorschrift der olympischen Spiele, bei denen bekanntlich die Wettkämpfer nackt auftraten, zurück, daß wohl Mädchen ihnen zusehen durften, den Frauen dagegen die Anwesenheit beim Feste bei Todesstrafe verboten war." (Die Entstehung der Ehe usw., Kosmos VI., p. 332, 333.)

Der Zustand völliger geschlechtlicher Freiheit für die Mädchen steht in einem merkwürdigen Kontrast zu der Lage der Ehefrauen, deren Verhältnis zu dem Ehegatten bei den verschiedenen Naturvölkern sehr verschieden gestaltet, stets aber mehr oder weniger strengen gesellschaftlichen Regeln unterworfen ist.

Wie ist es dazu gekommen? Warum wurde für einen Teil der Frauenwelt die geschlechtliche Freiheit aufgehoben? Aus einer besonderen natürlichen Veranlagung des Menschen läßt sich das Aufkommen der Ehe neben der Regellosigkeit des Geschlechtsverkehres nicht erklären. Denn eine natürliche Veranlagung, wenn sie schon Regeln schuf, konnte nur solche hervorbringen, die für alle erwachsenen Frauen in gleicher Weise gelten.

Ich sehe die letzte Ursache des Aufkommens der geregelten Ehe nicht in natürlichen Bedingungen, sondern in wirtschaftlichen, in der Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib.

Allerdings beruht diese Arbeitsteilung im tiefsten Grunde auch auf natürlichen Verhältnissen.

Engels fand in einem alten Marxschen Manuskript den Satz „Die erste Teilung der Arbeit ist die von Mann und Weib zur Kinderzeugung" (Zitiert im Ursprung d. Familie, S. 52).

Diese Teilung verlieh jedem der beiden Geschlechter verschiedene Fähigkeiten, Kräfte, Charaktereigentümlichkeiten. Die Frau, die ihre Leibesfrucht monatelang in sich tragen und mit ihrem Blut nähren muß, die ihm dann nach der Geburt noch monatelang ihre Milch zu gewähren hat, ist dabei zu einem ganz anderen Aufwand von Kraft und Stoff genötigt als der Mann bei der befruchtenden Begattung. Der Mann verfügt daher im Vergleiche zur Frau über einen Ueberschuß an Kräften und Stoffen, der ihn unternehmender, aggressiver, rauflustiger macht. Diesen Unterschied finden wir schon beim Tier.

Als die ersten Werkzeuge erfunden waren, lag es deshalb nahe, daß der Mann sie in anderer Weise benutzte, als die Frau.

Der Mann als Waffe, die Frau als Produktionsmittel. Der weitere technische Fortschritt führte dazu, daß der Mann seine Werkzeuge zur Waffe spezialisierte, die Frau die ihren zu Produktionsmitteln.

Man sagt gewöhnlich, der Anfang der Kulturentwicklung werde dadurch bezeichnet, daß der Mensch zum Jäger wurde. Das ist nicht ganz genau. Nicht der Mensch, sondern der Mann wird zum Jäger sowie zum Krieger.

Die Frau dagegen setzt die aus dem tierischen Stadium überkommenen Methoden des Nahrungserwerbes fort, sie sammelt nach wie vor Früchte, Wurzeln, Insektenlarven u. dgl.

Bei den Affen finden wir noch keine Arbeitsteilung beim Erwerb der Nahrungsmittel. Die ganze Horde, Männchen und Weibchen sucht eine Nahrungsquelle auf, etwa ein Gehölz mit Fruchtbäumen, die dann von allen ohne Unterschied des Geschlechtes in gleicher Weise geplündert werden. Was jedem Eßbares unter die Finger kommt, wird in den Mund gesteckt, um entweder sofort verzehrt oder in den Backentaschen verstaut zu werden.

Die Technik des Menschen beginnt damit, die Arbeitsteilung der Geschlechter, die bis dahin in der Regel auf das Gebiet der Kindererzeugung beschränkt war, nun auch auf das Gebiet des Nahrungserwerbes auszudehnen. Damit wurde in das Verhältnis der beiden Geschlechter, das beim Tier nur durch die Notwendigkeit der Fortpflanzung, durch die Bedürfnisse der Begattung und Brutpflege bestimmt worden war, nun auch ein wirtschaftliches Moment hineingetragen, die Bedürfnisse der Ernährung nicht bloß der Kinder, sondern auch der Erwachsenen selbst.

Die Weiterentwicklung der Technik vermehrt immer mehr die Arbeitsteilung der Geschlechter. Je vollkommener die Waffen und je höher die Geschicklichkeit ihrer Handhabung sowie die Kenntnis der Gewohnheiten des Wildes, desto wichtiger wird die Jagd als Nahrungsquelle, desto größer die Rolle, die der Fleischgenuß spielt. Desto mehr wird aber auch das Gehaben des Mannes durch Jagd und Krieg bestimmt. Er wird roher, blutdürstiger, aber auch unternehmender und unsteter bei seinen Streifzügen, die er auf der Suche nach dem flüchtigen Wild immer weiter ausdehnt.

Die Frauen, beschwert durch die Kinder, die sie tragen müssen oder die noch schlecht zu Fuß sind, können dabei nicht mit. Sie bleiben bei den Jagdzügen und erst recht bei den Kriegszügen zurück. Auch sie müssen in den Anfängen der Kultur wandern; keine Lokalität liefert ihnen auf die Dauer alles, was sie brauchen, so lange nicht der Anbau von Nahrungspflanzen aufgekommen ist und eine gewisse Höhe erreicht hat. Aber das Aufsuchen vegetabilischer Nahrungsquellen erheischt keine so rasche Fortbewegung wie die Jagd.

Im Vergleich zum ruhelosen Jäger wurden die Frauen das seßhaftere Element. Dadurch aber zunächst dasjenige, das die Technik auf seinem Arbeitsgebiet rascher entwickelt.

Die Wartung des anfänglich so schwer zu entzündenden Feuers fällt vornehmlich ihnen zu. Sie erfinden die Künste des Kochens, Röstens, Backens, wodurch manche Nahrungsmittel erst genießbar, andere doch wohlschmeckender oder bekömmlicher werden. Sie vervollkommnen die Kunst, aus pflanzlichen und tierischen Stoffen Schutzmittel gegen die Unbilden der Witterung zu schaffen, Zelte, Mäntel usw. Sie lernen flechten und weben, nicht nur himmliche Rosen ins irdische Leben, sondern, was wichtiger, Matten und Kleidungsstücke. Auch die Verfertigung tönerner Geschirre geht auf sie zurück und wird von ihnen zuerst betrieben.

Alles das setzt bereits eine gewisse Einschränkung des Nomadentums voraus. Andererseits erschwert jeder weitere technische Fortschritt der Frau jede neue Wanderung immer mehr. Der Jäger muß leichtbeweglich sein, er beschwert sich bei den Wanderungen nicht sehr. Je höher dagegen die Technik der Frauen entwickelt ist, desto mehr haben sie zu schleppen. Zu den Kindern gesellen sich das Zelt, gesellen sich Kleider, Körbe mit Vorräten u. dgl.

Der letzte große technische Fortschritt, den die Frau macht, bindet sie besonders stark an die Scholle: Der Anbau der Pflanzen, der von ihr anfänglich nur in der Weise betrieben wird, daß auf einer von Unkraut und Strauchwerk gereinigten Bodenfläche die Erde mit einem Stock gelockert wird, worauf man Pflanzensamen in sie versenkt. Dieses Verfahren wurde natürlich nur dort möglich, wo das Lager der Horde wenigstens so lange auf demselben Platze verblieb, als die Zeit zwischen Aussaat und Reife dauerte.

Je mehr die Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib fortschritt, desto weniger kam ein Teil ohne den anderen aus. Die Jäger mochten nicht allein von Fleisch, die Frauen nicht allein von Früchten und Wurzeln leben, wenn sie Fleischkost kennengelernt hatten. Und jede der verschiedenen Nahrungsquellen floß nicht ununterbrochen in gleicher Fülle. Manchmal ergab nur die tierische, andere Male nur die pflanzliche genügende Resultate, da mußte die eine die Lücken der anderen ausfüllen. Und die Frau bedurfte des Schutzes der männlichen Waffen ebensosehr, wie der Mann nach einem Platz am Lagerfeuer oder in einem Zelte, sowie nach der Umhüllung mit einem Mantel verlangte. Der Mann verstand weder die weiblichen Künste, deren er bedurfte, noch vermochte er sich bei seinen Jagd- und Kriegszügen mit dem Tragen der Geräte und Produkte der Weiberarbeit zu belasten, die bei dem ewigen Wandern doch nicht zurückgelassen werden konnten. Mann und Weib mußten sich zusammentun,

nicht bloß zur Begattung, sondern zur Gewinnung des Lebensunterhalts.

Die Horde zerfiel jetzt in Unterabteilungen. Es war nicht möglich, daß ihre Mitglieder alle an demselben Feuer kochten, in demselben Zelte schliefen. Jedes Lagerfeuer, jedes Zelt bildete einen Haushalt für sich, wenn man das Wort von einem Zustand gebrauchen darf, in dem es noch kein Haus gab.

Die Zahl der Mitglieder, die ein Haushalt umfassen konnte, hing von den jeweiligen technischen Verhältnissen ab. Eine einzelne erwachsene, in den Künsten des Haushalts erfahrene Frau konnte unter Umständen einen solchen bilden. Er war unvollkommen ohne einen Jäger, der den Haushalt mit Wild versorgte. Auf der anderen Seite war die Gesamtheit des K o m f o r t s, den die damalige Technik zu bieten vermochte, nur dem zugänglich, der Mitglied eines solchen Haushaltes wurde.

Die Vereinigung von Mann und Weib in einem Haushalt, das war die notwendige Konsequenz der Arbeitsteilung beim Nahrungserwerb zwischen Mann und Weib, den beiden Geschlechtern.

Es lag nahe, daß die enge Lebensgemeinschaft, die ein Mann mit einer Frau in dieser Weise einging, auch zu ihrer sexuellen Gemeinschaft führte, doch war diese nicht der Grund der Vereinigung beider im Haushalt. Wir haben ja schon auf die geschlechtliche Freiheit der Unverheirateten hingewiesen. Sie ermöglichte es jedem, ohne Eintritt in einen Haushalt seine sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen. Wohl wird sehr oft ein Pärchen, das in freier Liebe Gefallen aneinander gefunden hatte, an die Begründung eines gemeinsamen Haushaltes geschritten sein. Aber um sich in Liebe zu finden, brauchten sie das nicht.

Müller-Lyer hat recht, wenn er sagt:

„Jedenfalls ist die Ehe nicht entstanden aus dem Zauber der ‚romantischen Liebe' (die dem Naturmenschen fremd ist), sondern aus den rohen Notwendigkeiten der W i r t s c h a f t. Sie war der Ausdruck der geschlechtlichen Arbeitsteilung." (Die Familie, S. 79.)

Dennoch kann ich seiner Auffassung der Ehe und Familie nicht ganz folgen. So wenn er z. B. von der familialen Entwicklung unserer Tage sagt:

„Die Familie ist keine Produktivgenossenschaft mehr, wie sie es in ihren besten Zeiten war." (S. 205.)

Wenn man unter einer Produktivgenossenschaft eine Verbindung mehrerer Menschen zu vereinigtem Produzieren versteht, dann bildete der Haushalt nur dort eine Produktivgenossenschaft, wo mehrere Frauen in ihm zu gemeinsamem Tun vereinigt waren.

Das hat jedoch Müller-Lyer nicht im Auge, sondern die Vereinigung von Mann und Weib. Der Haushalt ist aber stets gerade dadurch gekennzeichnet, daß nur die Frau in ihm arbeitet. Das

Arbeitsgebiet des Mannes ist außerhalb des Haushaltes, er bringt diesem bloß die Ergebnisse seiner Arbeit, nicht diese selbst. Also eine Produktivgenossenschaft ist die Familie auch „in ihren besten Zeiten" nicht.

Noch in einem anderen Punkt kann ich Müller-Lyer nicht zustimmen. Er sagt:

„Infolge dieser geschlechtlichen Arbeitsteilung, die wir noch überall bei den Völkern der untersten Kulturstufen vorfinden, wurden Mann und Weib voneinander wirtschaftlich abhängig und in diesem Abhängigkeitsverhältnis erhielt der Mann das Uebergewicht, denn im ganzen Tierreich ist gewiß nirgends das Weibchen dem Männchen gegenüber so wehrlos, wie das menschliche Weib gegenüber dem waffentragenden Manne. Wie nun bekanntlich jedes Abhängigkeitsverhältnis umgewandelt zu werden pflegt, so wurde auch die erste Arbeitsteilung die erste Form der Knechtschaft. Zum ersten Male reckte sich in der Urhorde der Individualismus roh und trotzig empor, der Mann versklavt das wehrlose Weib und gründet die Familie, sein herrschaftliches Reich." (Die Familie, S. 78.)

Das klingt sehr einleuchtend und begegnet doch schweren Bedenken. Müller-Lyer selbst berichtet später über Zustände, bei denen die Frau vollständig Herr im Hause ist. Besonders amüsant ist unter anderem der Bericht Stellers aus dem Jahre 1774 über die Itälmenen in Kamtschatka. Bei ihnen mußte der Mann, wenn er ein Mädchen heiratete, seine Eltern verlassen und bei dem Vater der Frau wohnen und dessen „Bedienter" werden.

„Sie lieben ihre Weiber dergestalt, daß sie die willigsten Knechte von ihnen seyen. Das Weib hat über alles zu befehlen und verwahrt alles, woran etwas gelegen ist; er ist Koch und Arbeiter wie sie. Versieht er etwas, so entsagt sie ihre Gunst in Toback, so muß er solchen mit großen Bitten, Caressen und Complimenten herauslocken; doch aber sind die Männer nicht jalouse, leben unter der Hand mit vielen fremden Weibern und Mädchen, wovon sie große Liebhaber sind, doch müssen sie solches vor der großen Jalousie ihrer Weiber sehr heimlich halten, ohnerachtet diese allezeit die Freyheit in allem prätendieren, nach fremder Liebe trachten, unersättlich und dabei dergestalt ruhmsüchtig sind, daß diejenige Frau vor die glücklichste gehalten wird, welche die mehrsten Buhler herzählen kann . . . . . Außer der Erziehung der Kinder haben die Weiber so vielerlei Arbeiten, daß man allerdings mehr Verstand bei ihnen supponiren muß, als bey den Männern, welches sich auch in der Tat also befindet." (Zitiert bei Müller-Lyer, Familie, S. 111, 112.)

Man wird vielleicht meinen, dies sei ein Ausnahmefall, darauf beruhend, daß die Itälmenen ein Fischervolk waren, die Männer daher gutmütiger als bei Jägervölkern. Aber ähnliches wird auch von sehr kriegerischen Völkern erzählt. In meiner Arbeit über die Entstehung der Ehe zitiere ich u. a., was der Afrikareisende G. Nachtigal (Sahara und Sudan, Berlin 1881) über den Stamm der Aulad Soliman berichtet. Er spricht dort von der Frau El-Hischis, des Bruders eines Häuptlings, und sagt:

„Sie war die verständigste, gemütlichste und beliebteste Frau im ganzen Stamm, verkehrte zwanglos mit den Männern, ohne im geringsten an Ansehen einzubüßen und erfreute sich der absoluten Herrschaft über

ihren Gatten. Letzteres schien freilich die Regel bei den Aulad Soliman zu sein, und es war nicht uninteressant, diese rohen Männer, deren ganzes Leben ein harter Kampf gegen Mühe und Gefahr war, diese weit und breit gefürchteten Räuber und Halsabschneider im eigenen Hause machtlos zu sehen." (II., S. 93.)

Wie reimt sich das zu der Ansicht, der Mann habe die Frau dadurch versklavt, daß er der physisch Stärkere und mit der Waffe versehen war? Das muß doch bei den Aulad Soliman in höchstem Maße der Fall gewesen sein, und doch war bei ihnen die Frau der Herr im Hause. Die Erklärung gelegentlicher Frauenherrschaft finden wir bei Müller-Lyer selbst.

Er weist auf die ökonomische Bedeutung hin, die die Frauenarbeit für den Haushalt gewann. Die Macht der Frauen wuchs damit in dem Maße, in dem die Bodenkultur sich entwickelte.

„Die Frau bekommt zuerst den Ackerbau in die Hand. Schon bei den Jägern bestand die geschlechtliche Arbeitsteilung darin, daß der Mann die tierischen, die Frau die pflanzlichen Nahrungsmittel zu beschaffen hatte. Diese Form der Arbeitsteilung wird nun zunächst auch dann noch beibehalten, nachdem der Ackerbau erfunden worden ist. Die frühere Pflanzensammlerin wird auch die erste Feldbauerin. Die Männer nehmen meist nur wenig Anteil an der Pflanzenkultur, die im allgemeinen in den Anfängen des Ackerbaues ausschließlich von den Frauen besorgt wird. Da nun das Ergebnis der Jagd viel unsicherer ist als das des Ackerbaues, so erhält die Frau das Uebergewicht. Jetzt wird sie der ökonomisch überlegene Teil, jetzt wird sie der Mittelpunkt der Wirtschaft, um die der Mann wie ein Planet um die Sonne kreist." (Die Familie, S. 85.)

Sehr richtig. Aber eben darum ist es nicht die physische, rohe Gewalt, von der die Stellung des Mannes der Frau gegenüber bestimmt wird, sondern die ökonomische Bedeutung jedes der beiden für den gemeinsamen Haushalt.

Man kann die Darstellung Müller-Lyers dahin fortsetzen, daß auch das Aufkommen der Tierzüchtung noch die Stellung der Frau im Haushalt dem Manne gegenüber hebt, sofern sie die Züchtung von Kleinvieh bedeutet, etwa des Haushuhns, das ein Anhängsel des Haushaltes bildet, von seinen Abfällen lebt, von der Hausfrau betreut wird.

Anders steht es mit größerem Vieh, das nicht im Haushalte sein Futter findet, sondern ausgedehnter Weideflächen bedarf. Nicht die an den Haushalt gefesselte Frau kann es hüten. Die Weidewirtschaft, die auch den Schutz des Viehes vor reißenden Tieren bedeutet, wird Sache des Mannes. Sie ist zunächst nomadischer Natur. Die Frau kann an den durch das Suchen nach frischer Weide hervorgerufenen Zügen jetzt leichter teilnehmen, wenn das große Vieh zu Zugleistungen herangezogen wird und Zelt und Hausrat, Kind und Kegel nun gemütlich im Wagen transportiert, nicht auf dem Rücken der Frau geschleppt werden.

So wird diese anscheinend besser gestellt, und doch verliert sie von da an bald um so mehr an Bedeutung, je mehr das Weide-

vieh, sein Fleisch, seine Haut oder Wolle und vor allem seine Milch für den Haushalt eine hervorragende Rolle spielt. Nun hängt dessen Gedeihen wieder mehr von der Arbeit des Mannes als der der Frau ab.

Das wird noch verstärkt dort, wo die Zugleistung des Viehes dem Ackerbau dienstbar gemacht wird, so daß dieser aufhört, eine Sache der Frau zu sein, vielmehr dem Manne zufällt. Nun wird er der Herr im Hause.

Wir haben nicht die Absicht, hier eine Geschichte der Ehe und Familie zu geben. Die Tatsachen, auf die wir hinweisen, sollen nur dartun, daß das Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander im Haushalt nicht von physischer Gewalt, sondern von ökonomischen Faktoren abhängt.

Die Stellung der Geschlechter im Haushalt wirkt schließlich auf ihre Stellung in der Gesellschaft zurück. Aber damit ist das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Haushalt nicht erschöpft. Jene kümmert sich um diesen oft aufs intensivste und greift in die häuslichen Rechte und Pflichten von Mann und Weib mit Regeln ein, teils bloßen Vorschriften der Moral, teils aber auch schon bestimmten Festsetzungen des Gemeinwesens, sei es in der Form von richterlichen Entscheidungen oder bereits von Gesetzen. Regeln, die mitunter nachsichtig, mitunter aber äußerst streng gehandhabt werden, nicht so sehr von Behörden als von der öffentlichen kollektiven Meinung.

Warum kümmerte sie sich lange nicht darum, wie sich Männer und Frauen zueinander verhalten, die sich nicht zu einem Haushalt vereinigt haben? Warum wird hingegen der Haushalt eine öffentliche Angelegenheit?

Das ist jedenfalls eine Frage der wirtschaftlichen Bedeutung, die der Haushalt gewinnt. Je größer sie ist, desto mehr hängt das Gedeihen der Gesellschaft von dem Gedeihen ihrer Haushaltungen ab. Ein Haushalt wird in seinem Bestande aufs tiefste erschüttert, wenn eines seiner Mitglieder, Mann oder gar Frau, sich von ihm loslöst, seine Leistungen an ihn einstellt. Derartiges kann nicht mehr dem privaten Belieben des einzelnen überlassen bleiben, der Haushalt muß gegen willkürlichen Zerfall geschützt werden.

Besonders notwendig wird das durch die Sorge für die Kinder.

Wir haben gesehen, welche Bedeutung die Brutpflege schon im Tierreich gewinnt. Die Erwachsenen gehen bei höheren Tieren zeitweise völlig auf in der Sorge für die Kinder, die Bedingungen der Ernährung und Erziehung bestimmen das Verhältnis der Geschlechter zueinander, die Formen ihre „Ehen" und in hohem Grade auch die Formen der Gesellschaft.

Bei den sozialen Affen ist die Sorge für die Jungen bloße Angelegenheit der Mutter und der Gesellschaft, der Vater ist dabei nicht als solcher beteiligt, sondern nur als Mitglied der Ge-

sellschaft, wie jedes erwachsene andere Männchen überhaupt. Eine „natürliche" Eheform entspringt daraus nicht.

Das galt wohl anfangs auch für den Urmenschen. Sobald aber im Schoße der Gesellschaft die Haushaltungen aufkamen, wird die Sorge der Mutter für das Kind zu einem Teil ihrer Sorge für den Haushalt.

Immer mehr wird es nun dieser und nicht die Gesellschaft, die für die Ernährung und Erziehung der Kinder zu sorgen hat. Der Haushalt wird eine Einrichtung zur Aufzucht von Kindern. Als solche bildet er die Familie.

Das Interesse der Gesellschaft, sich einen genügend zahlreichen, kräftigen und intelligenten Nachwuchs gesichert zu sehen, bleibt aber in der menschlichen Gesellschaft ebenso intensiv wie in der tierischen. Eine Gesellschaft, die sich um den Nachwuchs nicht kümmern würde, wäre in steter Gefahr zu verkommen, sobald die Familie nicht richtig funktioniert. Je weniger die Gesellschaft selbst für die Ernährung und Erziehung der Kinder tut, je mehr sie diese wichtigen Funktionen ausschließlich der Familie überläßt, desto strenger wird sie in der Regel darauf bedacht sein, diese zu überwachen und zu ordnen.

Daß es sich dabei zunächst nicht um eine Regelung der geschlechtlichen Paarung, sondern um die Sicherstellung der Kinder handelt, erhellt daraus, daß neben den oft sehr strengen Regeln für Mitglieder eines gemeinsamen Haushaltes die größte geschlechtliche Freiheit für Mädchen besteht. Aber merkwürdigerweise trifft man trotz dieser Freiheit bei vielen primitiven Stämmen fast nie unverheiratete Mädchen mit Kindern.

Das läßt sich nur auf zwei Arten erklären: entweder suchen die Mädchen, sobald sie sich Mutter fühlen, die Zukunft des Kindes zu sichern durch Heirat und Begründung eines Haushaltes, wobei der Vater des Kindes in erster Linie in Betracht kommen dürfte. Wo Heirat nicht möglich oder nicht erwünscht ist, kann das Mädchen sich durch Tötung des Neugeborenen helfen, die bei den Naturvölkern durchaus nicht als etwas Verwerfliches betrachtet wird.

Ueber die Dschagga, Bantuneger am Kilimandscharo, berichtet der Missionar Bruno Gutmann, der zwanzig Jahre unter ihnen weilte:

„Ein vorehelich geborenes Kind mußte nach altem Dschaggaherkommen getötet werden. Das milderte sich dann dahin ab, daß man die beiden Menschenkinder schnell zusammengab, sobald die Schwangerschaft erkannt wurde, damit das Kind wenigstens in der Ehe geboren werde." (Das Recht der Dschagga, München 1926, S. 222.)

Nur Kinder von Mädchen werden getötet. Nicht die von Witwen. Diese bleiben am Leben und werden entweder der Sippe des verstorbenen Gatten zugezählt oder der des Vaters, wenn dieser es zu sich nehmen will. Ein Kind, das ein ehebreche-

risches Weib gebiert, wird auch nicht getötet, sondern nach der Aehnlichkeit, die man in ihm zu entdecken glaubt, entweder dem Gatten oder dem Ehebrecher zugewiesen.

Wenn also nur die Mädchenkinder getötet werden, so bezeugt das nicht notwendigerweise bloß moralische Entrüstung über vorgekommene Sittenlosigkeit. Die müßte sich auch gegen Ehebrecherinnen und Witwen wenden, die sich „vergehen". Sondern es rührt wohl vor allem daher, daß die angeblich so dummen Wilden oder Barbaren nicht Kinder aufziehen wollen, deren Zukunft eine gefährdete ist. Das trifft nicht bei Kindern von Witwen oder ehebrechenden Ehefrauen zu, die ihren Haushalt haben, wohl aber bei Mädchen, die über keinen Haushalt verfügen.

Auch aus anderen Gründen werden Neugeborene getötet, die befürchten lassen, daß sie nicht gedeihen werden. Diese Tötung ist kein Ergebnis grausamen Sinnes. Die Naturmenschen werden in der Regel als höchst zärtliche Eltern geschildert. Ist das Neugeborene schwächlich, den Strapazen des Nomadenlebens nicht gewachsen, dann wird es getötet. Ebenso, wenn seine Mutter nicht in der Lage ist, ihm die nötige Sorgfalt angedeihen zu lassen, wenn z. B. ein Kind zu rasch auf das vorhergehende folgt. Zwei kleine, noch nicht marschierfähige Kinder nebeneinander ausreichend zu warten, ist für die vielbelastete und geplagte Frau des unsteten Wilden nicht gut möglich. Im Interesse des früheren Kindes wird da das später kommende geopfert. Von Zwillingen wird der eine beseitigt.

Bei solchen Anschauungen gilt auch die Tötung von Kindern unverheirateter Mütter nicht als ein Verbrechen. Die Mädchen greifen unbedenklich zu diesem Mittel, außer bei jenen Völkern, bei denen sie durch die Geburt eines Kindes an Wertschätzung gewinnen und leichter einen Mann bekommen, weil sie damit ihre Fruchtbarkeit erweisen.

Erst spät kommt die Forderung der Wahrung der Jungfräulichkeit bis zur Eheschließung auf. Lange Zeit wurde die Lebensgemeinschaft der Ehegatten im Haushalt nicht eingegangen zu Zwecken sexuellen Verkehrs, sondern zu Zwecken besserer Lebensfürsorge und gesicherter Brutpflege. Besonders der letztere Zweck ist es, der die Gesellschaft veranlaßt, die ehelichen Beziehungen einer Regelung zu unterwerfen.

Das geschieht anfangs nicht durch wohlüberlegte Gesetze, sondern durch Kollektivvorstellungen und deren Konsequenzen. Schon das Wort von der „Heiligkeit der Ehe", das heißt, ihrem göttlichen, zeit- und raumlosen Charakter, deutet auf eine Kollektivvorstellung hin. Nur für Vorstellungen dieser Art gibt es eine Heiligkeit. Sie sind etwas Unbeweisbares, wissenschaftlicher Erklärung nicht Zugängliches. Wie in allen Kollektiv-

vorstellungen mischen sich auch in den die Ehe und Familie regelnden vernünftige Einsichten mit phantastischen, irrationellen, ja ganz sinnlosen Auffassungen.

Und da mit der Veränderung der Produktionsweisen sich auch die Formen des Haushaltes sowie die Bedeutung jedes der beiden Geschlechter für ihn ändern, so müssen sich auch die Formen der Ehe und der Familie zeitweise ändern, wobei jedoch stets ererbte Kollektivvorstellungen mitspielen, die immer etwas Abergläubisches in diese Institutionen hineinlegen.

Es ist ganz unglaublich, wie viele Formen der Ehe und Familie unter den Völkern der Erde zu finden sind, und wie viele in der Vorzeit unter ihnen zu finden waren. Nicht selten bestehen sehr verschiedene Eheformen nebeneinander bei dem gleichen Volke.

Müller-Lyer hat ganz recht, wenn er sagt:

„Der Mensch kann — wenigstens auf verschiedenen Stufen der Entwicklung — in fast allen nur denkbaren Eheformen leben. Er ist Pantogame, wie er Pantophage oder Omnivore ist." (Formen der Ehe, der Familie, der Verwandtschaft, München 1911, S. 54.)

So wie er ein Allesfresser ist, zeigt er sich auch jeder Eheform fähig.

Welche von diesen soll uns nun „heilig" sein oder „natürlich", das heißt, geschichtlich unwandelbar gültig? Offenbar jene, in der wir gerade leben.

Von der Natur gegeben ist für das Verhältnis der Geschlechter beim Menschen bloß die Sorge für die „Brutpflege", die Aufzucht der Kinder. Sie ist „natürlich", meinetwegen auch heilig, das heißt, hocherhaben für uns, uns vor aller Geschichte gegeben.

Aber die Formen, dieser Aufgabe gerecht zu werden, wechseln mit der Gesellschaft und ihren Hilfsmitteln, sie wandeln sich mit der historischen Entwicklung.

Viertes Kapitel.

Das Verbot der Verwandtschaftsehen.

Die ehelichen Regelungen, die wir bisher erörtert haben, wurden vornehmlich durch das bei allen höheren Tieren so starke natürliche Bedürfnis hervorgerufen, die Aufzucht der vorhandenen Jungen sicherzustellen.

Daneben treten indes beim Menschen schon unter den primitivsten Verhältnissen noch andere Einschränkungen der ursprünglichen geschlechtlichen Freiheit ein, von denen wir annehmen, daß auch sie der Sorge für den Nachwuchs entspringen. Nicht aber dem Wunsche, eine ausreichende Pflege des schon vorhandenen Nachwuchses zu sichern, sondern dem, aus der Zeugung

alle Einflüsse auszuschließen, die eine quantitative oder qualitative Schädigung des Nachwuchses, eine Verminderung der Zahl oder der Gesundheit der gezeugten Kinder nach sich zu ziehen drohen.

Zu den Einschränkungen dieser Art gehört vielleicht schon das Verbot, außerhalb seiner Altersklasse zu heiraten. Wir haben auf die Einteilung der primitiven Gesellschaft in Altersklassen bereits hingewiesen. Sie bildet wohl die erste Unterteilung des ursprünglich homogenen Stammes, die in der gesellschaftlichen Entwicklung auftritt. Natürlich war die Teilung in Weiber und Männer, in Kinder und Erwachsene von vornherein schon im tierischen Stadium gegeben. Aber nur der Mensch kommt dahin, dank seiner Sprache, unter den Erwachsenen zwei Generationen zu unterscheiden, die der Großväter und Großmütter von der der Väter und Mütter zu trennen.

Diese Unterscheidung nach Altersklassen mußte schon erkannt sein, ehe man zu dem Verbot schreiten konnte, außerhalb der eigenen Altersklasse Kinder zu zeugen. Aber vielleicht war es erst das Erstehen dieses Verbotes, was bewirkte, daß auf die Unterscheidung der Altersklassen Gewicht gelegt, und daß sie sorgfältig beobachtet wurde.

Cunow bemerkt darüber:

„Wie dieses Verbot entstanden ist, ob aus der Beobachtung, daß geschlechtliche Verbindungen zwischen Personen sehr ungleichen Alters meist kinderlos blieben, ob aus der Tatsache, daß die jungen erwachsenen Männer immer wieder für sich die ungefähr gleichalterigen Frauen beanspruchten und sich schließlich daraus eine gewisse Regel entwickelte, läßt sich natürlich heute nicht mehr feststellen." (Zur Urgeschichte der Ehe und Familie, 14. Ergänzungsheft der „Neuen Zeit" 1912, S. 25.)

Gewiß läßt sich das nicht feststellen. Aber ist es wahrscheinlich, daß die jungen Männer sich immer wieder mit den gleichalterigen Frauen paarten, bis dies eine Regel wurde? Die ursprüngliche Horde war sehr klein. Sie dürfte allerdings meist größer gewesen sein als die der heutigen Naturvölker, die auf äußerst unfruchtbare, wildarme Gegenden beschränkt worden sind. Ueberschreitet die Horde der primitivsten Stämme heute selten die Zahl von 40—60 Köpfen, vielleicht nie die von 100, so dürften in der wildreichen Urzeit, wo den Menschen die fruchtbarsten Gebiete der Welt offen standen, Horden von 2—300, vielleicht sogar 500 Köpfen nicht selten gewesen sein, wie es ja noch ebenso zahlreiche Pavianrudel gibt oder doch vor einem halben Jahrhundert noch gab.

Indes, wie groß wir auch die Horde annehmen wollen, so muß die Auswahl an freien Frauen unter ihnen doch immer eine kleine gewesen sein.

Nehmen wir eine Horde von 300 Köpfen. Darunter wird die nicht geschlechtsreife Generation vielleicht 150, die der jüngeren

mannbaren Leute beider Geschlechter 100, die der alten etwa 50 ausgemacht haben. Die Zahl der jungen Leute, die in einem Jahre unter die Zahl der reifen mannbaren aufgenommen wurden und sich um einen Ehepartner umschauen durften, hätte da von jedem Geschlecht vielleicht nur 1—3 betragen. Manchmal mögen die Mädchen, manchmal die Jünglinge überwogen haben.

Da dürfte es oft schwer gehalten haben, daß jeder innerhalb seiner eigenen Altersklasse ein Weib fand. Mancher mag eine ältere Witwe dem Alleinsein vorgezogen haben. Andererseits mag mancher ältere Herr nach einem jungen Weibe lüstern gewesen sein und dadurch das Angebot von jungen Mädchen für die jungen Männer noch verschlechtert haben. Das Verbot, außerhalb der eigenen Generation zu heiraten, muß bei der engen Begrenzung der einzelnen Altersklassen so viele Verlegenheiten für die Heiratslustigen nach sich gezogen haben, daß es höchst unwahrscheinlich ist, es habe sich die regelmäßige Praxis der Beschränkung des Holens der Frau aus der eigenen Altersklasse gebildet, ehe noch das Verbot entstand, in eine andere Altersklasse hineinzuheiraten, und diese Praxis habe erst das Verbot nach sich gezogen.

Und wenn es schon Regel geworden war, wozu dann noch das Verbot? Wir müssen annehmen, daß den Menschen, wie den Tieren, ihre Freiheit, auch die geschlechtliche, von Anfang an stets höchst teuer war, und daß es schwerwiegender Gründe für sie bedurfte, sich auf irgendeinem Gebiete der Einschränkung einer Freiheit, die sie bis dahin genossen, zu unterwerfen.

Den schwerwiegendsten Grund hat Cunow in vorliegendem Falle bei seiner Alternative schon genannt. Er wiegt noch schwerer, als Cunow annehmen läßt. Geschlechtliche Verbindungen zwischen Personen sehr ungleichen Alters sind nicht nur sehr oft kinderlos, noch schlimmer ist es, daß die wenigen Kinder, die solchen Verbindungen entsprießen, vielfach schwächlich sind.

Sollten die Beobachtungsgabe und Intelligenz der Menschen hoch genug entwickelt gewesen sein, dies nach eingetretener Sonderung der Altersklassen erkennen zu können, dann lag hier ein triftiger Grund zu dem Verbot vor, angesichts des hohen Wertes, den der Naturmensch wie das Tier auf eine gesunde Nachkommenschaft legt. Die intensive Sorge für diese mochte dem primitiven Menschen eine Regelung annehmbar machen, die seinem Freiheitsdrang so sehr widerstreben und die Verlegenheiten noch vermehren mußte, denen in der Horde diejenigen ihrer Mitglieder, die nach Gatten suchten, leicht ausgesetzt waren, angesichts der kleinen Zahl von mannbaren Individuen jedes der beiden Geschlechter in ihr.

Sollten für das Verbot, außerhalb der Altersklassen zu heiraten, nur die beiden Ursachen denkbar sein, auf die Cunow

hinweist, dann müßten wir uns für die aus der Rücksicht auf den Nachwuchs entsprungene entscheiden. Dabei wollen wir nicht sagen, daß klare Erkenntnis der Gesetze der Vererbung hier entscheidend war. Davon ist in der Urzeit nicht zu reden. Es mochten sich einige richtige Beobachtungen mit ganz phantastischen Kollektivvorstellungen mischen, um das Ergebnis herbeizuführen.

Eine andere Einschränkung der geschlechtlichen Freiheit kam mit den Verwandtschaftsorganisationen auf. Wurde es für die Mitglieder einer Altersschicht verboten, außer ihr zu heiraten, so für die Mitglieder einer Verwandtschaftsorganisation, in ihr zu heiraten. Die Männer einer Gens wurden gezwungen, außer ihr ihre Frauen zu holen.

Ueber die Gründe dieser Bestimmung, der sogenannten Exogamie, hat man die verschiedensten Hypothesen aufgestellt. Es lag nahe, sie darauf zurückzuführen, daß man die Schäden der Inzucht vermeiden wollte. Aber diese Schäden zu erkennen, ist keine so einfache Sache. Man nimmt an, daß der Mensch auf sie erst aufmerksam wurde, als er so weit war, von seinen Haustieren reine Rassen zu züchten. Zwischen ganz gesunden Individuen braucht die Inzucht nicht den mindesten Schaden für die Nachkommenschaft nach sich zu ziehen. Und wo sich Schäden zeigten, wie hätten die Naturmenschen bei ihren mangelnden physiologischen Kenntnissen darauf kommen können, sie der Inzucht zuzuschreiben?

So suchte man nach anderen Gründen des Verbotes.

Mac Lennan meint, die Wilden hätten die Neigung, ihre weiblichen Kinder zu töten, denn Frauen seien keine Krieger, bedeuteten also für den Stamm eine Last. Daher bestehe bei jedem Stamm ein Mangel an Frauen. Viele Männer fänden keine in der eigenen Horde, sie seien darauf angewiesen, sich Frauen aus anderen Horden zu rauben. So sei es schließlich üblich geworden, sich Frauen außerhalb der Organisation zu holen, der man angehörte.

Diese Hypothese ruht von vornherein auf einer schwachen Basis. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Tötung von Kindern bei Wilden wohl öfter vorkommt, und gesehen, daß sie dort stattfindet, wo eine Frau, die noch ein kleines Kind zu warten hat, ein weiteres dazu gebiert. Das ist für die Frau bei den nomadischen Verhältnissen der Wildheit eine zu schwere Belastung. In solchen Fällen wird das Neugeborene getötet, ebenso dann, wenn es kränklich oder mißgebildet erscheint. Endlich auch „ledige Kinder".

Dies Los trifft also nicht weibliche Kinder allein. Es ist auch lächerlich zu glauben, für den Wilden bedeutete die Frau eine Last. Sie ist für ihn nicht eine „Dame". Sie bildet für ihn eine

unentbehrliche Arbeitskraft. Er hat keinen Grund, gerade Mädchen zu töten.

Darauf, daß die Wilden nicht vornehmlich weibliche Kinder töten, hat schon Cunow hingewiesen, der noch hinzufügte:

„Häufig sind sogar die Weiber in einer Horde zahlreicher als die Männer." (Zur Urgeschichte der Ehe usw., S. 28.)

Das Leben der Männer ist auf den zahlreichen Jagd- und Kriegszügen in höherem Maße gefährdet als das der Frauen.

Die Mac Lennansche Hypothese ist heute fast allgemein verlassen. Eine neuere Hypothese ist die von Hellwald und Westermarck, denen sich noch Müller-Lyer anschloß. Sie wiesen darauf hin, daß die Gewohnheit des dauernden Beisammenseins den sinnlichen Reiz abstumpfe, infolge dessen komme eine geschlechtliche Neigung zwischen Geschwistern nicht auf und daher suche jeder außerhalb der Verwandtschaft zu heiraten. Die Exogamie, das heißt, das Heiraten außerhalb der Verwandtschaftsorganisation sei ein Naturtrieb.

Hier wird eine Hypothese nicht auf eine bekannte und anerkannte Tatsache, sondern auf eine weitere Hypothese gestützt. Denn mehr ist die Annahme des exogamen „Naturtriebes" nicht. Aus der Tatsache, daß heute zwischen Geschwistern nicht leicht eine geschlechtliche Neigung ersteht, kann nicht auf die Verhältnisse der Urzeit geschlossen werden. Heutzutage pflegt sich ein Jüngling nicht in seine Schwester zu verlieben, auch dann nicht, wenn er nicht mit ihr aufwuchs, sondern außer dem Hause erzogen wurde. Dagegen ist es gar nicht selten, daß er einen Liebeshandel mit einem Dienstmädchen anspinnt, das im Hause seiner Eltern aufwuchs und mit dem er dauernd beisammen ist.

Cunow weist mit Recht darauf hin, daß durch Hunderttausende von Jahren die Männer sich mit den Frauen der eigenen Horde begatteten. Wo blieb da der Naturtrieb? Wenn nun später im Laufe der Entwicklung die Exogamie aufkam, kann dies doch nur aus neuen Verhältnissen, nicht aus uraltem Naturtrieb erklärt werden. Die Hellwaldsche Hypothese weiß aber solche neue Verhältnisse nicht zu nennen.

Fünftes Kapitel.

Die Freudsche Hypothese.

Das Gegenteil dieser Hypothese behauptet der bekannte Psychoanalytiker, Professor Sigmund Freud, in seinem bereits erwähnten Buche „Totem und Tabu, einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker".

Der Kern der Freudschen Hypothese, ja seiner ganzen Lehre ruht in der Behauptung, daß die Männer von Kindheit an das Verlangen nach „Blutschande" in sich tragen.

„Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, daß die erste sexuelle Objektwahl des Knaben eine inzestuöse ist, den verpönten Objekten, Mutter und Schwester gilt." (S. 23.)

„Solche verdrängte Regungen spielen als Triebkräfte der späteren Neurosen eine kaum zu überschätzende Rolle." (S. 166.)

Freud behauptet weiter, das geschlechtliche Verlangen nach der Mutter erzeuge in den Knaben nicht bloß Haß gegen den Vater, den Nebenbuhler, sondern sogar den Wunsch, ihn zu töten. Für diese Denkart hat Freud eine besondere Bezeichnung gewählt, die bereits zum geflügelten Wort geworden ist. Er nennt sie den Oedipuskomplex. Oedipus hat nämlich seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet. Es geniert Freud wenig, daß Oedipus am wenigsten in der Lage war, die seelischen Motive des Oedipuskomplexes zu entwickeln. Denn er wuchs als Findelkind auf, ohne Vater und Mutter zu kennen. Als erwachsener Mensch kommt er bei einer Wanderung in Streit mit einer ihn begegnenden Gesellschaft, wobei er alle erschlägt. Einer unter ihnen ist sein Vater, wovon er keine Ahnung hat. Er wandert dann weiter, besiegt die Sphinx, die Thebens Umgebung verheert, und gewinnt als Siegespreis die Hand der Witwe des Königs von Theben — seiner Mutter. Er war also ganz außerstande, wegen des Verlangens nach seiner Mutter den Vater zu hassen und zu töten, da er die Mutter erst kennenlernte, nachdem der Vater schon tot war.

Die seelischen Motive des Oedipus passen auf den Oedipuskomplex wie die Faust aufs Auge. Aber woher sonst einen klassischen Beleg für diesen Komplex nehmen?

Daß es Konflikte zwischen Vätern und Söhnen gibt, ist eine sehr allgemeine Erscheinung, aber daß die Ursache davon das gemeinsame geschlechtliche Verlangen nach der Mutter ist, das hat bisher niemand gemerkt. Es scheint, als könne man eine Frau so heftig begehren, daß man bereit ist, für sie Mord und Totschlag zu vollführen, und doch keine Ahnung davon haben, daß man sie begehrt — bis die Psychoanalyse das finstere Geheimnis aufdeckt.

Alle die verschlungenen Gedankengänge der Psychoanalyse darzustellen, würde zu weit führen. Hier beschäftigt uns nur die Frage: wie kam es zu einem Verbot des Inzests, zu einem Verbot der Verwandtenehe?

Wenn wir annehmen, daß die Menschen von Natur aus zu solchen Ehen neigen — aus welchem Grunde wohl? —, in so hohem Grade neigen, daß heute noch die kleinen Knaben danach verlangen, die Mutter geschlechtlich zu besitzen und den Vater aus dem Wege zu räumen, wie Freud behauptet, dann können nur besonders starke Motive imstande gewesen sein, die Menschen zu veranlassen, Verwandtenehen zu verbieten und dieses Verbot so gut wie restlos Jahrtausende hindurch durchzusetzen.

Welcher Art waren diese Motive? Freud beruft sich auf Darwin, als Stütze für seine Behauptung, der Urmensch sei polygamer Natur gewesen, ähnlicher Art, wie Pferde oder Hühner. Jede Horde Urmenschen habe bloß aus Weibchen bestanden mit nur einem erwachsenen Manne als Leiter. In Wirklichkeit hat Darwin derartiges nie behauptet. In seiner „Abstammung des Menschen" weist er wohl auf die Eifersucht der männlichen Affen hin, aber er sieht darin nur einen Grund, die Ansicht abzulehnen, beim Urmenschen oder Affenmenschen habe innerhalb der Horde unterschiedslose Vermischung der Geschlechter bestanden. Er weist darauf hin, daß ein Teil der sozialen Affen monogam ist, ein Teil polygam, wobei aber „mehrere Männchen, und zwar jedes mit seinem eigenen Weibchen, zu einer Truppe vereinigt leben, wie bei mehreren Pavianarten". (Abstammung des Menschen II., S. 341.) Endlich gäbe es auch polygame Affen, bei denen jede Familie für sich lebt. Bei denen duldet allerdings der Stammvater kein anderes erwachsenes Männchen neben sich. Wenn man Freud hört, könnte man glauben, Darwin habe für Affen und Menschen bloß diesen letzteren Fall ins Auge gefaßt.

In Wirklichkeit läßt Darwin es dahingestellt sein, ob die ehelichen Formen der Urmenschen nach Art der sozialen Affen, bei denen stets mehrere Männchen mit ihren Weibchen in einem Rudel vereinigt sind, oder nach der der Gorillas eingerichtet waren, von denen er noch annahm, sie seien unsozial, lebten vereinzelt. Doch neigt er der ersteren Annahme zu. Er betont, daß der Mensch ein soziales Tier ist und kommt zu dem Schlusse:

„Nach Analogie mit der größeren Zahl der Vierfüßler zu schließen, ist es wahrscheinlich, daß die früheren affenähnlichen Urahnen des Menschen gleichfalls sozial waren." (Abstammung usw. I., S. 140.)

Wir dürfen hinzufügen, daß der Mensch zu den sozialen Tieren gehört, bei denen nicht bloß die Frauen, sondern auch die Männer des gesellschaftlichen Verbandes fest zusammenhalten. Wie sollten sie je dazu gelangt sein, wenn jedes erwachsene Männchen mit dem intensivsten Haß gegen jedes andere reife Männchen von Natur aus beseelt war?

Die Grundlage, auf der Freud seine Erklärung aufbaut, ist also keineswegs sehr solider Natur. Doch erscheint sie noch felsenfest im Vergleiche zu dem Ueberbau, nämlich seiner eigenen Hypothese, den er dadurch herstellt, daß er uns einen Roman erzählt.

Er nimmt an, der Stammvater jeder Horde habe regelmäßig alle seine Söhne verjagt, sobald sie mannbar wurden und berichtet weiter:

„Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen un-

möglich geblieben wäre . . . . daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalen Wilden selbstverständlich." (Totem usw., S. 190.)

Freud beruft sich hier auf Atkinson, der behauptet, er habe derartige Rebellionen gegen das Leittier bei den Herden wilder Rinder oder Pferde beobachtet. Ich habe dessen „Primal Law" nicht zur Hand, kann daher nicht feststellen, welcher Art diese Beobachtung ist. Daß die Leithengste einer Pferdeherde sehr oft in Konflikt mit anderen herumschweifenden Hengsten kommen, ist bekannt. Dagegen wäre Atkinson wohl der erste, der beobachtet hätte, daß es gerade die Söhne des Hengstes sind, die sich gegen ihn zusammentun und ihn töten.

Indes soll die Richtigkeit der Beobachtung deshalb nicht bestritten werden. Sicher ist jedenfalls, und Freud bestätigt es selbst, daß Atkinson aus der Tatsache etwas ganz anderes folgert, als Freud:

„Atkinson nimmt dann weiter an, daß nach der Beseitigung des Vaters ein Zerfall der Horde durch den erbitterten Kampf der siegreichen Söhne untereinander eintritt. Auf diese Weise käme eine neue Organisation der Gesellschaft niemals zustande." (Totem usw., S. 191, Fußnote.)

In der Tat ist nicht im geringsten abzusehen, wie aus den von Atkinson beobachteten Vorgängen jemals eine neue Eheordnung und eine neue gesellschaftliche Organisation, die der Gens hervorgehen sollte. Aber daran ist bloß schuld, daß Atkinson und ebenso uns die „Winke der Psychoanalyse nicht zu Gebote standen".

Die Psychoanalyse winkt Freud nichts Geringeres zu als folgendes:

„Mit dieser denkwürdigen verbrecherischen Tat (des Vatermordes) nahm so vieles seinen Anfang: die sozialen Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion." (Totem usw., S. 190.)

Alles das ging aus der Ermordung des Vaters hervor, zu der sich die Söhne zusammengefunden hatten, um zur Begattung seiner Weiber, ihrer Mütter und Schwestern, zu gelangen. Bei den Pferden führt solcher Mord freilich zu gesellschaftlicher Auflösung und zu erbittertem Kampf der siegreichen Söhne untereinander, da diese selbstverständlich ihrer angestammten Natur treu bleiben, die keinen Gott und keinen Hengst neben sich duldet.

Aber diese unwissenden Pferde wissen eben nichts von der Psychoanalyse. Die Psyche der Wilden stimmt dagegen in ganz merkwürdiger Weise mit der der Freudschen Patienten überein:

„Um, von der Voraussetzung absehend, diese Folgen[1]) glaubwürdig zu finden, braucht man nur anzunehmen, daß die sich zusammenrottende Brüderschar von denselben widersprechenden Gefühlen gegen den Vater

[1]) Das Hervorgehen der sozialen Organisation, der sittlichen Einschränkungen und der Religion aus dem Vatermord. K.

beherrscht war, die wir als Inhalt der Ambivalenz[1]) des Vaterkomplexes bei jedem unserer Kinder und unserer Neurotiker nachweisen können. Sie haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie liebten und bewunderten ihn auch. Nachdem sie ihn beseitigt, ihren Haß befriedigt und ihren Wunsch nach Identifizierung mit ihm durchgesetzt hatten[2]), mußten sich die dabei überwältigten zärtlichen Regungen zur Geltung bringen. Es geschah in der Form der Reue . . . . Was der Tote früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus den Psychoanalysen so wohl bekannten ‚nachträglichen Gehorsams'. Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem Schuldbewußtsein des Sohnes die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus." (Totem usw., S. 191, 192.)

Diese beiden fundamentalen Verbote sind einmal das Verbot der Verwandtenehe, und dann das der Tötung des Totemtieres, das bisher als eine Art Wappentier betrachtet wurde, durch das sich eine Gens von den anderen unterschied und das mit verschiedenen Kollektivvorstellungen in Verbindung gebracht wurde.

Ganz eigenartig faßt Freud den Totem auf:

„Dem Empfinden der Söhne bot sich das Tier als n a t ü r l i c h e r und n ä c h s t l i e g e n d e r Ersatz des Vaters." (Totem usw., S. 193.)

So „natürlich" und „nächstliegend" wie dieses „Vatersurrogat" ist in der Freudschen Erklärung alles. Ich will auch durchaus nicht bezweifeln, daß unter seinen Patienten wohl jeder einer derartigen Zerknirschung anheimfallen würde, wie die von ihm gezeichnete, wenn er jemals sich hinreißen ließe, seinen Vater umzubringen.

Doch wird Freud kaum jemals in die Lage kommen, beobachten zu können, daß einer seiner Patienten den Vater tötet, um in den Besitz der Mutter kommen zu können. Die Urmenschen, wie Freud sie sich vorstellt, sind eine seltsame Bastardierung wutschnaubender, robuster Hengste und dekadenter Schwächlinge aus der Wiener Literaten- und Lebewelt.

Die Urmenschen waren nach Freuds Annahme geschlechtlich aufs höchste erregt und nach Weibern so lüstern, daß sie den Vater töteten, um zu Weibern zu kommen. Und dabei waren sie so eifersüchtig, daß kein Mann einen anderen in der Horde duldete, jeder mit jedem anderen in einen Kampf auf Leben und Tod eintrat. Und dieselben Menschen sollen, nachdem sie den Stammvater um der Weiber willen getötet, sich nicht auf sie gestürzt und um sie einen wütenden Streit ausgefochten haben, der die Horde sprengte, sondern sich, von moralischem Katzenjammer erfaßt, ruhig und friedfertig zusammengesetzt haben, um eine neue Religion und eine neue soziale Ordnung einzuführen, durch

---

1) Des Neigens nach zwei gegensätzlichen Richtungen. K.

2) Im Akte des Verzehrens, wie Freud früher ausführt. K.

die sie sich selbst verboten, die Weiber des Stammes zu berühren und Tiere einer bestimmten Art zu verzehren, die man als Vaterersatz proklamierte, auch wenn man von nagendem Hunger gequält wurde?

Aber Freud verlangt noch mehr von uns, als die Anerkennung dieser Fülle von Unwahrscheinlichkeiten, die durch keine einzige an Wilden oder Tieren beobachtete Tatsache plausibel gemacht wird. Er verlangt auch, es für möglich zu halten, daß der moralische Katzenjammer, der der einmaligen Tat primitiver Vatermörder folgte, bei allen ihren Nachkommen durch Hunderttausende von Jahren hindurch bis heute unvermindert in dem Abscheu vor dem Inzest nachwirkt, obwohl bis heute der Wunsch, den Vater zu töten und die Mutter geschlechtlich zu besitzen, im Menschen immer noch aufs stärkste lebendig sein soll — allerdings für niemand bemerkbar, der nicht von der Psychoanalyse Winke bekommt. Diese Hunderttausende von Jahren hindurch bei fast allen Völkern fortdauernde Wirkung soll das Ergebnis eines einzelnen, gelegentlichen Vorkommnisses sein, das sich bei demselben Stamme nicht hätte wiederholen können, wenn die Freudsche Annahme zuträfe, daß sofort nach dem Vatermord unter dessen frischem Eindruck Exogamie und Gentilorganisation, also friedliches Zusammenleben verschiedener Männer in einem gemeinsamen Verband eingeführt wurde, ein Zustand, total verschieden von jenem, der den Vatermord herbeigeführt haben soll.

Die Freudsche Hypothese ist aufgebaut auf der Annahme einer „Uebereinstimmung im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker". Sie beweist in der Tat, daß dieselbe kritiklose Phantastik, die den Kollektivvorstellungen der Wilden eigen ist, auch noch heute, nicht bloß bei Kindern, sondern auch bei erwachsenen Neurotikern und noch mehr bei manchen ihrer Aerzte zu finden ist.

Dabei zeigen jedoch die Phantastereien der Wilden eine weit größere Mannigfaltigkeit, als die der Freudschen Psychoanalyse, die alles Ach und Weh der Neurotiker nur aus einem Punkte zu kurieren und für jede, auch die harmloseste Aeußerung, für jeden, auch den vagsten Traum eines Kindes oder eines Narren nur eine Deutung weiß: den „Oedipuskomplex", den Wunsch, den Vater zu töten und die Mutter geschlechtlich zu besitzen. Nicht zufrieden damit, sieht er darin auch die Wiege aller Kultur. Er kommt zu dem Resultat:

„Ich möchte zum Schlusse dieser . . . Untersuchung das Ergebnis aussprechen, daß im Oedipuskomplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen, in voller Uebereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, daß dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet." (Totem usw., S. 210.)

Mit erstaunlicher Kunst weiß die Freudsche Monomanie wie im Seelenleben der Kinder und der Neurotiker auch in der sozialen Entwicklung alles auf diesen einen Punkt zurückzuführen. Er bringt es fertig, selbst im Ackerbau ein „inzestuöses Moment" zu finden, denn er entdeckt, daß der Ackerbau nichts anderes bedeutet als die Bearbeitung der M u t t e r Erde:

„Mit der Einführung des Ackerbaues hebt sich die Bedeutung des Sohnes in der patriarchalischen Familie. Er getraut sich neuer Aeußerungen seiner inzestuösen Libido (Begierde), die in der Bearbeitung der Mutter Erde eine symbolische Befriedigung findet." (Totem usw., S. 204.)

Auf der folgenden Seite finden wir in der Fußnote die, der eben zitierten ebenbürtige Behauptung, daß die Kastrationsangst viele Kinder sehr beschäftigt, und Freud fügt hinzu:

„Es ist überaus interessant, daß die Beschneidung bei den Primitiven mit Haarabschneiden und Zahnausschlagen kombiniert oder durch sie ersetzt ist, und daß unsere Kinder, die von diesem Sachverhalt nichts wissen können, in ihren Angstreaktionen diese beiden Operationen wirklich wie Aequivalente der Kastration betrachten." (S. 205.)

Aber noch interessanter ist es wohl, woher „unsere Kinder, die von diesem Sachverhalt nichts wissen können", mit der Kastration so genau Bescheid wissen. Es liegt nahe, anzunehmen, daß die Psychoanalyse die von den Herren Analytikern befragten Kinder in dieser Beziehung durch ihre Fragen erst mit dem Sachverhalt bekanntgemacht und die Kastrationsfurcht ihnen eingeflößt hat.

Das erinnert an jene geilen Beichtväter, die durch ihr Fragen die unschuldigen Beichtkinder erst mit der Unkeuschheit und ihren verschiedenen Formen bekanntmachen und die „Libido" in ihnen wachrufen, die der Beichtvater dann als schon vorher vorhanden „feststellt", um sie zu bannen.

Die Freudsche Psychoanalyse in der ärztlichen Praxis scheint mir im Grunde nichts anderes zu sein, als die Uebertragung mancher Technik des katholischen Beichtstuhles in das Ordinationszimmer des Arztes.

Ob diese Methode mehr Unheil als heilende Wirkungen mit sich bringt, entzieht sich meiner Beurteilung. Für die Soziologie bedeutet sie gewiß keine Bereicherung unseres Wissens. Nur weil sie so sehr in die Mode gekommen ist, mußten wir uns mit ihr so eingehend beschäftigen[1]).

---

[1]) Vorliegendes war schon bereit, in Satz zu gehen, da kam mir ein Artikel zu Gesicht, den Bertrand Russell für den jüdischen „Forward" in New York geschrieben hatte und den dieses sozialistische Organ am 13. März 1927 veröffentlichte, über die Frage: Warum ist die Psychoanalyse populär?

Der große Mathematiker zieht dort auch eine Parallele zwischen Marx und Freud und erklärt von der Psychoanalyse:

Sechstes Kapitel.

Die Schäden der Inzucht.

Wenden wir uns wieder der ernsthaften Soziologie zu, dann müssen wir uns noch mit der Hypothese beschäftigen, die Cunow in seinem Buche über die „Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie" (Berlin 1921) aufstellt. Sie ist eine Modifikation der Annahme Mac Lennans. Wie dieser meint auch Cunow, die Exogamie sei darauf zurückzuführen, daß es den Männern schwer fiel, Frauen innerhalb der eigenen Horde zu finden. Nur führt er diese Schwierigkeit nicht auf die Tötung der weiblichen Kinder zurück, sondern darauf, daß nach dem Verbot, innerhalb der eigenen Altersklasse zu heiraten, die Zahl der Frauen einer Altersschicht innerhalb der Horde so klein wurde, daß mitunter für einen in sie neu eintretenden Mann keine Frau übrig blieb. Daher „sah sich der junge Mann, der schon alle Weiber seiner Schicht mit einem Mann zusammenlebend vorfand, auf den Frauenraub aus fremden Horden angewiesen". (II., S. 118.)

Dazu sei noch gekommen, daß die fremden Frauen nicht unter dem Schutze der Horde standen, so daß sie der Mann zu seiner Sklavin machen konnte. Das mußte „seine Begierde stei-

---

„Selbstverständlich ist sie ganz unvereinbar mit dem Marxismus. Denn Marx legt den Nachdruck auf das ökonomische Motiv, das höchstens in Zusammenhang mit der Selbsterhaltung steht, die Psychoanalyse betont dagegen das biologische Motiv, das mit der Selbsterhaltung durch Fortpflanzung zusammenhängt. Unzweifelhaft sind beide Gesichtspunkte einseitig, beide Motive spielen eine Rolle."

Russell spricht dann von der Eintagsfliege, die im Larvenstadium nur Organe zum Fressen, nicht aber zum Lieben hat, während sie als vollentwickeltes Insekt (Imago) im Gegenteil nur über Organe zur Fortpflanzung, nicht aber zur Ernährung verfügt. Sie braucht letztere nicht, da sie in diesem Stadium nur einige Stunden am Leben bleibt. Was würde geschehen, könnte die Eintagsfliege theoretisch denken?

„Als Larve würde sie ein Marxist sein, als Imago ein Freudianer."

Russell fügt hinzu, Marx, „der Bücherwurm des britischen Museums", sei der richtige Repräsentant der Larvenphilosophie. Russell selbst fühle sich von Freud mehr angezogen, denn er sei für die Freuden der Liebe nicht unempfänglich, verstehe sich dagegen nicht aufs Geldmachen, also nicht auf die orthodoxe Oekonomie, die von ausgetrockneten älteren Herren geschaffen wurde.

Das wäre, scherzhaft gemeint, ganz lustig zu lesen. Es wirkt dagegen etwas trübselig, wenn ein Sinn dahinter stecken soll. Marx, aufgefaßt als Verfechter einer Philosophie des Geldmachens, und eines Materialismus, der nur an die Ernährung denkt, darüber könnte man lachen, wenn es nicht eine intellektuelle Größe des englischen Sozialismus wäre, die solches vorträgt. Aus diesem Munde wirkt derartige Kritik am Marxismus höchst deprimierend.

gern, sich eines fremden Weibes zu bemächtigen. So wurde es mehr und mehr Brauch, sich außerhalb der eigenen Horde ein Weib zu suchen und schließlich wurde diese allgemein geübte und anerkannte Sitte zu einem Gebot".

Der ersterwähnte Grund, daß mitunter die Zahl der Frauen in der Horde nicht reichte, kann unmöglich bewirkt haben, daß es „mehr und mehr Brauch" wurde, sich fremde Weiber zu holen. Denn dieses gelegentliche Fehlen von Frauen war kein Umstand, der sich immer mehr verstärkte. Was aber die vergrößerte Bequemlichkeit anbelangt, die das geraubte Weib seinem Räuber geboten haben soll, so mußte sie mehr als kompensiert werden durch die großen Gefahren und Mühsale, die jeder derartige Raub für die gesamte Horde mit sich brachte. Denn er zog meist einen Krieg der beraubten Horde gegen die des Räubers nach sich. Der Brauch der „Raubehe" wird einer der zahlreichsten Anlässe zu den ewigen Fehden, die in dem Stadium, in das sie fällt, die Stämme der Wilden dezimieren.

Und das sollte die Horde auf sich genommen haben, nur damit einzelne ihrer Mitglieder unterwürfige Weiber bekommen?

Indessen, abgesehen von all diesen Einwänden, wird, selbst wenn sie nicht zuträfen, doch die Cunowsche Hypothese ebensowenig wie die früher genannten — von der Freudschen sehen wir ab — erklären, was zu erklären ist. Denn der bloße Brauch, sich Frauen aus fremden Organisationen zu holen, erklärt nicht im mindesten das strenge Verbot, eine Frau der eigenen Organisation zu berühren. Im Gegenteil, je mehr das Rauben fremder Frauen üblich wurde, ob nun infolge einer Naturanlage oder eines Frauenmangels, desto überflüssiger mußte das Verbot werden. Verbote gegen den Alkoholkonsum kommen dort auf, wo man viel Alkohol trinkt, und nicht dort, wo der Brauch besteht, Wasser zu trinken.

Ein Verbot von solcher Schärfe, wie das der Verwandtschaftsehen, läßt sich nur erklären, wenn die Gesellschaft von der verbotenen Praxis Unheil für sich befürchtete.

Das einzige Unheil, das solche Ehen nach sich ziehen können, sind aber die Schäden der Inzucht. So kommen wir doch wieder auf sie zurück.

Morgan und Engels haben denn auch das Verbot mit der Inzucht in Verbindung gebracht. Aber sie haben nur gezeigt, wie das Verbot wirken mußte:

„Keine Frage, daß Stämme, bei denen die Inzucht durch diesen Fortschritt beschränkt wurde, sich rascher und voller entwickeln mußten als die, bei denen die Geschwisterehe Regel und Gebot blieb." (Engels, Ursprung der Familie, S. 21.)

Wie kam man aber dazu, die Verwandtschaftsehen zu verbieten? Auf diese Fragen geben Morgan und Engels keine Antwort.

In meiner Schrift über die Entstehung der Ehe und Familie aus dem Jahre 1882 lehnte ich noch die Annahme ab, das Verbot der Verwandtschaftsehen sei auf das Bestreben zurückzuführen, die Schäden der Inzucht abzuwehren. Ich sagte dort:

„Allerdings sind die Gelehrten über die Wirkungen der Inzucht noch lange nicht einig; allerdings finden wir bei vielen hochstehenden Völkerschaften nicht den mindesten Abscheu vor dem Inzest (Blutschande), weder bei den Aegyptern, Peruanern, Persern, noch selbst bei den Athenern, bei welchen Völkern die Geschwisterehe erlaubt, teilweise sogar gewünscht war; auch ist schließlich der Abscheu vor der Blutschande bei den exogamen Wilden bloß auf die Stammesgenossen mütterlicher Seite beschränkt[1]); nichts hindert z. B. den Indianer ganz nahe Verwandte, Tante, Cousine, Nichte von väterlicher Seite zu heiraten, indes er mit der entferntesten Clangenossin seiner Mutter keine Ehe eingehen darf: tut nichts, trotz alledem gilt noch bis heute die Ansicht, die unwissenden, leichtsinnigen Wilden, die nicht die mindesten physiologischen Kenntnisse haben, deren Heilkunst in Zauberkomödien besteht, hätten die Beobachtung gemacht, daß zu nahe Inzucht schädlich wirke und infolgedessen diese verboten, etwa in derselben Weise, wie man bei uns den Impfzwang durchführt. Es heißt das, den Wilden eine ganz moderne Denkart unterschieben. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß die Inzucht ohne jeden Einfluß auf die Entwicklung und Verbreitung der Exogamie gewesen sei. Wenn sie schädlich, die Kreuzung dagegen vorteilhaft wirkt, und in gewissen Fällen ist das sicher der Fall, dann müssen exogame Völker — ceteris paribus — mit der Zeit ein physisches und geistiges Uebergewicht über die endogamen erlangen, so daß die letzteren von den ersteren leicht verdrängt, unterjocht oder vernichtet werden können." (S. 272.)

Auf der anderen Seite wendete ich mich gegen die Hypothese Mac Lennans, der den Frauenraub aus der Sitte, die weiblichen Kinder zu töten, erklärte. Ich wies darauf hin, daß vielfach bei den Wilden die Zahl der Frauen überwiege:

„Bei vielen Indianerstämmen, z. B. den Schwarzfußindianern und den Schiyans, beträgt das Verhältnis der Zahl der Frauen zu der der Männer 2 : 1, es sind doppelt soviel Frauen als Männer vorhanden (Morgan, Systems of consanguinity and affinity of the human family, 1871).

„Bei den Guaranys in Paraguay, bei denen der Kindesmord sehr verbreitet ist, stehen die Weiber nach Azara zu den Männern im Verhältnis von 14 : 13." (Darwin, Abstammung I., S. 321.)

Wo weibliche Kinder vielfach getötet würden, sei dies als eine Folge, nicht eine Ursache des Frauenraubes anzusehen. Wozu Frauen für den Feind aufziehen?

Ich erklärte die Sitte der Exogamie ähnlich wie Lubbock und Spencer aus den ewigen Fehden zwischen den Wilden, bei denen die besiegten Männer getötet, die Frauen der Besiegten dagegen von den Siegern angeeignet wurden.

---

[1]) Das ist nicht ganz richtig. Auch ist nach dem heutigen Stande der Forschung nicht anzunehmen, daß die Mutterfolge bei der Berechnung der Abstammung der Vaterfolge vorausging. K.

Mit der Zeit hätten sich diese Fälle gehäuft und es sei bei den kriegerischen Stämmen zur Gewohnheit geworden, sich auf diese Weise Frauen zu verschaffen, die für den Mann viel bequemer wären, als die freien Frauen des eigenen Stammes.

„Schließlich wurde es auf diese Weise zur Sitte, keine Frauen des eigenen Stammes mehr zu heiraten, sondern nur solche, von fremden Stämmen geraubte. Eheschließungen mit den Frauen des eigenen Stammes wurden etwas Ungewöhnliches, außerhalb der Sitte Liegendes, „Unsittliches."

Auf einem anderen Wege kam ich so 1882 zu einem ähnlichen Ergebnis, wie später Cunow.

Doch auf die Dauer befriedigte mich diese Erklärung nicht. Der Brauch, sich fremde Weiber zu holen, konnte doch nicht das leidenschaftliche Verbot erklären, mit Frauen des eigenen Stammes eine geschlechtliche Verbindung einzugehen. Immer wieder drängte sich mir der Erklärungsgrund der Inzucht auf. Und ich glaube, es ist mir gelungen, die Bedenken zu überwinden, die gegen ihn sprechen.

Cunow wendet sich gegen

„die Annahme einiger darwinistischer Ethnologen, auf gewisser Stufe seien plötzlich die Hordenmitglieder zu der Erkenntnis gelangt, daß die Inzucht für die Erhaltung der Art schädlich sei. Deshalb hätten sie sich nun ihre Weiber außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft gesucht. Auch diese Hypothese (ebenso wie die Hellwald-Müller-Lyersche) verschiebt nur die Frage: denn wie kam es, daß diese Beobachtung erst nach Hunderttausenden von Jahren gemacht wurde und man erst jetzt aus ihr die Folgerung zog, der Mann müsse sich aus einer fremden Horde sein Weib holen"? (Zur Urgeschichte usw., S. 30.)

Dieser Einwand wird hinfällig, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die menschlichen Gesellschaften im Gegensatz zu den tierischen geschlossen sind. Unter den tierischen halten am festesten noch jene dauernd zusammen, die polygamer Art sind. So sollen bei den verwilderten Pferden in Südamerika die Stuten einer Herde stets zusammengeblieben sein, auch wenn sich die einzelnen Herden zu einer großen Gesamtherde vereinigten. Aber der Leithengst, der die kleine Sonderherde führte, brauchte nicht aus dieser zu stammen. Er kam in der Regel von auswärts. Er wurde vertrieben, sobald sich ein kräftigerer fand, der ihn ersetzte. Die Männchen, die es nicht zu der Würde von Leithengsten gebracht hatten, schweiften gesondert von den Weibchen durch die Steppen und suchten nach Gelegenheiten, bald bei dieser, bald bei jener Herde deren Leithengst zu verdrängen. So gelangte immer wieder frisches Blut in die Herde, Inzucht kam nicht auf.

Ganz anders stand es beim Menschen, dessen Gesellschaften schon durch die Verschiedenheit der Sprache und die infolge der Sprache aufkommenden bestimmten Bezeichnungen der einzelnen Mitglieder zu dauernd geschlossenen wurden, denen kein fremdes

Blut von außen zuströmte, da sie Männer und Weiber in ungefähr gleicher Zahl umfaßten.

Je geschlossener die Organisation der einzelnen menschlichen Gesellschaften wurde, desto mehr erstanden nun die Bedingungen, die früher im tierischen Stadium nicht gegeben waren, für das Aufkommen der schädlichen Wirkungen der Inzucht. Auch dann konnten diese Wirkungen noch lange auf sich warten lassen, da sie bei vollkommener Gesundheit beider Eltern nicht auftreten und kränkliche Individuen bei der Härte des Kampfes ums Dasein unter primitiven Verhältnissen rasch zugrunde gehen, ja meist gar nicht aufkommen.

Wenn daher Cunow fragt, warum denn die Beobachtung der schädlichen Wirkungen der Inzucht von den Wilden erst auf einer gewissen Höhe der gesellschaftlichen Entwicklung und nicht von Anfang an gemacht wurde, so ist darauf zu erwidern, daß man eine Erscheinung erst dann beobachten kann, wenn sie da ist.

Die tierischen Gesellschaften sind zu locker, als daß für sie die Inzucht eine Rolle spielen könnte — natürlich erst recht nicht für die isoliert lebenden Tiere. Die Inzucht mit ihren Schäden macht sich erst bemerkbar auf einer gewissen Höhe der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Sie in ihren Wirkungen zu erforschen gelang auch dann erst, nachdem der Mensch so weit gekommen war, die Aufzucht seiner Haustiere systematisch zu betreiben und deren Ergebnisse zu beobachten.

Das Aufkommen der Inzucht und ihrer Schäden war die erste Vorbedingung, aber nicht die einzige, die erfüllt sein mußte, sollte sie zum Verbot der Verwandtschaftsehe führen. Die zweite Vorbedingung konnte erst dann gegeben sein, wenn die Menschen imstande waren, den Zusammenhang jener Erscheinungen, die wir heute als Folgen der Inzucht kennen, mit ihrer Ursache zu erkennen.

Wie vermochten die physiologisch so unwissenden Wilden, die über das Wesen der Zeugung so absonderliche, wenn überhaupt welche Vorstellungen hatten, einen so schwer erfaßbaren Zusammenhang, wie den zwischen der Inzucht und ihren Konsequenzen zu beobachten?

Diese Frage, die mich 1882 noch so sehr stutzig machte, ist in der Tat kaum zu beantworten, wenn wir die Erscheinungen der Inzucht für sich allein in Betracht ziehen. Ich glaube jedoch, eine befriedigende Antwort dadurch gefunden zu haben, daß ich einen Zustand erwog, in dem neben den Wirkungen der Inzucht die der Kreuzung zutage traten. Der Kontrast beider kann sich so stark äußern, daß er auch einem Naturmenschen nicht zu entgehen brauchte, der zwar sehr naiv und unwissend, aber ebenso wie das Tier in allem, was sein Wohl direkt betrifft, ein äußerst scharfer Beobachter ist.

Nehmen wir einen Stamm, der in hohem Maße unter den Folgen einer durch viele Generationen fortgesetzten Inzucht leidet. Seine Frauen sind entweder unfruchtbar oder die wenigen Kinder, die sie gebären, sind schwächlich. Natürlich haben die Naturkinder nicht die leiseste Ahnung von den wirklichen Ursachen dieser trübseligen Erscheinung. Der Zorn der Götter oder Dämonen lastet auf ihnen, das ist ihnen klar, wenn sie auch nicht wissen, warum[1])?

Da machen durch irgendeinen Glücksfall die Männer des Stammes einige weibliche Kriegsgefangene, mit denen sie sich sofort geschlechtlich vergnügen. Und siehe da: während die Weiber des eigenen Stammes entweder ganz unfruchtbar sind oder nur sehr schwächliche Kinder zur Welt bringen, erweisen sich die fremden Frauen als fruchtbar und ihre Kinder als kraftvoll und kerngesund.

---

[1]) Ein Bild der Wirkungen der Inzucht dürfte der Zustand zeigen, den die jüngsten, seit 1921 betriebenen Ausgrabungen in Grönland aufweisen. Seit dem Jahre 1000 lebten dort Normannen aus Norwegen und Island, etwa 1500—2000 an der Zahl. Sie gediehen, solange die Verbindung mit Europa dauerte. Als diese im 14. Jahrhundert aufhörte, begannen die Normannen in Grönland rasch zu degenerieren. Dies wird durch den Inhalt der jetzt aufgedeckten Gräber deutlich dargetan. Fr. Nansen berichtet darüber (wir folgen einem Artikel, den er in der „Prager Presse" vom 13. Juni 1925 veröffentlichte):

„Sie werden immer weniger widerstandsfähig und sterben alle in jugendlichem Alter. Die meisten bevor sie erwachsen sind; verhältnismäßig wenige erreichen das 30. Lebensjahr und kaum einer wird älter als etwas über 30. Die Frauen sind immer weniger geeignet, Kinder zu gebären."

Schließlich verschwindet die europäische Bevölkerung völlig. Nansen nimmt an, unzureichende Ernährung habe diesen Niedergang herbeigeführt.

Aber es ist nicht einzusehen, warum die Normannen nicht imstande gewesen sein sollten, nachdem sie von Europa abgeschnitten wurden, die Lebensweise der Grönländer anzunehmen. Auch dürfte Nahrungsmangel eher hohe Kindersterblichkeit und daher rasches Aussterben der Bevölkerung als ihre allmähliche Degenerierung und zunehmende Unfruchtbarkeit der Frauen herbeigeführt haben.

Das ganze Bild weist auf die Schäden der Inzucht hin, die dank dem Europäerhochmut und der Borniertheit der christlichen Kirche sehr stark gewesen sein muß, weil sowohl Hochmut wie Borniertheit verbot, „heidnische" Eskimofrauen zu ehelichen und in die Gemeinschaft aufzunehmen.

„Die gefundenen Schädel zeigen nicht die geringste Spur, daß die norwegische Rasse mit Eskimos gemischt sei."

Wer sich an das Verbot nicht hielt und nach Eskimofrauen verlangte, mußte aus der Gemeinde ausscheiden. Derartiges kam öfter vor. Leute dieser Art werden einen kräftigen Nachwuchs erzielt haben, der aber nach der Art der Eskimos aufwuchs, deren Reihen vermehrte.

Ist es da ein Wunder, wenn die Männer vor den Weibern des eigenen Stammes ein Grauen erfaßt, wenn sie zur Ueberzeugung kommen, auf der Verbindung mit ihnen liege der Fluch, auf der mit Fremden dagegen der Segen der Götter?

Ist man einmal auf diesen Gedanken gekommen, und bekräftigt fortgesetzte Paarung mit fremden Frauen die Ueberlegenheit solcher Ehen über die mit Stammesmitgliedern, dann erklärt sich leicht die Intensität des Verbotes der Ehen innerhalb des eigenen Stammes und die Aengstlichkeit seiner Ueberwachung: gilt es doch, großes Unheil vom Stamme fernzuhalten. Die bloße Bestätigung eines Herkommens hätte dagegen nie die Form eines derartigen geradezu mit religiösem Fanatismus geäußerten Abscheues annehmen können, der gegen die eheliche Verbindung mit Verwandten erwächst.

Gerade weil das Verbot solcher Verbindungen nicht auf wissenschaftlicher Einsicht beruht, sondern auf Beobachtungen, die, wie so viele andere bei Naturvölkern, mit phantastischen und mystischen Kollektivvorstellungen verquickt sind, nimmt es eine religiöse und ethische Form an.

Unsere Hypothese des Entstehens der Heiratsverbote innerhalb des Stammes setzt also keineswegs ein physiologisches Wissen voraus, wie es Wilde nicht besitzen, sie fügt sich vielmehr ihrer Denkweise aufs beste ein.

Hunderte und Tausende von Stämmen können an den Folgen der Inzucht zugrunde gegangen sein, ohne die Ursache ihres Ruins erkannt zu haben. Wo aber ein Stamm, der an solchen litt, einmal zum Verbot der Inzucht kam, mußte er rasch wieder aufblühen. Befanden sich in seiner Nachbarschaft andere Stämme, die ebenfalls durch Inzucht geschwächt waren, dann lag es nahe, daß sie, wenn sie mit dem die Verwandtschaftsehen ausschließenden Stamm in Berührung kamen, von ihm lernten. Wo sie es nicht taten, mußten sie von ihm, der sich rasch vermehrte, zurückgedrängt werden.

So wurde das Verbot der Heirat im Stamme oder in der Gens nach und nach immer allgemeiner. Doch konnten sich auch Stämme erhalten, bei denen die Inzucht nicht ausgeschlossen wurde.

Indessen nehme ich jetzt an, daß die Formen der Geschwisterehe, die uns bei verschiedenen Völkern überliefert sind, nicht ein Ueberbleibsel der Vorzeit, sondern vielmehr eine spätere Durchbrechung des Verbotes der Verwandtschaftsehen darstellen. Wir finden sie bei Kulturvölkern — Aegyptern, Persern, Peruanern —, und zwar in der Aristokratie. Ehen dieser Art sind wohl aus dem Bestreben zu erklären, die Reinheit der aristokratischen Rasse zu wahren. Vielleicht auch aus dem Streben, das Vermögen der Familie zusammenzuhalten und nicht zu ver-

mindern: alles Erwägungen, die der Urzeit fremd sind und eine hohe Kultur voraussetzen.

Zeigt sich unsere Hypothese des Entstehens der Verbote der Verwandtschaftsehen als richtig, dann erweisen sie sich als von demselben Geiste getragen, wie die anderen Beschränkungen der geschlechtlichen Freiheit der Urzeit. Sie alle sind dann, wenn nicht ausschließlich, so doch in hohem Grade, wenigstens in ihren Anfängen, veranlaßt durch das Streben nach Sicherung eines gesunden und zahlreichen Nachwuchses.

Mit der Tierwelt hat auch der Mensch, sowohl die einzelne Frau für ihre Kinder, wie auch die Gesamtheit der Mitglieder eines Stammes für dessen Jugend, das höchste Interesse an deren Gedeihen. Aber in der menschlichen Gesellschaft traten im Gegensatz zur tierischen neue Bedingungen der Zeugung und Aufzucht von Kindern auf, z. B. die Inzucht, sowie die aus weiblichen und männlichen Arbeitskräften bestehende Familie.

Diese neuen Bedingungen machen gesellschaftliche Regelungen der geschlechtlichen Verbindung erforderlich, da die ererbten Triebe nicht mehr ausreichen, die zweckmäßigsten Vereinigungen der beiden Geschlechter im Interesse der Nachkommenschaft zu sichern.

In seinem Buch über das „Recht der Dschagga" berichtet Gutmann ausführlich über die Ehehindernisse, die bei ihnen bestanden und von den Sippenräten durchgesetzt wurden. Sie galten fast ausschließlich der Erzielung einer tüchtigen Nachkommenschaft.

„Solange die Sippenräte einen ungeschwächten Einfluß auszuüben vermochten, konnte ein Teil dieser Ehebedenken mit solchem Nachdruck geltend gemacht werden, daß sie als volle Ehehindernisse gewürdigt werden dürfen. Dazu gehört die Ablehnung jeder Eheverbindung mit Sippen, in denen eine unheilbare Blutkrankheit herrscht, wie Aussatz, Beingeschwüre, Flechte. Die Folge war, daß so behaftete Familien nur unter sich heiraten konnten. Es ist wohl vor allem diesem Umstand zuzuschreiben, daß sich der Aussatz in einem verhältnismäßig so geringen Prozentsatz unter der Bevölkerung findet. Eine Krankheit, die auch zur Ehe untüchtig machen solle, heißt Kifuwa, nach allen Beschreibungen die Lungentuberkulose. Es ist möglich, daß die Nichtbeachtung dieser alten Sippenregel mit Schuld trägt am bedauerlichen Zunehmen dieser Krankheit unter den Wadschagga." (S. 75, 76.)

Auch vor unmoralischen Sippen wird gewarnt, vor gewalttätigen, diebischen, faulen, verschwenderischen.

„Die Wahl der Braut zum Vorteile der Sippe und zur Sicherung ihres gesunden Fortbestandes beherrschen konnten nur die älteren Sippenberater. Da die überragenden Faktoren unter den Einflüssen der neuen Zeit unwissend diesen Sippenschutzmächten allen Einfluß nahmen, bleibt die Eheschließung schon mehr und mehr allein dem Selektionsinstinkt im Paarungtrieb des Einzelwesen überlassen, und der haftet fast ausschließlich nur am Aeußerlichen und kommt für die Gesunderhaltung der Rasse

und sonderlich ihrer moralischen Eigenschaften nur als Zufallshelfer in Betracht." (S. 76.)

Immerhin werden auch heute noch bei der Brautwahl der Dschaggas bloß persönliche Eigenschaften erwogen, nicht Reichtum oder Armut.

Die Wilden und Barbaren legten großen Wert auf Rassenhygiene. Der Einfluß der Kultur drängt diese zurück. Erst neuerdings wird sie wieder Gegenstand gesellschaftlicher Vorsorge, in Formen, die der persönlichen Freiheit größere Beachtung schenken. Eheberatung soll jetzt erreichen, was ehedem durch Ehebeschränkungen angestrebt wurde.

Die geschlechtlichen Verhältnisse gehören zu den ersten Beziehungen der Menschen untereinander, die gesellschaftlicher Regelung unterworfen werden, entweder durch ethische Forderungen oder Gesetze.

Siebentes Kapitel.

Die Wertung der sexuellen Triebe.

Wir haben bereits gesehen, daß die sexuellen Triebe eine Gattung für sich bilden, ebenso verschieden von denen der Selbsterhaltung des Individuums wie von denen der Geselligkeit. Die sexuellen Triebe selbst sind aber nicht einheitlicher Natur, die einen unter ihnen sind verwandt mit den sozialen Trieben, die anderen mit den egoistischen.

Auf der einen Seite finden wir die Sorge für das Kind, zunächst bei der Mutter, dann auch beim Vater, endlich bei den Angehörigen des Stammes, der Gens, der Familie. Diese Sorge ist ganz analog den sozialen Trieben, so daß man sie ihnen ohne weiteres gleichsetzen könnte, bestände nicht der Umstand, daß die Mutter und oft auch der Vater bei den nichtsozialen Tieren ebenfalls in der gleichen Weise für ihren Nachwuchs sorgen, nicht selten unter Einsetzung des eigenen Lebens.

Die Sorge von Erwachsenen für Kinder, die nicht ihre eigenen sind, gehört dagegen sicher zum Bereich der sozialen Triebe. Vielfach dürften diese Triebe nur eine Fortsetzung und Erweiterung des Triebes sein, der die Mutter an das Kind kettet.

Ganz anderer Art sind dagegen die Triebe, die das Liebeswerben verursachen und die ihren Höhepunkt in der Begattung finden. Sie erzeugen zwischen den Mitgliedern des gleichen Geschlechtes nicht solidarisches Zusammenhalten, sondern vielfach argen Zwist, ja selbst blutigen Kampf. Auch die friedfertigsten Tiere bekommen da leicht Anwandlungen zu brutalem Totschlag.

So sozial die Folgen der Liebe sind, ihre Einleitung wirkt sehr oft ganz antisozial.

Engels meinte, daß beim Urmenschen die Männer keine Eifersucht gekannt haben können, denn durch diese wäre die Gesellschaft gesprengt worden. Wo die Männchen eifersüchtig seien, bleibe die Horde auf Weibchen beschränkt, geführt von einem männlichen Leittier, das alle anderen erwachsenen Männchen verjagt. Eine Gesellschaft, die wie die menschliche und viele äffische eine Reihe erwachsener Männchen ebenso umfaßt, wie erwachsene Weibchen, könne bei dem Vorhandensein geschlechtlicher Eifersucht nicht bestehen. (Ursprung, S. 15, 16.)

Kein Zweifel, die geschlechtliche Eifersucht ist ein starker Konfliktstoff, der das gesellschaftliche Zusammenleben sehr erschwert. Ja, dies gilt von jeder Art Eifersucht, es ändert also nichts, wenn Müller-Lyer meint, die Eifersucht der Männer in bezug auf ihre Frauen sei ursprünglich nur Besitzeifersucht ohne geschlechtlichen Charakter gewesen. Aber wenn die Gesellschaft eine Lebensbedingung für Mann und Weib geworden ist, braucht das Bestehen der Eifersucht doch nicht dazu zu führen, daß die Gesellschaft dadurch gesprengt wird. Sonst wären die heute bekannten Formen der Gesellschaft nicht möglich, in denen geschlechtliche Eifersucht bei Männern wie bei Frauen offenkundig besteht. Oft in sehr starkem Maße.

Die Kämpfe der Männer um die Frauen machen die Gesellschaft nicht unmöglich, wohl aber dürfte in diesen Kämpfen eine der wirksamsten Ursachen einer Erscheinung zu suchen sein, die nur beim Menschen angetroffen wird. Das Tier ist, wie wir es sagen, schamlos, es vollzieht den Geschlechtsakt unbefangen vor den Augen seiner Genossen, wie es auch vor ihnen ißt und trinkt und seine sonstigen natürlichen Bedürfnisse vor ihnen befriedigt. Der Mensch vollzieht den Geschlechtsakt nur in aller Heimlichkeit, er will dabei ungesehen sein. Und diese Schamhaftigkeit findet sich schon bei den rückständigen Völkern.

Müller-Lyer teilt zwar einen Bericht des Weltumseglers Cook mit, wonach die Begattung auf Tahiti öffentlich stattfand. Seine Begleiter beobachteten einen solchen Fall, wobei die Umstehenden, namentlich die Weiber, „worunter die vornehmsten sich befanden", es an gutem Rat nicht fehlen ließen. Doch bedurfte die in Betracht kommende junge Dame, die ganze elf Jahre zählte, der Ratschläge nicht. „Sie wußte schon allein guten Bescheid." (Formen der Ehe, S. 23, vgl. auch seine „Phasen der Liebe" München, 1913.)

Dieses vereinzelte Vorkommnis darf jedoch kaum als Charakteristikum der Urzeit betrachtet werden. Auf Tahiti bestand im 18. Jahrhundert bereits eine ziemlich hohe soziale Entwicklung. Das wird schon in dem Bericht selbst durch den Hinweis auf die „Vornehmsten" bezeugt.

Auch sonstige Mitteilungen über öffentliche Begattung stammen aus höheren Kulturstufen. So aus der Zeit Davids bei den Juden. Davids Sohn Absalom hatte sich gegen seinen Vater empört und ihn aus seiner Residenz vertrieben. Um aller Welt kundzutun, daß er die Regierung angetreten habe, bemächtigte sich Absalom des väterlichen Harems und vollzog die Vereinigung mit den Haremsdamen in aller Oeffentlichkeit.

Die Bibel berichtet darüber (Buch Samuelis, 16, 21/22):

„Ahitophel sprach zu Absalom: Beschlafe die Kebsweiber Deines Vaters, die er gelassen hat, das Haus zu bewahren, so wird das ganze Israel hören, daß Du Deinen Vater hast stinkend gemacht und wird die Hand Aller, die bei Dir sind, desto kühner werden."

„Da machten sie Absalom eine Hütte (wohl ein Zelt, K.) auf dem Dache (des königl. Palastes, K.), und Absalom beschlief die Kebsweiber seines Vaters vor den Augen des ganzen Israel."

Derartige Vorkommnise kennzeichnen mehr höher entwickelte Gesellschaftsstadien, in denen das Geschlechtsleben oft die sonderbarsten Formen annimmt, als den Naturzustand. Im allgemeinen finden wir große Scheu, das Liebesleben und namentlich seinen Gipfelpunkt öffentlich sich abspielen zu lassen. Sollte das nicht daher rühren, daß es durch die Eifersucht bei dem Zusammenleben vieler Männer und Weiber einen unsozialen Charakter erhält? Es sprengt nicht die Gesellschaft, aber es drängt danach, für die Zeit seiner Betätigung aus der Gesellschaft herauszutreten, in die Stille der finsteren, verschwiegenen Nacht, wo das gesellige Leben ruht, oder in die Waldeinsamkeit, außerhalb des Lagers.

„In Neu-Kaledonien findet aller intime Verkehr im Walde statt, so daß der Ausdruck ‚Holzholen' eine sprichwörtliche Bedeutung angenommen hat." (Müller-Lyer, Formen der Ehe, S. 26.)

Von einem afrikanischen Stamm, den Baroya, berichtet derselbe:

„Sobald der junge Mann für mannbar erklärt worden, darf er sich nun dem sittenlosen Leben hingeben, das die jungen Männer und Mädchen führen, bis sie sich verheiraten . . . . . Aber des Tags über und bei Anwesenheit Dritter ist die Haltung der jungen Leute tadellos und viel anständiger, als es bei einer festlichen Menge in europäischen Städten der Fall ist." (S. 23.)

Natürlich hängen die Formen der verschwiegenen Zusammenkunft in hohem Grade von den jeweiligen technischen und gesellschaftlichen Bedingungen ab. Für ein einzelnes in einem Haushalte und einem Zelte vereinigtes Paar gestaltet sich sein Geschlechtsleben sehr einfach. Schwieriger schon für die getrennt wohnenden nicht verheirateten jungen Leute. Das Zurückziehen in den Wald ist doch nur dort geraten, wo es reißende Tiere entweder nicht gibt oder die Gewalt der Waffen sie bereits aus der Nähe menschlicher Niederlassungen vertrieben hat.

Im tierischen Stadium war die Isolierung von der Gesellschaft während des Liebesspieles jedenfalls noch lebensgefährlich, da

konnte es noch nicht seinen heimlichen Charakter erlangen, war „Schamlosigkeit" geboten. Mit zunehmender Beherrschung der Natur dürfte sich der unsoziale Charakter stärker geltend machen, den das Liebesgeschäft unter den Bedingungen der menschlichen Gesellschaft annimmt, bei dem Zusammenleben zahlreicher eifersüchtiger Männer und Frauen.

Dabei wurde jedoch zunächst nur die Praxis des Liebesgetändels und der Begattung zu heimlichem Tun. Dieses Tun hörte keineswegs auf als ein natürliches und selbstverständliches zu gelten, von dem man ungescheut sprach.

Der Einfluß der Liebesaffären auf das gesellschaftliche Getriebe blieb nicht immer derselbe. Allen Beobachtern fällt die geschlechtliche Kälte der Indianer auf. Die Mühen der Jagd sind wohl so groß, daß sie den Kraftüberschuß vermindern, der sich in Liebesleidenschaft austobt. Wo die Gewinnung des Lebensunterhalts erleichtert ist, wächst dieser Kräfteüberschuß und damit die Bedeutung der Konflikte und Kämpfe des Liebeslebens für die Gesellschaft. Das nimmt einen besonders hohen Grad an, seitdem die Gesellschaft in ausbeutende und ausgebeutete Klassen zerfällt, wenn die ersteren jeder Arbeit enthoben sind und einem ausschließlichen Genußleben frönen können.

Andererseits wächst die Intensität des Geschlechtslebens auch in den Städten, in denen das geistige Leben, das heißt, die Erregung und Betätigung des Nervensystems wächst und die sogenannte körperliche Betätigung, das heißt die des Muskelsystems zurücktritt.

Endlich ersteht hier auch die Selbständigkeit der Persönlichkeit, die leicht in Gegensatz zu den Bedürfnissen der Gesellschaft gerät und dadurch zum Egoismus werden kann.

Alles das vermehrt die Intensität des Liebeslebens und kann unter Umständen die Intensität der Liebeskonflikte zu einem den Frieden innerhalb der Gesellschaft höchst gefährdendem Maße erhöhen.

Doch gibt es daneben Tendenzen, die in entgegengesetzter Weise wirken. Die Bildung der selbständigen Persönlichkeit ist zunächst meist nur auf das männliche Geschlecht beschränkt. Die Frau kann gleichzeitig in Haussklaverei versinken. Sie wird bloßes Eigentum, zuerst des Vaters, dann des Gatten und zeitlebens in den Harem oder das Weibergemach gesperrt, ja sie darf sich vielfach öffentlich nicht unverschleiert zeigen. Der Ehebruch und der Verlust der Jungfrauschaft vor der Eheschließung werden jetzt todeswürdige Verbrechen.

Wo die Stellung der Frau eine derartige geworden ist, da findet die Eifersucht des Mannes, soweit sie sich gegen andere Männer richtet, nur selten noch Anlässe, ihren antisozialen Charakter zu zeigen. Nicht oft kommen da Männer in die Lage, um

eine Frau zu kämpfen. Um so argwöhnischer überwachen sie ihre Frauen.

Andere Formen als bei den Kulturvölkern des Orients nimmt die Eifersucht dort an, wo es unter der Gunst besonderer gesellschaftlicher Bedingungen auch der Frau gelingt, ihre Persönlichkeit zu entwickeln und die individuelle romantische Liebe aufkommt.

Doch es kann hier unsere Aufgabe nicht sein, eine Geschichte der Liebe und Ehe zu geben.

Wie immer sich deren Phasen gestalteten, stets erhielt sich die Unterscheidung zwischen der Einschätzung der Funktionen, die der Aufzucht der Kinder von ihrer Erzeugung an dienen, und der Einschätzung jener Tätigkeiten, die auf die Begattung hinzielen und in ihr gipfeln. Während die ersteren unter allen Umständen von der ganzen Gesellschaft als erhaben betrachtet und mit der größten Hochachtung behandelt werden, schwankt das Urteil über die letzteren.

Die Liebenden selbst werden von dem Begattungsdrang mit der höchsten Ueberschwenglichkeit erfüllt. Die an dem Liebesverhältnis Nichtbeteiligten dagegen betrachten dieses leicht mit Geringschätzung, die mitunter einen derb humoristischen, mitunter einen grimmig ablehnenden Charakter annimmt.

Dieser Gegensatz nimmt besonders schroffe Formen dort an, wo das Philosophieren über die Moral beginnt und man dazu kommt, die sozialen Triebe zu verhimmeln, als Ausfluß des göttlichen Wesens zu verehren, und ihnen gegenüber alles Handeln aus Motiven des Egoismus oder der Lust als Rest der Tierheit im Menschen zu verachten.

Das entsagende und hingebende Sorgen der Mutter für ihr Kind, das stolz und offen zutage tritt, erscheint als Höhepunkt der sozialen Tugenden und damit als etwas wahrhaft Engelhaftes. Der Drang nach Begattung dagegen, der sich scheu verbirgt und dessen egoistische Lustgefühle so leicht antisozialen Charakter annehmen, er wird dort, wo er sich nicht auf das strengste innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Schranken hält, als unmoralisch gebrandmarkt. Wo man von Sittenlosigkeit spricht, denkt man in erster Linie an geschlechtliche Schrankenlosigkeit.

Schließlich wird die Begattung aber nicht nur dort als sündhaft verurteilt, wo sie die gesellschaftlichen Regeln durchbricht, sondern sie wird auch dort, wo sie innerhalb dieser Regeln bleibt, verächtlich behandelt als niedriges, tierisches Tun. Das Christentum hat diese Denkweise aufs höchste entwickelt. Wer seinem Gott ähnlich, wer heilig werden will, muß seine Keuschheit zeitlebens bewahren.

Unerträglich erschien der Umstand, daß die Mutter Gottes so weit zum Tier herabgesunken sein sollte, sich mit einem Manne geschlechtlich zu vereinigen. Dagegen betrachtete man es als

wohl vereinbar mit ihrem himmlischen Wesen, daß sie schwanger wurde, gebar, ihr Kind säugte. Daß diese Vorgänge nicht minder tierisch sind, als die der Begattung, geniert den Frommen nicht. Die säugende Mutter Gottes erscheint ihm besonders verehrungswürdig und doch steht sie dabei auf derselbe Stufe wie jedes Säugetier.

Aber freilich, diese tierischen Funktionen der heiligen Jungfrau sind sozialer Natur und darum heilig. Die Begattung dagegen ist beim Menschen unsozial, ja, antisozial geworden, und dadurch erscheint sie erniedrigt und tierisch. Und doch hat gerade nur beim Menschen die Begattung unsoziale Formen angenommen. Beim Tier verträgt sie sich ganz gut mit der Geselligkeit.

Achtes Kapitel.

Der Ursprung der sexuellen Schamhaftigkeit.

In enger Verbindung mit der verschiedenen Wertung der sexuellen Triebe der Paarung einerseits und der Brutpflege andererseits und dem Drang, das Liebesleben in die Verborgenheit zu verlegen, dürfte eine andere Erscheinung stehen, die Schamhaftigkeit, die vor jeder Entblößung der Geschlechtsteile zurückschreckt.

Diese Frage steht nur in losem Zusammenhange mit dem Gegenstande, der uns hier beschäftigt, der Feststellung der Eigenart des Menschen bei dem Beginn seiner geschichtlichen Entwicklung. Aber die Frage hat öfter unser Interesse erregt und da wir glauben, einige neue Bemerkungen darüber machen zu können, so gestatte man uns, sie hier zu erörtern.

Der Ursprung der sexuellen Schamhaftigkeit hat schon so manchem Forscher zu denken gegeben. Auch Kant, dieser universelle Denker, hat sie zu beantworten gesucht.

In seiner Abhandlung über den „mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ (verfaßt 1786) sucht er den Bericht der Bibel über das Paradies rationalistisch zu deuten. Kant nimmt an, dem Urmenschen habe „der Instinkt, diese Stimme Gottes“, manche Dinge zur Nahrung erlaubt, andere verboten. Die aufkommende Vernunft riet ihm, sich über die Gebote des Instinkts hinwegzusetzen, verbotene Früchte zu verzehren, was ihm übel bekam.

Besser habe den Menschen die Vernunft einem anderen Instinkt gegenüber beraten:

„Nächst dem Instinkt zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, ist der Instinkt zum Geschlecht, wodurch sie für die Erhaltung jeder Art sorgt, der vorzüglichste. Die einmal rege gewordene Vernunft säumt nun nicht, ihren Einfluß auch an diesem zu beweisen. Der Mensch fand bald, daß der Reiz des Geschlechtes, der bei den Tieren bloß auf einem vorübergehenden, größtenteils periodischen Antrieb beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Ein-

bildungskraft fähig sei, welche ihr Geschäft zwar mit mehr Mäßigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird, und daß dadurch der Ueberdruß verhütet werde, den die Sättigung einer bloß tierischen Begierde bei sich führt. Das Feigenblatt war also das Produkt einer weit größeren Aeußerung der Vernunft, als sie in der ersten Entwicklung bewiesen hatte[1])."

„Denn eine Neigung dadurch innerlicher und dauerhafter zu machen, daß man ihren Gegenstand den Sinnen entzieht, zeigt schon das Bewußtsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe; und nicht bloß, wie der erste Schritt, ein Vermögen, ihnen im kleineren oder größeren Umfange Dienste zu leisten. Weigerung war das Kunststück, um von bloß empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloß tierischen Begierde allmählich zur Liebe und mit dieser vom Gefühl des bloß Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur überzuführen."

„Die Sittsamkeit, eine Neigung durch guten Anstand (Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte) anderen Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit, gab überdem den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen als eines sittlichen Geschöpfes." (Kants sämtl. Werke, Ausgabe Hartenstein IV., S. 318, 319.)

Diese Erklärung der sexuellen Schamhaftigkeit entspricht mehr der Denkart einer mit Voltaireschem Geiste erfüllten französischen Liebeskünstlerin, als dem „Cant", wie man spöttisch die Ausdrucksweise der schottischen Pietisten nannte, von den der Weise von Königsberg abstammte. Danach hätten die Damen der Urzeit eines schönen Tages begonnen, ihre Reize zu verhüllen, als ihre Vernunft so hoch entwickelt war, daß sie ihnen sagte, das Verhüllte bewahre seine Anziehungskraft länger als das offen zur Schau getragene.

So wäre die Wurzel der Schamhaftigkeit nichts als raffinierte Koketterie, die mit dem „Kunststück der Weigerung" ihre größten Wirkungen erzielt. Sicher eine höchst praktische Vernunft.

Kant sagt uns jedoch nicht, wieso diese Vernunft des Urmenschen das Kunststück fertig brachte, ihm vor aller Erfahrung über die Wirkungen der Verhüllung bereits bestimmte Erkenntnisse darüber zu verschaffen.

Die Kantsche Erklärung nimmt ganz einfach an, daß der Urmensch ebenso denkt und empfindet wie der Europäer des 18. Jahrhunderts. Wo die Menschen gewöhnt sind, sich im Alltag nur verhüllt zu begegnen, wird ein Mädchen, das seine Reize ohne Sträuben leichtfertig entblößt, allerdings Gefahr laufen, daß es bloß kurzen Sinnenrausch, keine Neigung entzündet. Aber das setzt das Verhüllen bereits voraus, es vermag dieses nicht zu erklären.

Diejenigen, die unter nackten Wilden gereist sind, berichten in der Regel, daß ihnen die Nacktheit schon nach kurzem Auf-

[1]) Beim Verzehren der verbotenen Früchte. K.

enthalt unter den Eingeborenen nicht mehr auffiel. Um so weniger kann sie eine Wirkung auf den Naturmenschen selbst üben. Wie sollte er, und wenn seine Vernunft noch so groß wäre, auf die Idee kommen, seine Schamteile, deren Anblick keinen Beschauer aufregt, zu verhüllen, um eine höhere Art der Liebe zu erzeugen, von der er keine Anhnung hat!

Von den Steinen sagt in seinem Buche über die „Naturvölker Zentralbrasiliens", von den Bakairis:

„Ihre Nacktheit sieht man nach einer Viertelstunde gar nicht mehr, und wenn man sich ihrer dann absichtlich erinnert und sich fragt, ob die nackten Menschen, Vater, Mutter und Kinder, die arglos umherstehen oder gehen, wegen ihrer Schamlosigkeit verdammt oder bemitleidet werden sollten, so muß man entweder darüber lachen, wie über etwas unsäglich Albernes oder dagegen Einspruch erheben, wie gegen etwas Erbärmliches." (S. 64.)

So sonderbar uns heute die Kantsche Erklärung anmutet, sie war dem Geiste des 18. Jahrhunderts ganz angemessen und steht jedenfalls höher als die Erklärung mancher Philosophen auch noch des 19. Jahrhunderts, wie z. B. Eduard v. Hartmanns, die frischweg annehmen, das Schamgefühl sei dem Menschen seit jeher a n g e b o r e n, eine Erklärung, die ganz annehmbar erscheinen mag, wenn wir glauben, der Mensch sei einem besonderen Schöpfungsakt entsprungen; die aber vom Standpunkte der Entwicklungslehre gar nichts besagt. Sie erledigt sich ohne weiteres durch die Tatsache, daß es eine ganze Reihe von Naturvölkern gibt, denen jedes Schamgefühl fremd ist.

Am verbreitetsten ist heute jene Auffassung, die auch Müller-Lyer vertritt. Dieser formuliert sie in seinen „Phasen der Kultur" folgendermaßen:

„Bekanntlich gibt es drei Beweggründe, die den Menschen bestimmten, der ursprünglichen Nacktheit zu entsagen und Kleider anzulegen: Das Schutzbedürfnis, die Lust, sich zu schmücken und das Gefühl der Schamhaftigkeit oder Wohlanständigkeit.

Das Schamgefühl oder richtiger gesagt, das Gefühl der Körperscham, ist dem primitiven Menschen vollständig fremd, es ist . . . . erst später entstanden und war nicht eine Ursache, sondern vielmehr eine Folge der Gewohnheit, Kleider zu tragen.

Von den beiden übrigen Motiven scheint nun nicht, wie man etwa denken sollte, das Schutzbedürfnis, sondern vorwiegend die Eitelkeit, sich zu schmücken, das ursprüngliche zu sein. Dafür spricht, daß der Schmuck auf den unteren Kulturstufen die Kleidung weit überwiegt." (München, 2. Aufl. S. 123, 124.)

An diese Auffassung ist sicher eines richtig: die Gewohnheit der Verhüllung mußte dem Aufkommen der Schamhaftigkeit vorhergehen. Der Mensch gerät in Verlegenheit, wenn er, ohne es zu wollen, seiner Umgebung einen ungewohnten Anblick bietet und dadurch ihre Augen auf sich lenkt.

„Die Körperscham richtet sich auf diejenigen Teile, die aus irgendwelchen Gründen, entweder des Schmuckes oder des Schutzes halber, ge-

wohnheitsmäßig bekleidet zu werden pflegen." (Müller-Lyer, Phasen der Liebe, S. 21.)

„Je nach ihrer Tracht finden wir deshalb bei verschiedenen Völkern eine Gesichtsscham, eine Fußscham, Nabelscham, Haarscham, Beinscham usw." (S. 20.)

„Nacktgehende Völker halten oft die Kleidung für etwas Unanständiges, und wenn ihnen die Missionare Kleider aufdrängten, schämten sie sich ebensosehr, wie zivilisierte Leute sich schämen würden, wenn sie ihre Kleider ablegten." (S. 21.)

Das alles ist sehr richtig und erklärt die verschiedenen Arten von Körperscham, jedoch gerade die eine nicht, die verbreitetste und intensivste, die geschlechtliche Scham, den Abscheu vor der Entblößung der Geschlechtsteile.

Die Sitte, Schmuck anzulegen, wird überhaupt ein Schamgefühl nicht hervorrufen, denn der Schmuck ist doch nicht etwas, was man regelmäßig trägt, namentlich nicht umfangreicher Schmuck, der ganze Körperteile bedeckt. Die Verhüllung durch ihn macht nicht den Anblick des betreffenden Körperteiles zu einem ungewohnten, der Verlegenheit und Scham hervorruft.

Am allerwenigsten kann dadurch geschlechtliche Scham hervorgerufen werden, denn die Schamteile gehören wohl nicht zu den Gegenden des Leibes, die man mit Vorliebe schmückt.

Die Kleidung, die zum Schutze gegen Wind und Wetter angelegt wird, bedeckt nicht ausschließlich die Geschlechtsteile, kann also auch nicht ein besonderes Schamgefühl in bezug auf diese hervorrufen. Oft wird sie nur dann und dort angelegt, wo ein Schutz notwendig ist, dadurch wird der Anblick des nackten Körpers nicht zu etwas Ungewohntem. Die Eskimos gehen im Freien begreiflicherweise sehr wohl verwahrt herum, in ihren guterwärmten Hütten aber ziehen sie vollständige Nacktheit vor.

Bei anderen nordischen Völkern finden wir ähnliches. Darunter bei hochkultivierten.

In Schweden baden heute noch beide Geschlechter nackt zusammen, ebenso in Japan. In Deutschland war das auch die Regel bis zur Reformation. Hutten sah darin ein Zeichen der höheren Sittlichkeit der Deutschen im Gegensatz zu den wüsten Welschen, die ein nacktes Weib nicht sehen können, ohne von Geilheit ergriffen zu werden. Vor dem Schlafengehen zogen sich in Deutschland auch Männlein und Weiblein in der gleichen Stube nackt aus, um so zu Bett zu gehen. Nur die verheirateten Frauen legten dazu ein Kleidungsstück an, nämlich eine Haube auf den Kopf.

Also aus der Gewohnheit, Kleider zum Schutze gegen die Witterung zu tragen, ist die sexuelle Schamhaftigkeit nicht hervorgegangen.

Diese kann nur aus einer Verhüllung hervorgegangen sein, die speziell die Geschlechtsorgane und diese dauernd dem allgemeinen Anblick entzog.

Cunow sucht eine der Ursachen solcher Verhüllung in der Tatsache,

„daß gerade die alten verwelkten Weiber und Männer ihre Geschlechtsteile, Bauch, Brüste usw. ganz besonders eifrig zu verhüllen trachten, während die noch jugendlichen Personen sich durchaus nicht schämen, ihren nackten Körper öffentlich zu zeigen". (Die Marxsche Geschichts- usw. Theorie II., S. 285.)

Aber auch das Streben der Alten, ihre Herabgekommenheit zu verbergen, macht nicht gerade den Anblick der Geschlechtsteile und macht nicht diesen Anblick bei allen Menschen zu einem ungewohnten. Cunow selbst weist daraufhin, daß die Jungen sich ihrer Nacktheit durchaus nicht schämen.

Um so wichtiger wird ein anderes Moment, das Cunow vorbringt:

„Noch häufiger dient jedoch das betreffende ‚Verhüllungsstück' dem Schutze der sehr empfindlichen Geschlechtsteile gegen stechende Insekten, Stoß und Druck oder gegen das Wundreiben. Das zeigt schon die Tatsache, daß oft die Verhüllung der Geschlechtsteile nur in der Verschließung der weiblichen Schamlippen, in der Ueberstülpung des Penis oder der Verlängerung des Präputiums und dessen Abbindung von der Glans, in der Hochbindung des Penis und seiner Befestigung an der Hüftschnur oder auch in der Einbettung der Hoden in kleinen, an der Hüftschnur befestigten Beuteln (einer Art von primitiven Suspensorien) besteht."

Hier erblicken wir in der Tat den Ursprung der sexuellen Schamhaftigkeit.

Nun erhebt sich aber die Frage: warum ist die sexuelle Schamhaftigkeit weiter verbreitet, als jede andere Art Körperscham? Warum das Streben, gerade die Geschlechtsteile zu schützen, lange bevor man an eine Kleidung irgendwelcher Art denkt?

Ich glaube, das läßt sich nur erklären aus dem aufrechten Gang des Menschen. Darauf möchte ich die Aufmerksamkeit lenken.

Der Mensch war in seinen Anfängen bereits ein viel zu differenziertes Wesen, als daß seine Organe sich dem aufrechten Gang hätten völlig anpassen können. Sie waren den Bedingungen und Bedürfnissen eines vierfüßigen Tieres angepaßt und konnten ihre Lage nicht mehr ändern als er begann, auf zwei Füßen zu gehen.

Die Wandlung der Füße, der Hände, des Gehirns konnten die übrigen Organe entweder gar nicht oder nur in unvollkommener Weise mitmachen. Man darf nicht glauben, ein Organismus sei in allen Punkten ein zweckmäßig eingerichtetes — das heißt den Zwecken seiner Erhaltung vollständig angepaßtes — Wesen.

Zu den Organen, die bei dem Menschen viel weniger zweckmäßig gelagert sind, als beim Tiere, gehören die Geschlechtsorgane. Beim Säugetiere befinden sie sich an den geschütztesten Stellen des Leibes. Sie sind beim Weibchen am Hinterende des

Körpers, durch diesen gegen alle Gefährdung von vorne und durch einen Schwanz gegen eine Gefährdung von hinten geschützt. Die männlichen Geschlechtsteile an der unteren Seite des Leibes, haben über sich den Rumpf mit der Wirbelsäule, vor sich das Knochengerüst des Brustkastens und der Vorderbeine, neben sich die Hinterbeine.

Wie ganz anders beim Menschen. Wie andere empfindliche Weichteile, die beim Vierfüßler in geschützter Lage sind, wie der Magen und die Brust, sind auch die Geschlechtsteile beim Menschen durch seine aufrechte Haltung in die schutzloseste Lage geraten, ohne jede Deckung nach vorne gerichtet, jedem Stoß und Schlag ausgesetzt. Nicht nur tierische und menschliche Feinde, sondern selbst sehr friedliche Beschäftigungen konnten da zu schmerzlichen Verwundungen führen. Man denke sich nur die Situation des Urmenschen, der sich durch ein Dornengebüsch durchwinden mußte. Sie mußte ihm am ganzen Leibe schmerzhafte Risse einbringen, aber wohl nirgends so schmerzhafte wie an den so empfindlichen Geschlechtsteilen. Diese Gefährdung mußte noch verschlimmert werden dadurch, daß gleichzeitig mit dem aufrechten Gang auch der Verlust des Haarkleides beim Menschen eintrat. Ob und inwieweit beides miteinander zusammenhängt, vermag ich nicht zu entscheiden.

Solange der Mensch über kein technisches Können verfügte, blieb ihm kaum etwas anderes übrig, als in gefährlichen Lagen die bedrohten Geschlechtsteile mit vorgehaltener Hand zu schützen. Eine der ersten Aufgaben seiner Technik mußte aber die sein, schützende Hüllen für diese Teile zu schaffen.

Solche Hüllen brauchte man nur für die Erwachsenen, nicht für die Kinder, die keinen Gefahren ausgesetzt wurden, sich nicht weit vom Lager entfernten.

Völker in einem so kalten Klima, daß sie zum Schutze des größeren Teiles des Körpers nicht ohne Kleidung auskamen, bedurften besonderer Verhüllungen der Schamteile nicht. Sollte sich daraus die ungenierte Nacktheit nordischer Völker im Hause oder im Bade erklären?

Wo es Sitte geworden war, die Geschlechtsteile zu schützen, mußte es schließlich dahin kommen, daß ihre Entblößung auffiel und in Verlegenheit setzte. Dies wurde noch intensiver gestaltet durch folgenden Umstand:

Die Geschlechtsteile konnten immer verhüllt bleiben, zu zwei verschiedenen Funktionen mußten sie aber entblößt werden: zur Absonderung von Exkrementen und zu liebender Umarmung. So wenig diese beiden Verrichtungen miteinander zu tun haben, eines ist ihnen gemein: jede von ihnen erheischt eine zeitweilige Absonderung von der Gesellschaft.

Schon das Tier, das einen Bau oder ein Lager hat, ist bemüht, seine Exkremente entfernt davon abzulagern. Zum Teil

wohl aus dem Bestreben, seine Nähe nicht zu verraten, zum Teil aber sicher wegen der widerlichen Ausdünstungen der Entleerungen. Diese sind manchen Tieren so verhaßt, daß der schlaue Fuchs darauf eine Spekulation aufbaut. Entdeckt er einen Dachsbau, der ihm bequem erscheint und dessen er sich bemächtigen will, dann benutzt er eine zeitweilige Abwesenheit des Besitzers, um hineinzuschlüpfen und seine Visitenkarte dort zu lassen, die dem rechtmäßigen Erbauer so in die Nase stinkt, daß er den Bau schleunigst räumt und sich anderwärts an die mühselige Arbeit macht, sich einen neuen herzustellen. Der Fuchs weiß aber wohl das corpus delicti durch Unterminierung und Bedecken mit Erde unschädlich zu machen.

Für die auf Bäumen hausenden Affen bedeutete die Frage der Abfuhr der Fäkalien keine Schwierigkeit. Für eine auf dem Erdboden in einem gemeinsamen Lager nächtigende Menschenhorde mußte es aber wünschenswert sein, wenn jeder seine Notdurft nicht im Lager oder dessen Nähe, sondern abgesondert davon verrichtete.

Von den Gründen der Absonderung der einzelnen Paare zum Liebesgenuß haben wir oben schon gehandelt.

So wurde die Entblößung der Geschlechtsteile bloß für Verrichtungen vorgenommen, die in den Geruch gerieten, daß sie in die Gesellschaft nicht hineingehörten, daß es unanständig sei, sie in Gesellschaft zu vollziehen. Damit wurde auch die bloße Enthüllung selbst bereits zu einem unanständigen Akt. Und da die Entblößung des einen Geschlechts vor dem anderen nur noch zu Zwecken des Geschlechtsgenusses notwendig wurde, so bewirkte sie leicht auch dort erotisches Empfinden, wo sie aus anderen Gründen stattfand.

Auf diese Weise bekam die sexuelle Schamhaftigkeit einen ganz eigenartigen Charakter, der verschieden ist von den anderen Arten Körperscham, mit denen Müller-Lyer und andere sie vermengen.

Die hier gegebene Erklärung einer so zarten Empfindung wie der Schamhaftigkeit, mag manchen zu grob „materialistisch" erscheinen. Aber sie ist es nicht mehr, als die unzweifelhaft feststehende Tatsache, daß die Organe der romantischen Liebe gleichzeitig Organe der Ausscheidung widerlicher Exkremente sind. Nirgends so sehr, wie in den Beziehungen der beiden Geschlechter der Menschen zueinander sind die extremsten Gegensätze aufs engste miteinander verwandt, nicht nur das himmelhoch Jauchzen und zum Tode betrübt sein, sondern auch duftigste Zartheit und ärgste Brutalität, blutige Tragik und zwerchfellerschütternde Komik. Nirgends gilt mehr wie hier der Satz, daß vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt ist.

Fünfter Abschnitt.

Andere Eigenschaften der menschlichen Psyche.

Erstes Kapitel.

Tier und Schönheit.

Ehe wir unsere Uebersicht der Triebe abschließen, die der Mensch als ererbten Besitz von der Tierwelt übernimmt und mit denen er seine geschichtliche Laufbahn beginnt, müssen wir noch einen Trieb betrachten, der wohl nicht in so hohem Grade auf den Menschen bestimmend wirkt, wie die Triebe der Erhaltung und Fortpflanzung der Persönlichkeit und der Erhaltung der Gesellschaft, der aber doch eine große Rolle im menschlichen Tun spielt: das Verlangen nach Schönheit.

Vielleicht mehr noch, als die Ethik ist die Aesthetik der Anlaß zu dem mystischesten Ueberschwang geworden. Sie wurde gleich der Ethik benutzt, den Menschen aus dem Zusammenhang der Natur heraus und über sie emporzuheben, wegen des göttlichen Funkens, dessen Wirken in uns durch das Verlangen nach dem Schönen ebenso wie durch das nach dem Guten unverkennbar bezeugt werde.

Der Drang nach dem Wahren, Guten, Schönen soll das Merkmal sein, das den Menschen vom Tier scheidet und uns die erhebende Gewißheit gibt, daß wir ein Stück der Gottheit in uns herumtragen, von der wir zwar nichts wissen können, von der wir aber um so bestimmter behaupten, daß ihre Macht, ihre Güte, Weisheit und Schönheit grenzenlos sei.

In Wirklichkeit muß auch das Tier nach Wahrheit streben, das heißt, nach richtiger Erkenntnis der Welt oder vielmehr jenes Stückes daraus, mit dem es zu tun bekommt. Je mehr es die Wahrheit erfaßt, je mehr seine Auffassung der eigenen Bedürfnisse und Fähigkeiten sowie der Umwelt mit der Wirklichkeit übereinstimmt, um so eher wird es sich in der Welt behaupten können.

Das Gute wieder, das hier als das sittlich Gute gemeint ist, ist tatsächlich das für die Gesellschaft gute, vorteilhafte. Es wird bereits von jedem geselligen Tier angestrebt.

Ob wir sagen dürfen, daß auch das Tier schon nach Schönheit verlangt, hängt vor allem davon ab, wie wir die Schönheit de-

finieren, welche der zahllosen Definitionen der Schönheit wir akzeptieren.

Wenn wir mit Plato das Schöne als Abglanz des Göttlichen betrachten (Vergleiche Phädrus, 250 B), werden wir freilich vergeblich nach einer Ahnung des Schönen beim Tiere suchen. Nicht minder auch bei den Menschen, die sich nicht der schönen Zeit erinnern können, in der sie im Gefolge des Zeus als Chor der Seligen der Herrlichkeit des Anblicks der Schönheit teilhaftig wurden, von welchem glückseligen Zustande Plato uns in dem genannten Dialog vorschwärmt.

Anders faßt Kant das Problem auf. Er unterscheidet das Schöne vom Angenehmen und Guten. Das Wohlgefallen an den Eindrücken letzterer Art ist mit Interesse verbunden, das Wohlgefallen am Schönen nicht.

„Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder ein Mißfallen o h n e a l l e s I n t e r e s s e. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt s c h ö n." (Kritik der Urteilskraft, I. Teil, 1. Abschn., 1. Buch, § 5, Ausgabe Hartenstein, S. 215.)

Im weiteren Verlaufe seiner Untersuchung gibt er noch andere Momente des Schönen an:

„S c h ö n ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt." (§ 9. S. 224.)

„Schönheit ist Form der Z w e c k m ä ß i g k e i t eines Gegenstandes, sofern sie o h n e V o r s t e l l u n g e i n e s Z w e c k e s an ihm wahrgenommen wird." (§ 17. S. 242.)

Endlich: „Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines n o t w e n d i g e n Wohlgefallens erkannt wird." (§ 22. S. 246.)[1])

Von diesen weiteren Definitionen sehen wir hier ab. Die erste genügt für unsere Zwecke vollkommen. Sie besagt, daß wir als schön jede Erscheinung betrachten, die in uns ein Lustgefühl ohne alles Interesse hervorruft.

Nach dieser Definition dürften wir jede uninteressierte Sinnesempfindung, die Wohlgefallen erregt, als schön bezeichnen. Doch ist es nicht üblich, andere als durch Augen und Ohren vermittelte Eindrücke für schön zu erklären, trotzdem der Berliner es liebt, zu verkünden, es schmecke etwas schön. Ein solches Urteil wird man doch nicht zu den Geschmacksurteilen zählen, von denen Kant spricht.

Der Geschmackssinn wird uns kaum jemals uninteressierte Empfindungen vermitteln. Sie werden stets mit sehr realistischen Interessen an Speise und Trank verbunden sein. Von manchen Gerüchen dagegen kann man wohl sagen, daß sie um ihrer selbst willen Wohlgefallen erregen oder Mißfallen.

Das findet nicht bloß bei Menschen statt, sondern auch bei Tieren, z. B. Katzen oder Hunden, die sich an manchen Gerüchen berauschen. Viele Arten von Organismen schützen sich durch den

---

[1]) Die Unterstreichungen rühren alle von Kant selbst her. K.

abscheulichen Geruch, den sie verbreiten und der auf ihre Verfolger abschreckend wirkt.

Doch spielen angenehme und unangenehme Gerüche für unser Geistesleben eine zu geringe Rolle, trotz des Professors Gustav Jäger, der in den duftenden Ausdünstungen eines Tieres oder Menschen seine Seele suchte, als daß sie für die Bildung unserer Schönheitsbegriffe erheblich in Betracht kämen.

Wenn wir von Schönheit sprechen, denken wir fast stets an Gesichts- oder Gehörseindrücke. Auch von ihnen gilt es, daß uninteressiertes Vergnügen oder Mißvergnügen an solchen Eindrücken nicht auf den Menschen beschränkt, sondern bei Tieren ebenfalls zu finden ist.

Wie über die Keime der Ethik beim Tiere hat Darwin auch über die der Aesthetik gehandelt in seinem Buche über die Abstammung des Menschen. Ein Abschnitt des dritten Kapitels ist dort dem Schönheitssinn gewidmet. Er sagt darüber:

„Dieser Sinn ist für einen dem Menschen eigentümlichen erklärt worden. Ich beziehe mich hier nur auf das Vergnügen, welches gewisse Farben, Formen und Laute veranlassen und welches ganz gut ein Sinn für das Schöne genannt werden kann. Bei kultivierten Menschen sind indessen derartige Empfindungen innig mit komplizierten Ideen und Gedankengängen verbunden. Wenn wir aber sehen, wie männliche Vögel mit Vorbedacht ihr Gefieder und dessen prächtige Farben vor dem Weibchen entfalten, während andere nicht in derselben Weise geschmückte Vögel keine solche Vorstellungen geben, so läßt sich unmöglich zweifeln, daß das Weibchen die Schönheit seiner männlichen Genossen bewundere. Da sich Frauen überall mit solchen Federn schmücken, so läßt sich die Schönheit solcher Ornamente nicht bestreiten."

„Die Nester der Kolibris und die Spielplätze der Kragenvögel (Chlamydera) sind geschmackvoll mit lebhaft gefärbten Gegenständen ausgeschmückt. Dies zeigt, daß sie ein gewisses Vergnügen beim Anblick derartiger Dinge empfinden müssen. Bei der großen Majorität der Tiere ist indessen, soweit wir es beurteilen können, der Geschmack für das Schöne auf die Reize des anderen Geschlechtes beschränkt. Die reizenden Klänge, die viele männliche Vögel während der Zeit der Liebe von sich geben, werden gewiß von den Weibchen bewundert. Wären weibliche Vögel nicht imstande, die schönen Farben, den Schmuck, die Stimme ihrer männlichen Genossen zu würdigen, so würde alle Mühe und Sorgfalt, welche diese darauf verwenden, ihre Reize vor den Weibchen zu entfalten, weggeworfen sein, und das läßt sich unmöglich annehmen. Warum gewisse glänzende Farben Vergnügen erregen, läßt sich, wie ich vermute, ebensowenig erklären als warum gewisse Gerüche und Geschmäcke angenehm sind. Gewohnheit hat aber jedenfalls damit etwas zu tun, denn was unseren Sinnen zuerst unangenehm ist, wird zuletzt angenehm, und Gewohnheiten werden vererbt. In bezug auf Laute hat Helmholtz, zu einem gewissen Teile aus physiologischen Gründen erklärt, warum Harmonien und gewisse Arten des Tonfalles angenehm sind." (I., S. 118 ff.)

Ueber das musikalische Empfinden speziell schreibt Darwin im 19. Kapitel des gleichen Buches:

„Für das Vorhandensein dieser Fähigkeit (musikalische Töne zu empfinden) haben wir selbst bei sehr tief in der Tierreihe stehenden Formen Beweise: so haben Krustentiere Hörhaare von verschiedener Länge, welche man hat schwingen sehen, wenn die richtigen musikalischen Töne angeschlagen wurden. Wie in einem früheren Kapitel angeführt wurde, sind ähnliche Beobachtungen auch über die Haare an den Antennen der Mücken gemacht worden. Von guten Beobachtern ist positiv behauptet worden, daß Spinnen von Musik angezogen werden. Es ist auch ganz bekannt, daß manche Hunde heulen, wenn sie besondere Töne hören. Robben würdigen offenbar die Musik; ihre Vorliebe für solche war den Alten ganz wohl bekannt und noch heutigen Tages ziehen Jäger Vorteil aus derselben." (II., S. 312.)

Das wurde vor mehr als einem halben Jahrhundert geschrieben. Aber die Forschung seither hat nichts von dem Gesagten entkräftet, sondern vielmehr zahlreiche neue Tatsachen zur Bestätigung des hier ausgeführten ans Licht gezogen.

Ueber die Deutung der Tatsachen allerdings gehen die Meinungen sehr auseinander und die Anschauungen Darwins über die geschlechtliche Zuchtwahl, die er mit der Schönheit in Verbindung brachte, haben in letzter Zeit vielfache Anfechtung erfahren.

Darwin war auf eine Reihe von Erscheinungen aufmerksam geworden, die er nicht durch die auslesende Wirkung des Kampfes ums Dasein der Organismen gegen die Außenwelt erklären konnte. Diese Erscheinungen waren die sekundären Geschlechtsmerkmale, Eigentümlichkeiten, die die beiden Geschlechter von einander unterscheiden, ohne zu den eigentlichen Fortpflanzungsorganen zu gehören, welche die primären Geschlechtsmerkmale bilden. Diese sekundären Geschlechtsmerkmale, die nur das eine der beiden Geschlechter kennzeichnen, sind nicht durch den Kampf ums Dasein zu erklären, wenigstens nicht dort, wo ihn jedes der beiden Geschlechter unter den gleichen Bedingungen zu führen hat.

Oft erweisen sich sogar die sekundären Geschlechtscharaktere als sehr unzweckmäßig für den Kampf ums Dasein, wie z. B. die lebhaften Farben der Männchen vieler Vögel, die ihnen das Verbergen sehr erschweren müssen.

Die Erklärung dieser Geschlechtsmerkmale suchte Darwin in der geschlechtlichen Zuchtwahl, in der Auslese, die zwischen den einzelnen Individuen eines Geschlechtes bei ihrem Streben eintritt, mit dem anderen Geschlecht in Verbindung zu treten. Namentlich die Männchen seien es, bei denen eine derartige Auslese stattfinde.

Sie kämpfen um die Weibchen, wobei sich diejenigen am besten behaupten, die mit den stärksten Waffen versehen sind. Waffen, z. B. Geweihe, die nur auf das eine Geschlecht beschränkt sind, könne man nicht als Produkte des Kampfes ums Dasein, sondern nur als solche geschlechtlicher Zuchtwahl betrachten.

Andererseits aber sucht das Männchen auch die Weibchen an sich zu locken. Es sucht sie auf sich aufmerksam zu machen durch auffallende Farben, Formen, Töne. Dann aber sucht es auch die Gunst der Weibchen zu gewinnen, indem es deren Wohlgefallen durch seine Schönheit erregt. Indem die Weibchen die schönsten Männchen bevorzugten, kamen diese am ehesten dazu, sich fortzupflanzen. So sei die Schönheit so vieler männlichen Tiere ein Produkt geschlechtlicher Auslese.

Diese Auffassung wird heute vielfach bestritten. Man hält Darwin entgegen, daß sich viele sekundäre Geschlechtsmerkmale einfach aus der Tatsache erklären, daß das Männchen für den Aufbau und die Aufzucht der Nachkommenschaft einen viel kleineren Kraftaufwand zu leisten hat, als das Weibchen. Es verfügt daher in den Zeiten der Liebe über einen größeren Ueberschuß an Kraft. Folgende Zahlen illustrieren dies, allerdings in etwas grober Weise, da sie nur quantitative und nicht qualitative Unterschiede zeigen können.

„Der Hoden des reifen Lachses wiegt 3,3% des Körpergewichtes, der Eierstock 24%, also das Siebenfache. Bei der Kröte wiegt der Hoden 0,4%, der Eierstock dagegen 18,6%, beim Grasfrosch der Hoden 1,1%, der Eierstock 33% des Körpergewichtes. Dort leistet also das Weibchen 46, hier 30 mal so viel als das Männchen."

Der Spatzenhahn produziert im Jahre etwa 2 g Samen, 8% seines Körpergewichtes, das Spatzenweibchen legt im Jahre viermal 5—6 Eier, jedes zu 1,5 g, zusammen also 30 g, gleich 120 % seines Körpergewichtes.

„Beim Hund endlich wird das Gewicht der Samenflüssigkeit bei einer Begattung auf etwas mehr als 1 g zu schätzen sein. Eine Hündin von 22 kg Körpergewicht bringt mit einem Wurf zehn Junge von je 440 g und liefert damit eine stoffliche Leistung von 4,4 kg. Selbst wenn man 20 Begattungen und mehr auf einen Wurf rechnen sollte, so wäre die Leistung des Weibchens immer noch 220 mal so groß wie die des Männchens." (Hesse, Tierbau, S. 492.)

Infolge des so erreichten Ueberschusses an Kraft, den das Männchen gegenüber dem Weibchen hat, wird es aggressiver, rauflustiger, begehrlicher, als das sanftere, zurückhaltendere Weibchen. Dank diesem Kräfteüberschuß vermag das männliche Tier aber auch exzessive Körperbildungen und Leistungen aufzubringen, zu denen das Weibchen nicht fähig ist.

Bemerkenswert ist es, daß bei den monogamen Vögeln die Männchen oft ebenso einfach gefärbt sind, wie die Weibchen. Lebhafte Färbung und sonstiger auffallender Schmuck der Männchen deutet auf polygame Gewohnheiten hin. Man vergleiche z. B. das Männchen des monogamen Rebhuhnes mit einem männlichen Fasan oder Pfau. Dieser Unterschied ist wohl darauf zurückzuführen, daß die polygamen Tiere sozial sind; die Weibchen bilden eine Gesellschaft, die oft eines Männchens gar nicht bedarf, außer zur Zeit der Begattung. Auch wo es dauernd bei der Herde

oder dem Rudel ist, wird seine Kraft nicht erheblich durch Sorgen für die Nachkommenschaft in Anspruch genommen. Die monogamen Tiere dagegen sind nicht sozial, da reicht die vereinzelte Mutter oft nicht aus, den Nachwuchs groß zu ziehen, das Männchen hat dabei in hohem Maße mitzuwirken, was seinen Kräfteüberschuß verringert.

Sollte bei dem Unterschied zwischen monogamen und polygamen Vögeln nicht noch ein anderer Umstand wirksam sein? Bei den monogamen Vögeln braucht jedes Weibchen ein Männchen für sich. Eine starke Verminderung der letzteren würde die Fortpflanzung der Art stark einschränken, könnte zu ihrem Aussterben führen. Bei den polygamen Vögeln ist ein großer Teil der Männchen für das Geschäft der Fortpflanzung ganz überflüssig.

Sie können in viel höherem Grade als die Weibchen vernichtet werden, ohne daß die Vermehrung der Art darunter leidet. Bei den monogamen Vögeln dürfen daher die Männchen von der Schutzfärbung der Weibchen nicht stark abweichen, ohne die Art zu gefährden. Ganz anders bei den polygamen. Darauf ist es vielleicht auch zurückzuführen, daß bei manchen Vögeln der letzteren Art die Liebeswerbung zu einem wahren Rausch der Männchen wird, in dem sie keine Gefahr sehen und hören und leicht erlegt werden können. Monogame Arten dürfen sich solchen Liebeswahnsinn nicht gestatten.

Wie immer man sich die Rolle vorstellen mag, die der geschlechtlichen Auswahl bei dem Werden dieser Erscheinungen zufällt, eines ist wohl sicher, daß die Liebe mit dem Erstehen von Schönheitsgefühlen viel zu tun hat.

Man streitet darüber, ob wir ein Ding lieben, weil es schön ist, oder ob es uns schön erscheint, weil wir es lieben. Ich denke aber doch, daß die eine Empfindungsweise die andere nicht ausschließt, daß beide nebeneinander vorkommen können und vorkommen.

Woher das Nervensystem die Fähigkeit erlangt hat, Lust und Unlust, Wohlgefallen und Mißfallen auf bestimmte Reize hin zu empfinden, ist heute noch ebensowenig erkannt, wie die Wurzeln des geistigen Lebens und des Lebens überhaupt.

Diese ästhetische Fähigkeit entwickelte sich wohl auch, wie die anderen Fähigkeiten der tierischen Organe, als Waffe im Kampf ums Dasein. Aber wenn auch kein Organ ausgesprochen unzweckmäßig funktionieren darf, das heißt, in einer Weise, die mit dem Bestand des Organismus unvereinbar ist, so ist damit nicht gesagt, daß jegliche Funktion eines tierischen Organes einem bestimmten Zweck dienen muß.

Sobald das Organ einmal gebildet ist, wird es auf bestimmte Anstöße oder Reize von außen immer in bestimmter Weise reagieren. Das muß nicht immer in einer Weise geschehen, die

dem Organismus von Vorteil ist, es kann ihm sogar unter Umständen von Nachteil sein. So teleologisch ist kein Organismus eingerichtet, daß seine Organe stets nur in zweckmäßigster Weise auf äußere Anstöße reagieren.

Die Zweckmäßigkeit im Organismus ist nicht das Werk einer Vorsehung, die alles voraussah, sondern das Werk einer Auslese unter vielen Variationen. Ein Organismus ginge wohl zugrunde und käme nicht mehr zur Fortpflanzung, dem jedes Gift angenehm erschiene. Die meisten Gifte schmecken uns unangenehm. Indes gibt es auch süße Gifte, wie wir schon einmal bemerkten.

Die Fähigkeiten des Schmeckens und des Riechens, des Hörens und Sehens sind unentbehrlich für den Organismus, die Umwelt zu erkennen. Angenehme und unangenehme Eindrücke, die sie in uns hervorrufen, können als Lockmittel und Warnungen dienen. Aber die Beschaffenheit des Nervensystems kann es mit sich bringen, daß es auf manchen chemischen oder mechanischen Reiz mit Wohlgefallen oder Mißfallen reagiert, ohne daß damit eine Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit verbunden ist. Wenn manche Tonverbindungen als greuliche Dissonanzen, andere als wohlklingende Harmonien empfunden werden; wenn wir ein Nebeneinander komplementärer Farben als schön, ein solches nichtkomplementärer Farben als häßlich empfinden, ohne daß es uns schadet oder nützt, so liegt das wohl an der Natur unseres Nervensystems. Insofern hat unser Schönheitsempfinden eine natürliche Basis.

Ueber die natürlichen Wurzeln der Musik sagt Billroth in seinem Buche „Wer ist musikalisch" (Berlin 1896, 2. Aufl.):

„Fast alle Menschen und auch viele Tiere werden von wiederkehrenden Rhythmen angenehm berührt. (S. 16.) Rhythmische Bewegungen gehören zu den wichtigsten, zum Leben nötigsten Eigenschaften unseres Körpers. (S. 17.) Ich möchte demnach behaupten, daß den Menschen und auch sehr vielen Tieren ein fundamentales Moment der Musik, nämlich eine mehr oder weniger bewußte Fähigkeit für das Auffassen rhythmischer Bewegungen angeboren ist. (S. 24.) Bei ihnen (den unkultivierten Völkern) ist das Musikalische, was sie von Natur aus in sich haben, mit dem Gefühl für rhythmische Bewegung ziemlich erschöpft. Melodie und Harmonie sind erworbene Produkte der Kultur." (S. 16.)

Dieser letzte Satz ist wohl nur dahin zu verstehen, daß die Schaffung von Melodien und Harmonien in der Musik ein Produkt der Kultur ist. Daß das Wohlgefallen an ihnen physiologisch begründet ist, hat schon 1862 Helmholtz in seinem Werke über die Lehre von den Tonempfindungen gezeigt, das Billroth klassisch nennt.

Billroth erklärt selbst:

„Daß unsere moderne Musik mit ihrer Ausbildung von Harmonie und Melodie . . . . . sich nicht nach anatomisch-physiologischen Naturgesetzen entwickelt hat, sondern daß sie aus individuellen Empfin-

dungen und aus sozialen und Kulturbedürfnissen hervorgegangen ist, die ihren Ursprung freilich in wesentlich psycho-physiologischen Eigenschaften des Menschen und der menschlichen Gesellschaft haben." (S. 105.)

Soweit die Nervensysteme der verschiedenen Tiere untereinander übereinstimmen, wird ihnen allen dasselbe Schönheitsempfinden innewohnen. Andererseits besitzt das Nervensystem jeder Art seine besonderen Eigentümlichkeiten und daraus können besondere Schönheitsgefühle hervorgehen, die wir bei anderen Arten nicht finden.

Alle diese Schönheitsempfindungen in bezug auf Töne, Farben, Formen, mögen sie allgemeiner oder besonderer Art sein, ändern sich nicht, solange sich das Nervensystem nicht ändert. Man kann sie als geschichtlich unwandelbar betrachten — unter Geschichte hier der relativ kurze Zeitraum der Menschengeschichte, nicht der der Entwicklung der Organismen verstanden.

Derartige Schönheitsempfindungen sind unabhängig von einem besonderen Liebesempfinden. Sie können bei dessen Produzierung mitwirken, sie gehen nicht aus ihm hervor. Daneben können sich aber Schönheitsbegriffe anderer Art bilden.

Die Mehrzahl der Empfindungen von Lust und Wohlgefallen, deren sich der Organismus bewußt wird, sind interessierter Art, mit der Befriedigung eines realen Bedürfnisses verbunden. Aber nicht jedes Element komplizierter Verbindungen von Eindrücken braucht an sich schon mit einem Interesse verbunden zu sein. In der Verbindung mit anderen Eindrücken ist es zu einem Lust erweckenden geworden. Diese Fähigkeit kann es behalten, wenn es später außerhalb der Verbindung für sich allein empfunden wird.

Sehr häufig kann in dieser Weise aus geschlechtlichem Trieb eine Schönheitsempfindung hervorgehen. Ein Weibchen mag den Lockgesang oder die glänzenden Federn des Männchen zuerst nur als angenehm empfinden, weil sie in Beziehung zu dem geschlechtlichen Genießen stehen. Schließlich mag daraus eine uninteressierte Freude an dem Gesang oder den glänzenden Farben hervorgehen, die sich auch dann äußert, wenn keine geschlechtliche Verbindung in Aussicht steht, etwa außerhalb der Brutzeit.

Auf eine andere Quelle des Schönheitsempfindens hat schon Darwin in dem bereits mitgeteilten Zitat hingewiesen: D i e G e w o h n h e i t. Vielleicht produziert diese das Gefühl der Schönheit indirekt als Gegensatz zur Häßlichkeit. Es ist nicht das Gewohnte, das zum Schönen wird, sondern das Ungewohnte wird zum Häßlichen.

Es erscheint ebenso in ästhetischer Beziehung als häßlich, wie in ethischer Beziehung als unsittlich. Im Vergleich zum Ungewohnten erscheint uns dann das Gewohnte schön, wie uns überhaupt die Schönheit einer Erscheinung erst dann bewußt wird, wenn wir Gelegenheit bekommen, sie mit Häßlichem zu ver-

gleichen. So muß man ja auch erst krank werden, ehe man versteht, was Gesundheit ist. Das Gewohnte ist das Selbstverständliche, über das man nicht nachdenkt, solange ihm nicht Ungewohntes gegenübertritt.

So erscheinen den Mongolen — Japanern, Chinesen — mit ihren flachen Nasen die hervorspringenden Nasen der Europäer als häßlich und die eigenen als schön. Einen anderen Schönheitskanon hatten wieder die alten Juden. Sie gehörten zu einer Rasse, die sich durch außergewöhnliche große, krumme Nasen kennzeichnet. So pries denn auch Salomon in seinem Hohen Liede die Schönheit der Geliebten: „Deine Nase ist wie der Turm auf Libanon, der gen Damaskus sieht." (7. Kap. 4.) Das Schönheitsideal der heutigen Europäer ist anderer Art.

Zu den Schönheitsidealen, die im Grunde nichts anderes sind, als der Durchschnitt, der Typus des Gewohnten, gehört wohl auch das eigenartige Ideal des sogenannten goldenen Schnittes.

Der goldene Schnitt bedeutet die Teilung einer Linie in der Weise, daß der kleinere Teil zum größeren in demselben Verhältnis steht wie der größere zum Ganzen. Nennt man den kleineren Teil a, den größeren b, dann lautet die Gleichung des goldenen Schnittes

$$a : b = b : (a + b).$$

Wenn wir die gesamte Länge einer Linie in 13 gleiche Teile teilen, dann wird die Gleichung des goldenen Schnittes ausgedrückt in den Ziffern

$$5 : 5 = 5 : 8$$

Nun hat man gefunden, daß die Gliederung des europäischen Menschenkörpers im Durchschnitt nach den Verhältnissen des Schnittes vor sich geht.

„Die Hauptverhältnisse, Rumpf mit Kopf und Hals, Länge des Armes mit Hand, Länge des freien Beines, Länge des Fußes, decken sich nach dem Gesetz des goldenen Schnittes berechnet, so nahe mit den zuverlässigsten Mittelwerten, daß die Abzweigungen innerhalb der individuellen Schwankungsgrenzen zu liegen kommen." (Ranke, Der Mensch, 1886, I., S. 14.)

Die Trennung des Körpers in einen oberen und unteren Teil erfolgt auch nach dem Gesetz des goldenen Schnittes. Diese Teilung erscheint uns schön. Ranke sagt darüber:

„Damit, daß wir die Gliederung der menschlichen Gestalt dem Zahlengesetz der Schönheit, dem Verhältnis des ‚goldenen Schnittes' für unterworfen betrachten, heben wir keineswegs den Menschen aus der übrigen Schöpfung heraus oder stellen ihn als ‚schön' anderen Wesen und Dingen als ‚nicht schön' gegenüber. Das gleiche oder ein ganz analoges Zahlengesetz finden wir bei der Gliederung der Pflanzen und in dem Schalenbau der niedrigsten animalen Organisationen der Foraminiferen, und ein Pferd und ein Affe werden uns das gleiche Gesetz erkennen lassen, obschon in verschiedener Anschauung wie der Mensch. Gilt dasselbe doch auch, wie es scheint, sehr allgemein in der leblosen Natur; ja das klassi-

sche Altertum, namentlich Vitruv, erkennt kein Gebäude für schön, wenn es nicht ‚ebenso wie ein wohlproportionierter Mensch eingerichtet ist'. Peter Camper weist am Ende des 18. Jahrhunderts in seinem wunderbaren Buch über die Gesichtszüge, in dem zum ersten Male der berühmte Campersche Gesichtswinkel aufgestellt ist, darauf hin, daß jede Tür die Proportionen des Menschenkörpers in gewissem Sinne wiederhole. Liest man, sagt Camper, Le Roys vortreffliche Erklärung des Fortganges in der Baukunst mit Aufmerksamkeit, so wird man finden, daß die Alten die Säulen beständig verlängerten, darauf Fußgestelle unter dieselben schoben und sie endlich durch Kapitäler noch erhoben, damit die Säulen mit ihren Kapitälern und Fußgestellen dem Körper des Menschen gleichförmig würden." (Ranke, Der Mensch, S. 15.)

Wir wissen nicht, worauf die weite Verbreitung des Verhältnisses des goldenen Schnittes in der Natur beruht, ob sie vielleicht unter bestimmten Bedingungen eine technische Notwendigkeit ist, etwa durch bestimmte Zug- oder Druckwirkungen hervorgerufen. Auch darüber können wir nichts sagen, woher es kommt, daß das Verhältnis des goldenen Schnittes uns schön erscheint. Möglich, daß das aus der Beschaffenheit unseres Nervensystems hervorgeht. Aber größere Wahrscheinlichkeit dürfte die Annahme haben, daß das Verhältnis uns schön erscheint, weil wir gewöhnt sind, es an den Körpern der Menschen zu sehen, die uns umgeben, die uns das Interessanteste in der Welt sind, die wir lieben und die uns daher schön erscheinen.[1])

---

[1]) Die Mode entspringt dem Bedürfnis des Individuums, durch Aeußerlichkeiten aufzufallen. Sie muß daher stets wechseln, den menschlichen Körper immer wieder anders erscheinen lassen als man bisher gewöhnt war, ihn zu sehen. So wird sie dazu getrieben, die angeborene Schönheit des Körpers zu verhunzen. Das gilt auch für den goldenen Schnitt. Die Taille teilt den Körper des Menschen nach der Regel des goldenen Schnittes in zwei Teile. Sie wird besonders hervorgehoben durch den Gürtel, der dadurch eine ästhetische Bedeutung bekommt, neben seiner praktischen Bedeutung, die darin besteht, daß er ein Mittel ist, die Kleidung der unteren Partien des Leibes fest- oder eine weitere Umhüllung zusammenzuhalten.

Die Mode gefällt sich zeitweise darin, die Taille zu übertreiben, indem sie durch Zusammenschnüren eine Wespentaille hervorbringt, zeitweise aber auch darin, sie zu verschieben und so das Schönheitsgesetz des goldenen Schnittes zunichte zu machen. Nach der großen Französischen Revolution wurde die Taille der Frauenkleider bis dicht unter den Busen geschoben, so daß ein winziger Oberleib endlosen Hüften und Beinen gegenüberstand. Heute ist die Taille dorthin gerutscht, wo die Beine beginnen. Nach ihrer Kleidung haben die Frauen unserer Tage nur noch Oberleib und Beine, nichts dazwischen. Der Gürtel ist zu einer Sitzgelegenheit geworden. Diese Art der Aufhebung des goldenen Schnittes ist noch lächerlicher als die im Anfange des vorigen Jahrhunderts beliebte. Sie hängt zusammen mit dem Wachsen der Mißachtung jener Funktionen der Frau, die dem Austragen und Säugen von Kindern dienen. Suchten frühere Moden durch eine enge Taille Busen und Hüften nicht bloß hervorzuheben, sondern auch übertrieben stark erscheinen zu lassen, so ver-

Daß wir dann den Maßstab der Schönheit, den wir am Menschen gefunden haben, auch auf die übrige Natur anwenden und auf unsere eigenen Schöpfungen, ist nicht verwunderlich. Auch in ästhetischer Beziehung ist der Mensch dem Menschen das Maß aller Dinge.

Der Begriff dessen, was dem Organismus schön erscheint, kann also aus zwei Quellen entspringen: einmal aus der Beschaffenheit des Organismus, aus seinem Nervensystem selbst, das heißt aus dem Ich; und zweitens aus seiner Umwelt, die uns mit interessierten Eindrücken angenehmer Natur und mit Gewohnheiten versieht, aus denen sich allmählich uninteressierte Schönheitsempfindungen herausdestillieren können.

Die Schönheitsbegriffe ersterer Art wechseln nur mit der Beschaffenheit des Organismus, die der zweiten Art nur mit der der Umwelt. Da im Vergleiche zu der menschlichen Geschichte die Natur unveränderlich bleibt, dürfen wir annehmen, daß sich auch die Schönheitsempfindungen der Tiere, wenigstens im Naturzustand, in historischer Zeit nicht verändern.

Anders steht es beim Menschen, dessen Umgebung sich im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung so oft und so stark verändert. Und auch die Beschaffenheit seines Nervensystems wandelt sich sehr. Mehr noch als seine Hand und seine Sprachwerkzeuge hat sein Gehirn sich hoch über das tierische Stadium erhoben. Unsere Sinne sind durch die fortschreitende Kultur in mancher Art abgestumpft, in mancher anderen aber wieder äußerst verfeinert worden.

Diese Wandlungen der Beschaffenheit seiner Sinnesorgane sind in letzter Linie auf Veränderungen seiner durch die Gesellschaft bedingten Lebensverhältnisse zurückzuführen.

So finden wir in den menschlichen Schönheitsempfindungen zwei Elemente sehr verschiedener Art: ein natürliches, das der Mensch mit vielen Tieren gemein hat und das sich unter den verschiedensten Bedingungen gleich bleibt, und ein gesellschaftliches, das mit den gesellschaftlichen Bedingungen wechselt.

Zweites Kapitel.

Die Kunst bei Tier und Mensch.

Durch den Menschen wird in das Reich der Schönheit ein neuer Faktor eingeführt: die Fähigkeit, Schönheit nicht nur zu empfinden und zu genießen, sondern auch künstlich zu p r o d u -

---

birgt die heutige Frauenmode gerade jene Organe, von deren kraftvoller Entwicklung die Gesundheit unseres Nachwuchses abhängt. Sie ist eine Mode für ein Zeitalter, in dem das Kinderkriegen unerwünscht wird, und gleichzeitig eine Konzession an homosexuellen Geschmack.

Merkwürdig, daß der goldene Schnitt gerade in der Zeit der Inflation aus der Mode kam, wo auch die Goldwährung zum Teufel ging.

zieren. Mit der menschlichen Technik, der bewußten Beherrschung des Stoffes, ersteht die Kunst, eines der Merkmale, die den Menschen von dem Tiere scheiden.

Allerdings ist hier ebenfalls, wie sonst, die Unterscheidung keine schroffe. Auch auf diesem Gebiete finden wir Uebergänge. Es gibt Tiere, die Bauten ausführen, die sich schmücken, und wieder andere, die Instrumente anwenden, um Töne zu erzeugen.

Ich berichtete darüber in einer populären Abhandlung über „Kunst und Kultur", die in der Wiener Zeitschrift für Bildhauer, „Plastik", in den Jahrgängen IV und V, 1884 und 1885, erschien.

Der dort entwickelte Gedankengang unterscheidet sich nicht wesentlich von den hier ausgeführten Anschauungen, nur stand ich damals Darwin weniger kritisch gegenüber als heute.

Ich führte dort aus:

„Nicht durch das künstlerische Empfindungsvermögen unterscheidet sich also der Mensch vom Tier. Dieses Vermögen ist beiden gemein, wenn auch nicht allen Arten und Individuen in gleichem Maße. Was den Menschen in künstlerischer Beziehung vom Tiere scheidet, ist nicht das geistige, sondern das handwerksmäßige Wesen der Kunst, die Kunstfertigkeit. Das Tier kann seinem Kunstsinn nur in der Auslese Ausdruck geben, durch Bevorzugung des Schönen vor dem minder Schönen. Der Mensch hingegen kann schöpferisch tätig sein, er kann Farben, Formen und Töne seinen Anschauungen von Schönheit gemäß künstlich bilden und miteinander verbinden."

„Die Technik ist es, die den Menschen in künstlerischer wie auch in anderer Beziehung vom Tiere scheidet. Sie ist es, die mit der Zunahme der Kultur immer mehr wächst und es ermöglicht, der Darstellung des empfundenen Schönen immer näher zu kommen. Die Empfindung des Schönen selbst dagegen ist dem Menschen mit dem Tiere gemein."

„Einen Keim von künstlerischer Technik finden wir freilich auch schon beim Tiere. Gould berichtet, daß manche Kolibris die Außenseite ihrer Nester mit dem äußersten Geschmack verzieren. Sie befestigen instinktiv schöne Stücke frischer Flechten daran, die größeren Stücke in der Mitte und die kleineren an dem mit dem Zweige verbundenen Teile. Hier und da wird eine hübsche Feder hineingeschoben oder an die äußersten Seiten befestigt, wobei der Schaft immer so gestellt wird, daß die Feder frei von der Oberfläche hervorragt."

„Ein noch merkwürdigeres Beispiel von künstlerischer Technik bieten die berühmten australischen Laubenvögel. Die Männchen dieser Art führen zur Paarungszeit Tänze vor dem Weibchen auf, um deren Gunst zu gewinnen. Als Tanzlokal aber erbauen sie eigene Lauben auf der Erde von verhältnismäßig großem Umfang . . . . Sie werden von den verschiedenen Arten in verschiedener Weise auf das geschmackvollste verziert[1])."

---

[1]) Nach neueren Berichten arbeiten die Männchen und die Weibchen gemeinsam an den Lauben. K.

Darwin berichtet nach Gould über verschiedene Arten von Laubenschmuck, und schließt mit der Bemerkung:

„Mr. Gould durfte mit vollem Recht sagen, daß diese in hohem Grade verzierten Versammlungshallen als die wunderbarsten Beispiele von Vogelarchitektur betrachtet werden müssen, die bis jetzt entdeckt sind." (Abstammung des Menschen usw. II., S. 104.)

Die Lauben, die von Vögeln anderer Weltteile zu künstlerischen Zwecken errichtet werden, sind, mit den australischen verglichen, sehr einfacher Natur. So wird vom Männchen unseres Zaunkönigs berichtet:

„Es scheint an seiner Kunst großen Gefallen zu finden, denn außer dem Brutnest baut es häufig noch eine Anzahl sogenannter Spielnester, die meist nur aus grünem Moose errichtet werden und dann besonders reizend sind." (F. v. Lucanus, Vom Nestbau der Vögel. Voss. Zeitung 14. Juni 1924.)

Im Anschluß an den oben zitierten Satz Darwins über die Laubenvögel, der auch heute noch gilt, bemerkte ich:

„Diese kleinen gefiederten Architekten dürfte man wohl Künstler der Tierwelt nennen, aber solche schwache Anfänge können ebensowenig den Satz umstoßen, daß die Technik es ist, durch die sich der Mensch, so wie in anderen Beziehungen, so auch in bezug auf die Kunst vom Tiere unterscheidet, als der Umstand, daß Affen Steine zum Aufschlagen von Nüssen benützen, den Satz umstößt, daß der Mensch, im Unterschied von anderen Tieren ein werkzeugmachendes Tier sei."

Ich komme dann auf die Musik bei Tieren und Menschen zu sprechen:

„Verschiedene Affenarten besitzen kräftige Stimmorgane, mit denen sie zu ihrem Vergnügen stundenlang Konzerte aufführen. So verschiedene Gibbonarten, der Brüllaffe, vielleicht auch der Gorilla und Orang-Utan, bei denen das Männchen mit einem Kehlsacke versehen ist und sich einer furchtbaren Stimme erfreut. Die von diesen Affenarten aufgeführten Konzerte entstammen jedenfalls dem Vergnügen an der Musik, vielleicht dienen sie zur Bezauberung der Weibchen. Für menschliche Ohren bringt diese Musik in den meisten Fällen freilich eine schauderhafte Wirkung hervor, mit Ausnahme der Gesänge, wenn man so sagen darf, des Hylobates agilis, einer Gibbonart, der ‚das Vermögen besitzt, eine vollständige und korrekte Oktave musikalischer Noten hervorzubringen', wie Darwin in seinem Buche über „Die Abstammung des Menschen", (II., S. 257) sagt."

Die Beobachtungen darüber, die Darwin an einer anderen Stelle seines Buches (II., S. 310) mitteilt, beziehen sich, wie er bedauernd sagt, bloß auf gefangene Exemplare. Man hat seitdem musikalische Gibbons auch in der Natur belauscht:

„Unter den Gibbons ist besonders der Siamang auf Sumatra erwähnenswert, dessen Männchen Laute hervorbringen, die man direkt als Gesang bezeichnen kann; er reiht eine Folge von Tönen aneinander, die eine chromatische Tonleiter von elf Tönen darstellt, die herauf- und heruntergesungen wird, und die mit melodischem Klang weithin den Wald erfüllt. Vom Siamang schreibt z. B. Selenka: ‚Einige alte Männchen beginnen den Reigengesang in vereinzelten, sehr tiefen, glockenähnlichen Tönen, dann setzen die Weibchen und jüngeren Tiere ein mit einem regelrechten, schmetternden, hohen juchzer, juhhh, dem sich ein überlautes,

hochtöniges Gelächter anschließt, in immer leiseren Tönen verklingend." (Doflein, Tierleben S. 444.)

Ueber das Musikleben der Affen berichtet Alverdes:

„In einem echten Chorkonzert lassen viele Affen ihre Stimmen ertönen. So sind die Lautäußerungen der Brüllaffen nicht etwa ein chaotisches Geheul; vielmehr halten die Tiere dabei geradezu gewisse Regeln ein (Brehm). Der Leitaffe, ein altes Männchen, ist der Vorsänger (die Brasilianer nennen ihn deshalb den ‚Kaplan'); er beginnt mit kurzen Tönen, um dann seine Stimme zum vollen Orgelton zu erheben. Die übrigen Mitglieder der Herde fallen später mit kurzen Strophen ein, halten sich aber immer als Begleitstimmen mehr zurück. Zu Zeiten schweigt die ganze Gesellschaft, dann wieder beginnt der Vorsänger und das Konzert nimmt seinen Fortgang."

„Beim freilebenden Schimpansen intoniert ein altes Männchen in tiefem Baß, hierauf setzt der ganze Trupp ein; die Töne schwellen zu gewaltiger Stärke an, um dann allmählich stufenweise abzufallen, bis das Konzert in den Rufen einzelner Tiere verhallt." (Tiersoziologie, S. 107, 108.)

In meiner Artikelserie von 1884 fahre ich nach Erwähnung der musikalischen Gibbons folgendermaßen fort:

„Es gibt also musikalische Affen, und die Annahme, der tierische Ahne des Menschen sei auch mit musikalischem Vermögen begabt gewesen, ist keineswegs eine absurde. Darwin nimmt in der Tat an, der Urzeuger des Menschen habe singen können und die Sprache habe sich aus dem Gesang entwickelt, eine Ansicht, auf die wir hier nicht näher eingehen können, die aber durch schlagende Gründe bekräftigt wird und alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Es ist vielleicht nicht ohne Zusammenhang damit, daß die Dichtung in gebundener Sprache der in ungebundener vorausging. Die rhythmische Dichtung war früher als die prosaische[1])."

„Damit stimmt sehr gut überein, daß wir bei allen Wilden musikalische Fähigkeiten und Sinn für Musik finden. Wenn man das Kriegsgeschrei, das Johlen bei Gelagen und Tänzen zu den musikalischen Leistungen der Wilden rechnet, dann kann man freilich dazu kommen, diese Leistungen mit denen der Brüllaffen auf eine Stufe zu stellen. Aber die Naturmenschen haben auch musikalische Leistungen höherer Art aufzuweisen. Melodische Lieder finden wir bei den Australiern, den Eskimos, den Polynesiern, den Indochinesen und Malaien, namentlich aber unter den Eingeborenen Südamerikas, von denen nach d'Orbigny jeder ein geborener Musiker sein soll..... Nicht das Talent, nicht die Empfindung, die Technik fehlt den Naturmenschen . . . . .

„Noch unentwickelter ist natürlich bei den Wilden die Instrumentalmusik, die ja so sehr von dem Stande der Technik abhängt. So wie man

---

[1]) Mit dieser Annahme Darwins ist nicht unvereinbar die Hypothese Noirés, der der Ansicht ist, die Sprache habe sich im Zusammenhang mit der gemeinsamen Arbeit gebildet.

„Sprache und Arbeit stehen in einem unlöslichen Zusammenhang, in einer keinen Moment unterbrochenen Wechselwirkung . . . . . In jenen ältesten Zeiten war die Gemeinsamkeit noch alles. Nur der gemeinsame Laut hatte die Fähigkeit, Spradlaut, d. h. gemeinverständlich zu werden. Nicht minder notwendig war die Gemeinsamkeit der Tätigkeit.' (Noiré, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Mainz 1880, S. 4, 5.)

im Stein und Stock des Affen die Anfänge des Werkzeugs, in den Hochzeitsgärten der australischen Laubenvögel die Anfänge der Technik in der bildenden Kunst sehen mag, so kann man auch in der Tierwelt bereits Anfänge von Instrumentalmusik aufweisen. Savage berichtet, daß sich öfter Herden des schwarzen Schimpansen zusammentun, um eine Art Konzert aufzuführen, indem sie mit Stöcken auf hohle, widerhallende Bäume schlagen. Die Trommel war also das erste musikalische Instrument. Wir finden sie bei vielen Wilden verbreitet, in der einfachsten Form bei den Australiern, wo die Frau auf ein Kängeruhfell trommelt, das sie über ihre Schenkel spannt."

Nach Livingstone verbinden die Schimpansen sogar Vokal- und Instrumentalmusik miteinander. Er berichtet:

„Sie versammeln sich und trommeln — die Eingeborenen sagen, es geschehe auf hohlen Bäumen — dann stoßen alle zusammen ein Geheul aus, das die Eingeborenen in ihrer primitiven Musik sehr gut nachahmen." (Zitiert bei Espinas, Sociétés animales, S. 500; „Die tierischen Gesellschaften", S. 481.)

Wie hoch wir auch die Keime künstlerischen Produzierens in der Tierwelt veranschlagen mögen, sie kommen über bloßen Expressionismus nicht hinaus, über das Streben, durch Zusammenstellung bestimmter Farben, Formen, Töne lebhafte Empfindungen in uns zu erregen, ohne die geringste Anforderung an den Verstand sei es des Künstlers oder des Publikums.

Das menschliche Können kam jedoch frühzeitig über dieses tierische Lallen hinaus, das uns heute als der Kunst letzter Schluß angepriesen wird und das doch, mit modernen Kunstmitteln betrieben, bar jeder ursprünglichen Naivität, nur an die Künste einer alten Kokette erinnert, die sich auf den unerfahrenen Backfisch hinausspielt, damit aber bloß Toren täuscht.

Die bildende Kunst, die anfangs der Natur nur einzelne Farbflecken und Linien entlehnte und sie nachahmte, lernte über das Ornament hinaus Linien und Farben zu vereinigen zur Gestaltung ganzer der Natur abgelauschten Figuren und Vereinigungen von Figuren. Und die Entwicklung der Sprache gestattete auch, den Rhythmus über bloße Musik hinaus zu künstlerischer Darstellung von erlebten Vorgängen zu benützen.

Ob das Tier schon Phantasie hat, wissen wir nicht. Seine Ausdrucksmittel sind zu gering, uns einen Einblick in ein eventuelles Wirken von Phantasie in ihm zu ermöglichen. Aber es ist keineswegs ausgeschlossen, daß das höhere Tier schon Ansätze von Phantasie besitzt, angesichts des üppigen Wachstums, das sie bereits bei den niedrigsten Menschen erreicht und das in ihren Kollektivvorstellungen einen oft so bizarren Ausdruck findet.

Am schrankenlosesten kann sie sich entwickeln auf den Gebieten künstlerischen Schaffens, die allerdings mit denen der Kollektivvorstellungen leicht zusammenfließen. Der primitive Mensch hält die Gebilde seiner Phantasie leicht für die Wirklichkeit und ist dabei stets geneigt, durch seine Phantasie die Wirklichkeit maß-

los zu übertreiben und ihre Elemente in höchst grotesker Weise anders zu gruppieren.

Doch darf man nicht etwa glauben, am überschwenglichsten habe die Phantasie beim Urmenschen gewaltet und durch den Fortschritt der Intelligenz werde sie immer mehr gezügelt. Wir müssen annehmen, der Urmensch sei ebenso nüchtern gewesen wie das Tier. Was er an Phantasie produzierte, kann nur gering gewesen sein. Erst die Erweiterung seines Gesichtskreises durch seine Technik und seine Intelligenz befruchtete seine Phantasie und ließ sie eine lange Zeit hindurch rascher emporschießen als seine Erkenntnis der Wirklichkeit. Wenn man die religiösen Vorstellungen der Naturmenschen mit denen hochkultivierter Völker, wie denen solcher Juden oder Christen vergleicht, die alle Legenden ihrer Religion ernst nehmen, dann findet man, daß die Vorstellungen der Naturmenschen weit einfacher, natürlicher, weniger grotesk sind, als viele der Zivilisation.

Auch die Höhlenmalereien und Skulpturen aus der Steinzeit sind viel einfacher und naturalistischer als die fratzenhaften Götzenbilder etwa der Hindus.

Es dauert lange, bis es dem kritischen Verstand gelingt, die schrankenlose Phantasie zu überholen und sie in seinen Dienst zu stellen, wo sie nützlich wirken kann, ja unentbehrlich ist für den wissenschaftlichen Fortschritt. Doch gibt es immer noch Individuen, die das Bändigen der Phantasie durch den kritischen Verstand bedauern, und es kommen immer wieder Zeiten, die so voll Elend und Verzweiflung sind, daß weite Kreise die Erlösung von der schrecklichen Wirklichkeit nur in ungezügelter Phantasie suchen.

Auch augenblicklich sind wir in einem solchen Stadium begriffen, wo Okkultismus, Expressionismus, Kubismus die richtige Ergänzung bilden zum Kannibalismus des Weltkrieges, der in den verschiedensten Sorten von Terrorismus seine Fortsetzung findet.[1])

---

1) Im Aprilheft 1925 von „Velhagen & Klasings Monatsheften", (XXXIX. Bd.) veröffentlicht Professor Walther Bombe einen Artikel zum Lobe des Malers Lorenz Bösken. Da heißt es:

„Unsere Künstler haben nacheinander alles aufgelöst, die Linie, die farbige Fläche, die Form, die malerische Schönheit, den Rhythmus, die Bewegung. Sie haben gelernt, die Natur als Quelle der künstlerischen Anschauung zu hassen und in ihr ein Hemmnis beim Schaffen zu sehen, sie haben die naturhafte Form vergewaltigt und der naturhaften Farbe den Krieg erklärt . . . .

„Vom Impressionismus, der sich sein Weltbild aus den Beziehungen zu den Dingen, die uns umgeben, formt, und der das relative (auf die Umwelt bezogene) Sein schildert, der das von der Umwelt abhängige Sein schildert, sind wir zum Expressionismus gelangt, der das von der Umwelt unabhängige Sein gestaltet. Der Naturalismus war, wie der Impressionis-

Sobald die Fähigkeit im Menschen aufkommt, künstlerisch zu produzieren, macht er davon reichlichen Gebrauch.

In seinem Buche über „Arbeit und Rhythmus" weist Prof. K. Bücher auf die Mühe hin, die den Wilden die Herstellung der meisten ihrer Produkte verursacht, angesichts der Mangelhaftigkeit ihrer Technik:

„In einem seltsamen Gegensatze zu diesen Betrachtungen steht die unleugbare Tatsache, daß diese Völker so außerordentlich viel, nach unserem Empfinden durchaus überflüssige Arbeit verrichten. Es ist wohl kaum zu viel gesagt, wenn man behauptet hat, daß kein Lebensbedürfnis von ihnen eine solche Menge langwieriger Arbeitsverrichtungen erfordert, wie das Bedürfnis des Schmuckes: Das Ordnen des Haares, die Bemalung des Körpers, das Tätowieren, die Anfertigung zahlreicher Nichtigkeiten, mit denen sie die Gliedmaßen verzieren.

Und dieselbe Neigung zu künstlerischer Ausgestaltung und Ausschmückung betätigen sie bei der Anfertigung fast aller Gegenstände dauernden Gebrauches." (5. Aufl., S. 14.)

Dazu gesellt sich die Neigung, jegliches Tun mit Gesang zu begleiten. Das paßt sehr gut zu der Auffassung, daß das Sprechen ursprünglich ein Singen war und die Anfänge der Sprache aus der Notwendigkeit entsprossen, sich bei gemeinsamer Arbeit miteinander zu verständigen.

---

mus, die Folgeerscheinung einer vorwiegend naturwissenschaftlich interessierten Zeit . . . . . Wenn der Impressionismus und der Naturalismus im Grunde nur Folgeerscheinungen einer rein materialistisch und naturwissenschaftlich sich auslebenden Zeit gewesen sind, deren künstlerischer Ehrgeiz sich in der Wiedergabe der Oberfläche aller Dinge der Sichtbarkeit erschöpft, so verkündete der Expressionismus als ein neues Dogma das, was die Philosophie seit Kant erarbeitet hat, das Betonen des Geistigen, den kategorischen Imperativ, die Welt nach anderen Gesetzen zu formen als denen des Sehens. Der Expressionismus verwirft die besonderen Errungenschaften des Impressionismus, er will nicht mehr den bloßen Netzhaut-Eindruck, sondern das Innerliche, das Geistige, das im höheren Sinne Wahre der Dinge unserer Umwelt wiedergeben. Er will die naturhafte Form entmaterialisieren, er betont die Wirkungsform an Stelle der Daseinsform, mit deren ausschließlicher Wiedergabe die Eindruckskunst sich begnügt hatte. Er will nicht mehr das rasch vorüberhuschende des ersten Eindrucks der Wirklichkeit, sondern das Ewige, das Wahre, das Geistige erfassen." (S. 145/148.)

Der expressionistische Maler will also nicht den „bloßen Netzhaut-Eindruck" der Dinge wiedergeben. Aber was kann er uns anderes produzieren als Bilder, also „bloße Netzhaut-Eindrücke"?

Und was will er in seinen Bildern darstellen? „Das Ewige, das Wahre, das Geistige", „das von der Umwelt unabhängige Sein". Aber was finden wir auf den Bildern der Expressionisten? Ebenso wie auf denen der Impressionisten und Naturalisten Menschen, Pferde, Hunde, Bäume, Häuser usw., also die Umwelt. Etwas anderes läßt sich eben vom Maler nicht darstellen, als das, was er sieht.

Freilich, sie werden von den Expressionisten anders dargestellt als von ihren Vorgängern. Aber besteht das „Ewige, Wahre, das Geistige",

Im Anfange war jeder ebensosehr produzierender Künstler wie Genießer der Schönheit der Kunstprodukte. Indes, bei aller Gleichheit der Lebensbedingungen finden sich doch schon beim Tier und sicher mehr noch bereits beim Menschen gewisse Unterschiede in der individuellen Begabung. Sie wachsen, je komplizierter die Beschäftigungen der Menschen werden, je mannigfacher ihr Tun.

Manche kommen dahin, ihre Genossen an Kunstfertigkeit und schöpferischer Begabung zu überragen, es bildet sich der Unterschied aus zwischen dem schaffenden Künstler und seinem genießenden Publikum.

Das Genießen des Schönen ist nicht notwendigerweise ein sozialer Akt. Gesellschaft kann dabei oft störend empfunden werden. Ein Sonnenaufgang wirkt auf uns ganz anders, wenn wir ihn allein oder bloß mit einem vertrauten gleichgesinnten Freund auf einem einsamen Bergesgipfel erleben als etwa auf dem Rigi, wo Hunderte fader Schwätzer und Schwätzerinnen um uns herum schnattern. Auch wenn man vor der Sixtinischen Madonna steht, verwünscht man alle die Dresdner Philister und englischen Globetrotter, die sich neben uns ihre Bemerkungen zuflüstern oder aus dem Baedeker vorlesen.

Der Künstler dagegen schafft das Schöne nie für sich, sondern stets für andere, die dessen Schönheit empfinden sollen. Wird er nicht anerkannt, so tröstet er sich nicht damit, daß die Schönheit ihren Lohn in sich trage, sondern nur damit, daß er zu gut sei für seine Zeit, daß die Nachwelt aber ihn verstehen werde. Im Ge-

---

„das von der Welt unabhängige Sein" der Umwelt darin, daß die Bäume violett sind statt grün, daß die Fabrikschornsteine schief stehen, die Pferde drei Beine haben, den Menschen die Arme aus dem Bauche herauswachsen? Denn das sind die „bloßen Netzhaut-Eindrücke", in denen uns die neue Kunst das „Innerliche und Geistige, das in höherem Sinn Wahre der Dinge unserer Umwelt" wiedergibt.

In einem müssen wir Professor Bombe jedoch zustimmen: Diese Kunst ist kein Zufall, sie hängt mit der Geistesverfassung unseres ganzen Zeitalters zusammen, ist aus denselben Zuständen, wie sie geboren, die auf allen Gebieten zum Mystizismus, zur Abkehr von der „Natur", das heißt, der Wirklichkeit drängt. Die Ablehnung des Materialismus, manche Formen von Neukantianismus hängen damit zusammen.

Doch hätte Kant selbst nur ein Hohngelächter für die Forderung übrig gehabt, die Malerei solle das von der Netzhaut nicht erfaßbare, das Unsichtbare der Dinge darstellen, nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich.

Die Kunst wird stets nur Erscheinungen wiedergeben können. Durch Verzerrung der von der Netzhaut erfaßten „Oberfläche der Dinge" wird sie nicht innerlicher und geistiger, auch dann nicht, wenn die Verzerrung nicht dem Beobachten der Umwelt, sondern der persönlichen Laune des Künstlers entspringt. Die Erinnerung an die Umwelt wird er nie los, mag er sie noch so sehr als rohen Materialismus hassen und verachten.

gensatz zum Genießen des Schönen ist das Produzieren des Schönen ein eminent sozialer Vorgang insofern, als es nur für die Gesellschaft stattfindet, wenn auch während der Schöpfung selbst der Künstler in der Regel der Einsamkeit bedarf.

Kant hat diesen Unterschied bereits bemerkt, aber anders gefaßt, als dies hier geschieht. Er unterscheidet das „empirische Interesse am Schönen" von dem „intellektuellen Interesse" daran. Als das erstere betrachtet er jenes, wobei sich das ästhetische Wohlgefallen mit einer Neigung verbindet, „die der menschlichen Natur eigen ist", während bei dem Interesse der zweiten Art zu dem Wohlgefallen am Schönen noch „etwas Intellektuelles" hinzukommt, „als Eigenschaft des Willens, a priori durch Vernunft bestimmt werden zu können".

Bei den Beispielen, die er für beide Arten von Interesse am Schönen gibt, zeigt sichs aber, daß die einen dem Gebiete der Produktion von Schönem, die anderen dem des Genusses des Schönen entnommen sind:

„Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft .... Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte noch sich selbst ausputzen oder Blumen aufsuchen, um sich damit auszuschmücken, sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (Der Anfang der Zivilisierung)." (Kritik d. Urteilskraft, § 41.)

„Der, welcher einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen anderen mitteilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insekts usw. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie überhaupt nicht gern in der Natur vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, viel weniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtet, nimmt ein unmittelbares, und zwar intellektuelles Interesse an der Schönheit der Natur." (§ 42.)

Die Kantsche Erklärung des Unterschiedes ist sicher weit philosophischer als die meine, aber auch weiter hergeholt. Ich bleibe daher bei der meinen.

Sowie der Genuß des Schönen nicht immer, dagegen das Produzieren des Schönen stets sozialer Natur ist, so wird auch der Begriff des Schönen nicht ausschließlich durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt, wohl aber ist der Künstler ganz von ihnen abhängig.

Nicht nur, daß auf sein geistiges Wesen wie auf das jedes Mitgliedes der Gesellschaft diese bestimmend einwirkt, sondern auch sein Erfolg hängt ganz von der jeweiligen Geschmacksrichtung der Gesellschaft ab. Und es ist eine Illusion, wenn er sich über mangelnden Erfolg der Gegenwart durch die Aussicht auf die Nachwelt tröstet. In der Wissenschaft und der Technik kann manche Leistung, die von der Mitwelt verkannt wird, von späteren, mit höherem Wissen begabten Generationen richtig gewürdigt werden. Doch dem Mimen flicht die Nachwelt keine Kränze, und Schöpfungen der Dichtung und der bildenden Künste, die zur Zeit

ihres Entstehens nicht Beifall fanden, haben geringe Aussicht, späteren Zeiten überliefert zu werden und zu Gesicht zu kommen. An Kunstwerken bewahrt jede Generation nur jene auf, die ihr Gefallen erregen. Andere verschwinden bald, wenn man sie überhaupt aufkommen läßt.

Ein Denker, der zur Zeit seines Lebens wenig beachtet wurde, kann später zu Ehren kommen, wie etwa ein Lamarck oder ein Schopenhauer. Auch Marx wurde erst nach seinem Tode von weiteren Kreisen voll gewürdigt.

Alle diejenigen dagegen, die wir heute als große Künstler der Vorzeit anerkennen, haben schon zur Zeit ihres Lebens große Wirkungen geübt, wenn sie nicht etwa so blutjung starben, wie z. B. Georg Büchner. Sie konnten Neider und Feinde finden, mißhandelt, von Not gepeinigt werden, wie lange Zeit Schiller, stets Lessing, aber gewirkt haben sie trotzdem gewaltig schon auf ihre Zeitgenossen.

Die jeweilige Gesellschaft liefert dem Künstler die künstlerische Technik seiner Zeit; der gesellschaftliche Geschmack übt seine Auslese unter Künstlern und Kunstwerken und verurteilt die einen zum Untergang für immer und die anderen zur Erhaltung und damit auch zur Ueberlieferung an die Nachwelt, die ihrerseits mit geändertem Geschmack erneute Auslese hält und manches ablehnt, was der Vorzeit gefiel.

Die jeweilige Gesellschaft setzt aber auch dem Künstler besondere Zwecke, denen er zu dienen hat.

Wohl ist es das Kennzeichen des Schönen, daß es um seiner selbst willen Wohlgefallen erregt. Das hindert jedoch nicht, daß es mit bestimmten Zwecken kombiniert werden kann, daß man die Annehmlichkeiten der Zweckmäßigkeit durch die Freude an dem Schönen noch vermehrt.

Manche Kunst ist von vornherein mit dem Bedürfnis nach Zweckmäßigkeit aufs engste verbunden, so die Architektur. Außer bei der Beschaffung der Wohnung ist auch bei der von Hausgeräten und Kleidern das ästhetische Moment schon beim Urmenschen fast ebenso wichtig wie das der Zweckmäßigkeit. Der Naturmensch kann kein Ding zur Befriedigung seiner Bedürfnisse produzieren, das er nicht auch zu verzieren sucht.

Andererseits liegt es nahe, die Macht der Schönheit dazu auszunutzen, um besonderen Tendenzen und Bestrebungen größere Kraft zu verleihen, als sie sonst besäßen.

Bekannt ist die Erzählung von dem Dichter Tyrtäus, dessen Kriegslieder die Spartaner so begeistert haben sollen, daß sie den Krieg gegen die Messenier gewannen, der vor Tyrtäus Auftreten sehr ungünstig für sie stand.

Das mag bloße Sage sein. Daß aber die Musik in der Kriegführung eine große Rolle spielt, steht fest. Sie wirkt nicht bloß anfeuernd, sie fördert auch die Zusammenfassung und Disziplin-

nierung der Massen zu einheitlichem Vorgehen in gleichem Rhythmus.

Aus dem gleichen Grunde wird sie früh schon ein gewaltiges Förderungsmittel der Arbeit, besonders der Gemeinschaftsarbeit, solange nicht die Maschine deren Tempo bestimmt. Ausführlich handelt davon Karl Bücher in seinem schon erwähnten Buch über „Arbeit und Rhythmus".

So zwecklos also die Schönheit ist, so gilt nicht das gleiche von der Produzierung der Schönheit, von der Kunst.

Wohl lieben wir die Schönheit um ihrer selbst willen, aber der Künstler ist ein Mensch wie alle anderen, und als solcher verfolgt er bei seinem Tun stets bestimmte Zwecke, die nicht bloß in der Produzierung von Schönheit um ihrer selbst willen zu bestehen brauchen. Er vermag die Kraft, die ihm die Beherrschung der künstlerischen Technik verleiht, den verschiedensten Zwecken dienstbar zu machen, die ihn gerade erfüllen.

„Ist der Künstler in Beziehung auf seine Zwecke durch die Gesellschaft, in der er lebt, bedingt, so steht ihm andererseits die Wahl unter allen den Zwecken frei, die seine Gesellschaft bewegen. Es wird kaum einen menschlichen Zweck geben, der für künstlerische Behandlung untauglich wäre. Der Künstler kann ebenso der Lüsternheit dienen wie der Religion, der Politik wie der Liebessehnsucht, dem Kampfe wie behaglichem Genießen, dem Triumph wie dem Entsagen usw." (Kautsky, Vermehrung und Entwicklung, S. 136.)

Aus der Freude am Schönen geboren, kann die Kunst sogar dahin gelangen, das Häßliche darzustellen. Einmal zu dem Zweck, das Schöne durch den Kontrast in helleres Licht zu setzen, dann aber auch dazu, Abscheu gegen das Häßliche hervorzurufen, das uns in der Wirklichkeit entgegentritt, und so zu dessen Beseitigung aufzufordern.

Doch kann die Häßlichkeit nur dort ein Objekt der Kunst werden, wo deren Gestalten komplizierter sind und wo sie die Möglichkeit geben, Begriffe und Ideen zur Darstellung zu bringen oder doch anzudeuten. Wo dies nicht der Fall, kann die Kunst nur nach der Darstellung von Schönem streben, wie in der Musik oder der Architektur.

Drittes Kapitel.

Kunst und Oekonomie.

Mit dem Charakter der Gesellschaft wechseln die Zwecke, die sie dem Künstler und die er sich selbst setzt. Hauptzweck der Kunst bleibt aber unter allen Umständen die Verringerung der Monotonie des Lebens, das durch sie farbenreicher und abwechslungsreicher gestaltet werden soll; Verringerung der Monotonie der Arbeit oder der Monotonie des Nichtstuns. Auf die Beein-

flussung der Arbeit durch die Kunst haben wir schon hingewiesen.

Der Fortschritt der Technik, der es erlaubt, dasselbe Produkt mit einem verminderten Aufwand von Arbeit zu erlangen, schafft dem Menschen vermehrte Muße — wenigstens so lange, als es keine Klassen und keine Ausbeutung gibt. Der Mensch kann diese Mußezeit in trägem Faulenzen auf der Bärenhaut verbringen, aber das befriedigt regere Naturen nicht, die ohne Beschäftigung nicht existieren können. Das Schaffen sowie das Genießen des Schönen sind souveräne Mittel, die Zeit der Muße in befriedigender Weise auszufüllen. Kunst und Muße sind eng miteinander verbunden.

Doch gibt es noch andere Methoden, die Mußestunden angenehm zu verbringen. So vor allem das Spiel, das denn auch häufig mit der Kunst in Verbindung gebracht wird. Man betrachtet diese als eine Art Spiel. Schiller z. B. leitet die Kunst aus dem Spiel ab.

Im 15. seiner Briefe „über die ästhetische Erziehung des Menschen", sagt er: „Die Schönheit ist das . . . Objekt . . . des Spieltriebes". „Man wird niemals irren, wenn man das Schönheitsideal eines Menschen auf dem nämlichen Wege sucht, auf dem er seinen Spieltrieb befriedigt." Schiller geht so weit, zu sagen: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt."[1])

Die Schönheit wie das Spiel stimmen darin überein, daß man sich an ihnen um ihrer selbst willen erfreut, daß sie an sich zwecklos sind, so daß man ihnen bloß huldigen kann in den Pausen, in denen nicht Zwecke der Lebenserhaltung den Menschen in Anspruch nehmen. Aber die meisten Künste bringen Produkte hervor, die den Moment der Produktion überleben, was beim Spiel nicht der Fall ist. Bloß die darstellenden Künstler, Musiker und Schauspieler, liefern Produktionen, die, wie die des Spieles, mit der Tätigkeit der dabei Beschäftigten ihr Ende nehmen. Bei diesen Künsten spricht man denn auch von einem Spielen.

Und doch sind ihre Darstellungen kein Spiel. Sie sind streng an die Schöpfungen anderer Künstler gebunden, der Komponisten und Dramatiker, und sie müssen ihr Spiel sorgfältig einstudieren und vielfach erproben, ehe sie damit an die Oeffentlichkeit gehen.

Und jede Kunst, wie immer sie beschaffen sein mag, sie erwartet stets bei denjenigen, die sie genießen, eine tiefergehende Wirkung. Trotz des Schillerschen Wortes, daß das Leben ernst ist, heiter dagegen die Kunst, können ihre Wirkungen oft sehr

---

[1]) Von Schiller selbst unterstrichen. K.

ernst sein. Heiter dagegen ist stets das Spiel — soweit es als solches betrieben wird, nicht als Mittel, Geld oder Ruhm zu erwerben.

Mit dem Ausmaße an Muße in der Gesellschaft hängt das Ausmaß an Kunst in ihr eng zusammen. Das zeigt sich schon in primitiven Zuständen.

Wir haben oben gesagt, daß der technische Fortschritt dem Menschen vermehrte Muße brachte. Das ist nicht ganz genau gewesen. Bloß dem Manne brachte er zunächst vermehrte Muße. Der Frau dagegen vermehrte Arbeit.

Wie wir schon bemerkten, geht der technische Fortschritt auf dem Gebiete der weiblichen Arbeit zunächst rascher vor sich als auf dem Gebiete der männlichen. Das bedeutet aber eine Vermehrung der Arbeitslast der Frau. Nur der Mann gewinnt in der Vorzeit durch den Fortschritt mehr Muße. Er lebt also auf Kosten der Frau, die er ausbeutet.

Dem entspricht auch die Art des Fortschrittes der Kunst.

So weit sie mit der Arbeit zusammenhängt, wird sie vornehmlich von der Frau weiterentwickelt. In seinem schon erwähnten Buche über Arbeit und Rhythmus handelt Bücher davon in einem eigenen Kapitel über „Frauenarbeit und Frauendichtung". Die Arbeitslieder sind meistens Frauenlieder. Neben der Arbeit die wichtigsten Ereignisse in ihrem Leben sind Eheschließungen, Geburten, Sterbefälle. Der Hochzeitsgesang, das Wiegenlied, die Totenklage, gehören neben dem Arbeitslied zu ihren Spezialitäten. Das Männerlied dagegen tritt sehr zurück.

„Ja es scheinen unter den Naturvölkern Stämme vorzukommen, bei denen es überhaupt nur von Frauen ersonnene Gesänge gibt. So bemerkt der (ungenannte) Herausgeber einer Sammlung von Liedern und Sangesweisen der Wanyamwesi in Ostafrika: ‚Um von den dichtenden Personen zu reden, so ist zuerst das eine zu sagen, daß nicht die Männer die Dichter sind, sondern die Frauen, und daß es für sie beinahe eine Art Vorbestimmung ist, daß sie dichten müssen. Ihre Lieder sind zum großen Teil Augenblickskinder, die zur Zeit ihrer Entstehung von allen gesungen werden, dann aber vergessen worden sind . . . . . Nur die sind Gemeingut geworden, die bei Hochzeitsfeiern oder bei der Arbeit immer gesungen worden sind'." . . . . .

„Vieles spricht dafür, daß diese weibliche Richtung der Volkspoesie unmittelbar an den Arbeitsgesang anknüpft und in ihm fortgesetzt ihren Mittelpunkt behält." (Arbeit und Rhythmus, 5. Auflage, S. 438, 439.)

Wie die Musik und die Poesie hängt auch die bildende Kunst der Frau jener Zeiten mit ihren Arbeiten zusammen, soweit sie Dauerndes schafft. Bei allem, was sie fabriziert, sieht sie nicht bloß auf Zweckmäßigkeit, sondern auch auf Schönheit, mögen es Produkte der Weberei, der Schneiderei, der Schnitzkunst, der Töpferei sein. Vor allem natürlich schmückt sie sich selbst.

Ihre ganze Kunst kommt in jener Zeit aber über Lyrik und Ornamentik kaum hinaus. Es bleibt ihr lange versagt, zu jener

höheren Kunst emporzusteigen, die als bildende Kunst lebende Wesen, Tiere und Menschen, naturalistisch wiedergibt und als rhythmische Sprachkunst Konflikte der Menschen vorführt.

Die Kunst dieser Art ist Manneskunst schon in der Steinzeit. Das bezeugen ihre Ueberbleibsel in Malerei und Skulptur, die uns erhalten sind. Was sie darstellen, konnte nur von Jägern beobachtet und wiedergegeben werden, und dasselbe findet man bei den primitivsten der noch heute lebenden Völker, z. B. den Naturvölkern Zentralbrasiliens, die v. d. Steinen besuchte.

Von den Schinguindianern sagt er:

„Ihre künstlerischen Motive sind mit einer verblüffenden Einseitigkeit dem Tierreich entlehnt, ja ihre ganze, überraschend reiche Kunst wurzelt in dem Jägerleben." (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 194.)

Und die ältesten der Epen, sie berichten auch von Werken der Männer, schildern Krieg und Jagd mit größter Fachkenntnis.

Eine weitere Entwicklung erfährt die Kunst durch das Eintreten der Arbeitsteilung innerhalb der Männerwelt, während bei den Frauen eine solche bis in das vorige Jahrhundert nicht stattfindet. Die Frauen bleiben alle in gleicher Weise auf den Haushalt beschränkt. An der Bildung der Klassen nehmen sie wohl teil, nicht aber an der Bildung der Berufe.

Die letztere führt schließlich dahin, daß die Ausübung einer Kunst ein eigener Beruf wird, während ursprünglich jedes Mitglied der Gesellschaft ein Künstler gewesen war, wenn auch nicht jeder mit gleichem Erfolg.

Die Spaltung der Gesellschaft in Ausbeuter und Ausgebeutete, die Klasseneinteilung, machte dann den berufsmäßigen Künstler abhängig von den Ausbeutern. Je größer das Maß der Ausbeutung, je umfangreicher ihr Luxus, desto bedeutender auch die Mittel, die sie für Zwecke der Kunst verausgaben können.

Künstler von Beruf gab es schon vor der Klassenteilung, z. B. wandernde Sänger. Aber erst die Klassenteilung bietet die Mittel, eine Berufskünstlerschaft in bedeutenderem Umfang auf allen Gebieten der Kunst zu erhalten.

Die Volkskunst lebt daneben noch weiter. Wohl wächst mit der Kraft der Ausbeutung die Arbeitslast, die den Ausgebeuteten auferlegt wird. Aber die große Masse unter ihnen besteht aus Bauern, und die Landwirtschaft ist ein Saisongewerbe, bei dem Perioden größter Arbeitsanspannung mit solchen ausgedehnter Muße abwechseln. Damit bleibt hier die Möglichkeit einer Volkskunst bestehen.

Sie schwindet für die Bauernschaft, sobald sie gezwungen wird, die Pausen zwischen den landwirtschaftlichen Tätigkeiten mit industrieller Erwerbsarbeit, Hausindustrie, Holzfällen usw. auszufüllen. Die Arbeiterschaft der Städte, wo die Arbeit keine Pausen kennt, ist von vornherein nicht in der Lage, eine Volks-

kunst zu entwickeln. Doch vermag sie bis zum Auftreten des Kapitalismus immer noch künstlerisch zu genießen und ihren Geschmack zu bilden, da bis dahin die Ausbeuter den Ertrag ihrer Ausbeutung nur wenig in Produktionsmitteln anlegen, viel mehr dagegen in Genußmitteln, darunter auch künstlerischen Leistungen, Bauten, Prunkgewändern u. dgl., die sie öffentlich zur Schau stellen.

Der Kapitalismus drängt die Ausbeuter, einen großen Teil des Ertrages ihrer Ausbeutung das Kapital zu akkumulieren, einen relativ geringeren Teil für Luxus zu verausgaben. Und diesem frönen sie wenig in der Oeffentlichkeit.

Gleichzeitig trachtet das Kapital danach, die ganze Lebenszeit der Massen, die nicht dem Ersatz ihrer Kraft durch Essen und Schlaf gewidmet werden muß, in Arbeitszeit zu verwandeln.

So werden die arbeitenden Massen im Kapitalismus nicht nur jeder Möglichkeit künstlerischer Produktion beraubt, sondern auch fast jeder Möglichkeit künstlerischen Genießens.

Wohl versteht das Proletariat von einem gewissen Höhepunkt seiner Entwicklung an sich wieder mehr Muße zu verschaffen, aber deren Ausmaß ist bisher nicht sehr bedeutend und muß von ihm fast ganz dazu aufgewendet werden, sich geistig und organisatorisch zu wappnen für den Klassenkampf gegen das Kapital, das unermüdlich danach strebt, das Proletariat immer wieder herabzudrücken.

Da bleibt nur wenig Zeit für Kunstgenuß, so gut wie keine für Kunstübung.

Nicht aus dem Proletariat, wie mancher meint, sondern nur aus der Aufhebung des Proletariats im Sozialismus kann wieder eine neue, hohe Volkskunst erstehen.

Und diese wird wohl wieder mit der Arbeit so eng verbunden sein wie in der grauen Vorzeit.

Bücher zieht aus den „schier endlosen Tatsachenreihen", die er in seinem Werke über „Arbeit und Rhythmus" dem Leser vorführt, den Schluß:

„Eine versunkene Welt ist aus den Fluten der Menschheitsgeschichte aufgetaucht: Die Welt der fröhlichen Arbeit. Der Nationalökonom, der diese Welt zuerst betritt, reibt sich verwundert die Augen, als wäre er durch ein Wunder in das Land der Utopia versetzt, von dem ihm die Staatsromane erzählen. Hier ist die Arbeit keine Last, kein schweres Lebensschicksal, keine Marktware, ihre Organisation kein Ergebnis kalter Kostenberechnung. Und je tiefer er eindringt in diese neuentdeckte Welt, um so mehr wächst sein Staunen. Ueberall Spiel und Lust, Sang und Klang, Geselligkeit und Hilfsbereitschaft — ein wahres ökonomisches Kinderdasein. Und doch entbehrt diese Welt nicht einer sozialen Ordnung, die durch die Sitte gehalten und getragen wohl Jahrtausende hindurch das Leben der Menschen beherrscht. Jene Welt der fröhlichen Arbeit ist bei uns zum größten Teil von der Kultur allmählich überflutet worden wie ein altes Festland vom Ozean." (S. 475, 476.)

Dieser letzte Satz gilt nur dann, wenn wir das Anwachsen der Kultur gleichsetzen mit dem Erstehen der Klassen und ihrer Gegensätze. Diese sind der Faktor, der der fröhlichen Arbeit der Urzeit immer mehr ein Ende gemacht hat.

Doch davon wird später noch ausführlicher zu handeln sein. Hier wollen wir nur Büchers Schilderung der fröhlichen Arbeit festhalten, als Kennzeichnung der natürlichen Veranlagung des Menschen und des Ausgangspunktes der historischen Entwicklung, des a priori, mit dem er in sie eintritt.

Viertes Kapitel.

Der Forschungsdrang im Menschen.

Zu dem Wollen des Menschen, das er von seinen tierischen Vorfahren übernimmt, und mit dem er seine geschichtliche Laufbahn beginnt, gehört neben den Trieben der Selbsterhaltung, der Erhaltung der Art (Fortpflanzung), der Erhaltung der Gesellschaft (Ethik), und dem Bedürfnis nach Schönem auch das Streben nach Erkenntnis.

Ueber die Frage der Erkenntnis haben wir bereits im ersten Teile dieses Buches ausführlich gehandelt. Wir können sie daher, so wichtig sie ist, hier rascher erledigen als die anderen Seiten des dem Menschen angeborenen geistigen Wesens, obwohl das Streben nach Erkenntnis als seine wichtigste Seite gilt, Vernunft und Geist oft identifiziert werden.

Das Streben nach Erkenntnis ist schon dem Tiere gegeben. Es bedarf ihrer dringend, um den Kampf ums Dasein bestehen zu können: Der Erkenntnis der Umwelt, in der es sich bewegt, die es mit Gefahren bedroht, der es die Mittel seines Lebensunterhalts zu entnehmen hat. Nicht minder aber der Erkenntnis seiner selbst, der eigenen Kräfte und Fähigkeiten, die es kennen muß, ehe es sich eine Aufgabe setzt und an ihre Lösung herangeht.

Wie wir schon im Tiere das Verlangen nach dem Schönen, und, wenigstens im sozialen Tiere, das Verlangen nach dem Guten finden, d. h. nach dem Gedeihen der Gesellschaft, der es angehört, so finden wir in ihm auch schon das Verlangen nach Wahrheit.

Wir brauchen uns hier nicht mit der kitzlichen Frage abzuquälen, was die Wahrheit ist, d. h. worin die Erkenntnis der Dinge besteht. Wie immer man diese Frage beantworten mag, nach Wahrheit, nach richtiger Erkenntnis strebt jedes mit Bewußtsein begabte Wesen.

In diesem Drang nach Wahrheit liegt durchaus nichts Verdienstliches, nichts, was den Menschen über das Tier erhebt, er ist eine Lebensnotwendigkeit, denn der Organismus wird sich in der

Welt um so besser behaupten, je mehr seine Erkenntnis der Dinge der Wahrheit nahe kommt, das heißt, je mehr das Bild, das er von den Unterschieden und Zusammenhängen der Dinge gewinnt — das einzige, das er von ihnen erkennen kann — mit ihren wirklichen Unterschieden und Zusammenhängen übereinstimmt, die unabhängig von seinem Erkenntnisvermögen existieren.

Die Praxis ist die Probe auf die Richtigkeit der Erkenntnis, und die Praxis im weitesten Sinne, das tätige Verhalten des Ich gegenüber der Außenwelt, ist die erste Quelle der Erkenntnis, der Umwelt sowohl wie des eigenen Ich, das nicht für sich allein, sondern nur in seiner Betätigung gegenüber der Umwelt zu erkennen ist.

Allerdings liefert die Praxis bloß Erfahrungen, das Material des Wissens. Damit aus ihnen wirkliches Wissen entstehe, müssen die Erfahrungen geprüft, miteinander verglichen, in einem widerspruchslosen Gesamtzusammenhang geordnet werden. So wird denn auch die Wahrheit nicht bloß als Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, sondern auch als Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst definiert.

Immer aber bildet den Ausgangspunkt des Wissens die Praxis, der Kampf des Ich mit der Umwelt zur Förderung der verschiedenen Zwecke des Ich, die aus seinem angeborenen Wesen und den Anforderungen der Umwelt entspringen. Das Ergebnis der denkenden Verarbeitung der praktischen Erfahrungen befruchtet dann seinerseits wieder die Praxis, so daß das ältere, erfahrenere Individuum in der Regel zweckmäßiger handelt als das jüngere, unerfahrene.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem Lernen des Individuums aus eigener persönlicher Erfahrung und dem Lernen aus der Erfahrung anderer. Die erstere Art des Lernens ist die eindrucksvollste, aber auch diejenige, die meist das teuerste Lehrgeld kostet, Lehrgeld, entrichtet in Form vergeudeter Kraft, in Gefährdungen und Schädigungen des Organismus. Die zweite Art des Lernens erspart viel Lehrgeld, hinterläßt aber nicht immer gleich nachhaltige und gleich gut begriffene Lehren.

Immerhin, der Drang zum Lernen, der Drang nach Erkenntnis ist in jedem mit Bewußtsein begabten Organismus vorhanden, um so mehr vorhanden, je höher entwickelt sein Bewußtsein.

Das gilt für das Tier ebenso wie für den Menschen. Jedoch wird, wie für die anderen Gebiete des geistigen Wesens, auch für dieses eine große Differenz zwischen Tier und Mensch hervorgebracht durch die technische Entwicklung.

Jedes höher stehende Tier lernt nicht bloß durch eigene persönliche Erfahrungen, sondern auch durch Erfahrungen anderer, zunächst der Eltern oder doch der Mutter, ausnahmweise bloß des Vaters. Bei den sozialen Tieren lernt das Junge von

allen Mitgliedern der Gesellschaft, der es angehört. Doch bleibt dies Lernen stets in engen Grenzen, infolge der Dürftigkeit der Mittel der Verständigung, über die das Tier verfügt.

Erst die artikulierte Sprache des Menschen erlaubt es dem Individuum, seinen Genossen mehr mitzuteilen als bloße Stimmungen, Warnungen, Aufforderungen, Andeutungen von Erscheinungen, die ihm begegnet sind. Erst der Mensch vermag Erscheinungen eingehend zu schildern und die Schilderungen, die er von anderen gehört hat, getreu in allen Einzelheiten wiederzugeben, sie fortzupflanzen von Generation zu Generation, von Stamm zu Stamm. Diese Art der Fortpflanzung von Erfahrungen wird noch ungemein erleichtert und gefördert durch die Erfindung der Schrift.

Schon dadurch wird das Bereich fremder Erfahrungen, die dem Individuum als Lehrstoff zur Verfügung stehen, enorm erweitert, so daß demgegenüber das Bereich der persönlichen Erfahrungen des einzelnen immer winziger wird, da es sich gar nicht oder nur wenig ausdehnt. Es behält freilich stets eine ungeheure Bedeutung für unser Erkennen, denn plastisch, greifbar vorstellen kann man sich nur, was man selbst erfahren hat, und die Erfahrungen der anderen werden um so lebendiger und fruchtbarer für uns, je mehr sie verwandt sind mit Erfahrungen, die wir selbst gemacht haben. Das Wissen des bloßen Buchgelehrten bleibt ein totes, wenn er auf dem Gebiete, das er studiert, keinerlei persönliche, praktische Arbeit geleistet hat. Das gilt auch von jenen Historikern, die sich darauf beschränken, aus ihren Quellen Geschichtsdarstellungen zu kompilieren, Geschichte zu schreiben, ohne jemals den Versuch gemacht zu haben, an der geschichtlichen Bewegung ihrer eigenen Zeit praktisch mitzuwirken.

Von Generation zu Generation wächst der Umfang der menschlichen Erfahrungen, die aufgezeichnet und der Nachwelt überliefert werden. Gleichzeitig entwickeln sich die Mittel des Verkehres, dehnt sich das räumliche Bereich der Erfahrungen aus, die dem einzelnen zugänglich werden.

Und dabei vermehren sich auch die Erfahrungen, die der Mensch zu einer gegebenen Zeit in einer gegebenen Oertlichkeit machen kann. Die Technik verleiht ihm nicht nur größere, stärkere, raschere Organe der Bewegung, sie verschärft auch seine Sinnesorgane in riesenhaftem Maße und erweitert so aufs ungeheuerste den Umfang der unseren Sinnen zugänglichen Welt. Sie ermöglichte es dem Menschen, das Vorkommen eines bestimmten Gases (des Heliums) auf der Sonne feststellen zu können, ehe es auf der Erde gefunden wurde, und Atome zu wägen und zu spalten, die unfaßbar sind.

So ungeheuerlich schwoll die Menge der Erfahrungen der Menschen an, und sie gestalteten sich so mannigfaltig, daß es ganz

unmöglich für ein einzelnes Gehirn wurde, sie alle zu fassen. Hatten ursprünglich, wie beim Tier, alle Menschen derselben Gesellschaft und derselben Generation sowie des gleichen Geschlechts gleich viel gewußt, so bildet sich mit dem Fortschritt der Technik als ihre Folge und dann wiederum als ein Mittel, sie weiter zu entwickeln, die Arbeitsteilung der Berufe, so daß nicht mehr ein einzelner, sondern nur noch die Gesellschaft als Ganzes die Gesamtheit des menschlichen Wissens umfaßt. Und dazu gesellt sich die große Arbeitsteilung zwischen Praktikern und Theoretikern, d. h. die Arbeitsteilung zwischen Menschen, die den größten Teil ihres Lebens der praktischen Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse widmen, und Menschen, die den größten Teil des Lebens der Aufgabe widmen, die Fülle der menschlichen Erfahrungen aller Zeiten, Länder, Berufe, ohne Rücksicht auf praktische Verwendbarkeit zusammen zu tragen, zu vergleichen, zu prüfen und zu ordnen und so das ungeordnete und zerstreute Wissen der einzelnen zu einer allgemeinen, systematischen Wissenschaft zu erheben.

Aber nicht nur die Sammlung des vorhandenen Wissens und seine Zusammenfassung in einen widerspruchslosen Zusammenhang wird zur Aufgabe der Wissenschaft, sondern auch das Forschen nach neuem Wissen, nach Aufhellung alles dessen, was uns in der Welt dunkel erscheint.

Neue Erfahrungen, neues Wissen gewinnt das Tier nur als Individuum, das unwissend zur Welt kommt und in seiner Jugend jeden Tag etwas Neues erlernt. Für die Gesamtheit der Individuen einer Art gibt es dagegen bei gleichbleibender natürlicher Umwelt nichts Neues. Was dem heranwachsenden einzelnen neu erscheinen mag, haben seine Voreltern bereits genügend erfahren.

Dasselbe gilt noch in hohem Maße vom Urmenschen. Die Aussprüche Salomonis, Ben Abikas und anderer Weisen, die heute noch gern zitiert werden, daß es nichts Neues unter der Sonne gäbe und alles schon dagewesen sei, gelten für jenes Stadium wirklich noch.

Doch wird ihre Geltung um so fragwürdiger, je rascher die Technik fortschreitet und die Umwelt umgestaltet, wobei sie immer wieder nicht nur bestehende Probleme löst, sondern dabei auch vor neue gestellt wird, die neue Lösungen erheischen, was eine Aufforderung ist, die Umwelt besser als bisher zu erforschen.

Allerdings braucht die Lösung bestimmter Probleme nicht immer sofort neue aufzuwerfen. In solchen Fällen begnügen sich die Menschen gern mit den gefundenen Lösungen und bezeugen nicht das mindeste Bedürfnis, darüber hinaus zu forschen. Nichts irriger, als zu glauben, das Forschen nach Neuem, das Verlangen nach neuen Wahrheiten, sei dem menschlichen Geiste angeboren. Bei keinem der heute noch zu findenden Naturvölker findet man

solchen Forschungsdrang, und auch unter den Völkern, die in der Geschichte auftreten, finden wir viele, die jahrtausendelang auf dem gleichen Niveau verblieben, ohne das geringste Bedürfnis nach neuen Wahrheiten, ohne den geringsten Zweifel an der bestehenden Erkenntnis, die ihnen vollkommen genügt.

Aber wie lange auch ein solches Stadium dauern mag, das uns als Stagnation oder Versteinerung erscheint, früher oder später zeitigt doch jede Lösung irgendwo Erscheinungen, die mit der bestehenden Art der Erkenntnis nicht vereinbar sind und dazu drängen, nach neuer, höherer Erkenntnis zu streben.

Es gibt Zeiten, in denen jede Lösung unmittelbar neue Probleme aufwirft, in denen wir zu praktischen und theoretischen Lösungen vorhandener Schwierigkeiten nicht kommen, ohne auf Erscheinungen zu stoßen, die wir bisher nicht beobachteten, oder die wir selbst vielleicht erst bei dem Lösungsversuch hervorgerufen haben, die uns neu sind und uns neue Rätsel aufgeben. Rascher, als die Lösungen, mögen dabei neue Probleme auftauchen, so daß der Prozeß des Forschens zu keinem Abschluß kommt, immer im Gange bleibt, die Tätigkeit des Forschers zu einer Gewohnheit wird, ja zu einer Leidenschaft, die für das Handeln mancher Menschen nicht minder stark bestimmend werden kann als die Leidenschaften der Erotik, der Selbsterhaltung, der Ethik, der Aesthetik.

Für keine Zeit gilt das mehr als für die, in der wir leben. Da liegt es nahe, den Drang nach Neuem als einen dem Geiste des Menschen angeborenen zu betrachten. Diese Auffassung beruht jedoch nur auf dem alten Fehler des einzelnen Menschen, sich als den Mittelpunkt der Welt zu betrachten sowie als den Normalmenschen und die eigene Zeit als das Muster aller Zeiten. Wer frühere Gesellschaften mit der heutigen vergleicht, wird über den angeblichen angeborenen Drang des Menschen nach neuen Wahrheiten anders denken.

Zeitweise allerdings ist er sehr stark, doch stets wird er durch neue Erscheinungen in der Umwelt hervorgerufen, nie durch einen inneren Drang des Geistes nach Neuem, der, wie wir schon früher bemerkt, ganz sinn- und zwecklos vom Standpunkte der Erhaltung und des Gedeihens des Organismus wäre, aber auch sonst ganz unbegreiflich. Denn Erforschen kann man stets nur, was in das Bereich unseres Erkenntnisvermögens gelangt ist. Woher sollte das Bedürfnis im Menschen kommen, etwas zu erforschen, von dessen Dasein er keine Ahnung hat? Sein Forschungsbedürfnis kann erst dann entstehen, wenn die zu erforschende Erscheinung bereits aufgetaucht, aber noch unbestimmt und unklar ist.

Der Forschungsdrang kann sich stets nur darauf beziehen, etwas, was bereits als Stück der Umwelt in Erscheinung getreten ist, besser kennenzulernen, mehr davon zu erfahren. Er kann

sich nie das Ziel setzen, der Umwelt ein neues Stück hinzuzufügen, das völlig neu ist, von dem man bisher absolut nichts wußte.

In diesem Sinne kann man allerdings sagen, es gibt nichts absolut Neues unter der Sonne. Was uns als eine neue Wahrheit erscheint, ist nur eine klarere, bestimmtere Erkenntnis von etwas, dessen Dasein uns bereits unklar und unbestimmt bekannt war.

Wenn heute etwa viele Forscher den Nordpol zu betreten versuchen, so streben sie keineswegs nach etwas ganz Neuem, völlig Unbekannten. Daß es einen Nordpol gibt, wissen wir schon seit langem, und wie es ungefähr auf ihm aussieht, auch. Die Griechen hatten keine Ahnung von der Existenz eines Nordpols. Sie fühlten daher auch nicht den mindesten Drang, ihn zu erforschen.

Wir sehen hier davon ab, daß der reine Forschungstrieb nicht selten verfälscht oder kompliziert wird durch Erwägungen anderer Art, etwa sportlicher Natur, das Bedürfnis sich hervorzutun, mehr zu leisten als andere, oder durch Erwägungen des Eigeninteresses, wie sie z. B. das ganze Zeitalter der Entdeckungen beherrschten und heute namentlich in der Chemie eine große Rolle spielen.

Aber neben diesen Motiven ist die reine Forscherleidenschaft sicher ein für das menschliche Handeln höchst wichtiges geworden. Ebensowenig, wie Ethik oder Aesthetik oder Erotik bildet sie ein ökonomisches Motiv, wenn sie auch ebenso wie jene unter Umständen mit einem solchen verquickt werden kann. So wie jene Motive wird aber auch der Forscherdrang in seiner jeweiligen historischen Eigenart bestimmt durch die jeweilige Gestaltung der Umwelt.

Und so wie jene hat auch er seine tiefste Wurzel in der Tierheit, denn schon das Tier fühlt in sich den Drang nach Erkenntnis der Welt, d. h., des Stückchens von ihr, das es mit seinen Sinnen zu erfassen vermag. Ohne solche Erkenntnis vermag das höher entwickelte Tier den Kampf ums Dasein nicht zu bestehen.

Fünftes Kapitel

Der Mensch mit seinem Widerspruch.

Wir haben jetzt einen Ueberblick über die geistige Beschaffenheit gewonnen, mit der das menschliche Ich den Prozeß der geschichtlichen Entwicklung beginnt; über die von seinen tierischen Vorfahren ererbten Triebe und Bedürfnisse des Menschen. Wer der Meinung ist, die „ökonomische" Geschichtsauffassung gehe von der Behauptung aus, daß der Mensch keine anderen Antriebe seines Handelns kenne, als ökonomische, wird erstaunt gewesen

sein, daß wir bei unserer Untersuchung des ursprünglichen Trieblebens des Menschen von ökonomischen Verhältnissen nur wenig und nur dort gesprochen haben, wo wir es für notwendig fanden, auf geschichtliche Erscheinungen einzugehen, um durch eine Vergleichung mit diesen die aus dem tierischen Stadium ererbten Triebe klarzulegen und die Keime zu höheren Gestaltungen erkennen zu lassen, die in ihnen schlummern.

Nicht bei der Untersuchung des a priori des Menschen, sondern bei der Untersuchung seiner gesellschaftlichen Weiterentwicklung bekommen wir es mit den ökonomischen Verhältnissen zu tun.

So viel können wir jetzt schon sagen: das Oekonomische ist nicht das allgemein Menschliche. Es gehört zu dem historisch Besonderen, wenigstens dann, wenn wir unter dem Oekonomischen mehr verstehen als das bloße Suchen nach Nahrung.

Man hat der materialistischen Geschichtsauffassung vorgeworfen, daß sie allgemein Menschliches nicht kenne, nur historisch Besonderes. Das ist ein Irrtum. Sie hat bloß das Allgemeinmenschliche vorausgestzt, sich nicht damit beschäftigt, weil sie eben nur eine Geschichtsauffassung ist und als solche allein das historisch Besondere zu erforschen hat. Da man das aber vielfach mißverstand, fühlte ich mich hier gedrängt, das Allgemeinmenschliche, das allem historischen Geschehen zugrunde liegt, ausführlicher zu behandeln, allerdings in einer Weise, die denjenigen wenig behagen wird, die am meisten das Wort von dem Allgemeinmenschlichen im Munde führen. Denn sie sehen darin nicht die Summe jener Eigenschaften, die der Mensch vor Beginn seiner geschichtlichen Laufbahn erworben hatte und die er in ihr weiterentwickelte, ohne sein Wesen aufzugeben. Mit Entrüstung müssen sie diese Auffassung des Allgemeinmenschlichen zurückweisen, das für uns im Grunde weiter nichts ist als das Tierische im Menschen — alles nicht Tierische in ihm ist historisch Besonderes. Was die Verfechter des Allgemeinmenschlichen in der Regel darunter verstehen, sind die Charakteristika des Menschen ihrer Zeit. Jeder von ihnen ist noch in dem naiven Glauben befangen, als sei gerade er der Normalmensch und sein Wesen verkörpere das Allgemeinmenschliche in der Geschichte. Es ist das historisch Besondere bestimmter Klassen höchst entwickelter Kulturmenschheit, was ihnen als das Allgemeine, von Anfang an aller Entwicklung zugrunde Liegende erscheint.

Das in Wirklichkeit Allgemeinmenschliche haben wir nicht als ein einseitiges Begehren erkannt. Nichts irriger als die Behauptung, die materialistische Geschichtsauffassung beruhe auf der Annahme, der Mensch werde nur von egoistischen Motiven geleitet. Der Leser hat gesehen, wie sehr wir uns dessen bewußt sind, daß zur Menschennatur nicht nur der Trieb der Selbsterhaltung gehört, sondern auch geschlechtliche Liebe, Ethik, die Freude am Schönen, sowie das Verlangen nach Erkenntnis.

Und da der ganze Mensch in den geschichtlichen Prozeß eingeht mit allen seinen Fähigkeiten, Trieben, Bedürfnissen, so greifen sie auch alle in die geschichtliche Entwicklung ein, wenn auch nicht alle in gleichem Maße. Welche gewaltige Rolle hat nicht die Brutpflege in der Geschichte gespielt! Das Erbrecht ist eines ihrer Ergebnisse in einer höher entwickelten Gesellschaft. Wie sehr hat es die Politik der Dynastien bestimmt! Aber nicht bloß bei diesen, bei allen Klassen, auch den demokratischsten, bedeuten weitgesteckte politische und soziale Ziele, „Ideale", doch im Grunde nichts anderes als besondere Formen der Brutpflege. Nicht für sich kämpft man um fernliegende Ziele, deren Erreichung man nicht zu erleben glaubt, sondern nur für die Nachkommenschaft, die kommenden Geschlechter.

Und auch der geschlechtliche Trieb im engeren Sinne des Wortes, als bloßer Begattungstrieb, hat seine Rolle in der Geschichte gespielt.

An ihrer Schwelle steht der Trojanische Krieg. Gewiß ist die Erzählung von ihm nur eine Sage, aber Sagen sind wichtige historische Quellen. Freilich, die einzelnen *Vorgänge*, von denen sie berichten, sind entweder ganz erfunden oder doch stark übertrieben. Doch die allgemeinen *Zustände*, die sie schildern, sind meist sehr gut beobachtet und treu wiedergegeben. Daß im heroischen Zeitalter Kriegszüge unternommen wurden um geraubter Frauen willen, dürfen wir als Tatsache annehmen. Frauenraub ist im Zeitalter der Barbarei ebenso ein Anlaß zu wütenden Fehden wie Blutrache.

Und selbst noch im Bereich der Zivilisation kann die Liebe in die Politik hineinspielen. Man kann nicht die Entstehung und die Anfänge des römischen Kaisertums darstellen, ohne der Liebeleien einer Kleopatra und Messalina zu gedenken. Anderthalb Jahrtausende später gaben die Liebeshändel Heinrich VIII. den Anstoß zur englischen Reformation, deren Gründe allerdings tiefer liegen. (Vergleiche darüber meinen „Thomas More", S. 193 usw.) Und was wäre eine Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts ohne eine Geschichte der fürstlichen Mätressen!

Aber auch die Freude am Schönen hat mitunter historische Wirkungen geübt. Wo es einer ausbeutenden Klasse gelang, den Ertrag ihrer Ausbeutung besonders hoch zu steigern, so daß ihr zahllose Arbeitskräfte zur Verfügung standen, benützte sie diese gern dazu, gewaltige Kunstbauten aufzuführen und zu schmücken. Einmal auf diese Bahn geraten, erwuchs daraus leicht ein Antrieb, die Ausbeutung noch weiter zu steigern, entweder auf dem Wege der Vermehrung der Arbeitslast der Unterworfenen oder auf dem Wege der Vermehrung der Zahl der Ausgebeuteten durch Sklavenraub oder Eroberung, also durch Krieg. Die ewigen Kriege der Römer seit der Unterwerfung Karthagos waren nicht zum wenigsten auf dieses Motiv zurückzuführen.

Durch Ueberspannung des Bogens mochten die Ausbeuter dann den Untergang des eigenen Staatswesens oder der eigenen Herrschaft herbeiführen.

Als in Italien im Zeitalter der Renaissance mit dem Enthusiasmus für das klassische Altertum allgemeine Begeisterung für seine Kunst, ihre Wiederbelebung und Weiterentwicklung aufkam, da gehörten auch die Päpste zu den Fürsten Italiens, die sich in Kunstliebe erschöpften und Rom durch gewaltige Bauten zu schmücken suchten. Um das tun zu können, spannten sie die Ausbeutung Deutschlands aufs äußerste an, des einzigen unter den großen, reichen Ländern jener Zeit, das ihnen noch zu unbeschränkter Besteuerung offenstand. Aber durch die Maßlosigkeit ihrer Forderungen entzündeten sie die Rebellion Deutschlands gegen die päpstliche Ausbeutung und gaben damit den Anstoß zur deutschen Reformation. Rafael und Michelangelo blühten gerade zu jener Zeit, in der Luther auftrat, und dasselbe Papsttum, das jenen die Mittel gab, die Kunst Italiens auf den Gipfel der Vollendung zu bringen, wurde von deutschen Reformatoren gebrandmarkt als das Verderben der Menschheit. Eine ganze Reihe von Reformatoren war auch kunstfeindlich, bilderstürmerisch, voll Abscheu gegen das Theater. Der Kampf gegen die Ausbeutung wurde leicht auch ein Kampf gegen die von den Ausbeutern gepflegte Kunst.

Zwei Jahrhunderte nach dem Beginn der Reformation vereinte Ludwig XIV. von Frankreich eine Politik langer, erschöpfender Kriege mit maßloser Bauwut und legte damit den Grund zu jener Leere des Staatsschatzes, die einer der wichtigsten Gründe dafür war, daß am Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Auseinandersetzung der neuaufsteigenden Klassen mit dem Feudalabsolutismus die furchtbare Gestalt der großen Revolution annahm.

In anderer Art hat die Freude am Schönen historisch und ökonomisch gewirkt bei der Entstehung des Geldes. Ohne dieses wäre die Produktion von Waren in enge Grenzen gebannt geblieben, da der Austausch von Waren ohne Dazwischenkunft des Geldes stets davon abhängig blieb, daß ein Besitzer einer bestimmten Ware A, eines Produktes, das er nicht selbst gebrauchen oder verbrauchen wollte oder konnte, auf den Besitzer einer anderen Ware B stieß, der dieses B nicht brauchte, wohl aber für A Verwendung hatte, und daß der Besitzer von A die Ware B gut gebrauchen konnte. Wo diese Voraussetzungen nicht eintraten, fiel es oft schwer, einen Warenaustausch zustande zu bringen. Diese Schranke des Austausches wurde erst überwunden, als eine Ware auftrat, die jeder unter allen Umständen gebrauchen konnte, so daß jeder bereit war, für sie seine eigene Ware hinzugeben. Eine solche Ware wurde damit zu Geld.

Nun war das Metall, das zu dieser allgemein begehrten Ware wurde, Silber oder Gold, nicht ein Produkt, das allgemein für die

Erhaltung des Lebens notwendig gebraucht wird, sondern ein Metall, das zu praktischen Zwecken fast ganz unbrauchbar und bloß zu glänzendem Tand verwendbar ist; man darf nicht etwa annehmen, es werde bloß deshalb allgemein begehrt, weil es die Funktion des Geldes hat. Es konnte vielmehr diese Funktion nur erlangen, weil es allgemein wegen seines Gebrauchswertes begehrt wurde. Dieser Gebrauchswert entsprang aber nur den ästhetischen Bedürfnissen des Menschen nach glänzendem Schmuck.

Die ganze entwickelte Warenproduktion in dem gewaltigen Ausmaß des heutigen Kapitalismus erwuchs also auf einer ästhetischen Basis, konnte vielleicht nur auf einer solchen erwachsen. Denn der Gebrauchswert auch der nützlichsten Sache ist quantitativ beschränkt. Jedes weitere Stück wird unnütz, ja unter Umständen zu einer Verlegenheit für denjenigen, der bereits so viel davon hat, als des Lebens Notdurft erheischt. Nur am Ueberflüssigen, das der Schönheit, dem Luxus dient, hat man nicht leicht zu viel, namentlich dann, wenn es dauerhaft ist und die Eigenschaften, die es anziehend machen, im Laufe der Zeit nicht ändert. Beim Edelmetall kommt dazu seine große Seltenheit, die auch bewirkt, daß man nie zu viel davon hat. Wir kommen auf die ästhetische Grundlage des Geldes später noch zurück.

Wie eng Kunst und Arbeit in ihren Anfängen miteinander verbunden waren, haben wir im vorigen Kapitel dargelegt.

Man sieht, auch ästhetische Triebe können große Bedeutung für die ökonomische und die gesellschaftliche Entwicklung gewinnen. Welche Bedeutung das Wissen hat, das bedarf keiner weiteren Erörterung.

Wir Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung sind keineswegs so einseitig, im Menschen bloß einen Trieb wirksam zu sehen. Wir erkennen sehr wohl die unendliche Mannigfaltigkeit des menschlichen Trieblebens. Aber auch seine große Gegensätzlichkeit.

Wir haben ja gesehen, wie der Trieb der Selbsterhaltung des Individuums in Widerspruch geraten kann mit den Trieben, die der Erhaltung der Art, also der Fortpflanzung, sowie der Erhaltung der Gesellschaft dienen. Auch das Schöne kann in Gegensatz stehen zu dem Zweckmäßigen, sowohl dem für das Individuum, wie dem für die Gesellschaft oder die Art Zweckmäßigen.

Und sogar innerhalb jeder dieser Arten von Trieben können Gegensätze auftreten. Aus der Tierheit übernimmt der Mensch allerdings nur eine einzige gesellschaftliche Organisation, die Horde. Ihr allein gelten seine sozialen Triebe. Aber im Laufe der Entwicklung treten innerhalb der Horde, die zum Stamme und dann zum Volk anwächst, immer mehr besondere gesellschaftliche Organisationen auf, die Gens, die Familie, die Markgenossenschaft, die Gemeinde, Berufsgenossenschaften, Religionsgemein-

schaften, Stände und Klassen. Dabei bildet sich ein Verkehr zwischen den Völkern aus, so daß die Gesellschaft über das Maß des Gemeinwesens hinauswächst, selbst über das des Großstaates.

Jedes dieser gesellschaftlichen Gebilde erhält bestimmte Funktionen, bestimmte Interessen, die sehr in Widerspruch geraten können mit denen anderer. Wie sollen da die sozialen Triebe das Individuum leiten?

Und welche Gegensätze können nicht aus dem Drang nach Erkenntnis erstehen, aus verschiedenen Auffassungen dessen, was man für Wahrheit hält!

Man meint oft, bloß die Gesetze und Konventionen der Gesellschaften schüfen alle menschliche Qual. Man solle nur die Menschen ihren Trieben überlassen, die würden ihnen schon den richtigen Weg weisen. Der Mensch sei von Natur aus gut, und „der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt". Aller Anarchismus beruht auf diesem Glauben.

Aber leider ist der Mensch von Natur aus nicht bloß gut, das heißt, sozial, sondern auch böse, das heißt, von starken Trieben der Selbsterhaltung und Begattung erfüllt, die ihn leicht in Gegensatz zu manchem seiner Nebenmenschen in der Gesellschaft bringen, wodurch sie zu bösen Trieben werden. Und wenn den Menschen sein „dunkler Drang", das heißt, sein Trieb, stets auf den richtigen Weg führt, so muß man fragen, welcher von seinen vielen Trieben weist auf den richtigen Weg hin?

Mit Ausnahme der ästhetischen sind sie alle unentbehrlich zu seiner und seines Geschlechts Erhaltung. Doch sind sie nicht alle gleich wichtig. Je nach der jeweiligen Situation kann einmal der eine, ein andermal der andere sich bei ihrem Widerstreit als der Stärkere erweisen. Der so als der Stärkste auftretende bestimmt in einem gegebenen Moment das Handeln. Aber ist die Situation vorbei, die ihn übermächtig machte, dann können die entgegengesetzten Triebe stärker werden und Reue und Gewissensbisse sind die Folge. Nicht bloß Ulrich von Hutten, vielmehr jeder von uns ist „ein Mensch, kein ausgeklügelt Buch", sondern „ein Mensch mit seinem Widerspruch".

Nicht immer aber vermag bei einem Konflikt der Triebe einer die anderen niederzuhalten. In diesem Falle fällt die höchste Entscheidung einem Faktor zu, der neben den Trieben und Instinkten frühzeitig auf das Handeln der Tiere Einfluß gewinnt: die Erkenntnis der Umwelt.

Das achtzehnte Jahrhundert überschätzte den Einfluß des Denkens, der Vernunft, auf das Handeln des Menschen.

Den Aufklärern erschien der denkende, vernünftige Mensch des rechten Weges wohl bewußt. Alle gesellschaftliche Unzulänglichkeit wurde auf Unwissenheit und Unvernunft zurück-

geführt. Der wissende Mensch mußte deutlich erkennen, daß das gesellschaftliche Interesse mit seinem privaten eng zusammenhing, er mußte mit dem einen auch das andere verfolgen. Man bedurfte nur allgemeiner Verbreitung des Wissens und alle gesellschaftlichen Mißstände mußten verschwinden. Als die einzigen Motive, die die Menschen bewegten, galten diejenigen, deren sie sich bewußt waren.

Bis heute findet man noch vielfach diese Ueberschätzung der Vernunft und der bewußten Motive in der Betrachtung der Gesellschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Die Marxsche Geschichtsauffassung trat in Gegensatz dazu: Sie machte einen Unterschied zwischen den Motiven, welche die Menschen wirklich bewegen, und jenen, deren sie sich bewußt werden und die sie mitteilen. Die Gesellschaftswissenschaft hat hinter den bewußten, eingestandenen, vorgebrachten Motiven die wirklichen Motive aufzudecken.

Damit wäre bereits darauf hingewiesen, daß das Unbewußte in der Gesellschaft und der Geschichte eine große Rolle spielt. Seitdem wird von den verschiedensten Seiten her mit den verschiedensten Methoden das Unbewußte im Menschen bloßzulegen gesucht, allerdings nur selten angeregt durch die Marx-Engelsche Geschichtsauffassung und vielfach mit mystischen Tendenzen, die unsere Meister entschieden abgelehnt hätten. Denn die Wissenschaft soll das Unbewußte bloßlegen und erklären, sie darf aber dabei nicht selbst ins Unbewußte, in das „bloße Erleben" als Mittel der Erkenntnis versinken. In der Wissenschaft hat das Triebleben nichts zu tun, außer als Objekt der Forschung.

Unter denjenigen, die in neuester Zeit das Unbewußte stark betonen und zu erforschen sucht, macht der schon gewürdigte Sigmund Freud wohl am meisten von sich reden. Vielfach wird jetzt versucht, die Marxistische mit der Freudschen Auffassung zu versöhnen. Ein Dr. Paul Krische hat diesem Streben ein eigenes Schriftchen gewidmet, betitelt „Marx und Freud, neue Wege in der Weltanschauung und Ethik der Freidenker". (Leipzig, 1924.)

Warum ich bei dieser neuesten Synthese nicht mittun kann, habe ich oben bereits dargelegt. Doch erkenne ich gern an, daß die Psychoanalyse, auch in der Freudschen Fassung, insofern für den Marxismus wichtig ist, als sie sich gegen die Unterschätzung des Trieblebens im Menschen wendet, wie sie bisher üblich war.

Auf der anderen Seite hat man dem Tier gegenüber gesündigt, indem man dessen Erkenntnisvermögen unterschätzte. Immer noch findet man die hier schon mehrfach bekämpfte Ansicht vertreten, als sei das Tier, auch das höhere, nicht imstande zu denken, eine Ansicht, die niemand unterschreiben wird, der

nur jemals einen intelligenten Hund gehalten und verständnisvoll beobachtet hat.[1])

Schon früh muß beim Tiere das Vermögen, aus Sinneseindrücken Vorstellungen zu formen, sie in Gedanken zu verbinden und Schlüsse aus ihnen zu ziehen, also das Erkenntnisvermögen als Antrieb des Handelns aufgetreten sein.

Das ursprüngliche Tun des Tieres wird rein reflektorischer Art gewesen sein. Ein bestimmter Reiz löst eine bestimmte Bewegung aus. Damit allein könnte ein Tier jedoch nur in einem sehr einfachen, sich wenig ändernden Milieu bestehen. Höherer Art sind schon die Handlungen instinktiver und triebhafter Art.

Beide, Instinkt wie Trieb können für sich allein ein bestimmtes Handeln nur dort hervorrufen, wo die Verhältnisse so einfach sind, daß die gleichen Situationen sich immer wieder in gleicher Weise wiederholen, so daß das rein instinktmäßige Handeln immer sofort das Richtige trifft. Sobald der Instinkt in komplizierteren Verhältnissen in Wirkung tritt, die sich nicht immer in gleicher Weise wiederholen, reicht er zur Herbeiführung zweckmäßigen Handelns nicht aus, wenn sich im Tiere nicht gleichzeitig das nötige Erkenntnisvermögen gebildet hat, das fähig ist, die Eigenart jeder Situation zu erfassen und das vom Instinkte geforderte Handeln ihr anzupassen.

Das eben Gesagte gilt erst recht auch vom Trieb, der ja kein bestimmtes Handeln, sondern nur ein bestimmtes Ziel des Handelns oder ein bestimmtes Bedürfnis setzt und daher schon deshalb auf das Walten der Intelligenz angewiesen ist, um die jedesmalige Handlungsweise zu finden, die ebenso sehr dem allgemeinen Ziel oder Bedürfnis des Individuums entspricht, wie der Eigenart der jeweiligen Umwelt.

Je komplizierter und wechselnder die Verhältnisse, in die der Organismus gerät, desto weniger reichen die Instinkte aus

---

1) Zu den vielen Belegen dafür kann ich einen selbst beobachteten liefern. Meine Familie besaß in meinen Studentenjahren einen Hund, eine Art Vorstehhund (aber nicht reine Rasse), der daran gewöhnt war, sich nachhause schicken zu lassen, wenn er mit einem Familienmitglied spazieren ging, und dieses ihn los werden wollte, etwa weil es in ein Theater ging oder in eine Bibliothek. Der Hund liebte es aber nicht, allein heimzugehen, sondern machte sich in solchem Falle auf, ein anderes Mitglied der Familie außer der Wohnung zu suchen. Schickte ich ihn heim, so suchte er oft meinen Bruder in dem Kaffeehause, das er frequentierte und wo beide, Bruder und Hund, wohlbekannt waren. War es mein Bruder, der ihn nachhause sandte, dann suchte der Hund mich, und zwar in der Redaktion unseres Parteiorgans. Oft kam ich hin und erfuhr, eben sei mein Hund dagewesen und habe mich gesucht. Muß das nicht ein denkender Hund gewesen sein, wenn er voraus setzte, ich sei am ehesten in der Parteiredaktion zu finden?

(im obigen Sinne genommen), desto mehr müssen sie an Bedeutung gegenüber dem erkennenden Denken zurücktreten, bis sie beim Menschen überhaupt nur noch eine geringe Rolle spielen.

Das nicht auf bestimmte Handlungen eingestellte Triebleben erhält sich dagegen im Menschen noch sehr stark in der Form von bestimmten ethischen, ästhetischen, erotischen sowie „materiellen" Bedürfnissen, die es erzeugt. Aber bei den so komplizierten und wechselvollen Zuständen des Menschen können diese Bedürfnisse nicht befriedigt werden ohne eine hohe Entwicklung seiner Intelligenz.

Die Triebe und viele der aus ihnen entspringenden Bedürfnisse und Ziele sind angeboren, aber deshalb nicht umwandelbar. In letzter Linie aus den Lebensbedingungen des Organismus entsprossen, können sie sich mit diesem ändern.

Wie sehr sie sich aber auch wandeln mögen, sie können stets nur nächstliegende Ziele und Bedürfnisse hervorbringen, die sich immer wieder von Neuem wiederholen, die aus dem Alltag hervorgehen.

Das Erkenntnisvermögen des Menschen erreicht dagegen eine Höhe, die ihm einen weiteren Horizont verschafft, und ihm ermöglicht, über das Nächstliegende hinwegzusehen. Damit wird es aus einem Diener der Triebe bis zu einem gewissen, stets wachsenden Maße ihr Herr. Es hat nun nicht mehr bloß die Mittel zu erforschen, die zur Befriedigung der Instinkte und Triebe in besonderen Fällen die zweckmäßigsten sind, es vermag den Menschen Ziele zu setzen, die höher sind, weiter liegen als die vom bloßen Triebleben gegebenen.

Aber so sehr sich die Ideale den Wolken zu nähern scheinen, ihre Basis bleibt doch auf der Erde. Sie werden kraftlos, wenn sie nicht in einem starken Triebleben wurzeln, ihm entsprechen. Die stärkste Intelligenz vermag uns nicht von unseren Trieben freizumachen. Und wenn sie es vermöchte, bedeutete es den Untergang der Menschheit. Wie könnten wir denn existieren ohne starke Triebe der Selbsterhaltung, der Geselligkeit, der Fortpflanzung!

Unsere höchsten Ziele können nur bewußt auf größter Stufenleiter dasselbe anstreben, wohin unsere Triebe unbewußt in engem Rahmen drängen.

Unseren Trieben gegenüber ist aber die Rolle der Intelligenz dieselbe, die wir schon in anderen Beziehungen kennengelernt haben: Wo diese Triebe in Widerspruch untereinander geraten, hat unsere Vernunft die Aufgabe, diese Widersprüche zu überwinden.

Gegensätze aufzuheben, das ist einmal die besondere Funktion der Vernunft! Den Gegensatz zwischen dem Ich und der

Außenwelt, die Gegensätze, die sich zwischen unseren einzelnen Gedanken erheben können und endlich auch die Gegensätze zwischen unseren einzelnen Trieben. Einheitlichkeit unseres Handelns, Einheitlichkeit unseres Weltbildes, Einheitlichkeit in unserer Umgebung, dies anzustreben, ist ihre Mission.

Sechster Abschnitt.

Die Anpassung in der Natur.

Erstes Kapitel.

Fortschritt und Anpassung.

Nachdem wir das „Ich" kennen gelernt, die „Menschennatur", das „Allgemeinmenschliche" als das a priori, die These, mit der der historische Prozeß anhebt, wenden wir uns der Antithese und der aus dem Aufeinanderwirken von These und Antithese erfolgenden Synthese zu. Die Antithese ist die Umwelt des Individuums, die Synthese die Anpassung.

Individuum und Umwelt stehen in stetem Kampf miteinander. Das gilt selbst für diejenigen Teile der Welt, die dem Individuum nützen, etwa als Nahrung. Es kann sie nicht erlangen, ohne sie, die sich oft vor ihm versteckt, zu suchen, ohne ihren Widerstand zu überwinden oder ihre widerstrebenden Gestalten umzuformen. Dem Individuum als Subjekt stehen die einzelnen Teile der Umwelt als Objekt gegenüber. Ueber dieses Wort bemerkt Noiré in seinem Buch über das Werkzeug:

„Objectum heißt das Entgegengestellte, sich Widersetzende, seine Haupteigenschaft, durch welche es allein sein Dasein verkündet, ist der Widerstand . . . Auch bei dem deutschen ‚Gegenstand', welches wohl eine Uebersetzung des lateinischen objectum ist, werden wir uns des Ursprungs und Inhalts dieses Begriffes sofort bewußt." (Werkzeug, S. 46.)

Die Worte Gegenstand und Widerstand stehen in der Tat in enger Verwandtschaft.

Die Umgebung des Individuums bildet also einen Gegensatz zu ihm, seine Antithese. Deren besondere Beschaffenheit in jedem Falle ist für die Besonderheit des jeweiligen historischen Prozesses ebenso wichtig, wie die des Individuums, das in ihn verwickelt ist. Trotzdem brauchen wir hier nicht weiter von ihr zu handeln, wo wir zunächst nur das Allgemeine im Auge haben. So wichtig für unsere Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung die allgemeine, ererbte Natur des Individuums ist, so bringt uns die Betrachtung der Gesamtnatur im allgemeinen nicht den geringsten Einblick in diese Entwicklung. Was wichtig wird für sie, das ist die jeweilige Besonderheit des Milieus, die wir hier noch nicht zu betrachten haben.

Im allgemeinen sei hier nur auf folgendes hingewiesen. Vielfach wird unter der Umgebung des Individuums bloß die unbelebte Natur verstanden, Klima, Gestaltung und Zusammen-

setzung des Bodens u. dgl. So veröffentlicht z. B. Prof. Stieve in der „Klinischen Wochenschrift" (Berlin, 24. Juni 1924), eine Untersuchung „Ueber den Einfluß der Umwelt auf die Lebewesen", wobei er darunter nur die „anorganische Umgebung" versteht, deren „äußere anorganische Einflüsse".

Wir fassen das Wort hier in einem weiteren Sinn, in dem es auch die belebte Natur in sich begreift, alle Organismen um den einzelnen herum, auch die von dem „Ich" verschiedenen Individuen der gleichen Art. Bei einzelnen Menschen insbesondere versteht man oft unter dem ihn bestimmenden Milieu die Gesellschaft derjenigen Menschen, mit denen er verkehrt. Das ist jedoch für unsere Geschichtsauffassung eine zu enge Begrenzung.

Mehr als die Antithese soll uns hier die Synthese beschäftigen, die Ueberwindung des Gegensatzes zwischen dem Individuum und der Umwelt. Wie in dem Vorhergehenden, wollen wir auch hier, um den Vorgang beim Menschen in helleres Licht zu setzen, zunächst den Vorgang beim Tier betrachten.

Wir hatten den Gegenstand bereits im Anfang des vorliegenden Abschnittes, in dem Kapitel über die Vererbung zu erörtern. Manches dort Ausgeführte wird hier nochmals wiederholt werden, aber in einem anderen Zusammenhang, der uns zwingt, nicht einfach das oben Gesagte vorauszusetzen.

Bei dem Wirken der Umwelt auf das Individuum müssen wir zwei Fälle unterscheiden: einmal unveränderte und dann veränderte Umwelt.

Im ersteren Falle wiederholen sich immer wieder die gleichen Reize auf das Individuum, die auch stets wieder die gleichen Reaktionen hervorrufen. Natürlich ist die Gleichheit nicht eine absolute, aber die individuellen Abweichungen sind zu geringfügig, um die Masse der Organismen fühlbar zu beeinflussen. Sind sie einmal dem Milieu und seinen Reizungen angepaßt — wie das geschieht, werden wir gleich sehen — so wirken diese nicht mehr verändernd auf sie ein.

Wiederholen sich immer wieder die gleichen Vorgänge, denen der Organismus angepaßt ist, so wird er unverändert bleiben.

Das wird die Regel sein unter der von uns angenommenen Voraussetzung, daß die Umwelt unverändert bleibt. Gelegentliche Ausnahmezustände, die dabei hin und wieder eintreten können, können wohl Abänderungen des Organismus, Variationen herbeiführen. Aber wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß, sobald eine Art einmal so weit gekommen ist, ihrem Milieu vollkommen angepaßt zu sein, solche Variationen den Organismus unvollkommener machen.

Wenn unter diesen Umständen abgeänderte Formen neu auftauchen, werden sie sich im Kampf ums Dasein nicht leichter behaupten, sondern leichter untergehen gegenüber den herkömm-

lichen Formen. Der Kampf ums Dasein wirkt in diesem Stadium nicht revolutionär, sondern konservativ.

Ja, die Wiederholung des Gleichen kann noch mehr in konservativem Sinne tun, als das Bestehende unverändert erhalten. Sie kann es auch befestigen. Ein auf den Organismus ausgeübter Reiz verursacht nicht bloß eine augenblickliche, vorübergehende Reaktion, sondern hinterläßt auch im Organismus einen dauernden Eindruck, eine „Erinnerung", die durch jeden weiteren Reiz gleicher Art verstärkt wird. Das führt nicht nur dazu, daß die Reaktion auf den Reiz immer schneller und leichter eintritt; wo der Reiz und damit auch die Reaktion sich rhythmisch, in bestimmten Zwischenräumen regelmäßig wiederholt, kann das schließlich dahin führen, daß die Reaktion zur Gewohnheit wird, die im bestimmten Zeitpunkt auch dann eintritt, wenn der veranlassende Reiz ausbleibt. So wird der Alpenhase im Herbst weiß, im Frühjahr graubraun. Doflein hielt einen solchen Hasen längere Zeit in Gefangenschaft in einem gleichmäßig warmen Stall. Der Reiz der sinkenden und steigenden Temperatur blieb also aus, die den Wechsel der Färbung hervorrief, und doch trat dieser Wechsel auch bei dem gefangenen Hasen ein.

Wird durch die stete und gleichmäßige Einwirkung der Organismus so stark affiziert, daß sie nicht bloß die Körperzellen, sondern auch die Keimzellen trifft, dann kann die betreffende Reaktion den Charakter der Erblichkeit erlangen, so daß sie auf den entsprechenden Reiz hin oder bei rhythmischem Geschehen auch ohne solchen, selbst bei veränderten Lebensbedingungen eintritt. Wo die Reaktion in einem Tun oder Wollen besteht, wird dann die Gewohnheit zum Instinkt.

Ist also eine bestimmte Art von Organismen einmal einem bestimmten Milieu angepaßt, so ändert sie sich nicht mehr, solange das Milieu sich nicht ändert. Seine ererbte Eigenart kann sich eine Zeitlang noch in einer geänderten Umwelt behaupten.

Der Darwinismus ist entschieden abzulehnen, wenn man ihn in dem Sinne auffaßt, daß der Kampf ums Dasein dank dem Variieren der Arten auch bei gleichbleibenden Lebensbedingungen eine stete Weiterentwicklung der Formen hervorrufe, und daß diese Weiterentwicklung darin bestehe, daß die Organismen immer vollkommener und zweckmäßiger werden.

Der Mensch sei daher der zweckmäßigste aller Organismen und die Urorganismen, wie immer man sie sich vorstellen mag, seien die unzweckmäßigsten gewesen.

Wäre das der Fall, dann müßte man sich wundern, daß der Gang der Entwicklung nicht dahin führt, daß die älteren Arten der Organismen von den jüngeren, zweckmäßigeren verdrängt werden, so daß schließlich nur noch der Mensch bestehen bleibt.

Was bedeutet die Zweckmäßigkeit des Organismus? Doch nichts anderes, als die Tatsache, daß er in einer Weise eingerichtet

ist, die es bewirkt, daß er am Leben bleibt und auf die Reize der Umgebung in einer Weise reagiert, die seine Erhaltung fördert. Das erscheint wunderbar, aber ein noch größeres Wunder wäre es, wenn es unzweckmäßige Organismen gäbe, das heißt solche, die nicht so eingerichtet sind, daß sie bestehen bleiben und sich erhalten. Andere als zweckmäßige Organismen können gar nicht existieren und ihre Art fortpflanzen.

Es mag Hunderte von Millionen Jahre gedauert haben, daß die Bedingungen für das Entstehen und Bestehen organischer Körper auf der Erde schon vorhanden waren und sich doch keine Organismen gebildet hatten. Die verschiedensten Arten höchst komplizierter Eiweißverbindungen mögen zu einzelnen Körperchen zusammengetreten sein. Aber so lange sie nicht zweckmäßig gestaltet und begabt waren, mußten sie immer wieder zerfließen, ohne Spuren zu hinterlassen. Erst als besondere Bedingungen gebildet waren, die eine zweckmäßige begabte Eiweißverbindung hervorbrachten, begann das Leben. Es ist ebensowenig wie die weitere organische Entwicklung ein Produkt des Zufalles, sondern bestimmter Bedingungen.

Andere Eiweißgebilde, die unter anderen Bedingungen erstanden und daher anders beschaffen waren, konnten sich nicht behaupten.

Der Urorganismus muß sicher höchst einfacher Art gewesen sein, und auch die Zweckmäßigkeit, die ihn lebensfähig machte, konnte nicht anders sein, als äußerst einfach, was wieder eine ungemein einfache Umgebung voraussetzt, etwa eine Nährflüssigkeit von stets gleicher Temperatur, in der der Organismus keinerlei Eigenbewegung zu entfalten brauchte.

Was solchen, ähnlich wie Kristalle entstehenden Gebilden zum Unterschied von diesen den Charakter des Lebens verlieh, das liegt noch in einem Dunkel, in das keine Spekulation erhellend einzudringen vermag. Sollte es überhaupt aufzuhellen sein, dürfte das nur durch Erforschungen neuer Tatsachen namentlich auf dem Wege des Experiments möglich sein. Das ist indes eine Frage, die uns hier nichts angeht.

Genug: der erste Organismus, der dauerndes Leben gewann, muß bereits zweckmäßig beschaffen gewesen sein, sonst hätte er sich nicht behaupten können. Er genügte für sein Milieu und es lag nicht der mindeste Grund für ihn vor, sich zu ändern, solange sein Milieu das Gleiche blieb.

Sobald aber einige dieser Urwesen in ein anderes Milieu kamen, das von dem ursprünglichen verschieden war, erstand für sie dieselbe Frage, die schon für die Bildung der Urwesen gegolten hatte: auch jetzt wieder werden zahllose Gebilde zugrunde gegangen sein, die für das neue Milieu nicht zweckmäßig waren, bis Bedingungen entweder im Milieu oder im Organismus oder in den Beiden eintraten, die jenes und diesen in Einklang

miteinander brachten. Damit war eine zweite Art zweckmäßiger Wesen neben der ersten entstanden. Eine andere Art, aber wahrscheinlich noch eine ganz einfache, wenn die Lebensbedingungen einfache waren. Wachsende Kompliziertheit der Lebensbedingungen setzte dann allmählich neben die einfachen Organismen auch kompliziertere. Diese und jene konnten nebeneinander bestehen, wenn sich innerhalb der komplizierteren Lebensbedingungen die ursprünglichen einfachen Elemente des Lebens weiter erhielten. Nur dort, wo das Milieu verschwand, dem die einfachsten Wesen angepaßt waren, verschwanden mit ihm auch diese.

Dem ist es wohl zuzuschreiben, daß wir Urwesen nicht mehr finden. Selbst die einfachsten Organismen, die wir heute kennen, erweisen sich unter dem Mikroskop als komplizierte Gebilde. Die Bedingungen, unter denen sich das erste Leben bildete, bestehen nicht mehr. Wir wissen nicht, ob es gelingt, sie jemals wieder künstlich hervorzubringen und damit das Rätsel des Ursprungs des Lebens zu lösen.

Aber wir können als sicher annehmen, daß das einfachste Wesen ebenso wie das komplizierteste gegenüber seiner Umgebung zweckmäßig eingerichtet war.

Der Fortschritt der Entwicklung ist nicht der von weniger zweckmäßigen zu zweckmäßigeren Organismen, sondern der von einfacheren zu komplizierteren Lebensbedingungen und damit von einfachen zu komplizierteren Organismen.

Die Bakterie ist nicht weniger zweckmäßig organisiert als der Mensch. Bloß ihre Lebensbedingungen sind wesentlich einfachere. Der Mensch wäre für die Lebensbedingungen der Bakterie höchst unzweckmäßig eingerichtet. Und man braucht nicht einmal so weit zurückzugehen. Auch an den Lebensbedingungen der höchststehenden unter den Tieren würde seine Zweckmäßigkeit scheitern. Trotz Tarzan dem Affen könnte er nicht als Gorilla oder Schimpanse leben. Nur für menschliche Bedingungen ist der Mensch zweckmäßig eingerichtet.

Die Darstellung der organischen Entwicklung als Aufstieg zu stets höherer Zweckmäßigkeit ist also eine sinnlose Phrase. Wir fühlen uns daher durchaus nicht getroffen, wenn Schaxel gegen den Darwinismus bemerkt:

„Die Abänderungen werden als Anpassungen gedeutet. Die Geschichte des Lebens erhält eine Richtung im Sinne sich steigernder Zweckmäßigkeit ihrer Gebilde. Sie schreitet fort nicht nur von einfacheren zu mannigfaltigeren, sondern von niederen zu höheren, von weniger zu mehr und besser angepaßten Bildungen." (Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie, 2. Auflage 1922, S. 259.)

Wohl gibt es Darwinisten, die sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, aber das ist keineswegs notwendigerweise der Sinn der Deszendenztheorie.

Was als Fortschritt in der Entwicklung erscheint, ist in Wirklichkeit nicht Fortschritt zu höherer Zweckmäßigkeit, sondern bloße Anpassung an neue Lebensbedingungen.

Zweites Kapitel.

Passive Anpassung.

Welches ist nun der Mechanismus der Anpassung eines Organismus an neue Lebensbedingungen? Er ist angepaßt an seine bisherige Umgebung. So lange diese fortdauert, ändert er sich nicht. Im Gegenteil, die stete Wiederkehr derselben Reize bewirkt eine immer tiefere Einwurzelung, eine immer zähere Vererbung der unter dem Einfluß dieser Reize gewonnenen Formen, Fähigkeiten und Gewohnheiten. Je länger das gegebene Milieu unverändert andauert, desto weniger leicht tritt eine Abänderung des Organismus ein.

Nun aber nehmen wir an, es ändert sich das Milieu. Schon die stetig fortschreitende Abkühlung und Schrumpfung der Erde führt zeitweise solche Aenderungen herbei, läßt Erdmassen hier tiefer sinken, dort ansteigen, verändert die Gestaltung und Zusammensetzung des Bodens und mit ersterer auch die Richtung sowie den Feuchtigkeitsgehalt der Winde, die Richtung und Temperatur der Meeresströmungen, ruft hier Eiszeiten hervor, dort Fortschreiten des Wüstensandes usw.

Solchen Aenderungen haben sich die Organismen anzupassen, sollen sie nicht untergehen. Aber man darf sich diesen Vorgang nicht einfach so vorstellen, daß jeder Organismus nun ohne weiteres seine bisherige Form aufgibt, die unzweckmäßig geworden ist, um eine neue anzunehmen, die es ihm ermöglicht, unter den neuen Bedingungen zu leben; eine Form also, die ihnen angepaßt, für sie zweckmäßig ist. Besäßen die Organismen eine Fähigkeit dieser Art, dann müßte man sicher mystischer Teleologie verfallen; und es bliebe nichts übrig, als eine über der Natur stehende, ihr Zwecke setzende und sie dementsprechend zweckmäßig gestaltende, also mit überragenden geistigen Fähigkeiten begabte Potenz, kurz eine Gottheit anzunehmen.

Aber in Wirklichkeit ist dieser Vorgang ein anderer.

Zunächst sucht jeder Organismus seine einmal, auf welchem Wege immer erworbenen Eigenschaften zu vererben, sobald sie auch vom Keimplasma erworben wurden. Die Macht der Vererbung, das Trägheitsmoment ins Organische übersetzt, bewirkt, daß die Organismen trachten, auch unter den neuen Bedingungen ihre alten Eigenschaften unverändert zu erhalten und ihren Nachkommen zu vererben.

Bei den sehr komplizierten Tieren sind manche Organe so spezialisiert, daß sie gar nicht imstande sind, sich erheblich ge-

änderten Bedingungen anzupassen. Wenn ein Säugetier in Bedingungen gerät, die es zwingen, sich dauernd im Wasser aufzuhalten, kann es deshalb doch nicht aufhören, mit den Lungen zu atmen. Es muß entweder schwimmen können und imstande sein, wenigstens von Zeit zu Zeit an die Wasseroberfläche zu kommen, um Atem zu schöpfen, oder es geht zugrunde. Wie viele tausende von Generationen hindurch auch die Walfische im Wasser leben mögen, sie haben sich dem neuen Milieu nicht so weit anpassen können, daß ihre Lungenatmung sich in Kiemenatmung verwandelt hätte.

Eine Reihe von Arten wird unter den neuen Verhältnissen unverändert bleiben. Geraten sie dadurch in Gegensatz zu diesen Verhältnissen, wird ihre Organisation also unzweckmäßig, dann werden sie schneller oder langsamer verschwinden, aussterben. Viele ausgestorbene Formen, die die Versteinerungen aufweisen, zeigen uns, daß die Anpassung keineswegs ein allgemeines Gesetz ist.

Aber auch bei Arten, bei denen die Faktoren der Vererbung nicht unüberwindlich sind, die unter dem Einfluß neuer Verhältnisse leichter variieren, tritt nicht ohne weiteres eine Anpassung ein, sondern zunächst nur eine Aenderung. Auch diese Aenderung findet in der Vererbung der alten Eigenschaften gewisse Grenzen und Bedingungen. Die Aenderung wird sich nicht auf alle Organe erstrecken. Es ändern sich ja auch nicht alle Elemente des Milieus, und nicht alle Organe sind in gleichem Maße abänderungsfähig.

Die Farbe der Körperhaut des Menschen wird z. B. sehr stark von dem Grade der Sonnenbestrahlung beeinflußt, die auf sie wirkt. Die Farbe der Augen oder des Kopfhaares bleibt davon unberührt. Wie sehr sich aber auch die einzelnen Organe in der Art und dem Grade der Abhängigkeit voneinander unterscheiden mögen, ihre Abänderung kann stets nur eine solche der ererbten Eigenschaften sein. Diese sind der Ausgangspunkt jeder Aenderung und bestimmen deren Charakter Der ererbte Typus bleibt auch in der neuen Form erhalten. Er wird bloß modifiziert.

Die Aenderungen im Organismus durch die neue Umgebung können nun doppelter Art sein, entweder passiver oder aktiver. Betrachten wir zunächst die ersteren.

Sie treten ein ohne das geringste Zutun des Organismus. Beispiele solcher Aenderungen liefert die moderne experimentelle Biologie in reichlicher Fülle.

Bekannt ist z. B. der Fall eines kleinen Schmetterlings, Vanessa levana. Er tritt in zwei Generationen auf, zuerst zeigt sich die Frühjahrsgeneration, deren Puppen überwintern; ihr folgen die Nachkommen der Frühjahrsgeneration, deren Puppen in der Sommerwärme zur Reife kommen. Beide Generationen treten so verschieden auf, daß man früher jede für eine besondere

Art hielt. Die Sommergeneration ist viel dunkler, mit blauen Flecken versehen.

Der Unterschied der beiden Generationen wird nur durch die Temperatur der Umgebung bewirkt. Wenn man Puppen der Sommergeneration einer tiefen Temperatur aussetzt, so haben die ausschlüpfenden Schmetterlinge ganz das Aussehen der Frühjahrsgeneration.

Auch bei anderen Schmetterlingen hat man durch künstliche Kälteeinwirkung ähnliche Resultate erzielt.

Bekannt sind die Wirkungen von Temperaturveränderungen auf die Farbe oder Dichte des Feder- oder Haarkleides. Wir haben oben schon auf die Schneehasen hingewiesen. Gleich ihm werden auch der Polarfuchs und das Hermelin, sowie das Schneehuhn im Winter weiß. Bei Tieren wärmerer Klimate, die in einem kühleren Klima den Winter über im Freien gehalten werden, hat man bemerkt, daß sie ein wärmeres Pelzkleid erhielten, als sie in ihrer Heimat zu tragen gewohnt waren. Umgekehrt hat man, wie schon erwähnt, Ratten und Mäuse künstlich dauernd in einer Temperatur von 32—34 Grad gehalten und dadurch erreicht, daß sich ihr Haarkleid stark lichtete.

Auch Aenderungen der Ernährung vermögen Aenderungen im Aussehen der Tiere hervorzurufen.

„Schon seit langer Zeit war es in Liebhaberkreisen bekannt, daß durch die Art der Fütterung Farbe, Größe und andere Eigenschaften bei Schmetterlingen beeinflußt werden können .... Pictet hat nun diese Beziehungen experimentell untersucht. Zunächst hat er festgestellt, was vor ihm schon durch Poulton, Standfuss u. a. angegeben worden war, daß die Art des Futters die Färbung der Raupen stark beeinflußt. Nach Poulton spielt bei der Raupenfärbung das Chlorophyll der Pflanzennahrung eine große Rolle. Raupen von Agrotis pronuba mit grünen oder etiolierten [1]) Krautblättern gefüttert, ergaben stets normal gefärbte gelbbraune Raupen. Individuen, gefüttert mit Blättern, aus denen der gelbe und grüne Farbstoff ausgelaugt war, bildeten nur das braune Pigment. Nach Standfuss ändert die Raupe von Eupithecia absinthiata in wenig Stunden ihre Farbe je nach der Nahrung: Sie wird goldgelb, wenn sie Solidagoblütenblätter frißt, rosa durch solche der Grasnelke, (Statice armeria), weiß durch Pimpinella saxifraga, blau durch Succisa pratensis, braun durch Artemisia vulgaris." (Doflein, Das Tier im Naturganzen, S. 847, 848.)

Bei manchen Arten wird durch die veränderte Nahrung nicht die Farbe der Raupe, wohl aber die des Schmetterlings geändert.

Diese Aenderungen sind an sich keine Anpassungen. Sie können für die von ihnen betroffenen Individuen von sehr verschiedenem Nutzen sein. Manche Aenderungen müssen direkt schädlich wirken. Bekommt eine Raupe, der Vögel eifrig nachstellen, infolge veränderten Futters eine Farbe, durch die sie leichter sichtbar wird, als bisher; wandelt sie sich etwa aus dem Grünen oder Braunen ins Rosenrote, so wird sie leichter entdeckt

[1]) Unter Ausschluß des Lichtes kultivierten. K.

und rasch vertilgt werden, sobald die Vögel gemerkt haben, daß der rosenrote Geselle ebenso wohlschmeckend ist, wie der grüne oder braune.

Arten, die in solcher Weise abändern, haben keine Aussicht, sich zu erhalten. Sie werden mit der Zeit ebenso aussterben, wie jene, die nicht imstande sind, sich unter den neuen Verhältnissen zu ändern.

Andere Abänderungen wieder können sehr gleichgiltig sein, weder nützlich noch schädlich. Wenn von der Vanessa levana zwei verschiedene Formen existieren, eine hellere Frühjahrsform und eine dunklere Sommerform und beide sich behaupten, so müssen wir annehmen, daß Unterschiede ihres Aeußeren für ihre Erhaltung von keiner Bedeutung sind.

Man darf annehmen, daß sehr viele Eigenschaften der Organismen diesen Charakter haben. Man darf die Zweckmäßigkeit im Organismus nicht dahin auffassen, daß alles in ihm einen Zweck habe. Sie kann doch nur bedeuten, daß er in einer Weise gestaltet sein muß, die seine Erhaltung ermöglicht. Das heißt, das Zweckmäßige muß in ihm überwiegen. Aber es kann sich mit vielem Zwecklosen verbinden, ja selbst mit manchem Zweckwidrigen, das freilich nicht so bedeutend sein darf, daß es die Existenz des Ganzen gefährdet.

Alles im Organismus hat seine Ursache und ist in diesem Sinne notwendig, nämlich unvermeidliche Wirkung. Nicht alles in ihm hat einen Zweck und ist notwendig als unerläßliche Bedingung für seine Erhaltung. Wir müssen bei jeder Erscheinung fragen: Warum? Woher? Aber nicht bei jeder: Wozu?

Neben unzweckmäßigen und indifferenten Aenderungen, die durch eine Aenderung des Milieus herbeigeführt werden, sind natürlich auch solche zu finden, die zweckmäßig sind. Derart wird z. B. die Weißfärbung des Haar- und Federkleides mancher polarer Formen sein, die es ihnen erleichtert, im Schnee unbemerkt zu bleiben. Ebenso Schutzfärbungen anderer Art. Oder Verstärkung des Haar- oder Federkleides im Winter, Verdünnung im Sommer.

Je mehr die zweckmäßigen Neuerungen die unzweckmäßigen und gleichgiltigen überwiegen, desto bessere Aussichten haben die Arten, die ihrer teilhaftig werden im Kampf ums Dasein. Und innerhalb der Art haben diejenigen Individuen die besten Aussichten, sich zu behaupten, deren Variationsvermögen die zweckmäßigen Neuerungen am stärksten entwickelt.

Das Endergebnis des Prozesses wird daher darin bestehen, daß die ihn überlebenden Organismen an die neuen Verhältnisse angepaßt sind, als Resultat der Auslese, die der Kampf ums Dasein unter den durch diese Verhältnisse hervorgerufenen Abänderungen trifft.

Dieser Kampf wirkt bei sich gleichbleibender Umwelt konservativ, im Sinne der Erhaltung der bestehenden Formen. Bei sich ändernder Umwelt wirkt er revolutionär, im Sinne der Anpassung der vererbten Formen an die neuen Verhältnisse.

Darwin hat mit Recht auf die große Bedeutung des Kampfes ums Dasein für die Entwicklung der Lebewesen hingewiesen. Er übersah aber, daß die Wirkung des Kampfes nicht in jedem Stadium der Umwelt die gleiche ist, daß sie vielmehr ganz gegensätzliche Formen annehmen kann.

Wir haben gesehen, daß die aus einer Aenderung der Umwelt hervorgehenden Abänderungen der Organismen nicht schon notwendig Anpassung sein müssen. Diese sind nur das Endergebnis der Auslese, die der Kampf ums Dasein unter der Fülle der durch die Aenderung des Milieus hervorgerufenen Abänderungen trifft. Die schließlich als Anpassungen übrig bleibenden Abänderungen sind wieder ihrerseits nicht notwendigerweise Höherentwicklungen.

Ich habe diese Frage schon oben gestreift in einem längeren Zitate aus meinem Buche über Vermehrung und Entwicklung, in dem ich sagte, die einzigen neuen Arten, die nach dem Menschen auftauchten, seien die Kleiderlaus, einige Bandwürmer und der Erreger des Trippers. Sie, nicht der Mensch, bildeten die Krone der Schöpfung.

Eine solche Höherentwicklung besteht, wie wir schon gesehen haben, nicht in der Annäherung an grössere Zweckmäßigkeit. Eine absolut größere oder geringere Zweckmäßigkeit des Organismus, das heißt, Fähigkeit, sich zu erhalten, gibt es nicht. Jede wird gemessen an dem Verhältnis des besonderen Organismus zu seinem besonderen Milieu. Was sehr zweckmäßig ist für das eine Milieu, kann sehr unzweckmäßig sein für ein anderes. Innerhalb eines bestimmten Milieus findet wohl ein Ringen zwischen mehr und weniger diesem Milieu angepaßten Organismen statt, aber dieses Ringen ist beschränkt auf das revolutionäre Anfangsstadium der betreffenden Umwelt. Sobald einmal alle innerhalb dieser Umwelt vorkommenden Arten von Organismen einander angepaßt sind, hat jeder von ihnen seine höchste Zweckmäßigkeit für die gegebene Umwelt erreicht.

Was wir als Höherentwicklung bezeichnen, ist bei Lichte betrachtet, nichts als der Fortschritt von einfacheren zu mannigfaltigeren Gebilden.

Nun muß der Prozeß der Anpassung nicht notwendigerweise einen Organismus hervorrufen, der mannigfaltiger ist, als sein Vorgänger war, von dem er abstammt. Ist das neue Milieu trotz seiner Verschiedenheit vom Alten ebenso einfach wie dieses, dann besteht nicht der mindeste Grund dafür, daß der dem neuen angepaßte Organismus, wenn er auch verändert ist, eine größere Mannigfaltigkeit, also eine Höherentwicklung darstellt.

Es ist sogar möglich, daß ein Organismus in ein Milieu hineingerät, das einfacher ist, als das, in dem seine Art bisher wohnte. Dann kann sogar eine Vereinfachung seiner Organisation, eine Rückentwicklung, Verkümmerung eintreten.

So gibt es eine Reihe von Tieren, die sich frei bewegen und dadurch ihre Bewegungs- und Sinnesorgane gut entwickelt haben. Manche ihrer Art geraten in Bedingungen, in denen sie besser fortkommen, wenn sie sich an einem bestimmten Punkte festsetzen und dort für ihre Lebenszeit verbleiben (sogen. sessile Tiere.). Bei diesen führt die Anpassung zu einer Vereinfachung des Organismus, also zu einer Zurückentwicklung.

„Wie die Bewegungsorgane, so sind auch die Sinnesorgane bei sessilen Tieren vielfach zurückgebildet. Und zwar tritt uns der Unterschied am auffälligsten entgegen, wenn wir freilebende mit sessilen Formen einer und derselben großen Tiergruppe vergleichene. Die freilebenden räuberischen Ringelwürmer sind vielfach mit mächtigen, hochentwickelten Augen ausgestattet. Ihre festsitzenden Verwandten, die Röhrenwürmer, haben meistens gar keine Augen oder diese stehen auf relativ niedriger Stufe. Jene Formen, welche selbständig ihre Beute erjagen müssen, bedürfen hoher Sinnesfähigkeiten. Bei den sessilen Tieren genügt eine einfache, einseitig gerichtete Sinnesfunktion." (Doflein, Das Tier im Naturganzen, S. 228.)

Ein Organismus kann aber auch aus einem einfacheren in ein mannigfaltigeres Milieu kommen, das auf seine Organe mannigfaltigere Reize ausübt, sie zu mannigfacheren Reaktionen veranlaßt, als es bisher tat. Ein bestimmtes Organ kann dadurch zu seinen früheren Fähigkeiten neue hinzu erlangen, die es bisher nicht besaß, oder aus einem undifferenzierten Organ können sich durch verschiedene Inanspruchnahme verschiedener seiner Teile besondere, differenzierte Organe entwickeln.

Diese ganze Höherentwicklung der Welt der Organismen rührt nur daher, daß seit dem Beginn des Lebens auf der Erde sich deren Verhältnisse immer mannigfaltiger gestalteten, infolge fortschreitender Abkühlung und Schrumpfung mit ihren Folgeerscheinungen.

Wir bedürfen keines anderen Faktors zur Erklärung der Tatsache, daß wir in der Welt der Versteinerungen immer komplizierter gebaute Organismen antreffen, je jüngeren geologischen Schichten sie entstammen, bis schließlich der Mensch als das komplizierteste aller Lebewesen auftritt und sein Hauptorgan, das Gehirn, das komplizierteste aller Organe darstellt.

In manchen seiner Partien bietet sein Körper selbst aber wieder ein sehr einfaches Milieu für sehr einfache Tiere, wie wir bereits bemerkten.

Die „Zielstrebigkeit" der Organismen zu irgendwelchen Idealen, wie sie manche Entwicklungstheoretiker annehmen, gehört zu den vielen Mystifikationen in der Naturwissenschaft, an denen die Biologie so reich ist.

Schaxel hat recht, wenn er manchen Entwicklungstheoretikern vorwirft:

„Aus der Philosophie der Völkergeschichte ist die historische Doktrin vom beständigen Fortschritt ungeprüft übernommen worden, die, erst einmal zur Denkgewohnheit geworden, noch vielfache Folgerungen nach sich zieht." (Grundzüge usw., S. 259.)

Leider übt Schaxel hier eine Verdammung in Bausch und Bogen aus, die vor allem Darwin nicht trifft, dem sie doch ausdrücklich gilt. Er hat der Entwicklungstheorie nie diese idealistische Färbung gegeben.

Sie ist aus der Betrachtung der menschlichen Gesellschaft übernommen, in der Materialisten wie Idealisten seit dem 18. Jahrhundert eine stete Bewegung in der Richtung eines Ideals, sei es absoluter Vernünftigkeit, oder Freiheit oder Sittlichkeit entdeckt zu haben glauben.

Wir werden noch sehen, ob und wie weit diese Auffassung für die Gesellschaft gilt. Für die Natur aber dürfen wir sie jetzt schon ablehnen.

Drittes Kapitel.

Aktive Anpassung.

Die eben behandelte Art der Anpassung ist als passive zu bezeichnen, weil die Abänderungen, aus denen sie hervorgeht, ohne jegliches Zutun des Organismus direkt durch die veränderte Einwirkung der Umwelt herbeigeführt werden. Ein veränderter Reiz auf das Lebewesen verursacht als Reaktion direkt eine veränderte Beschaffenheit desselben.

Daneben gibt es Abänderungen, die indirekte Wirkungen der veränderten Umwelt darstellen. Diese Umwelt kann sich derart gestalten, daß sie den von ihr betroffenen Organismus nicht direkt verändert, wohl aber seinen Organen veränderte Funktionen aufdrängt. Dieser Funktionswechsel wirkt dann abändernd auf den Organismus.

Es ist eine alte Erfahrung, daß ein Organ durch oftmaligen Gebrauch verstärkt, durch Mangel an Gebrauch geschwächt wird.

In seinem schon erwähnten Buche über das Werkzeug bezeichnet Noiré den Encyklopädisten Diderot als den „vielleicht genialsten Vorläufer der modernen Entwicklungslehre" (S. 189) und zitiert aus seinem, bis 1879 unbekannten Nachlaß folgende Bemerkung:

„Die Organisation bestimmt die Funktion. Der Adler mit seinem scharfen Auge erhebt sich in die Lüfte, während der Maulwurf mit seinem mikroskopischen Auge in die Erde flüchtet. Das Bedürfnis erzeugt das Organ. Die Bedürfnisse wirken auf die Organisation zurück und dieser Einfluß kann zeitweise so weit gehen,

daß er neue Organe schafft; er wird stets die vorhandenen umgestalten. Steter Mangel an Uebung führt zur Verkümmerung der Organe, energische Uebung kräftigt sie, mitunter bis zur Uebertreibung. Man erinnere sich der starken Arme der Ruderer, der kraftvollen Rücken der Lastträger, der Beine der Wilden usw."

Daß Uebung ein Organ stärkt, Mangel an Uebung es schwächt, war schon lange vor Diderot bekannt. Bereits die alten Griechen wußten es und betrieben systematisch die Kräftigung ihrer Muskeln durch Körperübungen in ihren Gymnasien.

Durch vermehrten Gebrauch kann jedoch ein Organ nur dem Grade nach verstärkt oder vergrößert werden, es nimmt dadurch nicht neue Qualitäten an. Die Bildung ganz neuer Organe ist auf diesem Wege genau genommen unmöglich. Was als neues Organ erscheint, ist in Wirklichkeit nur die Umbildung eines alten. Der Anfang des Auges z. B. war kaum anders möglich, als in der Weise, daß die bereits bestehende Körperhaut ihre bereits erlangte Empfindlichkeit gegen äußere Reize an bestimmten Stellen gegen Lichtreize besonders steigerte.

Die völlige Umbildug eines Organes, die verschieden ist von seiner bloßen Verstärkung oder Schwächung, kann nicht dadurch erfolgen, daß es in der bisherigen Weise mehr oder weniger intensiv funktioniert, sondern nur dadurch, daß es veranlaßt wird, in einer Weise zu funktionieren, in der es bisher gar nicht oder doch nur selten in Tätigkeit gesetzt wurde.

Nehmen wir als Beispiel etwa ein Landsäugetier, das auf einer großen Insel von dem Fleisch anderer Landtiere lebte, so daß sein Gebiß, sein Magen, seine Lebensweise auf das Erbeuten und Verzehren solcher Tiere eingerichtet ist. Nun beginne die Insel langsam zu versinken. Ihr über das Meeresniveau herausragendes Gebiet werde von Jahrzehnt zu Jahrzehnt kleiner. Damit wird die Fleischnahrung für das Raubtier immer spärlicher. Es sieht sich immer mehr darauf angewiesen, Beute im Meere zu suchen, das solche reichlich bietet. Zunächst wird der Räuber nur in den seichten Gewässern nächst der Küste nach Nahrung suchen. Aber der Nahrungsmangel zwingt ihn, kühner zu werden, sich schwimmend hinauszuwagen. Wer das nicht fertig bringt, verhungert. Die Schwimmer dagegen gedeihen.

Im Wasser sich herumzutummeln, wird ihre Hauptbeschäftigung. Ihre Beine, die bis dahin dem Laufen und Springen dienten, werden jetzt vornehmlich zu Schwimmbewegungen benützt, einzelne Teile dieser Organe sind daher in ganz anderer Weise tätig, als bisher, und werden allmählich umgestaltet.

Ist die Umgestaltung in der Weise vor sich gegangen, daß im Laufe vieler Generationen schließlich aus dem Landraubtier eine Robbe oder ein Delphin wurde, ehe die Insel in der Meerestiefe verschwand, dann mag die umgeformte Art deren Untergang überleben.

Diese Art der Anpassung ist die Folge einer veränderten Tätigkeit des Tieres, daher darf man sie wohl als aktive der passiven entgegensetzen.

Beide Arten der Anpassung sind von einander sehr verschieden. Doch haben sie auch vieles mit einander gemein.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß die aktive Anpassung im Gegensatz zur passiven stets nur zweckmäßige Resultate erzielte.

Die Betätigung der Organe ist ja nicht zweckloses Tun. Sie dient einem bestimmten Zweck, dem der Erhaltung des Organismus, seiner Art, oder seiner Gesellschaft. Wenn die durch eine Veränderung der Umgebung hervorgerufene veränderte Betätigung eines Organes es verstärkt oder sonstwie abändert, so kann dies doch nur eine Folge seines zweckmäßigen Gebrauches sein, kann also nur seine Zweckmäßigkeit vermehren.

So scheint es, aber so muß es nicht sein. Nehmen wir den einfachsten Fall, den einer bloßen Kräftigung eines Organes durch seinen vermehrten Gebrauch. Eine Veränderung der Lebensbedingungen zwinge ein Tier, einen Muskel, den es bis dahin wenig brauchte, öfter und intensiver funktionieren zu lassen. Dadurch wird diesem Muskel mehr Blut zugeführt, er wird besser ernährt und gestärkt. Er kann infolgedessen den neuen Aufgaben des Tieres leichter gerecht werden, als er es früher vermochte: läßt sich etwas zweckmäßigeres denken?

Das klingt sehr plausibel, wenn wir den einzelnen Muskel für sich allein betrachten. Aber er ist ein Organ, das heißt, ein Teil eines Ganzen, eines Organismus, dessen Zwecken mit dem Endzweck seiner Erhaltung es dient. Entscheidend für die Zweckmäßigkeit der Abänderung des Muskels ist nicht die Frage, ob dieser selbst, sondern ob der Gesamtorganismus dabei gewinnt.

Nun können wir vom einzelnen Organismus dasselbe sagen, was wir von der Gesamtheit der Organismen innerhalb einer Lebensgemeinschaft, einer „Biocönose“ in einem konservativen Stadium der Umwelt bereits gesagt: sowie hier die einzelnen Organismen einander angepaßt sind und untereinander im Gleichgewicht stehen, in dem kein einzelner Organismus sich merklich verändern kann, ohne das Gleichgewicht zu stören und das Ganze in Verwirrung zu bringen — ebenso verhält es sich auch mit den Teilen eines Organismus. Auch sie sind einander angepaßt, stehen untereinander im Gleichgewicht, in voller Harmonie. Nur unter dieser Bedingung kann der Organismus zweckmäßig handeln, ist er lebensfähig.

Aendert sich die Außenwelt und infolgedessen auch zunächst das eine oder das andere Organ, so kommt dadurch der ganze Körper aus dem Gleichgewichtszustand, in dem er sich bis dahin befand, es tritt in ihm ein Kampf der Teile untereinander ums Dasein ein, dessen Ausgang entscheidet, ob schließlich eine neue

Harmonie eintritt oder der Untergang oder doch eine Beeinträchtigung der Aktionsfähigkeit des Organismus.

Kehren wir zu unserem Beispiel von dem stärker angestrengten, mit vermehrtem Blutzulauf versehenen und dadurch gekräftigten und vergrößerten Muskel zurück. Diese Wandlung kann für den Gesamtkörper von Vorteil sein. Die neue Tätigkeit kann den Organismus instand setzen, vermehrte Nahrung zu gewinnen und kann andererseits den Blutumlauf im ganzen Körper anregen und dadurch den ganzen Organismus kräftigen. Die neue Tätigkeit kann aber auch bewirken, daß das Individuum in vermehrtem Maße Kraft verausgabt, ohne in gleichem Maße mehr Nahrung erbeuten oder verdauen zu können.

Die Kräftigung des einen Muskels wird dann mit Ueberarbeit des ganzen Tieres, mit dessen Schwächung erkauft.

Erinnern wir uns des oben angeführten Satzes Diderots. Er sprach von der durch vermehrten Gebrauch eines Organs erfolgten Kräftigung desselben „bis zur Uebertreibung" (l'exercice violent les fortifie et les exagère).

Eifriges Radeln läßt manche unserer Wadenmuskeln, die sonst äußerst schwach entwickelt sind, sehr stark hervortreten. Der Radler gewinnt dadurch vermehrte Kraft beim Treten auf die Pedale. Aber durch Uebertreibung seines Tuns kann er gleichzeitig seinen Herzmuskel in einer Weise vergrößern, die den ganzen Körper aufs äußerste schädigt und gefährdet.

Es steht mit den durch das veränderte Funktionieren der Organe erzielten Aenderungen ebenso wie mit den durch chemische oder physikalische Reize direkt hervorgerufenen: sie müssen keineswegs zweckmäßig sein. Viele werden indifferent, nicht wenige unzweckmäßig sein. Manche aber auch zweckmäßig. Und die Individuen, die solcher teilhaftig werden, haben am ehesten Aussicht, sich bei der einsetzenden Auslese durch den Kampf ums Dasein zu erhalten.

In diesem Punkte ist die passive von der aktiven Anpassung also nicht verschieden.

In anderen Punkten gibt es jedoch bedeutende Unterschiede zwischen ihnen.

Zu diesen möchte ich allerdings nicht die mehrfach akzeptierte Annahme zählen, daß durch aktive Anpassung erworbene Eigenschaften nicht erblich werden konnten, sondern nur durch passive Anpassung erworbene. Wenn nicht alle, so doch viele.

Doflein sagt in seinem hier schon vielfach erwähnten Buche darüber:

„Es mußte eine Grundannahme der Lamarckschen Theorie sein, daß die durch Gebrauch oder Nichtgebrauch erworbenen Regulationen (Anpassungen) des tierischen Organismus sich durch Vererbung auf dessen Nachkommen übertragen. Diese Forderung hat bisher von den Anhängern der Lamarckschen Theorie nicht erfüllt werden können. In keinem Falle hat sich eine Vererbung einer durch Uebung erworbenen Eigenschaft nach-

weisen lassen. Der Sohn eines Schmiedes kann mit einem ganz muskelschwachen Arm zur Welt kommen, wenn sein Vater noch so stark war. Ein Rennpferd kann seine guten Eigenschaften auch dann auf seine Kinder übertragen, wenn es selbst in einem muskelschwachen Zustand oder lahm zur Fortpflanzung kommt, falls es nur selbst einer guten Zucht entstammt. Alle Versuche, eine erbliche Uebertragung einer durch Uebung erworbenen oder gesteigerten Eigenschaft experimentell zu beweisen, sind bisher vergeblich gewesen. Ihre Resultate können einer scharfen Kritik nicht standhalten." (Das Tier usw., S. 905, 906.)

Das wurde 1914 geschrieben. Sollte es heute noch vollständig gelten, so würde es natürlich noch lange nicht beweisen, daß Vererbung aktiver Anpassungen nicht vorkommt, sondern nur, daß nicht a l l e Anpassungen dieser Art sich vererben, was ja auch für die passiven Anpassungen gilt.

Es wäre ja z. B. möglich, daß sich nur solche Anpassungen vererben, die aus einem Funktionswechsel des Organismus herrühren, nicht auch solche, die bloß aus einer vermehrten Vollziehung einer bereits ausgeübten Funktion hervorgehen.

Das träfe für das Beispiel vom Schmied zu. Ueber das Beispiel vom Rennpferd läßt sich gar nichts sagen, da uns nicht einmal mitgeteilt wird, woher seine Schwäche oder Lahmheit herrührt, ob vom Nichtgebrauch oder übertriebenen Gebrauch seiner Organe oder etwa von einer Erkältung. Wir sehen ganz davon ab, daß für die Vererbung doch nicht allein der Vater, sondern auch die Mutter in Betracht kommt. Und ebenso die Voreltern beider Seiten.

Von vornherein ist nicht einzusehen, warum gerade solche Veränderungen des Körpers, die aus einer Veränderung seiner Funktionen hervorgehen, die Keimzellen unberührt lassen sollen.

In seinem oben zitierten Artikel der „Klinischen Wochenschrift" sagt Prof. Stieve über den Mechanismus der Anpassung:

„Zusammenfassend läßt sich sagen, daß jede Veränderung in der Umwelt der Lebewesen als Reiz auf bestimmte Teile des Körpers einwirkt und an ihnen zunächst eine Reaktion hervorruft. Diese ihrerseits bewirkt eine Umgestaltung des Gesamtkörpers in chemisch-physikalischer Hinsicht. Ist der äußere Reiz sehr stark und hält lange genug an, so bedingt er, vorausgesetzt daß er nicht zum Tode führt, häufig eine nachweisbare Umgestaltung zumeist der unmittelbar betroffenen Teile.

Diese ist jedoch nicht durch den Reiz selbst bedingt, sondern stets erst hervorgerufen durch die Umgestaltung, die der Gesamtkörper erfahren hat, die alle Organe betrifft, aber nur an den besonders beeinflußbaren Stellen für uns erkennbare, morphologische Veränderungen bewirkt.

Dennoch ist der Einfluß der Umwelt auf den Gesamtkörper weit größer und in seinen Erfolgen viel durchgreifender, als man früher annahm, denn er bedingt Umgestaltungen stets an allen Teilen des Gesamtorganismus. Besondere Aufmerksamkeit verdienen hier die Keimdrüsen." (S. 1154.)

Sie unterscheiden sich von den anderen Organen nicht etwa durch starre Unveränderlichkeit der von ihnen produzierten Keim-

zellen, sondern dadurch, daß sie in der Zeit des Geschlechtslebens eine weit lebhaftere Zellvermehrung aufweisen als die übrigen Organe.

„Alle dazu nötigen Stoffe entzieht der Hoden dem Gesamtkörper; er zehrt an ihm, ähnlich wie der Embryo am Körper der Mutter oder eine bösartige Geschwulst. Im Eierstock dagegen ist die Zellbildung keine so rege, dagegen werden hier in den wachsenden Eizellen erhebliche Mengen von Nährstoffen angehäuft, und auch diese werden dem Gesamtkörper entzogen."

Alles, was den Gesamtkörper beeinflußt, wirkt auch auf die Keimdrüsen, ja, diese erweisen sich als besonders empfindlich. Unter den zahlreichen Belegen dafür sei nur folgender hervorgehoben.

„Im Tierversuch konnte ich zeigen, daß durch reichliche Alkoholgaben Hoden und Eierstöcke in schwerster Weise beeinträchtigt werden, ja ihre Tätigkeit ganz einstellen, während die Veränderungen an den übrigen Organen nicht nachweisbar oder verhältnismäßig gering sind." (S. 1155.)

Sollte man annehmen, daß nur bei passiver Anpassung der Gesamtkörper eine Aenderung erleidet, dagegen bei aktiver Anpassung nicht? Das wäre doch absurd. Dann ist aber nicht einzusehen, warum nur hier die Keimzellen abgeändert werden sollen und dort nicht.

Es ist heute aber auch gar nicht richtig, daß kein Beispiel der Vererbung einer durch Tätigkeitsanpassung erworbenen Eigenschaft bekannt sei.

Wir haben schon in einem früheren Zusammenhang auf das Beispiel der Raupe des Gracilaria stigmatella hingewiesen, die gewöhnt ist, die Weidenblätter, die sie sich zur Wohnung herrichtet, an der Spitze einzurollen. Indem man sie auf Blätter beschränkte, deren Spitzen abgeschnitten waren, zwang man sie, die Blätter von der Seite einzurollen. Als man der dritten Generation wieder ganze Blätter vorlegte, rollten einige Raupen diese von der Seite ein. Sie hatten also die durch veränderte Betätigung hervorgerufenen Instinktveränderungen erblich übernommen.

Das geforderte experimentelle Beispiel der Vererbung einer durch aktive Anpassung erworbenen Eigenschaft liegt demnach vor. Daß solche nicht häufiger sind, liegt wohl vor allem an dem großen Unterschied zwischen aktiver und passiver Anpassung, der darin liegt, daß diese sprunghaft vor sich gehen kann, jene unter allen Umständen ein langsamer Prozeß ist.

Die auf dem Boden der Entwicklungslehre stehenden Naturforscher lieben es zumeist, den aristotelischen Satz, daß die Natur keine Sprünge macht, dahin zu deuten, daß sich in der Natur jede Entwicklung und Veränderung langsam und unmerklich vollziehe, also Revolutionen eine von den Menschen erfundene Dummheit seien, deren sich ein naturwissenschaftlich gebildeter Denker nicht schuldig machen dürfe. Sollte daher die Abneigung so vieler Professoren gegen die Revolution rühren? Aber merkwürdig,

mit dem Staatsstreich der Gegenrevolution verträgt sich ihr wissenschaftliches Gewissen ganz gut.

Was heißt nun langsam, unmerklich, und sprunghaft, überraschend? Sind das Eigenschaften, die den Vorgängen objektiv innewohnen, oder sind das nicht subjektive Wertungen eines Beobachters, die ganz von seiner Persönlichkeit abhängen? Der Schnecke kann das Vorwärtsschreiten der Schildkröte ein rasches, sprunghaftes erscheinen, und für den Automobilisten oder gar den Flieger wird sich ein menschlicher Fußgänger langsam bewegen, selbst wenn dieser ein schnellfüßiger Achilles wäre.

Und gar unmerklich! So manche Veränderung erscheint dem unbewaffneten Auge unmerklich, die unter dem Mikroskop ganz auffallend ist.

Dennoch ist das aristotelische Wort keineswegs unsinnig. Nur ist es in anderem Sinne aufzufassen, als Feststellung der Tatsache, daß alles Neue nur eine Umbildung von Altem ist, daß es absolut Neues nicht gibt. Die Entwicklungstheoretiker waren wohl berechtigt, sich auf das Wort zu berufen jenen Naturforschern gegenüber, die annahmen, die Organismen jeder geologischen Periode seien schließlich in furchtbaren Katastrophen untergegangen, und die der nächsten geologischen Periode seien das Ergebnis einer Neuschöpfung.

Sprünge dieser Art kommen in der Natur nicht vor — auch nicht in der Gesellschaft. Aber damit ist gar nicht gesagt, daß die Umwandlung des Ueberkommenen zu neuen Formen stets ein Vorgang sein müsse, der uns langsam und unmerklich erscheint, daß die Neubildung nie so rasch vor sich gehen könne, daß sie uns den Eindruck des Sprunghaften macht.

Ist es unsinnig, von einem Vorgang an sich zu behaupten, er sei ein langsamer oder sprunghafter, wo dies nur relative Begriffe sind, so kann man doch bei der Betrachtung zweier Vorgänge wohl sagen, der eine gehe im Vergleich zum andern langsam und unmerklich vor sich. Darin liegt keine subjektive Wertung, sondern eine objektive Feststellung.

So dürfen wir denn auch bei dem Vergleich der Prozesse der passiven und der aktiven Anpassung wohl sagen, daß solche ersterer Art im Vergleich zu den letzteren rasch und sprunghaft vor sich gehen können, während die der aktiven Anpassung stets viel langsamer und weniger merklich vor sich gehen.

Man erinnere sich des oben mitgeteilten Beispieles der Raupe von Eupithecia absinthiata, die bei einem Wechsel der Nahrung binnen wenigen Stunden rosa, weiß, blau werden kann.

Die Mutationen, sprunghafte, plötzlich auftauchende Variationen, die wir bereits erwähnt, sind vielleicht auch Fälle passiver Abänderung, bei Pflanzen etwa eines plötzlichen Wechsels der Verhältnisse des Bodens, aus dem sie ihre Nahrung ziehn.

Diese Mutationen, die für sich allein schon den Satz widerlegen, daß die Natur keine Sprünge im Sinne rascher, auffallender Abänderung macht, beschäftigen die Biologen seit zwei Jahrzehnten aufs lebhafteste, seit de Vries in Hilversum die Mutation der Nachtkerze entdeckte. Aber ihr Wesen und ihre Entstehungsursachen sind noch strittig.

Wie immer es um die Mutationen stehen mag, auch abgesehen von ihnen sind Fälle passiver Anpassung bekannt, die in so kurzer Zeit so auffallende Aenderungen darstellen, daß sie leicht zu beobachten und viele von ihnen auch experimentell herbeizuführen sind. Die Experimente können so oft wiederholt und so sehr variiert werden, daß sie ganz sichere wissenschaftliche Resultate ergeben. Wenn die Anpassungen schon innerhalb der Lebensdauer der ersten Generation zu Tage treten und diese kurzlebig ist, wird es auch möglich, die Vererbung mancher derartiger Anpassungen festzustellen.

Ganz anderer Art sind die aktiven Anpassungen. Bei der passiven kann eine Aenderung oft schon dann auffallend zu Tage treten, wenn der veränderte chemische oder physikalische Reiz der Außenwelt, der den Gesamtkörper beeinflußt, nur in einem einzigen, sehr variablen Organ abändernd wirkt, etwa der Haut, ihrer Pigmentierung oder ihrem Haar- oder dem Federkleid.

Manche aktive Anpassungen können ebenso einfacher Art sein, und ebenso rasch zustande kommen, wie z. B. die Schwielen an den Händen, die jemand schon binnen wenigen Tagen bekommen kann, wenn er plötzlich gezwungen wird, schwere Handarbeit dauernd zu verrichten, die er bis dahin nicht kannte.

Aber das sind Ausnahmen. Bei der aktiven Anpassung handelt es sich in der Regel nicht um bloße Aenderungen eines einzigen Organes, etwa der Haut, sondern um Aenderungen eines ganzen Organkomplexes, Haut, Muskeln, Nerven, Gefäße, Knochen. Sie alle müssen sich im Umfang, manchmal auch in der Struktur ändern, wenn eine Abänderung des gesamten Komplexes eintreten soll. Nicht jedes dieser Elemente ist aber in gleichem Maße variationsfähig.

Eine chemische Reaktion kann mit einem Schlage einen Stoff in einen andern umwandeln. Auch ein physikalischer Vorgang, etwa die Aenderung des Aggregatzustandes eines Körpers — fest, flüssig, gasförmig — kann unter Umständen mit einem Male vor sich gehen, z. B. in der Form von Explosionen. Die Umwandlung eines Organes durch seinen vermehrten oder veränderten Gebrauch setzt dagegen von vornherein eine oftmalige Wiederholung dieses Gebrauches voraus. Wir müssen allerdings annehmen, daß jeder einzelne Fall einer bestimmten Anwendung eines Organes dieses nicht nur vorübergehend, sondern dauernd verändert und in ihm eine Spur hinterläßt. Daß unsere Instrumente noch nicht fein genug sind, derartige minime Aenderungen nachzuweisen, be-

weist nichts dagegen. Für die Wirkung eines Vorganges in der Natur kommt es auch nicht darauf an, ob der beobachtende Mensch ihn merkt oder nicht. Wohl aber kommt es für die Entwicklung eines Organismus in der Natur darauf an, ob bei einer Aenderung der Lebensbedingungen eine dadurch bewirkte Abänderung seiner Organe schließlich weit genug geht, um den Kampf ums Dasein des betreffenden Organismus zu beeinflussen und seinen unzweckmäßig gewordenen Lebensprozeß wieder zweckmäßig zu gestalten.

In diesem Sinne und nicht in dem der Erkennbarkeit für den Menschen müssen die Abänderungen merkbar sein, sollen sie den Entwicklungsgang beeinflussen.

Die Abänderung durch vermehrten oder veränderten Gebrauch eines Organes geht nun vielfach so langsam vor sich, daß sie am Ende des Lebens des Individuums noch nicht in diesem Sinne merkbar wird. Wohl hinterläßt jede einmalige Tätigkeit in den Zellen ihre Spuren. Wiederholt sich die Tätigkeit, so vergrößert sich diese Spur durch Anhäufung der Resultate des gleichen Einflusses. Wenn aber der Organismus zu Grunde geht, ehe die Anhäufung einen für den Kampf ums Dasein merklichen Grad erreicht hat, und er sie nicht seinen Nachkommen vererbt, würde es nie zu einer zweckmäßigen Abänderung, zu einer Anpassung auf diesem Wege kommen. Soll das erreicht werden, dann ist es notwendig, daß die einmal erreichten Abänderungen, mögen sie noch so unmerklich sein, vererbt werden, so daß die nächste Generation bereits mit einem vermehrten Fonds anfängt, zu dem sie weitere Abänderungen durch weitere vermehrte oder veränderte Uebung des Organes im gleichen Sinne hinzufügt, bis seine Umbildung einen Grad erreicht, in dem sie für den Kampf ums Dasein wirksam wird.

Schließlich wird wieder ein Gleichgewichtszustand zwischen den Organen innerhalb des Organismus eintreten, sobald deren Veränderung so weit gediehen ist, daß der Organismus einer weiteren Steigerung oder Aenderung der Anwendung seines Organes nicht mehr bedarf und sie daher nicht mehr übt; dessen Stärke und desesn Anwendung werden einander nun entsprechen.

Ein solcher Prozeß kann viele hunderte Generationen erheischen, ehe er zu seinem Abschluß kommt. Ihn haben die Entwicklungtheoretiker vor allem im Auge, wenn sie sagen, die Natur mache keine Sprünge, jede Entwicklung gehe langsam und unmerklich, unter allmählicher Kumulation von minimen Abänderungen vor sich. Sie vergessen dabei, daß sich dies als Regel bloß auf die Fälle der aktiven Anpassung bezieht. Die passive kann unter Umständen in einer Weise vor sich gehen, die uns höchst sprunghaft erscheint.

Außerdem geht, wie wir schon mehrfach erwähnt, der Prozeß der Anpassung nicht ununterbrochen, sondern nur in bestimmten

Stadien der Erdgeschichte, bei tiefgehenden Veränderungen der Umwelt der Organismen, vor sich.

Endlich geraten die Darwinianer in einen unlöslichen Widerspruch, wenn sie annehmen, die Variationen der Individuen seien zunächst ganz unmerklich und doch bewirkten sie im Kampf ums Dasein das Ueberleben der Bestangepaßten, so daß diese ihre Abänderungen einer Nachkommenschaft vererben, die die neuen Eigenschaften durch Kumulierung noch verstärkt.

Nach unserer Auffassung üben die als unmerklich erscheinenden Abänderungen keinen Einfluß auf den Kampf ums Dasein. Die zweckmäßigen unter ihnen erhalten sich nicht deshalb, weil sie die damit versehenen Organismen besser für den Kampf ausrüsten, als die anderen. Sondern zunächst gibt es unter den eintretenden Variationen keine Auswahl zwischen zweckmäßigen oder unzweckmäßigen. Die Abänderungen sind in ihren Anfängen zu geringfügig, um als zweckmäßig oder unzweckmäßig wirken zu können. Und da sie als die Folge des Eintretens einer Milieuänderung auftreten, die alle Individuen der gleichen Art, der gleichen Zeit und Lokalität, in gleicher Weise beeinflußt, so bringt sie in ihnen allen die gleiche Abänderung hervor, wenn auch nicht in allen in gleichem Grade und mit manchen individuellen kleineren Verschiedenheiten.

Daß diese Abänderungen sich häufen, tritt dann ein, wenn sie sich vererben und der Einfluß des neuen Milieus weiter dauert. Das ist nicht eine Folge des Ueberlebens der passendsten. Erst dann, wenn im Laufe der Zeit durch Häufung die neuen erworbenen Eigenschaften eine gewisse Stärke erreicht haben, erlangen sie die Fähigkeit, den Kampf ums Dasein zu beeinflussen. Jetzt erst werden durch ihn die neuen Eigenschaften als zweckmäßige oder unzweckmäßige durch den Erfolg gekennzeichnet. Die Arten und Individuen mit zweckmäßigen neuen Eigenschaften dringen nun vor, die anderen werden zurückgedrängt, auf wenige geschützte Lokalitäten beschränkt oder ganz vernichtet.

Ist dies der Hergang, dann ist es begreiflicherweise sehr schwer, in Fällen aktiver Anpassung den experimentellen Nachweis zu führen, daß auch sie erblich werden können. Organe, die so variabel sind, daß schon eine veränderte Anwendung binnen wenigen Tagen sie verändert, wie die Haut der inneren Handflächen, sind vielleicht gerade solche, die erlangte Abänderungen am wenigsten zäh festhalten. Erlangte Schwielen vergehen ebensoschnell, als sie erworben wurden, wenn die Arbeit aufhört, die sie hervorrief. Mit derartigen Abänderungen kann man keine Vererbungsexperimente anstellen. Abänderungen, die so weit gehen, ein ganzes größeres Organ samt seinem Knochengerüst umzugestalten, erheischen meist viele Generationen, um eine für menschliche Forscher merkbare Ausdehnung zu gewinnen. Unter diesen Umständen Experimente anzustellen, die

durch lange Zeiträume hindurch immer konsequent und fehlerlos durchzuführen wären, ist sicher eine schwierige Aufgabe.

Es ist wohl kein Zufall, daß das von Tschulok hervorgehobene gelungene Experiment einer Vererbung aktiver Anpassung nicht ein Bewegungsorgan betrifft, sondern einen Instinkt, das heißt also ein psychisches Organ, das ihn produziert.

Das Gehirn ist wohl nicht bloß das komplizierteste und damit das höchste, sondern auch das variabelste und anpassungsfähigste aller Organe der Tiere. Die Anpassung gehört zu seinen spezifischen Funktionen. Von seinem ersten Aufdämmern an hat es vorkommende Veränderungen im Milieu des Tieres zu erkennen und dessen Bewegungen diesem Wechsel anzupassen. Diese Tätigkeit seit Millionen von Jahren muß durch aktive Anpassung auch die eigene physiologische Anpassungsfähigkeit des Gehirnes immer mehr gesteigert haben. Auch seine wachsende Kompliziertheit mußte seine Variabilität vermehren. Diese wird um so geringer sein, je einfacher der Organismus oder das Organ, dagegen um so höher, je zahlreicher und mannigfacher seine Elemente, auch wenn jedes der letzteren für sich allein nicht variabler sein sollte, wie der einfache Urorganismus. Nirgends in der Natur sind die individuellen Unterschiede so groß, wie in der geistigen Veranlagung der Kulturmenschen.

Hier stoßen wir noch auf eine Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Anpassung. Die erstere vollzieht sich ohne jedes Handeln des Organismus durch direkte chemische oder physikalische Einwirkung der Umwelt auf seinen Körper. Dabei spielt der Geist, das Erkennen, Schlußfolgern und Wollen, absolut keine Rolle.

Für die aktive Anpassung wird dagegen schon auf tiefer Stufe der Tierwelt der Geist von Bedeutung als Leiter und Anpasser der Bewegungen des Körpers, soweit sie freier Art, nicht bloße Reflexbewegungen sind.

Wir haben auf diese Rolle des Geistes schon mehrfach hingewiesen und brauchen schon Gesagtes nicht zu wiederholen. Nur eines sei hier noch bemerkt.

Der Geist vermag die Bewegungen eines tierischen Körpers seinem jeweiligen Milieu anzupassen, sie zweckmäßig zu gestalten. Aber er vermag nicht den Organen selbst zweckmäßige Formen zu geben. Soweit ihr Bau zweckmäßig wird, ist es ein Resultat ihres Gebrauches und der Auslese unter den Organismen, nicht die Folge eines planmäßigen Wollens.

Der tierische Geist paßt die Bewegungen eines Organes der jeweiligen Situation an. Aber wie das auf das Organ zurückwirkt, ob dieses dadurch geändert wird und in welcher Richtung, ob in zweckmäßiger oder unzweckmäßiger, das vermag der tierische Geist gar nicht vorauszusehen und erst recht nicht zu

bestimmen, darüber denkt er auch gar nicht nach — ja in der Regel tut das selbst der menschliche Geist nicht.

Und doch vermag dieser über die Grenzen hinauszugehen, die dem Tiere gesetzt sind. Auch das Klügste unter diesen muß sich mit seinen Organen bescheiden, die es vorfindet. Neue Situationen mögen noch so dringend neue Organe erheischen, das Tier kann im besten Falle die Anwendung der Organe, die es ererbt, den neuen Bedürfnissen entsprechend gestalten. Vielleicht wird diese Anwendung im Laufe der Generationen auch den Organen eine zweckmäßige Gestalt verleihen.

Der Mensch dagegen vermag, bei eintretenden neuen Situationen dahin zu kommen, daß er ihnen entsprechende neue Organe schafft, deren zweckmäßige Gestaltung zum großen Teile Folge seines Ueberlegens ist, nicht bloßes Resultat einer in ihren weiteren Konsequenzen nicht überschauten neuen Anwendung alter Organe und blinder Auslese unter ihren Ergebnissen.

Damit betreten wir die Schwelle der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit.

Ende des zweiten Buches.

Anhang zum zweiten Buch.

A.

Die sozialen Triebe in der Tierwelt[1])

I.

„Die meisten Leute geben zu, daß der Mensch ein soziales Wesen sei" . . . „Nach Analogie mit der größeren Zahl der Vierhänder zu schließen, ist es wahrscheinlich, daß die früheren affenähnlichen Urerzeuger des Menschen gleichfalls sozial waren", sagt Darwin im vierten Kapitel des ersten Bandes seines Buches über „die Abstammung des Menschen".

Die Fragen: Was sind soziale Tiere? Wie entstand die Sozialität (Geselligkeit) unter ihnen? Welche Eigenschaften bedingt dieselbe? sind demnach von der höchsten Bedeutung für uns, sie sind grundlegend für die Psychologie wie die Soziologie, vielleicht sogar für die Ethik.

Die Beantwortung der ersten Frage erscheint eine sehr einfache: soziale Tiere sind eben alle gesellig lebenden Tiere. Mit dieser Uebersetzung ist jedoch nicht viel gewonnen. Es gibt kein Tier, welches sich nicht zeitweilig in der Gesellschaft von seinesgleichen befände. Die unverträglichsten aller Tiere dürften die Spinnen sein — daher der Ausdruck „spinnefeind" — aber selbst bei diesen „Finsterlingen", wie Brehm sie nennt, wird die trotzige Abneigung durch die Allgewalt der Liebe besiegt, und während der Paarungszeit kann man Männchen und Weibchen stundenlang miteinander spielen sehen; ersteres, das kleinere, allerdings stets mit gebührender Vorsicht, um nicht unversehens von der Herzensdame, einer potenzierten Messalina, verspeist zu werden. Andererseits bleiben die jungen Spinnen einer Brut nach dem Ausschlüpfen aus den Eiern noch ca. acht Tage, bis zur ersten Häutung, beisammen. Trotzdem werden wir nicht behaupten, die Spinnen seien soziale Tiere.

Das gerade Gegenteil der Spinnen bilden diejenigen Korallen, die in zusammengesetzten Stöcken wohnen. Bei diesen ist der Zusammenhang der einzelnen Individuen nicht bloß ein geistiger — insoweit man bei einer Koralle von Geist reden kann — sondern ein o r g a n i s c h e r. „Jedes", sagt Brehm, Tierleben X., S. 475, „kommuniziert mit seinen Nachbarn, jedes sorgt zwar zunächst und am meisten für sich, teilt aber durch ein von Polyp zu Polyp sich fortsetzendes netzartiges Gefäßsystem von seinem Ueber-

---

[1]) Zuerst veröffentlicht im 1. Bande der „Neuen Zeit", Stuttgart 1883.

flusse auch den entferntesten Stockgenossen mit. Und so leben die Mitglieder eines zusammengesetzten Stockes dem Prinzip nach in einem wohl eingerichteten Kommunismus. Die Vermittlung von Tier zu Tier geschieht nun in der Regel durch eine organisierte, das heißt, am Stoffwechsel teilnehmende Masse, mag dieselbe weich bleiben oder verkalken. Diese Zwischenmasse empfängt ihre Nährkanäle aus den nächsten Individuen, und diese den Lebenssaft leitenden Adern sichern dem zusammengesetzten Polypenstocke bis zu einem gewissen Grade ein einheitliches Wachstum. Die Vielheit wird hierin zur physiologischen Einheit. Was jeder Polyp ist und ißt, kommt unweigerlich der ganzen Gesellschaft zugute, und aus dem Ueberschuß der Arbeit des einzelnen werden gemeinschaftliche Anlagen bestritten. Zu diesen gehören die Stiele und Stämme: diejenigen Teile der zusammengesetzten Stöcke, auf denen keine Einzeltiere sich befinden, und deren Wachstum und Größenzunahme uns unbegreiflich bliebe, wenn wir nicht die Nährkanäle auch in sie hineintreten sähen."

Es ist sehr verführerisch, einen solchen Korallenstock eine Gesellschaft zu nennen. Aber wenn wir das tun, müssen wir auch jeden Wurm eine Gesellschaft nennen, denn jeder derselben besteht aus mehreren Teilen, die einer gesonderten Existenz und eines gesonderten Bewußtseins fähig sind, also als Individuen betrachtet werden können.

Espinas hat dies denn auch in seinem Buche über die „Tiergesellschaften" getan.[1]) Er unterscheidet zweierlei Arten von Gesellschaften: die der gemeinsamen Ernährung und die der Fortpflanzung dienenden. Zu den ersteren rechnet er verschiedene Infusorien, Polypen, Mollusken und Würmer. Wenn wir diese als Gesellschaften betrachten, dann müssen wir, wenn wir konsequent sein wollen, auch jedes trächtige Säugetier eine solche nennen, denn der organische Zusammenhang der einzelnen Individuen bei den Polypen oder Würmern ist kein anderer als der zwischen der Mutter und der Leibesfrucht. Die Aehnlichkeit wird noch vermehrt dadurch, daß bei verschiedenen Würmern, wie z. B. den Bandwürmern, die einzelnen Teile in der Tat auf verschiedenen Stufen der Entwicklung stehen. Die „Glieder" des Bandwurmes sind nichts als die Nachkommenschaft seines „Kopfes". Auch die einzelnen Individuen eines Korallenstockes sind nichts als die Nachkommen einer einzigen Koralle, mit der sie den Zusammenhang nicht verloren haben.

Zu der zweiten Art von Gesellschaften rechnet Espinas die Ehe. Wir halten das für ebenso unglücklich, wie die Anerkennung der Würmer usw. als eigener Gesellschaften. Wollen wir bei den Untersuchungen über die Tiergesellschaften zu Er-

[1]) Alfred Espinas, Des sociétés animales, Etude de psychologie comparée, 2. édition, Paris 1878. 584 S.

gebnissen kommen, die mehr sind als Wortspielereien, dann müssen wir auch stets mit einem Worte denselben Begriff verbinden, nicht aber verschiedene Begriffe mit demselben Worte benennen.

Nun bestehen aber zwischen den Vereinigungen, wie sie die Tierstöcke und die der Ehe repräsentieren, und allen anderen Vereinigungen von Individuen derselben Gattung fundamentale Unterschiede. Die ersteren beruhen auf einem physiologischen Zusammenhange, die anderen auf einem psychologischen; die ersteren verursachen physiologische Aenderungen in der Konstitution der betreffenden Individuen, letztere nicht. Die ersteren beruhen auf ganz anderen Voraussetzungen, unterliegen ganz anderen Gesetzen und führen zu ganz anderen Ergebnissen als alle anderen Vereinigungen von Individuen. Sie alle in einem Worte zusammenzufassen, führt nur zur Konfusion.

Wir werden daher in folgendem unter Gesellschaften nur solche Vereinigungen organisch selbständiger Individuen, welche keine physiologischen Veränderungen in deren Leibesbeschaffenheit zur Folge haben, verstehen. Wir werden aber weiter zu den sozialen Tieren auch nur diejenigen rechnen, die solche Gesellschaften von längerer Dauer bilden.

Legen wir uns diese Einschränkungen nicht auf, dann kommen wir schließlich dahin, jedes Tier als ein soziales betrachten zu müssen, obgleich sich in Wirklichkeit die sozialen von den nichtsozialen durch sehr scharf ausgeprägte Merkmale unterscheiden.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß wir bei jedem Tiere entscheiden können, ob es sozial sei oder nicht. Die Schemata existieren nur in unserer Phantasie, als Hilfsmittel unseres Gedächtnisses. Die Natur kennt keine strengen Abteilungen, überall finden wir in ihr eine Menge von Zwischengliedern und unmerklichen Uebergängen.

So finden wir auch zwischen den entschieden sozialen und entschieden nichtsozialen Tieren eine Reihe von Zwischengliedern, die den Systematiker zur Verzweiflung bringen mögen, dem Freunde der Entwicklungstheorie hingegen hochwillkommen sind, weil sie ihm die Stufen der Entstehung der sozialen Gewohnheiten darstellen.

Diese Entstehung darzustellen, ist allerdings nicht allzu leicht. Selbst der größte und gewissenhafteste der neueren Naturforscher, Darwin, zeigt bedenkliche Schwankungen, sobald er auf das Gebiet der sozialen Triebe kommt.[1])

„Es ist oft angenommen worden", meint er, „daß die Tiere an erster Stelle gesellig gemacht wurden, und daß sie als Folge hiervon sich unbehaglich fühlten, wenn sie voneinander getrennt

---

1) Vgl. Dr. Alexander Swientochowski, Ein Versuch, die Entstehung der Moralgesetze zu erklären, Krakau 1876, S. 52 ff.

wurden und behaglich, solange sie zusammen waren. Eine wahrscheinlichere Ansicht ist aber die, daß diese Empfindungen zuerst entwickelt wurden, damit diejenigen Tiere, welche durch das Leben in Gesellschaft Nutzen hätten, veranlaßt würden, zusammenzuleben, in derselben Weise, wie das Gefühl des Hungers und das Vergnügen am Essen ohne Zweifel zuerst erlangt wurden, um die Tiere zum Essen zu veranlassen[2])."

Uns will es bedünken, daß die eine Ansicht ebenso unfruchtbar sei, als die andere, denn schließlich laufen sie beide auf die Frage hinaus, ob die Henne früher war oder das Ei. Was war wohl früher: der Hunger oder die Gewohnheit zu essen? Die Frage erscheint uns sehr müssig. Die Aufnahme von Nahrung war ursprünglich jedenfalls wie bei den Pflanzen ein ganz unwillkürlicher Vorgang, sie bestand bloß in der Aufsaugung der Nahrungsstoffe, die sich in der Umgebung fanden. Hiermit mag wohl bereits ein Gefühl des Behagens oder Unbehagens verbunden sein, je nachdem am Standort die notwendigen Stoffe sich reichlich vorfinden oder nicht. Mit der Zunahme des Bewußtseins wird jedenfalls in demselben Maße, als die Aufnahme von Nahrung eine willkürliche Handlung wird, auch das allgemeine Unbehagen des schlechtgenährten Körpers immer bestimmter als Eßlust, als Hunger auftreten. Das Essen und das Vergnügen am Essen haben sich jedenfalls gleichzeitig entwickelt, keines von beiden ist plötzlich vollkommen fertig beim Tiere aufgetreten.

Ebenso müßig als der Streit, was früher war, das Essen oder das Vergnügen am Essen, erscheint uns nun der, ob die Gesellschaft oder das Vergnügen an der Gesellschaft früher bestanden. Eines ist ohne das andere gar nicht denkbar, beide bedingen einander. Beide haben sich auch jedenfalls, eines das andere fördernd, gleichzeitig entwickelt.

Wir müssen daher die bisherigen bequemen Erklärungsversuche der Entstehung der Gesellschaft aufgeben. Wir haben nicht zu fragen, was früher war, die Gesellschaft oder die Lust an der Gesellschaft, sondern wir müssen die Ursachen von beiden erforschen. Wir haben erstens zu untersuchen, welche Umstände die Tiere zusammenführten, wir müssen aber auch weiter untersuchen, welches die Gründe waren, die die zusammengekommenen Tiere Vergnügen an der Gesellschaft empfinden ließen.

Die erste und nächstliegende Ursache des Zusammenseins von Tieren ist die Gemeinsamkeit des Ortes, an dem sie gleichzeitig das „Licht der Welt" erblicken. Fast alle Tiere sind in der ersten Zeit ihrer Jugend mit ihren gleichaltrigen „Geschwistern" sozial, selbst die sonst unverträglichsten. Wir weisen

---

[2]) Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl, Stuttgart 1875, I., S. 135.

auf das oben erwähnte Beispiel der Spinnen hin. Am auffallendsten ist die Geselligkeit der Jungen bei den Fischen. Da jedes Weibchen alle seine unzähligen Eier auf einem Platze ablegt, schlüpfen auch alle Jungen an demselben Platz aus und bleiben in der ersten Zeit beisammen, mitunter Züge von vielen Tausenden bildend.

Eine andere Ursache, welche die Tiere zusammenbringt, bilden die Wanderungen, mögen dieselben nun durch den Fortpflanzungstrieb, durch Nahrungsmangel oder den Wechsel der Jahreszeiten veranlaßt werden. Da alle Individuen das gleiche Ziel haben, zu gleicher Zeit ausziehen und die gleiche Straße verfolgen, — was gar nicht wunderbar ist, indem bei allen die gleichen Ursachen wirken — ist es natürlich, daß sich bei diesen Zügen eine große Menge von Individuen zusammen findet, ohne gerade durch einen geheimnisvollen Geselligkeitstrieb zusammengeführt zu werden. Die Landkrabben in Westindien z. B. ziehen von Februar bis April in dichten Scharen vom Lande ans Meer, um dort zu laichen. Bei ihrer Massenhaftigkeit und der Gleichheit des Zieles und der Zeit können sie gar nicht anders, als in Gesellschaften auftreten. Auch die Lachse führt der Fortpflanzungstrieb zur selben Zeit in dieselben Wasserstraßen, weil sie aus dem Meere in die Flüsse aufsteigen müssen, um in denselben zu laichen. Es ist also natürlich, daß sie in großen Massen zusammentreffen.

Anderer Art sind die Wanderungen, die der Hunger verursacht. Solche kommen z. B. bei Lemmingen oder Antilopen, namentlich in trockenen Jahren, öfter vor. Wir glauben jedoch, daß diese Züge weniger Wanderungen nach einem bestimmten Ziele als vielmehr eine Flucht vor dem Hunger ins Ungewisse sind. Die Bewohner einer besonders hart vom Hunger getroffenen Gegend wenden sich einer fruchtbareren zu, verheeren dieselbe und zwingen ihrerseits die alten Bewohner, sich nunmehr mit ihnen aus der ausgesogenen Landschaft der nächsten fruchtbareren zuzuwenden. Und so wachsen allgemach ihre Scharen zu unglaublichen Massen an.

Vollkommen zielbewußt dagegen sind die infolge des Wechsels der Jahreszeiten herbeigeführten Wanderungen, von denen ja unsere Zugvögel ein allbekanntes Beispiel liefern. Diese regelmäßigen und jedes Jahr von, der Masse nach, denselben Individuen unternommenen Züge dürften von allen diesen Wanderungen zur Entwicklung der Geselligkeit am meisten beitragen. Züge, wie die der Lemminge, sind zu unregelmäßig und selten, um einen Einfluß auf die Gewohnheiten dieser Tiere gewinnen zu können. Auch gehen die meisten der bei denselben beteiligten Tiere dabei zugrunde. Bei solchen dagegen, welche z. B. die Lachse unternehmen, sind die Individuen, die miteinander in Berührung

kommen, zu wechselnd, als daß die Züge in dem Maße auf deren Gewohnheiten einwirken könnten, wie bei den Zugvögeln.

Endlich, und das halten wir für das wichtigste Motiv, scheint uns die Geselligkeit befördert zu werden durch die Gemeinsamkeit der nahrungsspendenden Oertlichkeit. Bekannt ist das Sprichwort, wo Aas ist, sammeln sich die Geier. Und in der Tat sind die aasfressenden Tiere, Geier und Raben, sowie Hyänen und Schakale viel sozialer als die meisten Raubtiere, die nach lebender Beute jagen und daher jedes eines ausgedehnten Reviers bedürfen, wie Löwen und Tiger, Adler und Falken. Auch für Tiere, die von Pflanzenstoffen leben, bietet die Nahrung oft Ursache, daß sich mehrere Individuen auf gleichem Raume treffen, z. B. auf fetten Weiden, einem mit Früchten behangenen Baume u. dgl.

Aber dieses vielfache Zusammentreffen allein genügt noch nicht, uns die Entstehung der Gesellschaften zu erklären. Damit die durch die verschiedenartigsten Umstände zusammengeführten Tiere auch beisammen bleiben und sich enger aneinander schließen, dazu ist es notwendig, daß sich das Vergnügen an der Gesellschaft in ihnen entwickelt. Dieses Vergnügen kann sich nun auf doppeltem Wege entwickeln: auf bewußtem und auf unbewußtem. Auf bewußtem, wenn die Tiere die Vorteile erkennen, die ihnen aus der Vereinigung erwachsen, und demgemäß zu einer solchen hinneigen. Dieser Beweggrund dürfte jedoch sehr selten in Wirksamkeit treten. Denn erstens erfordert eine solche Erkenntnis bereits eine sehr hohe Stufe der Intelligenz, wie sie nicht einmal allen Menschen eigen ist, andererseits aber entwickeln sich auch die Vorteile der Geselligkeit erst aus dieser selbst allmählich, so daß sie im Anfange kaum klar erkannt werden konnten. Wir werden deshalb annehmen dürfen, daß das Vergnügen an der Gesellschaft sich hauptsächlich auf unbewußtem Wege entwickelt hat. Und zwar in folgender Weise: es wird unter den Tiervereinigungen losere und festere gegeben haben. Brachte die Vereinigung einen Vorteil für die betreffenden Tiere, dann werden diejenigen, welche zu festeren Vereinigungen hinneigten, sich im Kampfe ums Dasein eher erhalten und ihre Hinneigung zur Vereinigung vererbt haben. Durch fortgesetzte Vererbung wurde diese Hinneigung immer mehr bestärkt, bis sie sich schließlich zu einem Triebe gestaltete, dessen Befriedigung Lust, dessen Nichtbefriedigung Unlust erzeugte. Auf diese Weise entwickelte sich zugleich mit der Gesellschaft das Vergnügen an derselben.

Ist diese unsere Annahme richtig, dann erfordert sie, daß die Vereinigung auch wirklich von Vorteil für die betreffenden Tiere, daß sie eine Waffe im Kampfe ums Dasein sei. Bei Gattungen, denen die Vereinigung schädlich ist, weil sie die Individuen am Nahrungserwerb, z. B. beim Beschleichen der

Beute, hindert, oder weil sie dieselben leichter den Blicken der Verfolger aussetzt als das einzelne Tier, bei diesen werden zufällige Vereinigungen, wenn auch noch so oft wiederholt, nicht den Erfolg haben, ein Vergnügen an der Gesellschaft hervorzurufen, weil diejenigen Individuen, die eine gesellige Anlage haben sollten, eher vernichtet würden als die anderen, also weniger Aussicht hätten, sich fortzupflanzen. Wenn also z. B. der Löwe sehr oft mit seinesgleichen bei der Tränke zusammentrifft, so hat sich daraus doch nicht ein geselliges Zusammenleben der Löwen ergeben.

Auch bei Tieren, bei denen die Vereinigung gleichgiltig, weder von Vorteil noch von Nachteil ist, werden sich kaum starke soziale Triebe entwickeln, obgleich mitunter die Gewohnheit des Zusammenlebens allein schon einen Ansatz zu denselben erzeugen mag. Der Hechtkaiman lebt z. B. in Louisiana in allen Flüssen, Seen und Tümpeln in zahllosen Mengen, mitunter in Scharen von hunderten zusammen, ohne daß dieses Zusammenleben bisher etwas, was einem sozialen Triebe ähnlich sähe, erzeugt hätte.

Betrachten wir den sozialen Trieb als eine Waffe im Kampfe ums Dasein, die sich in gleicher Weise entwickelt hat wie alle anderen Eigenschaften der Tierwelt, welche auf die Erhaltung der Gattung hinzielen, dann werden wir wohl annehmen dürfen, daß die Vorteile der Gesellschaft für die sozialen Tiere wesentlich nach zwei Richtungen hin sich geltend machen werden, erstens zum Schutz vor Feinden, zweitens zur leichteren Erlangung von Nahrung.

Namentlich dürfte der Schutz der Nachkommenschaft vor Feinden einer der mächtigsten Hebel zur Entwicklung der Geselligkeit bei den Säugetieren sein, wohingegen bei den Vögeln gerade das Brutgeschäft sehr oft die Geselligkeit unterbricht. Bei den Säugetieren sind die trächtigen Weibchen und ebenso die Jungen viel hilfloser und schutzbedürftiger als die Männchen, sie sind aber auch bei der Mehrzahl viel verträglicher als diese, wir dürfen deshalb annehmen, daß bei einer großen Zahl von Arten die Geselligkeit von den Weibchen ausging, und zwar speziell zum Schutze der Nachkommenschaft — soweit man von einem Zweck bei einem unbewußten Vorgang sprechen kann.

Ein gutes Beispiel dieser Gattung von Gesellschaften bieten uns die Gemsen, die in Rudeln von mitunter selbst 30 bis 40 Stück leben, welche aber bloß von den Geisen, den Kitzchen und den jungen Böcken bis zum zweiten Jahre gebildet werden. Die ausgewachsenen Böcke dagegen sind nicht sozial, leben allein und gesellen sich zum Rudel nur während der Brunstzeit.

Es liegt auf der Hand, daß solche Gesellschaften in erster Linie dem Schutze der Nachkommenschaft dienen, da, wenn die

Geselligkeit den Gemsen noch andere bedeutende Vorteile böte, die Böcke derselben sicherlich auch teilhaftig geworden wären.

Einen Fortschritt bekunden schon die Verbindungen, bei denen sich zu den sozialen Weibchen ein Männchen dauernd zugesellt, welches jedoch gegenüber den anderen Männchen noch immer unsozial lebt. Auf diese Weise dürfte vielfach die Entstehung der Polygamie (Vielweiberei) bei den Tieren zu erklären sein. Beispiele solcher Gesellschaften finden sich bei den Säugetieren und Vögeln so massenhaft und so bekannter Natur — wir verweisen auf Pferde, Rinder, Hirsche, Hühner usw. —, daß wir auf dieselben wohl nicht näher einzugehen brauchen.

Am höchsten stehen endlich diejenigen Gesellschaften, welche nicht bloß dem Schutze der Jungen und Weibchen, sondern auch dem der Männchen dienen.

Der Schutz, den die Geselligkeit gewährt, besteht in größerer Widerstandsfähigkeit und in vermehrter Wachsamkeit. Wie sehr die Gesellschaft die Widerstandsfähigkeit der Tiere vermehrt, davon geben die Meerkatzen Zeugnis, eine ungemein gesellige Affenart. Brehm war Zeuge davon, wie sich eine Herde dieser Tiere gegen einen Angriff des gehäubten Habichtsadlers, eines der kühnsten Räuber seiner Heimat, verteidigte. „Als ich eines Tages in den Urwäldern jagte", erzählt er, „hörte ich plötzlich das Rauschen eines jener Räuber über mir und einen Augenblick später ein fürchterliches Affengeschrei. Der Vogel hatte sich auf einen noch sehr jungen, aber doch schon selbständigen Affen geworfen und wollte diesen aufheben und an einen entlegenen Ort tragen, um ihn dort ruhig zu verspeisen. Allein der Raub gelang ihm nicht. Der von dem Vogel erfaßte Affe klammerte sich mit Händen und Füßen so fest an den Zweig, daß ihn jener nicht wegziehen konnte, und schrie dabei Zeter. Augenblicklich entstand ein wahrer Aufruhr unter der Herde und im Nu war der Adler von vielleicht zehn starken Affen umringt. Diese fuhren unter entsetzlichem Gesichterschneiden und gellendem Schreien auf ihn los und hatten ihn auch sofort von allen Seiten gepackt. Jetzt dachte der Gaudieb schwerlich noch daran, die Beute zu nehmen, sondern gewiß bloß an sein eigenes Fortkommen. Doch dieses wurde ihm nicht so leicht. Die Affen hielten ihn fest und hätten ihn wahrscheinlich erwürgt, wenn er sich nicht mit großer Mühe freigemacht und schleunigst die Flucht ergriffen hätte. Von seinen Schwanz- und Rückenfedern aber flogen verschiedene in der Luft umher und bewiesen, daß er seine Freiheit nicht ohne Verlust erkauft habe. Daß dieser Adler nicht zum zweiten Male auf einen Affen stoßen werde, stand wohl fest."

Den sozialen Mantelpavianen gibt ihre Vereinigung solche Kraft, daß weder Leopard noch Löwe es wagen, ihre Herden anzugreifen.

Eine andere Art des Schutzes, den die Geselligkeit mit sich bringt, ist die der erhöhten Wachsamkeit. Viele der sozialen Tiere stellen Wachen aus, während sie Nahrung suchen oder ruhen, fast alle haben die Eigenschaft, sich gegenseitig vor Gefahren, die sie bemerken, zu warnen. Ein Muster sozialer Wachsamkeit bieten die Kraniche. Sie stellen nicht nur regelmäßige Wachen aus, sondern, sobald sie die Nähe des Menschen merken, senden sie ihrem Zuge Kundschafter voraus, welche zurückfliegen, Bericht erstatten, worauf andere Kundschafter zur Kontrolle ausgesandt werden, bis erst nach eingehender Beratung und Begutachtung durch die ältesten und erfahrensten Mitglieder ihnen die Herde folgt. Einem isoliert lebenden Tiere wäre eine solche Sicherung unmöglich.

Anderer Art sind die Gesellschaften, welche der Erleichterung des Nahrungserwerbes dienen. Ausschließlich dieser Zweck führt den Wolf zur Geselligkeit, ein Tier, welches sich in einem Uebergangsstadium von der Isoliertheit zur Sozialität befindet. Im Frühjahr und Sommer, wenn die Nahrung in den Wäldern reichlich ist, lebt er einzeln oder paarweise. Je näher aber der Winter herankommt und je spärlicher die Nahrung wird, desto größer werden die Meuten der Wölfe, um gemeinsam zu erlangen, was dem einzelnen nicht möglich wäre. Die Meuten jagen gemeinschaftlich und planmäßig, indem ein Teil die Beute hetzt, während ein anderer ihr den Weg abzuschneiden und zu verlegen sucht. Jedes einzelne Tier, das ihnen in den Weg kommt, ist verloren, und wenn es noch so schnell oder stark ist. Selbst mit dem Bären soll eine Wolfsmeute fertig werden. Nur die geschlossenen Herden der Pferde, Rinder und Schweine vermögen sich einigen Respekt zu verschaffen.

Es ist natürlich, daß sich die Gesellschaften, die dem Schutze und solche, die dem Nahrungserwerbe dienen, nicht immer scharf voneinander scheiden lassen; in vielen Fällen dient die Vereinigung regelmäßig beiden Zwecken. Die Affenherden verteidigen sich nicht bloß gegen wilde Tiere und stellen Wachen gegen sie aus, sie unternehmen auch gemeinsame Einfälle in Fruchtfelder, ja, Alvarez berichtet sogar von den Mantelpavianen, welche u. a. von Larven leben, die sie unter Steinen hervorholen: „wenn sie an einen Stein kommen, den zwei oder drei nicht umwenden können, so stellen sich so viele daran, als Platz haben, drehen ihn dennoch um und suchen ihre Lieblingsnahrung hervor." Wir finden also hier dieselbe Gemeinsamkeit der Arbeit behufs Nahrungserwerbes wie bei den Wölfen.

Die Gesellschaften, welche dauernd beiden Zwecken, dem des Nahrungserwerbes und des Schutzes dienen, stellen die höchste Form der Gesellschaft dar. Auch die Menschenvereinigungen gehören derselben an. Die menschlichen Gesellschaften unterscheiden sich von den Herden sozialer Affen nur durch die Art

und Weise, durch die sie ihre Zwecke erreichen. Die Zwecke selbst sind hier wie dort dieselben. Auch beim Menschen ist die Geselligkeit nichts als eine Waffe im Kampfe ums Dasein, und zwar seine vornehmste. Den Kampf ums Dasein in die Gesellschaft selbst zu verlegen, heißt also nichts, als den Menschen einer seiner besten Waffen in diesem Kampfe zu berauben. Mögen auch die Herren Manchestermänner sich mit einem naturwissenschaftlichen Mäntelchen drapieren und mögen selbst berühmte Naturforscher in ihr Horn stoßen und erklären, der Kampf aller gegen alle sei in der Natur begründet und dessen Beseitigung bedeute den Stillstand unserer Entwicklung, und mögen sie noch so geringschätzig jeden Versuch, den Krieg aller gegen alle zu beseitigen, eine Sentimentalität nennen, sie beweisen damit nur, wie seicht und oberflächlich sie die Lehre des Kampfes ums Dasein aufgefaßt haben.

Wenn der Fortschritt innerhalb jeder Tiergattung darin besteht, daß sie ihre Waffen im Kampf ums Dasein vervollkommnet, dann muß er sich bei den sozialen Tieren auch in der Vervollkommnung ihrer gesellschaftlichen Organisation, also in der Vervollkommnung des Kampfes aller für alle, äußern. Um wieviel mehr muß dies beim Menschen der Fall sein, dessen mächtigste und furchtbarste, ja fast einzige Waffe im Kampf ums Dasein die Gesellschaft ist. Wohl zeichnet sich der Mensch vor anderen Tieren noch durch seine Intelligenz aus, aber auch sie ist die Frucht der Gesellschaft, der isolierte Mensch verdummt und wird völlig stumpfsinnig. Alle seine anderen Waffen im Kampfe ums Dasein aber stehen hinter denen der Tiere zurück. Es stehen dem Menschen keine Angriffswaffen zu Gebote, wie den Raubtieren, noch schützt ihn die Größe, wie den Elefanten, das Flußpferd und das Nashorn. Es fehlt ihm die Schnelligkeit des Eichkätzchens und Rehes, auch vermag er nicht seine Verluste durch übergroße Fruchtbarkeit wettzumachen.

Wenn es ihm trotzdem gelungen ist, nicht nur sich vor seinen Feinden zu schützen, sondern ihrer und der ganzen Natur Herr zu werden, so gelang es ihm nicht vermöge eines geheimnisvollen göttlichen Funkens, sondern einzig und allein dadurch, daß er seine vornehmste, ja fast einzige Waffe im Kampfe ums Dasein, die Gesellschaft, zu einer im Tierleben unbekannten Vollkommenheit entwickelt hat. Nur in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft ist der Mensch zu seiner jetzigen Höhe emporgeklommen, nur in ihr und durch sie kann er weiter fortschreiten. Wer die Gesellschaft atomisiert und ihren Zusammenhang zerreißt, wer den Kampf aller gegen alle in die Gesellschaft einführt, der beraubt den Menschen seiner mächtigsten Waffe im Kampfe ums Dasein und legt damit die Axt an seine Kultur.

Dies sind die Lehren, welche die Sozialwissenschaft aus der Tatsache ziehen muß, daß der Mensch ein soziales Tier ist.

II.

Es liegt nahe, daß die Betrachtung der sozialen Tiere für die Sozialwissenschaft von der höchsten Bedeutung ist. Sie ist es aber auch für die Psychologie und Ethik.

Es ist ganz naturgemäß, daß der Kampf ums Dasein bei isolierten Tieren ganz andere geistige Eigenschaften züchten muß als bei sozialen. Unverträglichkeit und Selbstsucht ist eine der hervorragendsten Eigenschaften der unsozialen Tiere. Die Spinnen geben uns Beweise davon. Typisch ist auch die südamerikanische Harpyie, ein Habichtsadler, welcher, außer der Paarungszeit, nicht einmal mit dem Weibchen zusammenlebt. Bringt man zwei in einen Käfig, so beginnen sie einen Kampf auf Tod und Leben.

Ganz anders die sozialen Tiere. Es ist natürlich, daß die Freude an der Gesellschaft einen Hauptzug ihres Charakters bildet. Die fürchterlichste Strafe für ein soziales Tier ist die Einzelhaft. Die halbwilden Rinder Südafrikas können selbst eine momentane Trennung von der Herde nicht ertragen. Wir werden das begreifen, wenn wir erfahren, daß die Löwen beständig auf der Lauer nach Tieren dieser Art liegen, die sich von ihrer Herde entfernen, um abseits zu grasen. Auf diese Weise gelangen fast nur solche Tiere zur Fortpflanzung, welche treu zur Herde halten.

Das Vergnügen an der Gesellschaft erstreckt sich jedoch nicht auf alle Artgenossen, sondern, mindestens im freien Zustande, nur auf die Mitglieder ein und derselben Gemeinschaft. Ausgenommen Tiere, welche nicht dauernd sozial sind, wie z. B. die Wölfe oder die Nandus (Pampastrauße). Letztere leben zur Brutzeit familienweise, scharen sich aber nach derselben zu Herden von 60 und mehr Stück zusammen, die jedoch in äußerst losem Zusammenhange stehen. Zufällige Umstände trennen die Schwärme und es schlagen sich dann deren Teile mit dem nächsten weidenden Trupp wieder zusammen. Bei streng sozial lebenden Tieren kann hingegen die Zuneigung zur eigenen Gemeinschaft so stark werden, daß sie sich als Abneigung gegen alle anderen nicht dieser Vereinigung angehörigen Mitglieder derselben Art äußert. Ein bekanntes Beispiel liefern die Ameisen. Desgleichen die herrenlosen Pariahunde im Orient. Jede Gasse hat ihre eigenen Hunde, welche sie nicht verlassen, und wehe dem Hunde, der es wagt, ein fremdes Gebiet zu besuchen. „Oft habe ich gesehen", erzählt Hackländer, „wie über einen solchen Unglücklichen alle anderen herfielen und ihn, wußte er sich nicht durch schleunige Flucht zu retten, förmlich zerrissen." Aehnliche Vorgänge können wir auch bei den zahmen Hunden unserer Straßen häufig beobachten. Bei den Elefanten bildet die Herde, mag sie zehn oder tausend Stück zählen, stets einen geschlossenen Verband. „Kein anderer Elefant findet Zutritt und derjenige, welcher so unglücklich war, durch irgendeinen Zufall von einer Herde ge-

trennt zu werden, vielleicht übrig zu bleiben oder aus der Gefangenschaft zu entfliehen, ist gezwungen, ein Einsiedlerleben zu führen . . . Wagt er sich einzudrängen, so gibt es Schläge und Stöße von allen Seiten; selbst das harmloseste Elefantenweibchen schlägt mit dem Rüssel auf ihn los." (Brehm, Tierleben III., S. 479). Auf gleichem Grunde beruht auch die Stammesfeindschaft beim Menschen.

Innig verwandt mit dem Vergnügen an der Gesellschaft ist auch die Sympathie, das Mitgefühl, das ausschließlich sozialen Tieren eigen ist. Es ist selbstverständlich, daß, wenn ich nur in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft lebe, die Stimmung, welche in derselben herrscht, mir nicht gleichgültig sein kann. Jeder Verlust, der die Gesellschaft trifft, trifft auch mich, und ebenso auch jeder Gewinn. Das Wohlergehen der Herdengenossen fördert auch mein Wohlergehen, ihr Leiden wirkt auch auf mich zurück. Namentlich bei den Gesellschaften, die dem gegenseitigen Schutze dienen, muß die Sympathie durch den Kampf ums Dasein mächtig gefördert werden. Aber Beweise derselben finden sich auch bei Tieren, deren Gesellschaften bloß dem Nahrungserwerbe dienen. Man hat Beispiele von Wölfen, welche invalide Kameraden, die schlechte Zähne hatten, fütterten. Das gleiche wird erzählt von Hunden, Ratten und Pferden. Kapitän Stansbury fand am Salzsee in Utah einen alten und vollständig blinden Pelikan, welcher sehr fett war, und von seinen Genossen lange Zeit, und zwar sehr gut, gefüttert worden sein mußte.

Namentlich Raben und Schwalben haben sich stets als rechte Helfer in der Not bewiesen. Büchner führt in seinem Buche „Liebe und Liebesleben in der Tierwelt" einige so anmutige Erzählungen, welche dies bestätigen, an, daß unsere Leser es uns nicht verübeln werden, wenn wir den Fortgang unserer Untersuchung für einige Augenblicke unterbrechen, um dieselben mitzuteilen.

„Vor einigen Jahren", erzählt Brehm (Hausfreund 1874, S. 715, zit. bei Büchner „Liebe" usw. S. 188) „sah ich eine Schar Saatkrähen geschäftig am Fuße eines Baumes ihrer Kolonie zu- und abfliegen. Ich sah nach und fand dort eine alte Krähe in einer Höhle zwischen den Wurzeln, welche durch einen Schuß flügellahm und eines Beines beraubt war. Dieser Stummel war fast vernarbt, was beweist, daß die anderen Krähen ihre invalide Schwester bereits seit Wochen ernährt hatten."

„Wird einer ihrer Gefährten getötet oder verwundet", erzählt Büchner weiter von den Raben, „namentlich durch Flintenschüsse, so verlassen sie ihn nicht, wie man bei dem Knalle eines Feuergewehrs gewiß vermuten sollte, sondern umfliegen und umhüpfen ihn mit steten Versuchen, ihm weiter zu helfen. Ist er bloß flügellahm und kann sich auf dem Boden fortbewegen, so ermuntern

sie ihn durch fortwährenden Zuruf, fliegen eine kleine Strecke vor ihm her und suchen ihn zum Folgen zu veranlassen. Girtanner will sogar gesehen haben, wie eine Gesellschaft wilder, in der Abreise befindlicher Dohlen auf das Geschrei einer mit gestutzten Flügeln frei einhergehenden Dohle herbeieilte und die gestutzte Gefährtin mit großer Beharrlichkeit in die Luft zu entführen versuchte, indem sie dieselbe zu wiederholten Malen mit den Schnäbeln an den Flügeln faßten, ziemlich hoch in die Lüfte hoben und von ihrem edlen Vorhaben erst abstanden, als sie sich von der Nutzlosigkeit ihrer Anstrengungen überzeugt hatten. Jesse sah, wie einer seiner Arbeiter einen von ihm durch einen Schuß verwundeten Raben in der Hand hielt und wie ein anderer Rabe, nachdem er ihn vorher einigemal umkreist hatte, so auf den Menschen herabstieß, daß er ihn beinahe berührt hätte, vielleicht in der Hoffnung, dem unglücklichen Gefährten helfen zu können. Selbst nachdem der tote Vogel als Scheuche an einer Stange im Feld aufgehangen worden war, wurde er von einer Anzahl seiner früheren Freunde besucht und besichtigt. Als sie sich aber überzeugt hatten, daß der Fall hoffnungslos sei, verließen sie das Feld alle miteinander. Der Fall erscheint um so bemerkenswerter, als man weiß, daß Raben Menschen, die eine Flinte tragen, stets von weitem aus dem Wege gehen."

Von dem Solidaritätsgefühl der Schwalben erzählen uns unzählige gut bezeugte Geschichten. Wir wollen nur eine erwähnen, die „jener Pariser Schwalbe, welche sich mit einem langen, um ihren Fuß gewickelten Faden an einem Karnies des Collége des Quatre Nations gefangen hatte. Als ihre Kräfte erschöpft waren, hing sie klagend und schreiend am Ende des Fadens, von Zeit zu Zeit einen vergeblichen Befreiungsversuch machend. Alle Schwalben des weiten Terrains zwischen der Tuilerienbrücke und dem Pont-Neuf und vielleicht aus noch weiterer Entfernung hatten sich zu Hunderten um sie versammelt, indem sie durch ihr Schreien Aufregung und Mitleid zu erkennen gaben. Nach langem Tumult und Schreien schien eine von ihnen das Mittel der Befreiung ausfindig gemacht und ihren Kameraden mitgeteilt zu haben. Man ordnete sich in Reihen und jede Schwalbe traf im Vorüberfliegen mit einem Schnabelhieb den Faden möglichst an derselben Stelle, wobei die arme Gefangene allerdings schwer leiden mußte. In verhältnismäßig kurzer Zeit wurde auf diese Weise durch vereinte Anstrengungen der Faden zerschnitten und die Gefährtin befreit. Die Schar blieb darnach noch einige Zeit beisammen, aber ihr Geschrei schien nun nicht mehr Angst, sondern Freude zu verraten."

So wenig, wie das Vergnügen an der Gesellschaft, äußert sich auch die Sympathie allgemein. Sie wird eingeschränkt durch die Rücksicht auf die Gemeinschaft, das höchste Gesetz aller sozialen Tiere. Salus reipublicae suprema lex esto (das Wohl des Gemeinwesens sei das höchste Gesetz) gilt für die Gesellschaften der

Tiere ebenso wie für die der Menschen. Das Wohl der Gesamtheit wird aber nicht nur geltend gemacht gegen die außerhalb der Gemeinschaft stehenden Individuen, sondern auch gegen die innerhalb derselben stehenden, wenn ihr von ihnen Gefahr droht. Wo verwundete oder kranke Tiere Raubtiere anzuziehen drohen, da werden sie von der Gesellschaft ausgeschlossen oder geradezu getötet. Buxton konnte einen solchen Fall von Tötung bei einem Karolinapapagei beobachten. Das gleiche kommt heute noch und aus denselben Ursachen bei vielen Wilden vor. Noch zu Tacitus Zeit wurden bei den Germanen die Greise und Invaliden getötet.

Entwickelt sich die Sympathie zu einem besonders hohen Grade, dann hat sie den Opfermut im Gefolge, der sich, um einem Genossen Hilfe zu bringen, Unbequemlichkeiten, ja selbst Todesgefahren unterzieht. Von den Hunden, diesen hervorragend sozialen Tieren, sind zahlreiche Fälle von Aufopferung bekannt. Ein Beispiel von Opfermut hat sich uns bereits bei den Raben gezeigt. Aber dergleichen finden sich auch bei den meisten anderen sozialen Tieren, selbst bei Walrossen und Potwalen. Am nächsten stehen uns Menschen natürlich die Affen. Brehm begegnete einmal in Abessynien einer Herde Mantelpaviane, welche quer durch ein Tal zog. Einige hatten die andere Seite desselben bereits erreicht, einige befanden sich noch in der Niederung. Diese wurden von den Hunden angegriffen, aber die alten Männchen kamen sofort von den Felsen herab und brüllten so fürchterlich, daß die Hunde sich erschreckt zurückzogen. Die Hunde wurden von neuem gegen die Affen gehetzt, aber der größte Teil derselben hatte bereits die schützenden Höhen gewonnen; nur wenige befanden sich noch unten, unter ihnen ein halbjähriges Junges. „Es kreischte laut auf", berichtet Brehm, Tierleben I., S. 163, „als es die Hunde erblickte, flüchtete eilends auf einen Felsblock und wurde hier kunstgerecht von unseren vortrefflichen Tieren gestellt. Wir schmeichelten uns schon, diesen Affen erbeuten zu können, aber es kam anders. Stolz und würdevoll, ohne sich im geringsten zu beeilen und ohne auf uns zu achten, erschien vom andern Ufer herüber eines der stärksten Männchen, ging furchtlos den Hunden entgegen, blitzte ihnen stechende Blicke zu, welche sie vollkommen in Achtung hielten, stieg langsam auf den Felsblock zu dem Jungen, schmeichelte diesem und trat mit ihm den Rückweg an, dicht an den Hunden vorüber, welche so verblüfft waren, daß sie ihn mit seinem Schützling ruhig ziehen ließen."

Die Ursache, welche die Sympathie zu so bewunderungswürdigem Opfermut erweitert, dürfte wohl in erster Linie im Kampf ums Dasein zu suchen sein. Darwin meint freilich, daß gerade die Tapfersten und Opferfreudigsten stets größeren Gefahren ausgesetzt seien und sich daher nicht so leicht fortpflanzen werden, als die selbstsüchtigeren und furchtsameren Mitglieder der Herde. Wir können uns jedoch dieser Ansicht nicht an-

schließen. Herden, bei denen die Tapferen und Opferfreudigen nur Ausnahmen sind, werden dieselben allerdings frühzeitig verlieren, damit aber auch die Fähigkeit, im Kampfe ums Dasein auszuhalten. Wo dagegen Tapferkeit und Opfermut allgemein verbreitete Tugenden sind, wird jedes Mitglied der Gemeinschaft ausreichenden Schutz genießen, solche Stämme daher einen Vorsprung erlangen und die sozialen Tugenden sich in ihnen fortpflanzen. Man muß eben bedenken, daß bei der urwüchsigen Gleichheit der Erziehung und der Lebensbedingungen Ausnahmen im guten wie im bösen Sinne selten sind und daher Tapferkeit in einer Gesellschaft entweder allgemein verbreitet sein oder allgemein fehlen wird. Und bei dem sozialen Kampf ums Dasein siegt nicht die Herde, welche die Tapfersten, sondern die, welche die meisten Tapferen zählt.

Mit Darwin glauben wir aber, daß auch der Ehrgeiz bei der Entwicklung der sozialen Tapferkeit eine Rolle spielt und neben ihm eine eigentümliche Wirkung der Gesellschaft, auf die, obwohl allgemein bekannt, dennoch unseres Erachtens Espinas zuerst in der Soziologie und Psychologie hingewiesen hat. Auf Seite 361 ff. seines schon zitierten Buches über die Tiergesellschaften führt er aus, wie die Leidenschaften der Tiere und Menschen in der Gesellschaft wachsen. Eine zahlreich besuchte Versammlung wird von demselben Redner ganz anders begeistert als eine schwach besuchte, sie begeistert aber auch ihrerseits den Redner viel mehr. Dieselbe Bemerkung machen wir bei Tieren. „Der Mut jeder Ameise", schreibt Forel, „vermehrt sich bei derselben Gattung in direktem Verhältnis zur Zahl der Gefährten oder Freunde, die ihr erreichbar sind, und vermindert sich in demselben Maße, in dem ihre Isolierung zunimmt. Eine jede Bewohnerin eines sehr bevölkerten Ameisenhaufens ist viel kühner als eine sonst ganz gleiche Arbeiterin eines sehr schwachen Ameisenvolkes. Dieselbe Arbeiterin, welche sich zehnmal totschlagen ließe, wenn sie von ihren Gefährten umgeben ist, zeigt sich ausnehmend furchtsam und weicht der geringsten Gefahr aus, selbst einer viel schwächeren Ameise, als sie selbst ist, wenn sie, zwanzig Meter von ihrem Neste, sich isoliert fühlt." In gleicher Weise hat man die Beobachtung gemacht, daß die Hornissen um so reizbarer werden, je zahlreicher sie sind.

Diese Eigenschaft, welche man mehr oder minder ausgeprägt bei allen sozialen Tieren findet, dürfte wohl wesentlich mit beitragen, die soziale Tapferkeit zu erhöhen, die nicht zu verwechseln ist mit dem räuberischen Blutdurst oder der Unverträglichkeit unsozialer Tiere.

Eine weitere Ursache zu deren Verstärkung dürfte allerdings der Ehrgeiz sein. Man hat über diesen Punkt noch wenig Nachforschungen angestellt; wir wissen jedoch, daß Haustiere, die ehedem sozial waren und auf einer so hohen Stufe der Intelligenz

stehen, daß sie uns verstehen, für Lob und Tadel vollkommen empfänglich sind, sowohl der Hund und das Pferd wie auch der Elefant, während die unsoziale Hauskatze, obwohl an Intelligenz den Genannten ebenbürtig, für Lob und Tadel ein sehr geringes Verständnis besitzt.

Vom Pferde sagt Brehm, Tierleben III, S. 34: „Seine Rennlust in Verbindung mit seinem Adel oder seinem Stolze leisten im römischen Corso beinahe Unglaubliches. Auf ein gegebenes Zeichen sind die Pferde bereit, den Wettlauf zu beginnen: sie wiehern hell auf, sie stampfen vor Ungeduld. Dann stürzen sie sich auf die Bahn und eins will das andere übereilen. Niemand sitzt auf ihnen, niemand sagt ihnen, um was es sich handle, niemand feuert sie an; sie merken es von sich aus. Jedes feuert sich selbst an und wird von jedem angefeuert. Und das, welches zuerst am Ziele ist, lobt sich selbst und wird von den Menschen gelobt. Es ist dafür empfindlich, doch wird Neid oder Haß gegen den Sieger bei ihm nicht wahrgenommen. Voll Ehrgefühl schadet es sich bisweilen selbst, weil es immer voran sein will und sich zu Tode liefe, wenn man es nicht zurückhielte . . . Welches Ehrgefühl entwickelt sich nicht im englischen Wettrenner! Wie schmeichelt sich das Pferd des Generals! Es merkt die Vortrefflichkeit und daß es ein Königsroß sei, welchem die Ehre gebühre und daß man es verehre."

Wir sehen, welche Fülle edler Triebe aus der Geselligkeit hervorsprießt: volle Hingebung an das Gemeinwesen, Sympathie, Opferwilligkeit, Tapferkeit und Ehrgeiz, also gerade diejenigen Eigenschaften, welche den alten Griechen und Römern und mit ihnen allen Naturvölkern als die vorzüglichsten Bürgertugenden erscheinen. Und selbst heute noch stehen bei uns diese Eigenschaften in ganz anderem Ansehen als die später erworbenen der Keuschheit, Mäßigkeit, Frömmigkeit und ähnliche. Sie sind eben in unserer Natur begründet, und sie erscheinen uns als g u t, weil sie unser u r e i g e n s t e s W e s e n sind, ebenso wie uns als s c h l e c h t die unsozialen Eigenschaften der Selbstsucht, Rücksichtslosigkeit, Unverträglichkeit und Feigheit erscheinen.

Wenn wir aber Tugenden auch beim Tiere finden, dann ist damit die letzte Schranke zwischen Mensch und Tier gefallen. Man meint wohl gewöhnlich, der Körperbau und auch die Intelligenz der Tiere ließen sich allerdings mit den entsprechenden Eigenschaften des Menschen vergleichen, die Moral dagegen sei bloß diesem eigentümlich. Die Beispiele, die wir vorführten, zeigen, daß die Moral der Naturvölker und selbst so hochstehender Nationen, wie der Griechen und Römer, ihre Analogie in der Tierwelt findet. Der Pavian, der seinen jungen Gefährten mit Gefahr seines Lebens rettete, stand um nichts niedriger als ein Horatius Cocles. Der Rabe, der, ohne das Feuergewehr zu

achten, herabstieß, um seinem toten Gefährten zu nahen, hat eine ähnliche Handlung begangen wie die, welche uns mit Bewunderung für eine Antigone erfüllt; und selbst der Stier, welcher eine kranke Kuh tötet, damit sie nicht die Herde gefährde, handelt ganz nach den Maximen antiker Tugend, und hat zum mindesten nicht unedler gehandelt als der siegreiche Horatier, der seine Schwester umbrachte, weil sie den von ihm getöteten Feind beklagte.

Die Moral ist also nichts dem Menschen Eigentümliches und sie beruht auch nicht auf einem geheimnisvollen göttlichen Funken, der ihm innewohnt; sie ist dem Menschen mit dem Tiere gemein und die sozialen Triebe sind es, denen sie entspringt.

Mit dieser Erkenntnis hat für die Ethik eine neue Epoche begonnen. Bisher bestand sie bloß aus Predigten, Forderungen: das Wörtchen s o l l spielte in ihr eine große Rolle, sie war ein Teil der Theologie. Die heutige Ethik dagegen ist ein Produkt des Darwinismus, nächst Darwin sind es namentlich H. Spencer, Tylor, Lubbock, M'Lennan u. A., welche zu ihrem Aufbau wesentlich beigetragen haben. Sie untersucht nicht, was sein s o l l, sondern was i s t und was g e w e s e n i s t und sucht jenes aus diesem zu erklären. Die jeweiligen Sittengesetze sind für diese Schule nichts als die Produkte der jeweiligen Formen der Gesellschaft und der sozialen Instinkte, die wir von unseren affenartigen Vorgängern erhalten haben.

Ebenso grundlegend, wie für die Ethik, ist die Lehre von den sozialen Trieben für die Psychologie. Bisher wußte man sich die Erscheinung der Sympathie nicht recht zu erklären. Sie beruht auf Egoismus, sagen die einen; ich helfe meinem Mitmenschen, weil ich wünsche, daß er in einem ähnlichen Falle mir helfe. Aber wäre dies richtig, so dürfte z. B. ein Mann nie Mitleid mit einer Gebärenden haben, weil er nie in ihre Lage kommen wird. Andere wieder, und zu denen gehören sehr bedeutende Denker, erklären das Mitleid dadurch, daß man sich in die Lage des Leidenden versetze und daher dessen Schmerz mitempfinde. Dadurch würde das Mitgefühl gewissermaßen Sache der Phantasie. Aber wenn ich einen Ertrinkenden sehe, werde ich da erst lange Vorstellungen von dessen Leiden in meinem Innern erwecken, bevor ich ihn rette? Sicher nicht. In solchen Fällen handeln wir stets ohne zu überlegen, i n s t i n k t m ä ß i g. Noch gewichtiger ist der Einwand, daß bei vielen Völkern sich das Mitleid und die Sympathie bloß auf die S t a m m e s g e n o s s e n erstrecken; die Sympathie mit allen Menschen ist also nicht etwas der ganzen Menschheit Eigentümliches, sondern das Produkt gewisser historischer Verhältnisse. Wenn aber der Anblick des Leidens an und für sich bereits in meinem Innern einen Reflex desselben hervorrufen würde, so müßte dies für das Leiden eines jeden Menschen gelten. Wir wissen aber, daß derselbe Römer, welcher sein Leben

aufs Spiel setzte, um einen Mitbürger zu retten, kalten Blutes tausend Gladiatoren in die Arena senden konnte, damit sie sich zu seinem Zeitvertreib gegenseitig zerfleischten.

Alles das sind Schwierigkeiten, über welche die bisher herrschenden Ansichten über die Entstehung der Sympathie nicht hinauskommen, so daß sich denn auch Schopenhauer in seiner Verlegenheit veranlaßt gesehen hat, ihre Entstehung für ein Mysterium zu erklären.

Aus dieser Verlegenheit hilft die Darwinsche Theorie der sozialen Triebe. Die Sympathie beruht nach ihr weder auf der Ueberlegung noch auf der Phantasie, sie ist ein durch den Kampf ums Dasein gezüchteter Instinkt, dem man folgt, ohne sich Rechenschaft von ihm abzulegen, wie auch der Zugvogel dem Wanderinstinkt folgt, ohne sich über dessen Bedeutung vollkommen klar zu sein.

Der Darwinismus hat bisher eine seiner Hauptaufgaben darin gesehen, zur Verringerung der Kluft zwischen dem Menschen und dem Tiere die Rolle des Instinktes in der Tierwelt möglichst zurückzudrängen und nachzuweisen, daß die Ueberlegung einen großen Teil der tierischen Handlungen bestimmt. Wir glauben, man könnte, um diese Kluft zu überbrücken, auch einmal vom anderen Ende beginnen und die Rolle untersuchen, welche die Instinkte im Leben des Menschen spielen. Beim Tiere findet sich mehr Ueberlegung, als man glaubt, beim Menschen aber findet sich mehr Instinkt als man glaubt. Wie oft handelt der Mensch instinktmäßig, unbewußt, um sich dann hinterdrein Beweggründe seines Handelns auszuklügeln und dieses als ein überlegtes hinzustellen! Namentlich aber sind es die sozialen Instinkte, Ehrgeiz, Sympathie, der Einfluß unserer Umgebung oder, wie man sagt, der „öffentlichen Meinung", welche unaufhörlich bestimmend auf uns einwirken.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir den Einfluß und die Aeußerungen der sozialen Instinkte im Menschenleben noch weiter verfolgen; wir gedenken dies einmal ausführlicher in einem eigenen Artikel zu tun. Aber schon aus dem Gesagten geht zur Genüge hervor, von welcher Bedeutung die Lehre von den sozialen Trieben für die verschiedensten Wissensgebiete ist. So sehen wir, daß die Darwinsche Entwicklungstheorie nicht bloß in dem Kreise der Naturwissenschaften umwälzend wirkt, sondern ihre Wirkungen in die von diesen entferntesten Wissensgebiete erstreckt, und uns nicht nur Aufschlüsse bringt über das Geistesleben des Menschen, sondern auch neues Licht wirft auf die Lehren der politischen Oekonomie, ja selbst auf unsere Sittengesetze.

B.

Die sozialen Triebe in der Menschenwelt.[1]

I.

Mit dem Aufdämmern der Sozialwissenschaft mußte natürlich auch die Frage nach der Entstehung von Staat und Gesellschaft immer mehr in den Vordergrund treten und die Denker immer mehr beschäftigen. Ebenso natürlich war aber auch die Antwort, welche auf diese Frage erfolgen mußte. Sie wurde gegeben im Zeitalter des aufkeimenden Individualismus, des industriellen Kampfes aller gegen alle. Und noch war man kaum dem Kampfe aller gegen alle mit den Waffen in der Hand, das ist der Feudalanarchie, entronnen. Kein Wunder, daß man bei den damaligen beschränkten historischen und ethnographischen Kenntnissen diese Anarchie nicht für das Produkt einer vieltausendjährigen geschichtlichen Entwicklung, sondern für den Urzustand des Menschengeschlechtes hielt. Und da der moderne Staat aus den Verträgen erwuchs, welche das städtische Bürgertum und die Fürsten untereinander schlossen, um sich der Uebergriffe des Raubadels zu erwehren, so ist es ganz natürlich, daß man annahm, Staat und Gesellschaft beruhten auf einem Vertrage, den die Urmenschen geschlossen, um dem Kampfe aller gegen alle und der Unterdrückung des Schwachen durch den Starken zu entgehen. Das gesellige Zusammenleben der Menschen ist nach dieser Annahme nichts Urwüchsiges, sondern ein Produkt des grübelnden Verstandes, der die Vorteile desselben erkannte.

Diese Ansicht beherrschte das 17. und 18. Jahrhundert, sie wurde von den Anhängern des Absolutismus, wie Hobbes, ebensogut verfochten wie von den Verteidigern der Demokratie, namentlich von Rousseau. Es ist unrichtig, die Lehre vom Gesellschaftsvertrag als eine Rousseau eigentümliche zu betrachten — er teilte sie mit seinen Zeitgenossen; ihm eigentümlich waren bloß die Konsequenzen, die er aus dieser Lehre zog. Und unser Jahrhundert hat sehr wenig das Recht, über Rousseau spöttisch die Achseln zu zucken. Sind wir doch noch nicht viel weiter gekommen als er. Einer der angesehensten Soziologen der Jetztzeit, Herbert Spencer, steht heute noch in Beziehung auf die Frage der Entstehung der Gesellschaft wesentlich auf demselben Boden mit Rousseau, nur daß seine Anschauungen ein wenig durch darwinische Einflüsse modernisiert sind.

---

[1] Zuerst veröffentlicht in der „Neuen Zeit" 1884.

Wir betrachten das nicht als Herabsetzung Spencers, wohl aber als ein Zeichen der Bedeutung Rousseaus.

Spencer ist so überzeugt davon, daß der Mensch „in seinem primitiven Zustande vereinzelt handelte", daß er es kaum für nötig hält, diesen Ausspruch zu beweisen. Und ebensowenig erscheint es ihm eines Beweises bedürftig, daß „dasjenige Zusammenwirken, welches die Handlungen der Individuen zu einem unmittelbar die ganze Gesellschaft betreffenden Zwecke vereinigt, eine bewußte Tätigkeit" ist[1]). „Das soziale Leben", sagt er an anderer Stelle, „ist ein zusammenwirkendes Leben, setzt also nicht bloß eine für das Zusammenwirken geeignete emotionelle (Gemüts-) Beschaffenheit, sondern so viel Verstand voraus, daß die Vorteile des Zusammenwirkens erkannt und die Handlungen entsprechend geregelt werden können, um jene zu erreichen[2])." Wir sehen, H. Spencer ist vom Contrat social (Gesellschaftsvertrag) nicht weit entfernt.

Warum aber sollen wir einen solchen für die Gesellschaften der Menschen annehmen, da es doch dessen nicht bedurfte, um die Gesellschaften der Tiere zu schaffen, welche auf unbewußtem Wege entstanden sind? (Vgl. den Artikel über „die sozialen Triebe in der Tierwelt", Neue Zeit, I. Band, Heft 1 u. 2).

Wir brauchen umsoweniger in dieser Beziehung einen Unterschied zwischen den Menschen und den Tieren aufzustellen, als Spencer selbst drastische Beispiele dafür vorbringt, wie wenig die unwissenden Wilden imstande sind, die Vorteile des Zusammenwirkens zu erkennen. Es entspricht wohl mehr dem Geiste der modernen Naturwissenschaft, wenn wir den Naturmenschen einfach auf gleiche Stufe mit den anderen sozialen Tieren stellen, statt ihm eine Intelligenz zuzutrauen, welche derjenigen so vieler berühmter Professoren überlegen sein sollte, die heute noch nicht die Förderung, sondern den Untergang aller Kultur vor Augen sehen, wenn an die Stelle des Kampfes aller gegen alle der Kampf aller für alle, das bewußte Zusammenwirken, gesetzt wird.

Spencer bringt freilich als Beleg für seine Ansicht die unbestreitbare Tatsache vor, daß die tiefststehenden Wilden sich durch einen gänzlichen Mangel sozialen Zusammenhaltes von den anderen Stämmen unterscheiden. So die Digger-Indianer in der Sierra-Nevada, die Chaco-Indianer in Südamerika, die Scherarat-Beduinen und andere. Aber ihm selbst entschlüpft bei der Charakterisierung der Chaco-Indianer der Ausdruck „heruntergekommen"; ganz sicher muß dies auch von den Scherarat-Beduinen behauptet werden, da die Beduinen doch nicht mehr zu

1) H. Spencer, Staatliche Einrichtungen, Kosmos, VIII. Bd., 1880/81, S. 187, 189.

2) Kosmos, VIII., S. 285.

den urwüchsigen Naturvölkern gerechnet werden können, und heruntergekommen sind auch alle anderen Stämme, die er anführt. Sie sind nicht zurückgeblieben, sondern herabgesunken, da sie von stärkeren Stämmen in Einöden vertrieben wurden, in denen sie nur kümmerlich ihr Leben fristen können und der Auflösung entgegen gehen.

Es ist aber eine gutbezeugte Tatsache, daß die Verfolgung und Verdrängung aus den Wohnsitzen, sowie die Einschränkung des Gebietes für den Nahrungserwerb den Zusammenhang bei sozialen Tieren lockern, ja ganz beseitigen. Deutlich sehen wir dies bei dem Biber in Europa, der lange vor seiner Ausrottung bereits aufgehört hat, sozial zu sein. Auch bei den von Spencer vorgeführten Stämmen darf man danach annehmen, daß sie den sozialen Zusammenhalt verloren, nicht aber noch nicht gewonnen haben.

Wäre der soziale Zusammenhang wirklich ein Ergebnis der steigenden Zivilisation, wie Spencer annimmt, dann müßten die sozialen Triebe bei den Angehörigen der europäischen Kultur viel stärker sein als beim Naturmenschen. Dies behauptet auch Spencer[1]).

In Wahrheit aber findet das Gegenteil davon statt.

II.

Um die für unsere Geschichtsauffassung, ja selbst für die Beurteilung der modernen sozialen Strömungen hochwichtige Frage, ob die sozialen Triebe sich beim Menschen erst mit der steigenden Kultur entwickelten oder ob nicht der Mensch seiner ganzen Anlage nach ein soziales Tier — ein Zoon politikon, wie Aristoteles sagte — sei, höchstwahrscheinlich auch abstammend von einem affenähnlichen, sozialen Tiere; um diese Frage beantworten zu können, müssen wir die Anschauungen und Sitten der sogenannten „Wilden" näher untersuchen. Dies ist jedoch kein so leichtes Beginnen, als man glauben sollte. Die Zahl der Reisebeschreibungen ist zwar Legion, aber die Ausbeute, die sich aus ihnen gewinnen läßt, höchst dürftig. Die Aeußerlichkeiten sind es, die dem Reisenden zuerst auffallen, deren Erkundung kein mühevolles Studium erfordert, und die daher am liebsten berichtet werden. Ueber die Malereien, die Kriegstänze, und, wenns hoch kommt und der Reisende ein Mann der Wissenschaft ist, die Schädelformen, Körpermaße und Haartrachten der Wilden werden wir gewöhnlich gut unterrichtet. Ueber ihre sozialen Verhältnisse dagegen werden wir nur zu sehr im Dunklen gelassen. Und das wenige, was wir erfahren, ist häufig nicht sehr geeignet, dies Dunkel zu erhellen. Wer sind denn meistens die Reisenden?

1) The Principles of Sociology, London 1876, I., p. 79.

Missionare, die in allem „Heidnischen" das Werk des Teufels sehen, die den Beruf in sich fühlen, das soziale Leben der „Heiden" als ganz verworfen hinzustellen, die also zu objektiver Beurteilung und Berichterstattung, von geringen Ausnahmen abgesehen, ganz unfähig sind. Dazu kommen die Handelsleute, denen die Wilden nichts sind als Objekte des Profits. Aber auch von den wissenschaftlichen Forschungsreisenden sind nicht alle für ihren Beruf gehörig vorgebildet, gar mancher derselben erhebt sich wenig über den gewöhnlichen Touristen, der seine Reise als Sport betreibt, dem es nur darum zu tun ist, so und so viele Meilen im Tage zurückzulegen. Was kümmert sich der um die Aufgaben der vergleichenden Gesellschaftswissenschaft?! Wie oft endlich sieht selbst der einsichtsvolle, ernsthaft strebende Reisende durch die europäische Brille, beurteilt alles von seinem Standpunkte aus und vermag sich in die so ganz von den seinen verschiedenen Anschauungen der Naturkinder nicht hineinzudenken und mißversteht diese um so leichter, je weniger er imstande ist, ihr Mißtrauen zu besiegen. Nur selten trifft es sich so glücklich, daß ein so liebenswürdiger, scharfsinniger und für die Aufgaben der Forschung vollkommen passender und hochgebildeter Mann, wie z. B. Nordenskjöld, gezwungen ist, monatelang mit einem Stamme Wilder in herzlichem, ungezwungenem Verkehr zusammenzuleben und dieselben genau kennen zu lernen. Um so wertvoller sind freilich die Ergebnisse solcher Forschungen.

Haben wir endlich mühsam das weitzerstreute Material zusammengetragen, so stoßen wir auf eine weitere Schwierigkeit: dasselbe liegt noch ganz ungeordnet vor. Unsere Ethnologen scheinen der Ansicht zu sein, alles, was nicht von unserer Weltgeschichte als „Kulturvolk" anerkannt ist, müsse ein „Wilder" sein. Nur die wenigsten können sich zu der Anschauung emporschwingen, daß auch das roheste der Naturvölker eine tausendjährige Entwicklung hinter sich hat, und das diese Völker sehr verschiedene Entwicklungsstufen darstellen. Wie könnte man diese Erkenntnis von Forschern erwarten, die keinen Anstand nehmen, die alten Aegypter, Mexikaner, Peruaner, diese so hoch gestiegenen Kulturvölker, als Beispiele für die Anschauungen der Naturvölker herbeizuziehen[1])! Es ist eine ungemein schwierige Aufgabe, da das Zusammengehörige zu sondern, das Nichtzusammengehörige auseinanderzuhalten, um so schwieriger, weil man sich dabei fast ganz auf seinen Takt verlassen muß, indem es unanfechtbare Kriterien (Merkmale) für die Klassifikation der Naturvölker nicht gibt.

---

[1]) Spencer rechnet die Mexikaner und die Bewohner Dahomeys zu den Naturvölkern. Letztere treiben Industrie, Ackerbau und Handel, haben eine Hauptstadt mit etwa 30 000 Einwohnern, ein stehendes Heer von 30 000 Mann, ausgebildete Polizei und Diplomatie!

Und schließlich ist noch eine Schwierigkeit zu überwinden. Bei keinem Volke, selbst dem rohesten und abgeschlossensten der Naturvölker, ist die Entwicklung ungestört durch äußere Einflüsse vor sich gegangen. Jedes derselben ist im Laufe der Zeiten mit anderen Völkern, die auf anderen Kulturstufen standen, zusammengekommen und hat von denselben Sitten und Anschauungen übernommen, welche seinem eigenen inneren Entwicklungsgange nicht immer entsprechen. So sind z. B., um auf ein naheliegendes Beispiel hinzuweisen, die Juden von Aegyptern und Babyloniern beeinflußt, sie haben aber ihrerseits wieder vermittels des Christentums einen tiefeingreifenden Einfluß auf die germanische Welt geübt. Es wäre daher sehr verfehlt, wenn wir die Einrichtungen, die wir bei den christianisierten Germanen, z. B. Goten oder Franken treffen, alle als naturwüchsige betrachten würden. Es gilt da, das von außen Gekommene von dem infolge innerer Kräfte Erwachsenen zu scheiden, wenn man nicht zu schweren Irrtümern gelangen will.

Alles das erschwert die Bearbeitung des Materials und beeinträchtigt die Sicherheit der Ergebnisse. Trotz alledem können wir eine Reihe der letzteren bereits als vollständig gesichert ansehen.

III.

Wenn wir das soziale Leben der Naturvölker betrachten, dann tritt uns als ihre auffallendste Eigentümlichkeit ihr weitgehender Kommunismus entgegen. Während uns der Egoismus so tief eingewurzelt ist, daß selbst manche Sozialisten das von ihnen angestrebte Gemeinwesen auf denselben begründen wollen, weil er ihnen als der am tiefsten im Menschen wurzelnde Trieb erscheint, kann hinwiederum der Urmensch sich in unsere Auffassung des „Mein und Dein" nicht hineinfinden. Und sein Kommunismus ist ein so tiefgewurzelter, daß er heute noch bei zahlreichen naturwüchsigen Stämmen gefunden wird, trotzdem der Europäer den Begriff des Privateigentums überall, wo er hinkommt, mit sich bringt, überall die Selbstsucht zu erregen sucht, und, wenn es ihm nötig erscheint, den Kommunismus gewaltsam beseitigt.

So können wir denn auch zahlreiche Beispiele des urwüchsigen Kommunismus aufführen. Eines der eklatantesten desselben bieten die Samoa-Inseln, die bekanntlich vor nicht langer Zeit eine deutsche Kolonie hatten werden sollen. „In gewissem Betracht freilich", sagt Wesenberg, „und im Vergleich zu manchen Zuständen der zivilisierten Welt mit ihren tausenderlei Bedürfnissen sind die Samoaner allerdings glücklicher daran, weil sie naturgemäß leben, die Ansprüche der zivilisierten Menschen an das Leben nicht kennen und von der fruchtbaren Natur der Sorge um die Existenz

wenigstens zum Teil überhoben sind. . . . Das ist gar keine Frage, wenn sie mehr Lust zur Tätigkeit hätten, könnten sie leicht wohlhabend werden, aber dazu fehlt ihnen durchaus der Trieb, denn einerseits kennen sie nicht die Bedürfnisse der Kultur, und andererseits sind es auch ganz eigentümliche soziale Verhältnisse, welche unter ihnen als althergebrachte Sitte herrschen und Arbeit und Erwerb als überflüssig erscheinen zu lassen."

„Es findet sich nämlich unter den Samoanern ein sozialer Kommunismus sehr ausgedehnter Art. Ein jeder einzelne hat nach Bedürfnis und Wunsch ein gewisses Anrecht auf das Besitztum seiner ganzen Sippschaft oder seines Klans, zu welchem er durch Geburt oder Heirat gehört. Er entlehnt ohne Umstände von einem anderen ein Brot, Handwerkszeuge, Kleider, Geld, wie er es gerade gebraucht, ist aber natürlich ebenso durch die Sitte verpflichtet, seinerseits einem anderen dasselbe zu gewähren. Wenn jemand seine Hütte durch Brand verloren hat, oder wenn ihn auch nur die Lust anwandelt, einmal anderswo zu wohnen, so quartiert er sich ohne weiteres bei seinen Freunden, d. h. den Angehörigen seines Klans, ein und bleibt da so lange, als es ihm gefällt, und teilt alles mit ihnen, Wohnung, Nahrung und Kleidung. Mag es dem also Heimgesuchten noch so unangenehm und lästig sein, er darf doch nichts sagen, denn ungefällig oder geizig zu heißen, gilt als die größte Schande und macht im ganzen Dorfe verächtlich. Daher gibt und gewährt ein jeder, um was er von einem anderen gebeten wird, oder aber er hilft sich mit einer Lüge und gibt vor, daß er das Gewünschte nicht besitze, oder bereits einem anderen versprochen habe; aber direkt etwas zu verweigern, wagt niemand. Ein jeder kann sich aber dafür auch schadlos halten, denn was man von ihm verlangt und was er gibt, kann er auch ebenso wieder von einem anderen verlangen und in Gebrauch nehmen. Daß man bei diesem Kommunismus von einem Privatbesitz kaum reden kann, ist ersichtlich, denn was jeder hat, gehört allen, und was alle haben, gehört jedem . . . . Jedoch muß anerkannt werden, daß gerade durch den Kommunismus unter den Samoanern manche Uebel- und Notstände, die sich sonst vielleicht finden möchten, verhindert werden. Zwar gibt es bei ihnen keine wohlhabenden Leute, aber es gibt dafür auch keine Armen. Die Kranken, die Alten, die Blinden und Lahmen haben immer ein Haus und ein Heim, Nahrung und Kleidung, so viel sie bedürfen und wünschen. Wenn man die Kanakas ansieht, was sie haben und besitzen, so ist es weniger, als was bei uns der ärmste Mann sein Eigentum nennt, und dennoch weiß kein Samoaner, was Armut ist, der Begriff ist ihm ganz fremd. Denn er kann sich gar nicht vorstellen, daß es irgendwo auf der Welt Arme gibt, die keine Nahrung, Kleidung und Wohnung haben. „Wie ist das möglich?" sagt er, „ein jeder ist doch irgendwo geboren, also hat er seinen Stamm und seine Freunde, warum nehmen ihn die nicht

in ihre Häuser und geben ihm von ihrer Nahrung und Kleidung? Haben die Menschen denn keine Liebe zueinander[1])?"

Die Negritos auf den Philippinen sind in jüngster Zeit von dem russischen Forscher Dr. N. v. Miklucho-Maclay besucht worden, einem sehr gewissenhaften Reisenden, welcher zwölf Jahre damit zubrachte, die papuanische und die derselben nahestehende Bevölkerung des Malaiischen Archipels und der benachbarten Gegenden zu studieren. Einen Bericht über die Ergebnisse seiner Forschungen finden wir im „Ausland". Unter anderem wird da folgendes erzählt: „Eine gewiß hübsche Sitte besteht darin, daß jeder Negrito verpflichtet ist, vor dem Essen mehrmals laut eine Aufforderung auszurufen, daß jedermann, der sich zufällig in seiner Nähe befindet und möglicherweise der Nahrung bedürftig ist, das Mahl mit ihm teile. Diese Sitte soll so streng eingehalten werden, daß eine Unterlassung derselben die Todesstrafe nach sich zieht[2])."

Aehnliches wie am Aequator gilt auch am Nordpol. „Eine der interessantesten Studien", erzählt Klutschak von den Eskimos, „bieten die gemeinsamen Mahle. In der Schneehütte oder dem Zelte eines der Aeltesten des Stammes kocht die Hausfrau ein quantitativ sehr bedeutendes Mahl, und kaum ist dies fertig, so verkündet der Ruf ujuk (so viel wie ‚gekochtes Fleisch') die Neuigkeit in der ganzen Ansiedlung. Alles, was Mann ist oder werden will, kommt mit einem scharfen Messer bewaffnet, zu der Stelle, und sich im Kreise stellend, oder, im Sommer, am Boden niederlassend, empfängt der dem Hausvater nächst Befindliche ein Stück Fleisch, schneidet sich ein großes Mundvoll ab und übergibt es seinem Nebenmanne. Bei Renntier- oder überhaupt magerem Fleisch folgt demselben ein Stück frisch geschnittenen Tranes und endlich ein Gefäß mit der Fleischbrühe. Dieses alles geht im Kreise herum, bis nichts mehr übrig ist . . . Wie beim Mahle, so ist auch im ganzen und großen alles Kommuneeigentum, was in einer Eskimoansiedlung sich an Proviant und Geräten befindet. So lange ein Stück Fleisch im Lager aufzutreiben ist, gehört es allen und bei der Teilung wird auf jeden, insbesondere aber auf kinderlose Witwen und kranke Personen Rücksicht genommen[3])."

Und um auch ein Beispiel vom Südpol zu holen: über die Feuerländer klagt Darwin, daß sie alles untereinander teilen, was einem Engländer freilich ganz entsetzlich erscheinen muß. „Jetzt wird selbst ein Stück Tuch, das dem einen gegeben wird, in

---

1) Wesenberg, Die Samoainseln, Globus, XXXII. Bd., Nr. 8, S. 127. — In „witziger" Weise behandelt den samoanischen Kommunismus Herr H. Zöller, „Rund um die Erde", Köln 1881, I., S. 113.

2) Ausland, 56. Bd., 15. Aug., 1883, S. 646.

3) Klutschak, Als Eskimo unter den Eskimos, Wien 1881, S. 232.

Streifen zerrissen und verteilt, und kein Individuum wird reicher als ein anderes[1])."

Bände könnte man mit den sympathischen Zügen des urwüchsigen Kommunismus, die uns über die Wilden berichtet werden, anfüllen. Ich glaube jedoch, daß das Gesagte genügt, diesen Kommunismus zu charakterisieren. Es sei nur noch ein Urteil über den Gemeinsinn der Neger angeführt, weil man aus der Art, wie dasselbe vorgebracht wird, ersieht, wie sich dieser im Hirn eines kapitalistischen Europäers spiegelt. Derselbe Kommunismus, den wir in Australien, Asien, Amerika gefunden, herrscht auch in Afrika. Es ist bezeichnend, daß die Amakosa-Kaffern denjenigen einen Dieb nennen, der zu einem geschlachteten Stück Vieh nicht seine Stammesgenossen einladet[2]). Her Hübbe-Schleiden nun macht sich folgendermaßen über diesen Kommunismus lustig: „Der Aethiopier versteht wohl, Geld und Gut zu erwerben, aber es zu erhalten und zu verwalten, das versteht er nicht, und erstrebt es selten . . . . Wohltun und mitteilen ist des verfeinerten (?) Negers Art, nichts erscheint ihm so verabscheuenswürdig, als der Geiz; aber das Verhältnis der Freude oder der Vorteile, die er anderen durch sein Geben macht, zu seinem Nachteil, den er dadurch sich selbst verursacht, erwägt er nicht . . . Die Macht, die der Besitz über Geld und Gut dem Menschen gibt, besteht für den Neger nicht in der Möglichkeit, anderen davon geben zu können, sondern meist nur (!!) darin, daß er tatsächlich gibt. Es ist dies etwas von dem, was Roscher sehr passend bezeichnet als Kinder- und Bummlersinn[3])."

Der Kommunismus des Wilden äußert sich am deutlichsten bei der Konsumtion; er wirkt jedoch auch auf die Produktion ein. Freilich, wo die Nahrung durch das Beschleichen des Wildes erworben wird, wo also das Aufgebot einer größeren Zahl von Jägern nur schädlich wirken würde, da verbietet sich das gemeinsame Jagen von selbst. Treibjagden dagegen werden stets vom ganzen Stamme ausgeführt oder mindestens angeordnet. Besonders deutlich aber tritt der Kommunismus in der Produktion dort auf, wo die Stämme bereits eine höhere Stufe der Technik erklommen haben, ohne daß das Privateigentum sich bei ihnen entwickelt hätte. In Sierra Leone und Fernando Po an der Westküste Afrikas, wo die Leute noch unbekleidet gehen, wo aber bereits Ackerbau betrieben wird, geschieht die Bearbeitung der Felder gemeinschaftlich. Dasselbe ist der Fall bei den Jolofs, und geschah früher auch an der Goldküste, ist aber daselbst durch die Europäer beseitigt worden. Das gleiche finden wir in Südamerika

---

[1]) Darwin, Reise eines Naturforschers um die Welt, Stuttgart 1875, S. 263.

[2]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1860, II., S. 402.

[3]) Hübbe-Schleiden, Ethiopien, Hamburg 1879, S. 162.

bei den Tupi, Guaranis und Otomaken, in Nordamerika bei den Natchez, bei denen die Krieger selbst arbeiteten, ohne daß einer sich ausschließen durfte, während bei den meisten anderen Indianerstämmen die Frauen den Feldbau besorgen[1]).

Bei den Indianern finden wir eine weitere kommunistische Eigentümlichkeit: ihre gemeinsamen Häuser. „Das primitive Rindenhaus der Irokesen war gewöhnlich 40 bis 60 Fuß lang, 15 bis 18 Fuß breit, abgeteilt in gleichen Zwischenräumen, aber mit einer gemeinsamen Halle durch die Mitte, und einer Tür an jedem Ende derselben, welche die einzigen Eingänge bildeten. In jedem Hause waren 6 bis 10 Feuerstellen in der Mitte der Halle angebracht, so daß sie jeder Abteilung Feuer gaben. Je zwei Familien hatten ein Feuer, eine auf jeder Seite der Halle. Ein Haus mit zehn Feuern versorgte so zwanzig Familien . . . Der Gedanke, der sich in dem Kommunalhaus der Irokesen offenbart, beherrscht die ganze indianische Architektur[2])." Diese gemeinsamen Häuser finden wir durch ganz Nordamerika, von den Eskimos bis nach Mexiko, in letzterem Lande oft von großer Ausdehnung mehrere Stockwerke hoch und mehrere hundert Personen fassend. Das Dorf von Taos in Neu-Mexiko besteht aus zwei solchen Häusern, aus Backsteinen gebaut, das eine 260 Fuß lang, 100 Fuß breit und 5 Stockwerke hoch, das andere 140 Fuß lang, 220 Fuß breit und 6 Stockwerke hoch. Jedes derselben faßt 400 Personen. Andere fassen noch viel mehr. Diese Häuser sind Gemeineigentum und der ganze Stamm ist bei ihrer Erbauung tätig.

Daß Grund und Boden bei dem „Wilden" Gemeineigentum sind, ist natürlich. Dem Naturmenschen ist es ganz unfaßbar, daß man Grund und Boden verkaufen könne, und wenn er dies trotzdem hin und wieder Europäern gegenüber tut, beruht es auf Mißverständnis oder Betrug durch Letztere. Der Wilde weiß nicht, was er tut, wenn er Land verkauft, er achtet den Verkaufsvertrag nicht, den er nicht versteht, und wird der Folgen desselben erst dann bewußt, wenn er mit Gewalt vom Jagdgrunde seiner Väter vertrieben wird. Eine große Reihe der blutigsten Zerwürfnisse hat ihren Grund in dem Unvermögen des Wilden, das Privateigentum an Grund und Boden zu begreifen. Der Schawanohäuptling Tecumseh, erzählt uns Waitz, hielt hauptsächlich an dem Gedanken fest, daß das Land der Indianer ihr Gesamteigentum sei und deshalb stückweise von einzelnen gar nicht verkauft werden könne, ja, daß es für den vaterländischen Grund und Boden gar kein Aequivalent (Gleichwertiges) geben könne, daß er unschätzbar, also unverkäuflich sei. „Ein Land verkaufen!" rief er aus, „warum nicht die Luft, die Wolken, das weite Meer verkaufen, so

---

1) Waitz, Anthropologie, II., S. 84; III., S. 80, 423.

2) Morgan, Systems of consanguinity, p. 183.

gut als die Erde? Hat nicht der große Geist sie alle für seine Kinder gemacht[1])?"

IV.

Der urwüchsige Kommunismus ist eine der Aeußerungen der sozialen Triebe, aber er ist nicht die einzige. Neben und mit ihm, ihn bedingend und durch ihn bedingt, hat der Kampf ums Dasein im Menschen dieselben moralischen Eigenschaften gezüchtet, wie im Tiere, dieselbe Geselligkeit, dasselbe Solidaritätsgefühl, denselben Ehrgeiz. (Vgl. den Artikel über die sozialen Triebe in der Tierwelt.)

Einige Beispiele mögen das erläutern. Von den Eskimos erzählt Klutschak: „In ihrem geselligen Leben als Stammesgenossen finden sie ihr einziges Vergnügen. Gesellig sind sie sehr gern, und so oft es ihre Nahrungsquellen erlauben, sammeln sie sich möglichst zahlreich in größeren Ansiedlungen" (Klutschak, Als Eskimo, S. 130). Besonders charakteristisch ist das, was Catlin von den Indianern mitteilt: „Unter den Irrtümern, in die man infolge jener Schwierigkeiten hinsichtlich der Wilden verfallen, ist wohl keiner allgemeiner verbreitet und falscher und zugleich keiner so leicht zu widerlegen, als der, daß der Indianer ein mürrisches, verdrießliches, verschlossenes und schweigsames Wesen sei. Dies ist keineswegs allgemein der Fall."

„Ich habe auf allen meinen Wanderungen unter den Indianern und namentlich unter den anspruchslosen Mandanern bemerkt, daß sie weit schwatzhafter und gesprächiger sind als die zivilisierten Völker. Man wird diese Behauptung vielleicht auffallend finden, aber sie ist dennoch wahr. Wer jemals einen Blick in die Wigwams dieses Volkes getan oder eine Gruppe desselben beobachtet hat, der wird die Ueberzeugung gewinnen, daß Schwatzen, Plaudern und Erzählen ihre Hauptleidenschaften sind."

„Man gehe oder reite an einem schönen Tage nur einige Stunden um dies kleine Dorf herum und betrachte ihre zahllosen Spiele und Unterhaltungen, die von unaufhörlichem Freudengeschrei begleitet sind, oder man gehe in ihre Wigwams und beobachte die um das Feuer versammelten Gruppen, wo Scherze und Anekdoten erzählt werden und fröhliches Gelächter erschallt — und man wird sich überzeugen, daß Lachen und Fröhlichkeit ihnen natürlich sind[2])."

Wie gesellig die Neger sind, das ist allgemein bekannt.

Der kommunistische Kampf ums Dasein züchtet indes noch Eigenschaften anderer Art, bedeutender und tiefgehender als die der Geselligkeit. Da ist vor allem zu nennen ein hochentwickeltes Solidaritätsgefühl. Alle für einen, einer für alle, das ist

---

1) Waitz, Die Indianer Nordamerikas, Leipzig 1865, S. 55.

2) G. Catlin, Die Indianer Nordamerikas, Brüssel und Leipzig, S. 62.

der Grundzug des Charakters des Naturmenschen. Er lebt und stirbt für seinen Stamm, er duldet seinetwegen die härtesten Qualen. Es ist keine Ausnahme, sondern ein typischer Fall, was Darwin von drei Indianern erzählt, die auf einer der vielen Indianerexpeditionen gefangen wurden, die der Diktator von Argentinien, General Rosas veranstaltete. Sie waren Gesandte bei fremden Indianerstämmen und „natürlich im Besitze sehr wertvoller Informationen; und um diese aus ihnen herauszubringen, wurden sie in eine Reihe gestellt. Als die ersten beiden gefragt wurden, antworteten sie ‚no sé' (ich weiß nicht), und einer nach dem andern wurde erschossen. Der Dritte sagte gleichfalls ‚no sé', und setzte hinzu: ‚schießt, ich bin ein Mann und kann sterben!' Nicht eine Silbe wollten sie verraten, wodurch sie die vereinigte Sache des Vaterlandes hätten schädigen können[1])."

Ebenso typisch war vor bald zweitausend Jahren die Handlung der Gaugrafen der Sugambern. Diese kamen vor Augustus, den Frieden zu verhandeln; der Imperator hielt sie aber fest, um sie als Geiseln zu benutzen. Dies zu verhindern und ihre Stammesgenossen von jeder lähmenden Rücksichtnahme auf sie zu befreien, gaben sich die Gaugrafen selbst den Tod.

Da die Spencersche Schule namentlich das Solidaritätsgefühl des Naturmenschen leugnet, wollen wir noch einige Zeugnisse für dasselbe beibringen — den Gegenstand erschöpfend zu behandeln, ist im Rahmen eines Artikels natürlich nicht möglich.

Schleiden sagt von den Negern: „Eine besondere Eigentümlichkeit, die speziell den Krouleuten zugeschrieben wird, sich aber mehr oder weniger auch bei den übrigen Negerstämmen findet, soll hier noch erwähnt werden. Es ist die K a m e r a d s c h a f t l i c h k e i t, mit der jeder unter ihnen stets bereit ist, dem andern zu helfen, ihn zu schützen und selbst für ihn zu leiden, ehe er ihn verrät. Dies ist schon von andern öfter angeführt worden, so auch von Buchholz. Die Tatsache fällt jedermann auf, der näher mit Kroujungen in Berührung kommt[2])."

Das Solidaritätsgefühl des Naturmenschen ist so stark, daß demgegenüber die Verantwortlichkeit des Individuums völlig verschwindet. Eine individuelle Verschuldung des einzelnen kennt der Wilde nicht. Was der einzelne tut, dafür ist der ganze Stamm, sind alle Stammesgenossen verantwortlich. Diese Sinnesweise erklärt die oftmals anscheinend unmotivierten Bluttaten der Indianer. Für die Untat e i n e s Weißen fällt a l l e n Weißen die Verantwortung zu.

Der Stamm ist aber auch verpflichtet, alle Beleidigungen seiner Mitglieder zu rächen, ihm erwächst bei urwüchsigen Zuständen die Pflicht der Blutrache.

---

1) Darwin, Reise eines Naturforschers um die Welt, S. 117.

2) Hübbe-Schleiden, Ethiopien, S. 185.

Bemerkenswert ist es fernerhin, daß nach der Anschauung der Naturvölker die Götter Verschuldungen nicht am Individuum, sondern am ganzen Stamme rächen. Sehr gut hat dies Bagehot auseinandergesetzt: „In späteren Zeiten und in kultivierten Ländern ist jeder nur für seine eigenen Handlungen verantwortlich und niemand glaubt, daß das Mißverhalten anderer ihm Schuld aufladen kann. Schuld ist bei uns ein persönlicher Makel, Folge eines Willensaktes und nur dem Wollenden anhaftend. In alten Zeiten dagegen wird die Missetat eines einzelnen für eine Gottlosigkeit des ganzen Stammes, für eine Beleidigung seiner besonderen Gottheit angesehen, welche den ganzen Stamm den Strafen des Himmels aussetzt. In den politischen Begriffen solcher Zeiten gibt es keine „beschränkte Haftbarkeit" . . . . Sogar die Geschichte der alten Athener wird niemand verstehen, der diese Vorstellungsweise der alten Welt vergißt, obgleich Athen im Vergleich mit anderen ein aufgeklärter und skeptischer Staat war, empfänglich für neue Anschauungen und frei von veralteten Vorurteilen. Als die öffentlichen Bildsäulen des Hermes verstümmelt wurden, erfüllten Schrecken und Zorn alle Athener. Sie glaubten, sie würden a l l e untergehen, weil i r g e n d e i n e r das Bild eines Gottes verstümmelt und diesen somit beleidigt hatte[1])."

Einen komischen Ausdruck findet diese Anschauung, daß alle für einen solidarisch verpflichtet seien, bei manchen Negerstämmen, bei denen man seine Ansprüche einem Stammfremden gegenüber nicht nur an der Person des Verpflichteten, sondern auch an jedem von dessen Stammesgenossen geltend machen kann. Ein Gläubiger, der nicht zu seinem Gelde kommt, darf sich also auch an einem Stammesgenossen seines Schuldners schadlos halten.

Dies gilt jedoch n u r f ü r S t a m m f r e m d e. Innerhalb des Stammes gibt es unter der Herrschaft des Kommunismus weder Schuldner noch Gläubiger, und selbst später, wenn sich bereits die Anfänge des Privateigentums entwickelt haben, nimmt der Schuldner immer noch eine günstige Stellung ein, kraft des Grundsatzes, d a ß d i e P e r s o n h ö h e r s t e h t a l s d i e S a c h e, daß also eine Person einer Sache willen nicht angetastet werden darf. Eine sehr schöne diesbezügliche Beobachtung bei den Barea und Kunama in Abessynien, zu denen der Islam bereits das Privateigentum gebracht, ohne die alten sozialen Triebe gänzlich zu zerstören, teilt uns Werner Munzinger mit.

„Die Freiheit des Menschen", sagt er, „ist ihnen unendlich mehr wert als alles mögliche Geld und Gut. Daher ist der Schuldner dem Gläubiger gegenüber äußerst günstig gestellt. Der Gläubiger hat also kein Recht, seinen Schuldner mit Gewalt zur Zahlung zu zwingen, ihn anzugreifen, zu verhaften oder auch nur öffentlich darüber zur Rede zu stellen; kann er nicht zu seinem

---

[1]) Bagehot, Der Ursprung der Nationen, Leipzig 1874, S. 117, 118.

Gelde kommen, so läßt er ihn durch einen Dritten vor die Gemeindeältesten laden und fordert ihn zur Zahlung auf; kann oder will der Schuldner sich nicht verständigen, so gibt die Gemeinde dem Gläubiger das Faustrecht, d. h. er hat das Recht, seinem Schuldner den Betrag zu stehlen. Er nimmt ihm z. B. seine Lanze weg, aber in keinem Falle darf er sie ihm aus der Hand reißen . . . . .

„Diebstahl heißt die Verletzung des Eigentums innerhalb des Gaues; er ist kein Verbrechen; wird er bewiesen, so wird das gestohlene Gut einfach als Schuld angesehen. Hier besonders zeigt es sich, wie hoch bei diesen Völkern die Person, wie niedrig das Eigentum steht. Der gefangene Dieb darf nicht verwundet oder getötet, noch zur Buße angehalten werden; er erhält höchstens von seinen Verfolgern ein paar tüchtige Schläge; man nimmt ihm das gestohlene Gut ab und läßt ihn laufen. Von Gefangenschaft, Lösegeld oder gar Knechtung des ertappten Diebes ist keine Rede. Ein von seinen Landsleuten verfolgter Dieb schlägt sich nie; er sucht zu entfliehen, indem er seine Beute im Stich läßt; seine Verfolger hüten sich wohl, ihn zu verletzen, da das vergossene Blut des Diebes Blutrache heischt.

„. . . . Oft geschieht es, daß ein Dieb, zu Mitteln gekommen oder dem Frieden zuliebe, mit seinem Gläubiger — so darf man ihn nennen — sich zu verständigen wünscht; dann bittet er die Greise des Dorfes, ihn zu begleiten; sie treten alle zusammen in das Haus des bestohlenen Mannes, der sich von dem hohen Besuch so geehrt fühlt, daß er mit Freuden an der Stelle des gestohlenen Gutes von dem Diebe das kleinste Geschenk, selbst eine Ziege, als volle Entschädigung annimmt, und wenn es nur ein Prozent des Verlorenen betrüge[1])."

Aehnliches gilt von den Indianern, bei denen auch, namentlich unter europäischem Einflusse, Anfänge des Privateigentums sich entwickelt haben. „Mit Ausnahme der Kapitalverbrechen gibt es keinerlei Strafen unter ihnen, weder körperliche noch entehrende, und alle, vom Häuptling bis zum Aermsten des Stammes, besitzen gleiche Rechte, deren sie niemand berauben kann. Ein Häuptling der Sioux fragte einst Catlin: „Man hat mir erzählt, die weißen Männer hingen ihre Verbrecher am Halse auf, gleich Hunden, und zwar von ihrem eigenen Volke?" „Ja". „Die weißen Männer werden ins Gefängnis gesetzt und bleiben darin einen großen Teil ihres Lebens, weil sie nicht bezahlen können?" „Als ich auch das bejahte", fügt Catlin hinzu, „erregte dies großes Erstaunen und Gelächter, selbst unter den Frauen[2])."

---

1) Werner Munzinger, Ostafrikanische Studien, Schaffhausen 1864, S. 493.

2) Catlin, Die Indianer, S. 331.

Was sagen nicht nur unsere Fanatiker der Todesstrafe, sondern auch unsere „Philanthropen" dazu?

Derjenige, welcher die Zustände unserer modernen Zivilisation für von der Natur gegebene hält, kann sich die Straflosigkeit des Diebstahls natürlich nicht anders vorstellen, als gepaart mit der wüstesten Unsicherheit für Gut und Leben. Jedoch das Gegenteil ist bei den Naturvölkern der Fall. Nirgends ist das Eigentum, sowohl Gemein- als Privateigentum, soweit letzteres sich entwickelt hat, sicherer als bei ihnen, und niemandes Leben wird eines Besitzes wegen gefährdet. Catlin, den wir eben zitierten, schreibt über dieselben Indianer: „Ich habe während sieben oder acht Jahren nach und nach an drei- bis viermalhunderttausend dieses Volkes unter den allerverschiedensten Umständen besucht und nach den vielfachsten und durchaus freiwilligen Handlungen ihrer Gastfreundschaft fühle ich mich verpflichtet, zu sagen, daß sie von Natur ein friedsames und gastliches Volk sind. Ich war stets in ihrem Lande willkommen und wurde mit dem Besten bewirtet, was sie hatten, ohne jemals etwas dafür zu entrichten; sie haben mich oft mit Gefahr ihres Lebens durch das Land ihrer Feinde geleitet und mich bei dem Transportieren meines schweren Gepäckes über Gebirge und Flüsse unterstützt, und unter allen diesen Umständen, während ich ihnen doch gänzlich preisgegeben war, hat niemals ein Indianer mich verraten, mich mißhandelt oder mir nur das Geringste von meinem Eigentum entwendet.

„Dies spricht sehr (und ist, wenn der Leser mir glauben will, auch ein Beweis) für die Tugenden dieses Volkes, wenn man sich erinnert, (und man sollte es tun) daß es in ihrem Lande keine Gesetze gegen den Diebstahl gibt, daß Schlösser und Riegel ihnen unbekannt sind, daß die Zehn Gebote ihnen nicht verkündigt wurden, und daß den Dieb keine andere menschliche Strafe treffen könnte als die Verachtung, welche in den Augen seines Volkes seinem Charakter als ein Flecken anhängt[1])."

Man vergleiche damit, was Nordenskjöld über die Tschuktschen erzählt. Das Schiff, in welchem derselbe die Umsegelung Asiens und Europas vollbrachte, die Vega, war in der Nähe der Behringstraße eingefroren und Nordenskjöld mit seiner Mannschaft gezwungen, den nordischen Winter bei einem Tschuktschendorfe zuzubringen. Die Vega hatte eine Niederlage von Lebensmitteln, Gewehren, Munition usw. für 30 Mann und 100 Tage auf dem festen Lande angelegt. „Die Vorräte waren am Ufer ohne allen Schutz von Schloß und Riegel niedergelegt worden, nur mit Segeln und Ruderriemen bedeckt, und Wache wurde dabei nicht gehalten. Die Niederlage verblieb dessenungeachtet und trotz des Mangels an Lebensmitteln, welcher zeitweise unter den Ein-

[1]) Catlin, Die Indianer, S. 9.

geborenen herrschte, unberührt, sowohl von den Tschuktschen, welche in der Nachbarschaft wohnten, wie auch von denen, die täglich von entfernteren Gegenden an der Stelle vorbeifuhren. Alle kannten doch sehr wohl den Inhalt des mit Segeln bedeckten Haufens, und ihrer Meinung nach schienen die darin untergebrachten ungeheuren Schätze und Lebensmittel für die Bevölkerung der ganzen Tschuktschenhalbinsel für ein volles Jahr genügend zu sein!

„Alle, welche kamen, konnten unbehindert auf unserem mit einer Menge Sachen bepackten Decke hin- und hergehen. Wir hatten uns jedoch nicht über den Verlust selbst der geringsten Kleinigkeit zu beklagen. Die Ehrlichkeit war hier ebenso zu Hause, wie in den Gammen der Renntierlappen[1])."

Nordenskjöld erwähnt die Renntierlappen. Die jüngste Schilderung derselben hat uns Paul B. du Chaillu geliefert in seinem Buche „Im Lande der Mitternachtssonne" (frei übersetzt von A. Helms, Leipzig 1883). Es heißt daselbst: „So groß ist das Vorurteil, welches die Bauern gegen die wandernden Söhne der Berge (die Lappen) haben, daß man bei meiner Rückkehr nach den Küstenbezirken von allen Seiten unverhohlen seine Verwunderung darüber aussprach, daß ich es gewagt, in ihrer Gesellschaft die einsamen Bergregionen zu durchwandern. Jedenfalls sind indes die armen Nomaden besser als ihr Ruf; niemals hatte ich Veranlassung zur geringsten Klage, im Gegenteil, die Ehrlichkeit ist so groß unter ihnen, daß niemand daran denkt, sich gegen den Versuch eines Diebstahls von seiten seines Nächsten zu schützen. Das Zelt samt den in demselben enthaltenen Kleidungsstücken, Silberwaren, und allen Vorräten an Kaffee, Zucker sowie sonstigen Lebensmitteln wird vollständig ohne alle Bewachung gelassen, trotzdem kommen Entwendungen doch nur äußerst selten vor, und wird im Gegenteil das Zelt beinahe heilig gehalten. Renntiere sind allerdings nicht sicher vor räuberischen Händen, indes sind es meist Fischer- oder Kirchspiel-Lappen, welche der Versuchung nicht widerstehen können, von einer ohne Aufsicht gelassenen Herde sich einige Tiere anzueignen; dabei würden dieselben Menschen sich unter keinen Umständen an irgend einem anderen Gegenstande vergreifen. So wurden mir selbst z. B. bei einer meiner Wanderungen zwei Männer als Führer empfohlen, von denen der eine zwar eines Renntierdiebstahls wegen eine Gefängnisstrafe verbüßt hatte, mir jedoch in jeder andern Richtung als vollkommen verläßlich geschildert wurde; und in der Tat, obgleich ich die unbewohntesten, einsamsten Strecken mit diesem Manne durchzog, so fand ich doch niemals Grund zur geringsten Beschwerde über ihn."

---

1) Nordenskjöld, Die Umsegelung Asiens und Europas auf der Vega. Leipzig, Brockhaus 1882, I., S. 431, 445.

Die Kirchspiellappen kann man kaum mehr zu den urwüchsigen Naturmenschen zählen. Sie sind von den Schweden zu Lohnarbeitern und Proletariern der traurigsten Art gemacht worden, sie stehen also bereits unter dem Einflusse der modernen „Zivilisation".

V.

Wir haben Kommunismus, Geselligkeit, Solidarität und Ehrlichkeit in einem Maße bei den Naturvölkern entwickelt gefunden, wie es bei den Kulturvölkern nicht als Regel, nicht als etwas Selbstverständliches, sondern als staunenswerte Ausnahme erscheint.

Damit allein wäre eigentlich schon bewiesen, daß die sozialen Triebe des Menschen etwas Urwüchsiges, kein Produkt der Kultur sind. Wir wollen jedoch Spencer noch weiter folgen.

Die F u r c h t ist nach Spencer der erste soziale Faktor, die Furcht vor den Lebenden und Toten, die Furcht vor dem überlegenen Häuptling, der die zerstreuten Individuen zu sammeln und unter seinen Willen zu beugen versteht[1]).

Mit dieser Anschauung steht Spencer nicht allein. Die weitaus größte Anzahl der modernen Forscher, von Darwin bis Bagehot und Maine, ist mit ihm der Ansicht, daß der Gehorsam gegen den Häuptling eine der ersten oder die erste soziale Tugend sei.

Auch diese Ansicht ist nicht neu, sondern ragt in das vorige Jahrhundert zurück, und, obgleich unseres Erachtens im Widerspruch mit der Vertragstheorie, ging sie mit derselben Hand in Hand. Man gefiel sich und gefällt sich darin zu behaupten, der Despotismus sei die dem kulturlosen Menschen angemessene Regierungsform; erst die „Zivilisation" gebäre die „Freiheit" und nur der Kulturmensch sei reif für dieselbe. Als Beweis führt man an, daß die ältesten Staaten, die aus dem Dunkel der vorgeschichtlichen Zeit zuerst auftauchten, Aegypten, Babylonien, China, despotisch regiert wurden und daß der Despotismus die herrschende Regierungsform bei den Negervölkern sei. Man hat auch eine Darstellung der Entstehung dieser Regierungsform fertig in der Tasche, die so einfach und einleuchtend als nur möglich ist: ursprünglich war die Familie, über die der Hausvater despotische Gewalt hatte. Die Familie erweiterte sich zum Stamm, die despotische Gewalt des Hausvaters aber blieb, der nun unumschränktes Oberhaupt des Stammes und, wenn sich der Stamm zum Staate ausdehnte, schließlich Sultan wurde. Sehr schön und sehr einfach, auch im Einklange mit der Bibel, wie englische Forscher hervorheben — nur schade, daß die Familie sich erst in sehr später Zeit entwickelte, und noch später erst die

[1]) Spencer, Principles of Sociology, I., S. 456.

väterliche Gewalt, daß es despotisch regierte Staaten gibt, in denen man von einer väterlichen Gewalt gar nichts weiß und das Sultanat, wenn man es so nennen will, in weiblicher Linie erblich ist; schade endlich, daß die Staaten mit despotischer Regierungsform Kulturstaaten sind, wenigstens die urwüchsigen Züge abgestreift haben; dies gilt sowohl vom alten Aegypten, Babylonien und China, wie von denjenigen afrikanischen Sultanaten, die wirklich despotische Monarchien sind; deren Bewohner als „Wilde" zu bezeichnen, ist nur der höchsten Kritiklosigkeit möglich.

Nein, wenn wir die Naturmenschen betrachten, so finden wir bei ihnen neben völliger Wirksamkeit der sozialen Triebe und gerade unter ihrem Einflusse völlige Gleichheit und vollständige Abwesenheit einer Regierungsgewalt. Die Verfassung eines urwüchsigen Stammes gleicht der moderner politischer Parteien. Einzelnen gelingt es durch ihr Geschick, ihre Begabung, ihre Verdienste, Einfluß auf die Massen zu gewinnen: dies gilt vom politischen Führer wie vom Häuptling des Stammes. Hier wie dort ist der Einfluß ein rein persönlicher, die Machtstellung eine schwankende. Ja, man kann sagen, daß ein Parteiführer heute über seine Parteigenossen zu einer weit größeren Macht gelangen kann, als einem Stammeshäuptling je möglich, da Bildung und Reichtum heute gewissen Menschen einen Einfluß verleihen, der bei dem System des ursprünglichen Kommunismus, wo geistige wie materielle Gaben viel gleicher verteilt sind, undenkbar ist. Nur zu gewissen Tätigkeiten, bei denen Einheit des Handelns und Raschheit der Ausführung, sowie Sachkenntnis notwendig sind, werden Häuptlinge mit unumschränkter Gewalt, Diktatoren ernannt, deren Gewalt aber auch nur so lange dauert, als die Tätigkeit, die sie zu leiten haben. Sonst herrscht bei den „Wilden" vollständige Anarchie, d. h. vollständige Abwesenheit einer über den Stammesgenossen stehenden Regierung. Man würde jedoch sehr irren, wenn man in dieser urwüchsigen Anarchie das Ideal unserer modernen Anarchisten suchen wollte, welche vollständige „Freiheit" des Individuums verlangen, denen jegliche Disziplin ein Greuel ist und deren Endziel am klarsten und offensten ein französisches Anarchistenblättlein durch den Wahlspruch kundtat: „Keine Pflichten und keine Rechte!" Im Gegenteil. Nirgends ist die Disziplin stärker als bei den Naturmenschen, selbst die der am strammsten organisierten politischen Parteien unserer Zeit ragt nicht an dieselbe heran. Die Beschlüsse, ja die Wünsche des Stammes auszuführen, gilt nicht nur als Pflicht, sondern als Recht; keine Regierung, keine Polizei erzwingt deren Ausführung, sondern die Macht der öffentlichen Meinung, der Ehrgeiz. Der Ehrgeiz ist beim Wilden in einer Weise entwickelt, die uns Individualisten unbegreiflich erscheint. Er ist ebenso stark wie das Solidaritäts-

gefühl: um das Lob des Stammes zu gewinnen, wagt der Wilde alles, unterzieht er sich freudig Gefahren und Entbehrungen. Die furchtbarsten Qualen erträgt er mit stoischer Gelassenheit, nichts erscheint ihm schrecklicher als die Lächerlichkeit oder die Schande. Durch das Walten des Ehrgeizes und der öffentlichen Meinung, im Verein mit dem Solidaritätsgefühl, wird so ein Zusammenhalt, eine Einheit im Handeln und Streben erzielt, welche wir in unseren zerfahrenen sozialen Zuständen vergebens suchen.

Einige Beispiele mögen das Gesagte illustrieren.

Bancroft berichtet von verschiedenen nordamerikanischen Indianerstämmen, daß die kriegführenden Parteien sich unter einen Häuptling stellen, der strenge Disziplin hält, im Frieden aber nicht die geringste Autorität hat. Die Fischerstämme haben während der Fischereisaison einen „Salmhäuptling" mit großer Autorität, der den Salmfang leitet. Die neumexikanischen Indianer haben auch keine Regierung, nur Kriegshäuptlinge, die gewählt werden und dem Rate der Krieger untergeordnet sind. Zum Amt bringt Tüchtigkeit in Jagd und Krieg. Der Häuptling kann auch abgesetzt werden. Mitunter bleibt die Häuptlingschaft für mehrere Generationen erblich, beruht aber auch dann auf persönlichen Vorzügen. Im Frieden ist der Häuptling ohne Autorität, wohl aber findet er Gehorsam im Kriege. Oft endet die Häuptlingschaft mit dem Kriegszuge. Bei den Comanchen finden regelmäßige Volksversammlungen in bestimmten Zwischenräumen statt, in denen Angelegenheiten des Gemeinwesens erörtert werden, Gesetze gemacht, Verbrechen gerichtet und bestraft und Streitigkeiten geschlichtet werden[1]).

Von den Botokuden Südamerikas berichtet Tschudi: „Die Familien (?) leben hordenweise nebeneinander. Jede dieser Horden hat einen Anführer. Er ist der Tapferste und Stärkste des Stammes, aber es unterordnen ihm keine Gesetze oder Vorschriften die übrigen Glieder seiner Horde; er darf keinen Gehorsam von ihnen verlangen. Seine Autorität ist bloß auf den Namen beschränkt und wird stillschweigend anerkannt. Gemeinsame Bedürfnisse, gemeinsame Gefahren vereinigen die einzelnen Glieder der Horde, und da von dem Anführer vorausgesetzt wird, daß er die besten Jagdplätze kenne, im Gefecht der Tapferste sei, so folgen ihm die übrigen, ohne durch eine soziale Bestimmung dazu verpflichtet zu sein. In vorkommendem Falle handelt jeder nach seinem Gutdünken[2])."

Als Beispiele aus Afrika mögen einige Angaben von Rohlfs dienen: Bei den Tebu in der Sahara „ist der Sultan nichts weiter als der höchste Schiedsrichter bei inneren Streitigkeiten, und der

---

1) Bancroft, The Native Races of the Pacific States of North-America, London 1875, I., S. 269, 275, 507 ff.

2) Tschudi, Reisen durch Südamerika, Leipzig 1866, II., S. 284.

Anführer im Kriege gegen einen äußeren Feind. Er darf keine Abgaben von seinen Untertanen (?) erheben und hat nicht das Recht über Tod und Leben derselben". „Die Sultane werden aus der Klasse der Maina gewählt. Ihre Macht hängt ganz von ihren persönlichen Eigenschaften ab, Reichtümer dürfen sie nicht besitzen." „Die Budduma (am Tschad-See) bilden ein Schiffer- und Fischervolk von etwa 20 000 Seelen, das in Kriegszeiten von einem Katschella (Kriegshauptmann) befehligt wird. Zu Friedenszeiten ist der Katschella mit geringer Macht bekleidet[1])."

Um den Leser nicht zu ermüden, wollen wir nur noch zwei Beispiele anführen, das der Nikobaren und der Tschuktschen. Bei jenen „besteht nichts, was irgendeiner bestimmten Regierungsform, einer gesetzlichen Einteilung der gesellschaftlichen Verhältnisse, einer Autonomie, einem Fehderechte usw. gleichkäme. Sie achten die Familie und das Eigentum; die Macht des Kapitäns oder Häuptlings aber, welchen ein jedes Dorf besitzt, und den sie Mah oder Umiaha (alt) nennen, geht nicht darüber hinaus, mit den fremden Schiffen, welche nach der Insel kommen, als der erste zu verkehren und den Tauschhandel einzuleiten. Ueberhaupt scheint die Institution eines Kapitäns, obschon sie unter den Eingeborenen sehr beliebt ist, keine einheimische zu sein, sondern erst von der Zeit an zu datieren, wo englische Kauffahrer diese Inselgruppe regelmäßig zu besuchen anfingen[2])".

„Wir überzeugten uns", erzählt Nordenskjöld, „daß es heutzutage weder anerkannte Häuptlinge, noch sonst eine Spur gesellschaftlicher Ordnung bei den an der Küste wohnenden Tschuktschen gibt. Während der früheren kriegerischen Zeiten dieses Volkes war das Verhältnis vielleicht ein anderes, jetzt herrscht jedoch hierselbst die vollständigste Anarchie, vorausgesetzt, daß man mit diesem Namen einen gesellschaftlichen Zustand bezeichnen kann, wo Verbrechen und Strafen unbekannt oder doch wenigstens sehr selten sind . . . Bei den Küstenbewohnern herrscht vollständig Gleichheit; man vermag bei ihnen auch nicht die geringste Spur davon zu entdecken, daß ein Mann außerhalb seiner Familie und seines Zeltes irgendwelchen Einfluß ausübe."

„Aus dem oben Angeführten geht hervor, daß die Küstentschuktschen ohne nennenswerte Religion, ohne bürgerliche Ordnung und ohne Oberhaupt sind. Hätte uns nicht die bei den Polarvölkern Amerikas gemachte Erfahrung eines Besseren belehrt, so könnte man glauben, daß bei einem solchen, im buchstäblichen Sinne ‚anarchischen und gottlosen Gesindel' Sicherheit für Leben und Eigentum nicht vorhanden, die Unsittlichkeit unbe-

1) Rohlfs, Quer durch Afrika, Leipzig 1874, I., S. 246, 262, 333.

2) Reise der österreichischen Fregatte „Novara" um die Erde, Wien 1861, VI., S. 89.

grenzt und der Schwächere ohne Schutz gegen den Stärkeren sein müßte. Dies ist jedoch so weit von der Wirklichkeit entfernt, daß hier selbst eine Statistik der Verbrechen, wenigstens, wenn man die im berauschten Zustande (mitunter) verübten Gewalttätigkeiten davon ausnimmt, infolge des Mangels derselben unmöglich wäre." (Nordenskjöld, Die Umsegelung usw., II., S. 123, 133.)

Diese Tatsachen, sämtlich von im höchsten Grade sozialen Stämmen berichtet, genügen wohl, um unsere Leser davon zu überzeugen, daß die Annahme einer patriarchalischen Regierungsform für den Urzustand ebenso unzulässig ist wie die, der Gehorsam gegen eine Person, den Häuptling, sei die erste soziale Tugend gewesen.

VI.

Spencer hält der Annahme, daß die sozialen Triebe, oder, wie er es nennt, der „Altruismus", beim Naturmenschen stark seien, die Tatsache gegenüber, daß die Weiber jedes Menschenrechts bar, mit empörendster Brutalität von den „Wilden" behandelt würden[1]).

Diese Tatsache ist nicht zu leugnen. Es fragt sich nur, ob alle Wilden ihre Frauen so schlecht behandeln, und ob diejenigen, die es tun, auch wirklich noch auf der untersten Stufe der Entwicklung stehen.

Noch tiefer eingewurzelt als die Ansicht, daß der Patiarchalismus die ursprüngliche Regierungsform der Menschenvereinigungen darstelle, ist die, daß die Frau seit jeher Sklavin und Lasttier des Mannes gewesen sei. So fest hat sich diese Anschauung eingebürgert, daß sie als Axiom gilt, das keines weiteren Beweises mehr bedürfe. Untersuchen wir, wieweit sie mit den Tatsachen stimmt.

Zu den niedrigststehenden Menschen müssen die Veddas, die Ureinwohner Ceylons, gerechnet werden. Dieselben gehen vollständig nackt, leben nicht in Hütten, sondern in Höhlen oder Lagern aus Zweigen, gleich den menschenähnlichen Affen; sie können nicht zählen, haben keine Eigennamen, der Gebrauch irdener Geschirre ist ihnen vollständig unbekannt. „Nach Mr. Baileys Ansicht ist es unmöglich", sagt Lubbock von ihnen, „ein noch unzivilisierteres Volk anzutreffen. Davy behauptet sogar, daß sie keine Namen hätten und ihre Toten nicht bestatteten. Sie haben indes eine merkwürdige Eigenschaft, und es wäre nicht recht, dieselbe unerwähnt zu lassen. Sie behandeln ihre Frauen liebreich und freundlich, bleiben ihnen treu, verabscheuen die Polygamie und haben ein Sprichwort, das heißt: „Nur

[1]) Spencer, Principles of Sociology, I., S. 78.

der Tod kann Mann und Frau trennen[1])." In gleicher Weise wird von den Mincopies auf den Andamanen der freundliche und liebevolle Verkehr zwischen den Gatten, sowie namentlich zwischen den Eltern und Kindern gerühmt[2]). Ueber die Orang-Sakai, primitive Melanesier auf der malaischen Halbinsel, berichtet der schon erwähnte russische Reisende Miklucho-Maclay: „Die Orang-Sakai behandeln ihre Frauen und Töchter ungemein freundlich, daher ist es auch nicht sehr zu verwundern, wenn in gewissen Fällen die Würde eines Radja (oder in ihrer Sprache Patena) auch auf die Frauen und Töchter übergeht[3])."

Die Mois, eine wilde Völkerschaft an der Grenze von Französisch-Cochinchina, wurden im Jahre 1882 von dem französischen Marineleutnant Amédée Gautier besucht. Einen Bericht über dessen Reise finden wir im „Globus" Bd. XLIV, Nr. 4 und 5. Es heißt da unter anderem: „Was die Familie anbelangt, so wäre es sicher zu viel gesagt, wenn man behauptete, daß das Moi-Weib Haupt derselben sei und den Mann beherrsche. Daheim hat der Mann seine Beschäftigungen und die Frau die ihrigen; jeder ist Herr in seiner kleinen Domäne und jeder arbeitet, um allen Behagen zu verschaffen. Nirgends genießt das Weib mehr Achtung und Ansehen, aber auch nirgends verdient es das in höherem Grade. Ehebruch ist bei den Mois völlig unbekannt. Der wahre Herr im Hause ist das von Liebe und Sorge gehütete Kind; man muß den Stolz und die Zärtlichkeit sehen, mit welcher ein Moi ein kleines Wesen auf dem Arme trägt und sagt: ‚Kûe ei' (das ist mein Sohn). Während der ganzen vier Monate seines Verkehrs mit diesem Volke sah Gautier nie zwei Mois oder Mann und Frau sich zanken. Ein Kind zu schlagen oder auch nur an diese Möglichkeit zu denken, wäre in den Augen eines Moi etwas ganz Ungeheuerliches."

Dieselbe Erscheinung wie unter dem Aequator, finden wir auch im hohen Norden. Von den Eskimos der Nordwestspitze Amerikas berichtet Nordenskjöld: „Die Eingeborenen waren, nachdem das erste Mißtrauen geschwunden war, freundlich und entgegenkommend, sowie ehrlich, obgleich zur Bettelei geneigt und beim Tauschhandel stark feilschend. Einen Häuptling schien es unter ihnen nicht zu geben; es herrschte vollkommene Gleichheit und die Stellung des Weibes erschien nicht der des Mannes untergeordnet. Die Kinder waren, was man in Europa wohlerzogen nennen würde, obgleich sie gar keine Erziehung gehabt hatten. Alle waren Heiden."

---

1) Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit, Jena 1874, II., S. 139.

2) Peschel, Völkerkunde, Leipzig 1875, S. 151.

3) Ausland, 56. Bd., S. 648.

Von den Tschuktschen erzählt derselbe: „Hier (in Irkaipij) ebenso wie in allen Tschuktschendörfern, die wir später besuchten, herrschte volle Anarchie. Gleichwohl bestand die größte Eintracht in der kleinen kopflosen Gemeinde. Kinder, gesund und kräftig, und von den Bewohnern zärtlich behandelt, gab es in Menge. Ein freundliches Wort, an diese gerichtet, genügte, uns einen freundlichen Empfang im Zelt zu bereiten. Die Frauen wurden als den Männern gleichstehend behandelt, und die Frau wurde stets von dem Manne befragt, wenn ein wichtiger Tausch abgeschlossen werden sollte; manchmal kam dieser erst zustande, nachdem die Ratgeberin durch ein Hals- oder buntes Schnupftuch gewonnen war." Ueber die Samojeden endlich teilte Herr Serebrenikoff Nordenskjöld folgendes mit: „Die Frauen werden von ihren Männern als gleichberechtigt angesehen und hiernach behandelt, was ganz bemerkenswert ist, da der Russe ebenso wie alle (?) anderen Völker das Weib in gewissen Beziehungen als dem Manne untergeordnet betrachtet[1])."

Welch ein liebenswürdiges Bild des „Wilden" zeichnen uns alle diese Berichte! Wie ganz anders als das, welches man gewöhnlich von dem „Barbaren" entwirft! Die Frau gilt als dem Manne gleich, sie wird von ihm mit Achtung und Liebe behandelt. Sie ist weder Sklavin noch Puppe, sondern Genossin der Arbeiten und Genüsse. Von einer Unterdrückung des Schwachen durch den Starken keine Spur. Unsere Leser werden uns sicher nicht zürnen, wenn wir, auf die Gefahr hin, den uns zugemessenen Raum zu überschreiten, dies Bild urwüchsiger Liebenswürdigkeit mit einigen Strichen abrunden.

Besonders anziehend erscheint das Verhältnis des Naturmenschen zu den Kindern, das schon einige Male gestreift wurde. Geben wir wieder Nordenskjöld das Wort — die Zahl derer, die so tiefe Blicke in das Gemütsleben der Wilden geworfen haben wie er, ist leider sehr gering. Nur wer selbst liebenswürdig ist, vermag in anderen die Liebenswürdigkeit zu entdecken.

Bei den Tschuktschen, sagt Nordenskjöld, werden „die Kinder weder gestraft noch gescholten, sind aber dennoch die artigsten Kinder, welche ich je gesehen habe. Ihre Aufführung im Zelt kann vollkommen mit der Aufführung der besterzogenen europäischen Kinder im Fremdenzimmer verglichen werden. Sie sind vielleicht weniger mutwillig, aber doch für ungefähr die gleichen Spiele eingenommen, die bei uns auf dem Lande ge-

---

[1]) Nordenskjöld, Die Umseglung usw. I., S. 70, 410; II., S. 228. Eine Reihe weiterer Belege für die ursprüngliche Gleichheit zwischen Mann und Weib und den Anteil der letzteren auch an der politischen Tätigkeit, soweit bei Naturvölkern davon die Rede, findet der Leser in meiner Abhandlung über „Die Entstehung der Ehe und Familie", veröffentlicht im „Kosmos", Stuttgart 1882.

bräuchlich sind. Auch Spielsachen werden benutzt, z. B. Puppen, Bogen, zweiflüglige Windmühlen usw. Erhalten die Eltern einen Leckerbissen, so bekommt jedes Kind seinen Teil davon, ohne daß jemals Streit über die Größe der verschiedenen Anteile entsteht. Erhält aus einer Kinderschar das eine oder das andere Kind ein Stückchen Zucker, so läßt es dasselbe von Mund zu Mund gehen. Ebenso gibt das Kind der Mutter oder dem Vater von dem Stückchen Zucker oder Brot zu kosten, welches dasselbe erhalten hat". Ergänzt werden diese Mitteilungen durch einen Bericht des Leutnants Bove, Teilnehmer der Vega-Expedition. „Die Liebe zwischen Gatten, sowie zwischen Eltern und Kindern ist sehr groß. Ich sah Väter ihre Kinder küssen und liebkosen, ehe diese sich zur Ruhe legten, und was ich am bemerkenswertesten fand, war, daß die Kinder eine derartige milde Behandlung nicht mißbrauchten. Was man ihnen auch gab, ihr erster Gedanke war stets, mit den Eltern zu teilen. In dieser und in vielen andern Beziehungen standen sie weit über der großen Menge europäischer Kinder[1])."

Eine ähnliche Beobachtung machte Ebers auf der Sinaihalbinsel, „rührend ist die liebreiche Freundlichkeit, mit der (bei den Arabern) die Männer den Knaben begegnen; auch sind die letzteren nicht mit unseren Proletariernkindern zu vergleichen[2])".

Dasselbe finden wir bei den Indianern. „In der Erziehung zeigen die Indianer stets die größte Nachsicht gegen ihre Kinder. Nur im äußersten Falle greifen sie zu Strafen, indem sie ihnen etwa einen Napf mit kaltem Wasser über den Kopf gießen, wenn sie nicht früh genug aufstehen. Kinder zu schlagen, wie die Weißen tun, halten sie geradezu für ein Verbrechen, für eine Grausamkeit. Es ist hierin kein Unterschied zwischen Nord- und Südamerika[3])."

Also auch die Prügelpädagogik ist erst ein Ergebnis der „Kultur".

Ein Strich noch möge das Bild des Naturmenschen, das wir entworfen, vollenden, ein Hinweis auf das glückliche, sorgenlose Leben desselben: „Wenn ich nach dem vollen Ausdruck der Freude auf ihren glücklichen Gesichtern urteilen darf," sagt Catlin, „so bin ich der Meinung, daß ihr Leben weit glücklicher ist als das unsere, wenn nämlich das Wort „Glück" sich auf diejenigen anwenden läßt, denen das Licht der christlichen Religion noch nicht geleuchtet hat. Ich habe lange mit kritischem Auge die Gesichter dieser Söhne des Waldes betrachtet, die nie von

---

1) Nordenskjöld, Die Umseglung usw. II., S. 31, 139.

2) Ebers, Durch Gosen zum Sinai, Leipzig 1872.

3) Waitz, Die Indianer, S. 101. Vgl. auch Bancroft, Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Deutsch von Kretzschmar, Leipzig 1875, III., Seite 231.

Sorgen gefurcht wurden, auf die das Elend nie seinen Stempel gedrückt hatte. Ich habe den kühnen und unerschrockenen Gang, das stolze, aber würdevolle Benehmen dieser Naturmenschen beobachtet, die in ihrer ungebundenen Freiheit, noch unberührt durch feile Vergnügungen, sich nur den Gesetzen und der Macht Gottes unterwerfen. Da sie alle gemeinschaftliche Besitzer des Bodens sind, so sind sie alle reich und keines von den Hindernissen einer verhältnismäßigen Armut kann ihre gerechten Ansprüche auf Ruhm unterdrücken. Wer kann, frage ich, ohne Bewunderung eine Gesellschaft betrachten, wo Friede und Einigkeit herrscht, wo die Tugend gepflegt, das Recht beschützt, das Unrecht bestraft wird, und zwar ohne andere Gesetze als die der Ehre, welche die höchsten Gesetze ihres Landes sind[1])?"

VII.

Wir haben versucht, ein Bild der sozialen Triebe zu geben, wie sie sich im Naturmenschen äußern, seine Geselligkeit und Liebenswürdigkeit zu zeichnen, seine Offenheit und Ehrlichkeit, seine Freigebigkeit und Gastfreundschaft, seine Hingebung und Selbstlosigkeit, seinen Stolz gegenüber dem Starken und seine Zärtlichkeit gegenüber dem Schwachen. Ungläubig und nur mit Widerstreben wird uns mancher unserer Leser gefolgt sein, im Geiste so manchen unanfechtbaren Bericht erwägend über die viehische Unmäßigkeit, die Bestialität und Hinterlist, die Stupidität und Gemeinheit des Wilden.

Leider sind wir nicht imstande, diese Berichte Lügen zu strafen. Viele Mitteilungen über den verkommenen, unwürdigen Zustand der meisten Wilden sind nur zu wahr. Freilich, noch mehr solcher Mitteilungen sind erlogen, andere erklären sich durch Feindseligkeiten zwischen dem Berichterstatter und den Objekten seiner Mitteilungen. Die sozialen Triebe äußern sich eben beim Naturmenschen nur dem Stammesgenossen und Stammesfreunde gegenüber. Dem Stammesfeinde gegenüber gilt dagegen alles für erlaubt, Lüge und Verrat, Diebstahl, Raub und Mord. Wir haben die Tschuktschen öfter als Beleg für unsere Behauptungen in bezug auf die Wirksamkeit der sozialen Triebe vorgeführt. Nordenskjöld, ihr Gastfreund, ist voll des Lobes von ihnen. Anders lautet über sie das Urteil der Russen, welche als Feinde kamen, sie zu unterjochen. Georgii schrieb 1770 in seiner „Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches" (II., S. 350) von den Tschuktschen: „Sie sind wilder, roher, stolzer, unbändiger, diebischer, falscher und rachsüchtiger als die umherziehenden Korjaken. Sie sind ebenso bösartig und gefährlich, als die Tungusen gutmütig sind." Sogar der Menschenfresserei wurden die Tschuktschen von den Russen beschuldigt.

[1]) Catlin, Die Indianer, S. 43.

Diese Rücksichtslosigkeit gegen den Feind erklärt es auch, warum die Frauen bei tieferstehenden Völkern vielfach geknechtet werden. Es ist dies eine Folge der Raubehe, der Sitte, die Frauen aus feindlichen Stämmen zu rauben, einer Sitte, die jedoch nicht dem urwüchsigen Stammesleben eigentümlich ist, sondern sich erst später entwickelt.

Die Rücksichtslosigkeit dem Feinde gegenüber vermag sicher manches ungünstige Urteil über den Naturmenschen zu erklären, um so mehr, da das Solidaritätsgefühl sich auch dem Feinde gegenüber, wie schon erwähnt, in eigentümlicher Weise äußert, indem es z. B. für die ruchlosen Handlungen irgendeines Europäers alle anderen, auch die mit den besten Absichten kommenden, verantwortlich macht. Aber alles erklärt sich dadurch nicht. Es gibt Wilde von einer moralischen Verkommenheit, zu deren Erklärung die angeführten Motive nicht genügen. Und es ist nicht schwer, die richtigen zu finden, wenn wir ehrlich gegen uns sein wollen.

Das ganze feste Land des Erdballs ist von Menschen bewohnt, die so dicht aufeinandersitzen, als ihre technischen Hilfsmittel in bezug auf den Erwerb der Nahrungsmittel es erlauben. Uns mit unserer weit entwickelten Technik erscheinen die Länder der Wilden fast unbewohnt, sie sind aber in Wahrheit so dicht bevölkert als für unkultivierte Jägervölker möglich ist. Das übersieht der Europäer, und, obwohl Eigentumsfanatiker in bezug auf eigenen Besitz, mißachtet er den der Naturvölker. Bei allen Debatten über Kolonisation und Auswanderung wird e i n Punkt nie erwähnt: das Recht der Eingeborenen auf ihren Grund und Boden.

Sollte die Kolonisation eines Landes ohne Schädigung für dessen Ureinwohner vorgenommen werden, dann wäre vor allem notwendig, diese selbst auf eine höhere Stufe der technischen Ausbildung zu heben, so daß sie die Möglichkeit hätten, von einem kleineren Stück Landes, als sie bisher besessen, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen. Wo man in dieser Weise vorging, ist man fast ausnahmslos zu günstigen Resultaten gelangt.

Die Ureinwohner Neukaledoniens z. B. stehen ebenso wie die Indianer Südamerikas im schlechtesten Rufe. Beide mit Unrecht. Wo man sich die Mühe gab, ihnen die Künste und Wissenschaften unserer Kultur beizubringen, haben sie es dankbar angenommen. „Mit Menschlichkeit, Sanftmut und Nachsicht konnte man dieses Volk (die Neukaledonier) lenken und erziehen, wie das Paddon z. B. bewiesen hat; er durfte jeden Wunsch aussprechen, um ihn von seinen Zöglingen und Freunden, den Eingeborenen, gern und freudig vollstreckt zu sehen, und noch heute wiederholen sich ähnliche Fälle, allerdings nur im Kleinen, aber mit gleichen Resultaten[1])." Tschudi berichtet von einem Jesuiten,

1) A. Lortsch, Neukaledonien, Globus, Bd. 44 (1883), Nr. 9.

José d'Anchieta, der in Benevente (Provinz Espiritu Santo, Brasilien) eine Menge wilder Indianer, an 6000, zu Ende des 16. Jahrhunderts um sich sammelte, um sie an ein seßhaftes Leben zu gewöhnen. Er hatte einen glänzenden Erfolg, da er die Indianer gut behandelte. Seine Nachfolger fingen jedoch an, die Kräfte der Eingeborenen zu ihrem eigenen Vorteile auszubeuten. Da zogen sich diese in ihre Wälder zurück. Bekannt sind die Erfolge der Jesuiten in Paraguay. Bezeichnend ist schließlich folgender Vorfall: „In den Wäldern des oberen Urupuca (Brasilien) . . . ließen sich vor einigen dreißig Jahren zwei Brüder nieder, Thomas und Feliciano Pego, dunkle Mulatten, aber nüchterne, arbeitsame und rührige Männer. Sie rodeten den Wald und machten ausgedehnte Pflanzungen. Durch vertrauenerregendes Entgegenkommen und sanfte Behandlung wußten sie bald die herumschwärmenden Indianer in solchem Grade zu gewinnen, daß diese meistens bei den Brüdern blieben und ihnen bei der Feldarbeit halfen. Sobald ihre Roca in gutem Zustande war, verkauften sie dieselbe vorteilhaft und zogen, von den Indianern begleitet, tiefer in die Wälder, um die nämliche Arbeit von neuem zu beginnen. Nachdem sie auf diese Weise mehrere Rocas hergestellt und günstig verkauft hatten, faßten sie den Entschluß, endlich für sich selbst einen bleibenden Wohnsitz zu gründen und legten eine große Fazenda, Suruby genannt, an. Treu wie immer standen ihnen die Indianer bei. Sie bildeten mit ihnen sozusagen nur eine Familie und zeigten gegen die beiden Brüder eine rührende Verehrung. Den einen nannten sie ‚meu pay' (mein Vater), den anderen ‚meu padrinho' (mein Pate)." Da kam 1848 ein Kapuziner zu ihnen, Fray Bernardino, derselbe schändete zwei Töchter einer Indianerin, floh und denunzierte die Brüder Pego wegen angeblicher revolutionärer Umtriebe: sie hetzten die Indianer auf. Die Brüder Pego wurden verhaftet und die Fazenda vom Pfaffen unter dem Vorwand, er müsse die Indianer bekehren, in Besitz genommen. Die Indianer verjagten ihn, als aber ihre Beschützer nicht zurückkamen, zogen sie sich in die Wälder zurück. Der Kapuziner nahm von der Fazenda neuerdings Besitz, gründete mit einer Anzahl Dirnen daselbst ein „Nonnenkloster" und führte mit ihnen ein wüstes Leben, bis die Fazenda verfiel[1]).

Soviel über die Kulturfähigkeit der Wilden. Leider hat man nur in den wenigsten Fällen und niemals ausdauernd dieselbe zu heben gesucht. Landdiebstahl und, im günstigsten Falle, Vertreibung, im ungünstigeren Versklavung der Eingeborenen, das bildete den Kern der Kolonialpolitik. Wie scheußlich man gegen die ursprünglichen Eigentümer des Bodens vorging, dafür liefert die Geschichte jeder Kolonie nur zu zahlreiche Belege. Wir wollen uns auf Brasilien und Neukaledonien beschränken,

1) Tschudi, Reisen, II., S. 221; III., S. 50.

deren Eingeborene, wie wir gesehen, bei richtiger Behandlung sich sehr wohl kulturfähig gezeigt haben[1]).

Aus Brasilien berichtet Tschudi:

„Das Verhältnis zwischen den erobernden Portugiesen und den Indianern war seit dem 16. Jahrhundert im allgemeinen ein getrübtes. Bekanntlich trachteten die Ansiedler so viel als nur möglich, die Eingeborenen für die Feldbestellung und für den Bergbau zu benutzen. Diese fanden aber im ganzen wenig Freude an solchen, ihren natürlichen Neigungen mehr oder weniger widerstrebenden Verrichtungen, und wollten ebensowenig in ein Dienstverhältnis zu den Eindringlingen treten. Die gebieterische Notwendigkeit, Arbeitskräfte zu besitzen, führte die Portugiesen allmählich dahin, sich der Indianer mit Gewalt zu bemächtigen und sie zu unentgeltlichen Dienstleistungen zu zwingen. Binnen kurzem bildete sich eine Indianersklaverei und ein schwunghafter Menschenhandel aus. Banden kühner Abenteurer zogen nach den Urwäldern auf Menschenjagd und

---

1) Weitere Belege findet man in dem Artikel: „Kolonisation und Auswanderung", Neue Zeit, I. Bd. (1883) — Höchst bezeichnend für das Verhältnis zwischen Kolonisation und „Erziehung der Wilden" ist folgender Passus eines kolonialfreundlichen Buches, das uns zuging, nachdem vorliegender Artikel bereits in die Druckerei gewandert war, nämlich Jungs „Deutsche Kolonien", Leipzig 1884. Es wird daselbst auf Seite 30 der Herrnhuter Kolonie Schekomeko (im Staate New York) gedacht, in welcher die Herrnhuter (um das Jahr 1740) es mit dem besten Erfolge versuchten, die Indianer wirklich mit den Errungenschaften unserer Kultur vertraut zu machen. Das erregte den Neid der umwohnenden englischen Ansiedler, „denn es lag ja keineswegs in deren Interesse, die ursprünglichen Besitzer des Landes durch verständnisvolle Behandlung zu einer höheren Kulturstufe zu erheben; dadurch hätte man ihnen eine Berechtigung zu weiterer Existenz auf dem Grund und Boden gegeben, welchen man selber begehrte. Von diesem Gesichtspunkte aus sah man es nicht ungern, daß der Indianer sich von der importierten englischen Halbzivilisation nur die Schattenseiten aneignete, daß Trunk und andere Körper und Geist zerstörende Laster schnell unter der einheimischen Bevölkerung aufräumten. Die Herrnhuter, welche diesem Vernichtungsprozeß ein Ende zu machen drohten, mußten daher als gefährliche Opponenten gelten . . . . Sie saßen mitten unter den jährlich nach mehr Raum verlangenden Kolonisten, denen das Land der Indianer nicht zufallen konnte, wenn diese zur eigenen Bebauung desselben befähigt wurden. Gelang dieser Versuch hier, so konnte er bei anderen, gleich wilden Stämmen wiederholt werden, und der Indianer wich nicht, er blieb vielmehr im Besitz seiner in Aecker umgewandelten Jagdgründe, und den englischen Kolonisten wurde ein wertvolles Eigentum (!) entzogen, die Kolonisation selber beschränkt". Daher wurden die Herrnhuter samt ihren indianischen Freunden vertrieben von denselben frommen Puritanern, welche hohe Preise auf die Kopfhäute von indianischen Männern, Weibern und Kindern aussetzten — und auf diese Weise die „Wilden zur Zivilisation erzogen".

verkauften nach der Rückkehr ihre Beute an Großgrundbesitzer, in denen sie stets willige Abnehmer fanden. Königliche Verordnungen autorisierten gewissermaßen dieses empörende Verfahren und nur an den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu fanden die hartbedrängten Urbewohner Verteidiger und Beschützer. Durch massenhafte Einfuhr von Sklaven von der afrikanischen Küste, verbunden mit einer etwas humaneren Gesetzgebung, verminderte sich, besonders im 18. Jahrhundert, die Indianersklaverei, dagegen aber entwickelte sich an vielen Grenzpunkten der Zivilisation ein förmlicher Vernichtungskrieg zwischen Portugiesen und Indianern. Ueberlegenheit der Angriffs- und Verteidigungswaffen sicherte den ersteren den Erfolg. Die Indianer mit ihren nackten Leibern und den meistens unvergifteten Pfeilen konnten verhältnismäßig sehr wenig gegen die portugiesischen Soldaten ausrichten, deren Körper durch Ringkoller oder dick mit Baumwolle gepanzerte Wämser und ähnliche Helme geschützt waren, und deren weite, mit gehacktem Blei geladene Trabucos oft schreckliche Verwüstungen anrichteten.

„Wilde Bluthunde, die ausschließlich auf Indianerfährten abgerichtet waren, halfen den nicht weniger blutdürstigen Menschenjägern die feindlichen Lager ausfindig zu machen. Die Offiziere wetteiferten, wer die besten Indianerhunde besitze und ein gewisser Leutnant (Alferes) Antonio Pereira ließ die seinigen Indianerfleisch genießen, um sie stets bei guter Nase zu erhalten. Als durch die Einführung der weit arbeitstüchtigeren Neger die Indianer fast ganz entwertet wurden, da handelte es sich bei solchen Expeditionen nicht mehr darum, Menschen zu fangen, sondern nur eine möglichst große Zahl zu morden. Um diesen Zweck, die Vernichtung der Indianer, in ausgedehntem Maßstabe zu erreichen, griffen die Portugiesen zu den niederträchtigsten Mitteln. Sie legten Kleider von Personen, die an Blattern oder Scharlach verstorben waren, in der Absicht in die Wälder, daß Indianer sich diese aneignen und infolgedessen Epidemien unter ihnen ausbrechen und gräßliche Verheerungen anrichten sollten. Dieses teuflische Experiment ist ihnen auch oft nach Wunsch gelungen. Niemals haben sich die Spanier, die im Süden und an der Westküste Südamerikas ebenfalls in feindlichen Beziehungen mit den Waldindianern gestanden haben, so feiger, schändlicher und ehrloser Mittel zur Vernichtung ihrer Feinde bedient, wie die Portugiesen und ihre brasilianischen Abkömmlinge. Keine (?) der gebildeten Nationen Europas hat sich so erniedrigt, ihren Namen und ihre Ehre so geschändet, wie diese. Nur des berühmten französischen Marschalls (Pélissier) Höhlenräucherung in Algier kann als Pendant (Gegenstück) jener Scheußlichkeiten dienen.

„Trotz der schönen, aber leider so mangelhaft ausgeführten Konstitution Brasiliens hat der Vernichtungskrieg gegen die Indianer der Provinz Minos bis auf die neueste Zeit noch fortgedauert. Heute noch leben dort Individuen, denen eine Indianerjagd der höchste Genuß ist, und die noch sorgfältig Schweiß- und Spürhunde zu diesem Zwecke pflegen. Nur eine kurze Spanne Zeit ist verflossen, seit ein kaiserlich brasilianischer Militärkommandant als Repressalien für einen von den Indianern begangenen Mord eine Indianeraldea überfiel und als Siegestrophäe dreihundert Ohren von grausam abgeschlachteten Indianern in den Flecken St. Matheus, südlich vom Mucury, brachte! Selbst der kaiserliche Kommissar, José Candido Gomes, der wie schon erwähnt, im Jahre 1861 die Mucurykolonien behufs der Uebernahme derselben seitens der Regierung besuchte, neigt sich in seinem Berichte mehr zu den Vertilgungsmitteln hin, als auf rein menschliche Weise die Indianer der Zivilisation untertan zu machen. Es ist nicht auffallend, denn je geistig beschränkter ein Mann ist, desto mehr hofft er von der brutalen Gewalt statt von Anwendung geistiger Uebermacht.

„Ottoni führt in seiner interessanten Abhandlung einige Beispiele an, wie der Vernichtungskrieg gegen die Indianer auch in neuerer Zeit geführt wurde. Der Schauplatz dieser elenden Taten war das Quellgebiet des Mucury und ein Teil von dem des Icquitinhonda. Die Hauptleiter der Mörderexpeditionen waren zwei indianische Soldaten, Cro und Crahy, denen sich als dritter würdiger Genosse ein gewisser Lidoro zugesellte. Sie handelten aber nur auf höheren Militärbefehl. „Eine Aldea umbringen" (matar uma aldea) war ihr Losungswort, der Zauber, der sie für ihr Henkerhandwerk fanatisierte. Mit Hilfe kaiserlich brasilianischer Soldaten und „Liebhaber" (oft den besten Ständen angehörig) umringten sie während der Nacht die dem Untergang geweihte Aldea und stürmten sie mit den ersten Tagesgrauen, so daß die aufgehende Sonne nur noch blutrauchende, gräßlich verstümmelte Leichen beschien. Die arglosen Indianer hatten gewöhnlich keine Idee von dem ihnen drohenden Verhängnis; sie wurden meistens in tiefem Schlafe überrascht. Die Soldaten bemächtigten sich immer zuerst der in einer Ecke zusammengestellten Bogen und Pfeile; um so weniger gefährdet, die wehrlosen Indianer abzuschlachten. Nur die Kinder (Kurucas) wurden verschont, sie waren die Kriegsbeute! Ein solches Kuruca wurde in der Regel für hundert Milreis verkauft. Selbst in neuester Zeit war der Gewinn, der aus dem Verkauf der erbeuteten Kinder gezogen wurde, das einzige Motiv, um eine Aldea umzubringen. Und dieses geschieht im konstitu-

tionellen Brasilien gegen die ursprünglichen Bewohner des Landes[1])!"

Eine ebenso erbauliche Wirtschaft herrscht auf Neu-Kaledonien. „Das Verhältnis der Eingeborenen zu der Kolonialregierung ist ein äußerst gedrücktes; es ist die Politik der letzteren, das Volk mit Gewalt zu unterjochen und durch Furcht zum Gehorsam zu zwingen. Blutige Beispiele sind zu wiederholten Malen statuiert worden und noch immer wird das geringste Vergehen mit möglichst harter Bestrafung gerügt. Ungehorsam gilt als eines der größten Verbrechen, und folgendes Beispiel, leider lange noch nicht das einzige, wird einen Begriff von den furchtbaren Gewaltmaßregeln, die man zur Strafe verwendet, geben. Eine bestimmte Anzahl Leute muß von verschiedenen Stämmen dem Gouvernement, um bei öffentlichen Bauten zu dienen, ausgeliefert werden. Ein jeder von ihnen erhält außer Beköstigung, welche nur in Reis besteht, zehn Francs Lohn für den Monat. Nach Ablauf des Monats ist ihnen gestattet, in ihre Dörfer zurückzukehren, allein zuvor muß jeder einen Stellvertreter auf dem Platze haben. Es ist nun vorgekommen, daß Eingeborene fortgegangen waren, ohne dieser Bestimmung Rechnung getragen zu haben. In diesem Falle wird dem Häuptling der Befehl erteilt, den Ersatzmann sofort zu stellen; geschieht dies nicht spätestens in einigen Tagen, so wird eine Abteilung Militär zu ihm gesandt, um ihm klar zu machen, wie Franzosen den Ungehorsam zu bestrafen pflegen: die Soldaten greifen das Dorf an, schießen an menschlichen Wesen nieder, was sich ihnen zeigt, verfolgen die Eingeborenen, hauen ihre Kokospalmen und Fruchtbäume um, verwüsten ihre Anpflanzungen, zerstören ihre Hütten und legen an alles Feuer, die vollkommenste Verheerung hinter sich zurücklassend . . . Ich kann es nicht begreifen, wie einsichtsvolle gebildete Franzosen einen solchen Despotismus noch billigen und verteidigen können, wie ich öfters Gelegenheit hatte, mich persönlich in Neu-Kaledonien zu überzeugen. In jüngster Zeit noch schreibt ein französischer Schriftsteller (wer?): „Auch ist es von einem gewissen Gesichtspunkte aus, so sonderbar es auch klingen mag, ein Glück, daß die Eingeborenen mitunter dumme Streiche machen, da das Land, welches man infolgedessen konfiszieren kann, dazu dient, den allgemeinen Reichtum zu vermehren und den Kolonisten zu dienen; ohne dieselben wäre man gezwungen, mit mehr Brutalität — und sagen wir es heraus — mit mehr Offenheit vorzugehen, indem man die Eingeborenen in die Lage zurückwürfe, wie es die Engländer in Australien und auf Van Diemensland getan haben[2])."

---

1) Tschudi, Reisen, II., S. 261 ff.

2) Globus, Bd. 44, Nr. 9.

Wer glauben sollte, daß nur Romanen solcher Scheußlichkeiten fähig seien, der lese nach, wie Zöller noch im Jahre 1880 in Cooktown (Queensland) von einem englischen Polizeioffizier zu einer Jagd auf Schwarze, die man zum Zeitvertreib veranstalten wollte, eingeladen wurde[1]); wie die Brunnen in den Wüsten Utahs, welche von Rothäuten besucht zu werden pflegten, von Nordamerikanern mit Strychnin vergiftet wurden[2]); wie in Tasmanien englische Ansiedler die Eingeborenen niederschossen, wenn es an besserem Futter für ihre Hunde fehlte[3]); wie in Australien empfindsame Engländerinnen zu Hungerszeiten Arsenik unter das Mehl mischten, mit dem sie die bettelnden Eingeborenen beschenkten, um diese Rasse vom Erdboden zu vertilgen[4]).

Ist es ein Wunder, wenn bei solcher „Erziehung zur Kultur" die Wilden grausam, heimtückisch und verräterisch wurden? Und mußte nicht auch ihr Stolz und ihre Kraft dadurch gebrochen werden? Der Europäer naht sich ihnen mit allen Errungenschaften der Zivilisation, nicht um sie an ihnen teilnehmen zu lassen, sondern um sie mit Hilfe derselben zu vernichten. Die Macht der Kultur zeigt sich den Wilden nur zu ihrem Verderben. Können sie diese Kultur lieben? Jeder Schritt des Europäers in die Wildnis bedeutet eine Einschränkung ihres Nahrungsspielraums. Immer mehr engt sich derselbe ein, immer kleiner wird das Land, das ihnen zur Verfügung steht, und immer ärmer an Wild. Von allen Seiten dringt die übermächtige Zivilisation auf den Naturmenschen ein. Hier kommt der europäische Bauer, um zu pflügen, wo der Wilde jagte; dort naht der europäische Kapitalist, ihn zur Plantagenarbeit auf dem Grund und Boden zu pressen, der ihm selbst genommen worden. Und wo die zwei nicht hinkommen, wo bisher der Naturmensch sich noch sicher fühlte, da dringt die blasierte „goldene Jugend" Europas hin, um ihre abgestumpften Nerven im massenhaften Schlachten wehrloser Tiere wieder aufzuregen. Die Elefanten- und Büffeljagd ist der modernste Sport unserer Aristokratie, die in zwecklosem Blutvergießen rein nur zum Zeitvertreib, in einem Tage die Nahrungsmittel Hunderter von Familien der Wilden vernichtet. Namentlich die Engländer sind groß in dergleichen Heldentaten. Doch ist deren Wirkung verschwindend im Vergleich zu der weniger geräuschvollen aber um so umfassenderen Einengung des Nahrungsspielraums durch die weißen Kolonisten. Der langsame Hungertod ist es, dem die Naturvölker durch unsere Art und Weise zu kolonisieren entgegengetrieben werden; dieser

1) Zöller, Rund um die Erde, S. 280.
2) Burton, The city of the Saints, London 1862, S. 576.
3) Bonwick, The last of the Tasmanians, London 1870, S. 58.
4) Eyre, Central Australia, London 1875, II., S. 175.

Hungertod und das Bewußtsein von dessen Unabwendbarkeit, von der Unmöglichkeit, der übermächtigen europäischen Kultur zu widerstehen, das sind vor allem die Ursachen, warum die Wilden fast durchweg anders sind, als wir sie oben geschildert. Unsere Schilderung galt dem urwüchsigen Naturmenschen, der im Vollbesitze seiner Kraft ungebrochen dasteht: mit Recht wird man bald sagen können, daß es keine solchen mehr gebe. Ueberall erliegt der Wilde der allseitig auf ihn eindringenden Kultur, überall ist er gezwungen, sich in unfruchtbare Einöden zurückzuziehen, welche die Habsucht nicht reizen, um dort langsam zu verhungern. Dieser Wilde ist es, der aus Hunger und Elend sich viehisch mit Branntwein berauscht; dieser Wilde ist es, der als kriechender, demütiger, stupider, in jeder Beziehung verlumpter Bettler dem Touristen begegnet und diesem Anlaß gibt, sich glücklich zu preisen, daß die Kultur den Europäer aus diesem „Urzustande" emporgehoben habe. Aber diesen Wilden als Prototyp des Naturmenschen zu nehmen, ist ebenso vernünftig, als wollte man einen der leider nur zu zahlreichen verkommenen Vagabunden Europas als Typus des Europäers aufstellen.

Dem heruntergekommenen Wilden sind freilich die sozialen Triebe fast ganz abhanden gekommen, aber sehr mit Unrecht schließt die Spencersche Schule daraus, diese Triebe seien ein Produkt der Kultur, der wachsenden Intelligenz. So wie bei den sozialen Tieren sind auch beim Menschen die sozialen Triebe mechanisch gezüchtet worden, ohne das Eingreifen einer Idee. Die Kulturentwicklung hat bis jetzt nicht nur nichts getan, die sozialen Triebe zu fördern, ihre ganze bisherige Tätigkeit bestand vielmehr darin, sie zu zersetzen.

Wir haben schon oben erwähnt, daß die sozialen Triebe sich nur innerhalb des Stammes äußerten; zwischen den einzelnen Stämmen herrschte dagegen vielfacher Kriegszustand, besonders in Hungerszeiten, wenn ein Stamm, von der Not getrieben, das Gebiet eines anderen verletzte. Im urwüchsigen Zustande bestand keine Möglichkeit, den bei solchen Kriegszügen Gefangenen zu schonen, er war ein unnützer Esser, er mußte sterben. Aber mit der steigenden technischen Geschicklichkeit kam ein Zeitpunkt, von dem an der Gefangene nicht bloß ein Esser war, sondern als Arbeiter benutzt werden konnte. Von dem Zeitpunkte an wurde er daher geschont und zur Arbeit für den Sieger gezwungen. Die Frauen, welche nicht kämpften und die Wut des Siegers nicht reizten, waren es, welche zuerst als Gefangene lebengelassen und Eigentum des siegreichen Stammes wurden. Die Frau war die erste Sklavin, das erste Lasttier. Aber, wie nachgewiesen, sie war es nicht von Anfang an. Erst seitdem sich die Gewohnheit bei vielen Stämmen eingebürgert hat, sich die Frauen von fremden Stämmen zu rauben, seit dem Aufkommen der Raubehe datiert jene gedrückte

Stellung der Frau, welche man als eine ursprüngliche betrachtet. Durch die Raubehe wird die Wirksamkeit der sozialen Triebe auf die Männer beschränkt, die Frauen sind seitdem außerhalb des Kreises derselben.

Eine weitere Einschränkung der Wirksamkeit der sozialen Triebe erfolgte, als es Sitte wurde, auch kriegsgefangene Männer leben zu lassen und zur Zwangsarbeit zu benutzen. Die Sklaverei und Hörigkeit entwickelte sich, und für den Sklaven und Hörigen galten die sozialen Triebe nicht mehr. So hat sich im Laufe der Kulturentwicklung das feste Gefüge des Stammes immer mehr und mehr gelockert, die innere Harmonie desselben verschwand, um dem Interessenkampfe Platz zu machen. Die Gegensätze zwischen Mann und Weib, zwischen Herren und Knechten, zwischen Produzenten und Konsumenten usw. erstanden, um schließlich zum Ideale des modernen Individualismus, zum Kampfe aller gegen alle zu führen.

Aber auf seinem Höhepunkt schlägt der Individualismus in sein Gegenteil um. Durch die Hunderte von Jahrtausenden lang währende kommunistische Form des Kampfes ums Dasein der urwüchsigen Menschenstämme sind die sozialen Triebe dem Menschen so tief eingeprägt, daß die verhältnismäßig kurze historische Entwicklung anderer Produktionsformen sie nicht vollständig zu ertöten vermocht hat. Namentlich in der durch die moderne Form des Kampfes ums Dasein noch nicht korrumpierten Jugend äußern sie sich oft noch in unverminderter Stärke. Die Begeisterung für alles Schöne, Wahre und Gute, der (Gemüts- nicht philosophische) Idealismus, das Gerechtigkeitsgefühl, alles das sind nicht Errungenschaften unserer Kultur, sondern moderne Aeußerungen der von unseren Vorfahren ererbten sozialen Triebe. Wohl ist unsere ganze Erziehung, namentlich aber der wirtschaftliche Kampf aller gegen alle geeignet, dieselben zu schwächen, gar manchem, bei dem sie in der Jugend sich stark geäußert, gehen sie durch diesen Kampf verloren und der „Erfahrene" blickt dann mit Hohn zurück auf seine „Jugendtorheiten". Aber es bedarf nur eines geringen Anstoßes, um die schlummernden sozialen Triebe wieder zu wecken. Und dieser Anstoß wird durch unsere soziale und technische Entwicklung gegeben.

Die Stärke der modernen Interessenkämpfe drängt die Menschen wieder, sich zu vereinigen und das Individuum dem gemeinsamen Interesse unterzuordnen. Wie stark dadurch die sozialen Triebe wieder geweckt werden, davon geben uns ein erhebendes Bild die Gewerkschaften. Solidarität und Opfermut, Sympathie und Freigebigkeit zeigen sich in Friedenszeiten beim modernen Menschen selten in so hohem Grade, als z. B. während eines Streiks.

Andererseits geht aber auch das Streben der immer mehr zur Alleinherrschaft sich durchringenden Großproduktion ebenfalls dahin, das Individuum der Gemeinsamkeit unterzuordnen und auch auf diese Weise die sozialen Triebe zu stärken.

So gehen wir denn einer Zeit entgegen, in welcher die sozialen Triebe wieder ungehindert sich werden entfalten können und die Produktionsweise sie fördert. Damit aber wird ein Zustand von Leidlosigkeit, ja von Glück angebahnt, wie er ungetrübter und allgemeiner verbreitet noch nicht bestanden.

Wir haben in unserer obigen Schilderung nur die Lichtseiten des Lebens des Naturmenschen gegeben. Dasselbe hat aber auch seine Schattenseiten. Das sind namentlich einerseits die Beschränkung der sozialen Triebe auf den Stamm, der ewige Kriegszustand der Stämme untereinander, andererseits der Hunger, welcher den Wilden so oft droht, die, bar aller höheren Werkzeuge, Sklaven der Natur sind, schwelgend, wenn diese reichlich bietet, darbend, wenn sie mit ihren Gaben zurückhält. Diese Schattenseiten bestehen für die kommenden Aeußerungen der sozialen Triebe nicht mehr. Die Kulturentwicklung, obwohl sie diese Triebe schwächte und zersetzte, strebte doch andererseits dahin, ihre Wirksamkeit auf immer größere soziale Einheiten auszudehnen. An Stelle des Stammesbewußtseins ist heute das nationale Bewußtsein getreten und dies beginnt bereits in mancher Beziehung internationalen Anschauungen Platz zu machen. Andererseits sind unsere technischen Hilfsmittel solche, daß Nahrungssorgen die moderne Gesellschaft als Ganzes nicht mehr anzuwandeln brauchen. Sie ist nicht Dienerin, sondern Herrin der Natur, sie läßt diese für sich arbeiten, sie gebietet ihr, und gehorsam leistet dieselbe, was man von ihr verlangt.

Die Wirksamkeit der sozialen Triebe, wie sie sich in der Zukunft, der eben angedeuteten Entwicklung zufolge, äußern werden, wird daher nicht, wie im Naturzustande, gestört werden durch Krieg und Hungersnot.

Die Schriftsteller des griechischen und römischen Altertums suchten das goldene Zeitalter in der Vergangenheit. Und in der Tat, wir haben gesehen, wie liebenswürdig und anmutend, wie selbstbewußt und achtunggebietend der Naturmensch ist, welches Glück und welche Harmonie innerhalb des urwüchsigen Stammes herrscht. Dies anziehende Bild der Vergangenheit ist aber für uns nur der Spiegel einer besseren Zukunft. Wir studieren die Vergangenheit, nicht um mit Rousseau für die Wiederkehr zum Naturzustande zu schwärmen, sondern um aus ihr die Ueberzeugung zu gewinnen, daß unsere Bestrebungen keine Utopien, sondern ebensosehr im Wesen des Menschen wie im Gange der historischen Entwicklung begründet sind.

Drittes Buch

Die menschliche Gesellschaft

Erster Abschnitt.

Die Rasse.

Erstes Kapitel.

Die Urheimat des Menschen.

Die Gesetze der Anpassung an veränderte Verhältnisse gelten für jeden Organismus, also auch für den höchststehenden auf der Erde, den menschlichen. Selbst der Kulturmensch unterliegt ihnen. Auch auf ihn wie auf das Tier wirkt die passive wie die aktive Anpassung, die die Tätigkeit der angeborenen Organe neuen Bedingungen anpaßt, und dadurch die Organe verändert, die aber nicht mit Bewußtsein direkt neue, besser geeignete Organe zu schaffen sucht.

Von den letzteren werden wir erst später handeln. Zunächst müssen wir die Wirkungen der natürlichen Anpassung bei den Menschen untersuchen.

Ist eine Art von Organismen über mehrere Gebiete verschiedener Beschaffenheit verbreitet, so wird die Art auf jedem dieser Gebiete Besonderheiten aufweisen, die nicht individuelle Variationen sind, sondern die bei allen Individuen der Art in der betreffenden Gegend gefunden und von ihnen auf ihre Nachkommen vererbt werden. Es sind Besonderheiten, die durch die Eigenart der Lebensbedingungen in jener Gegend hervorgerufen werden. Wenn diese besonderen Bedingungen lange und so intensiv auf den Organismus einwirken, daß sie nicht bloß die Körperzellen, sondern auch die Keimzellen abändern, dann wird die Eigenart erblich und die Gesamtheit der Individuen, die die Eigenart vererben, bildet eine eigene Rasse innerhalb der Art. Sie kann auch eine eigene neue Art bilden, wenn die Abänderungen sehr weit gehen. Eine genaue Grenze zwischen Rasse und Art ist wohl kaum festzustellen.

Natürlich finden wir in der Natur nur Individuen. Die Zusammenfassung übereinstimmender Individuen in Rassen, Arten, Ordnungen usw. geschieht durch den Menschen. Er grenzt die einzelnen Rassen, Arten usw. voneinander nach seinem Ermessen ab. Von den Merkmalen, die er als bestimmend für den Begriff der Rasse oder Art ansieht, wird es abhängen, ob er in einem gegebenen Fall eine eigene Rasse oder Art konstatiert und wo er deren Grenzen zieht. Aber sind diese Merkmale auch von Menschen aufgestellt, so darf man sie doch nicht als willkürliche Pro-

dukte des menschlichen Gehirns betrachten. Sie werden der Beobachtung der Außenwelt entnommen, können mit den Ergebnissen dieser Beobachtung wechseln.

Die Menschheit wird allgemein als eine einzige Art betrachtet, die in eine Reihe von Rassen zerfällt. Daß es verschiedene Menschenrassen gibt, lehrt schon der flüchtigste Augenschein. Es genügt, etwa einen Weißen und einen Neger einander gegenüberzustellen.

Wie sind aber die Rassenverschiedenheiten beim Menschen entstanden? Darüber sind nur Vermutungen möglich, solange wir die tierischen Ahnen des Menschengeschlechts nicht kennen.

Indes vermögen wir doch verschiedene Annahmen schon als unmöglich oder doch unwahrscheinlich zu verwerfen.

Ganz unmöglich ist die Annahme, die Menschheit sei aus einem einzigen Paare hervorgegangen. Das durfte man meinen, solange man glaubte, die einzelnen Arten, also auch der Mensch, seien die Ergebnisse eines Schöpfungswerkes. Es ist dagegen undenkbar, daß sich eine neue Art aus einer alten durch bloße Variation eines Individuums entwickelt habe, oder vielmehr zweier Individuen, die beide in gleicher Weise variieren, sich finden und paaren, und deren Nachkommen dann in strengster Inzucht bleiben und jede Paarung mit nicht in gleicher Weise variierenden Exemplaren derselben Art ablehnen.

Den Gegenpol dieser Behauptung bildet jene, das Menschengeschlecht entstamme nicht aus einer einzigen tierischen Art, dem noch unbekannten Affenmenschen, sondern die verschiedenen Menschenrassen seien verschiedenen Affenarten entsprungen.

Luschan sagt darüber:

„Ich persönlich glaube an die absolute Einheit des menschlichen Geschlechts und sehe keine zwingende Veranlassung, uns heutige Menschen und unsere paläolithischen[1]) Vorfahren in verschiedene Spezies zu teilen." (Völker, Rassen, Sprachen, Berlin 1922, S. 6.)

An anderer Stelle seines Buches sagt er darüber:

„Es gibt einzelne Autoren, die den großen Neger mit dem Gorilla, den Urwaldpygmäen mit dem Schimpansen, den Chinesen mit dem Orang und den Japaner sogar mit dem Gibbon zusammenbringen wollen, aber ich glaube nicht, daß sie außerhalb ihres engeren Kreises von irgend jemanden ernst genommen werden. Persönlich glaube ich unbedingt an die absolute Einheit des Menschengeschlechts, aber ich kann mich auch in den Standpunkt der Polygenisten[2]) durchaus hineindenken: Sie nehmen mehrere bisher unbekannte Ahnen des Menschen an, während wir Monogenisten uns mit einem einzigen Urahn begnügen. Das ergibt vielleicht theoretisch eine weite Kluft, aber sie ist praktisch belanglos, denn auch

---

1) Die paläolithische Zeit ist die ältere Steinzeit. K.

2) Polygenisten nennt man die Vertreter der Ansicht, die verschiedenen Menschenrassen entstammten verschiedenen Arten von Affen. Die Monogenisten nehmen nur eine einzige Art von Vorahnen an. K.

die Polygenisten müssen zugestehen, daß die verschiedenen von ihnen angenommenen Ahnen des Menschen letzten Endes doch wieder auf einen gemeinsamen Stammvater zurückgehen; für uns ist dieser Stammvater allerdings schon ein richtiger Mensch, für die Polygenisten aber erst der Vorläufer des Menschen — ein Unterschied, der nur in der Theorie bedeutend erscheint, für die wissenschaftliche Betrachtung aber gänzlich belanglos ist, schon weil ja . . . . . es immer nur Sache müßiger Spekulation bleiben dürfte, was eigentlich den ersten Menschen von seinem noch tierähnlichen Vorfahren scheidet." (S. 183.)

Der letztere Satz scheint mir bedenklich. Man sollte bei keinem bestimmten Problem ein Ignorabimus aussagen. Wie können wir voraussehen, welche Tatsachen und welche Methoden künftiger Forschung zur Verfügung stehen werden! Wir werden sicher nie dahin kommen, mit unserem endlichen Erkenntnisvermögen das Unendliche auszuschöpfen, alle Probleme zu lösen, die die Welt uns bietet. Aber es ist sehr voreilig, von irgendeinem bestimmten Problem zu sagen, es sei für immer unlösbar. Man kann höchstens sagen, es sei unlösbar auf Grund der uns bisher bekannten Tatsachen und Methoden.

Aber sicher ist jedenfalls, daß wir heute den Urahnen des Menschen noch nicht kennen und die verschiedensten Vermutungen über ihn hegen dürfen. Doch dürfen wir annehmen, daß unter den heute lebenden Tieren die Menschenaffen diejenigen sind, die unseren äffischen Vorfahren am nächsten stehen.

Nicht minder groß ist unsere Ungewißheit über die Gegend, in der wir die Vorfahren des Menschen, die Affenmenschen, zu suchen haben. Da wir annehmen, daß sie den Menschenaffen sehr nahestanden, liegt es nahe, anzunehmen, daß sie, sowie diese, in den Tropen zu Hause waren, und zwar sicher in der alten Welt. In Amerika hat es Menschenaffen nie gegeben. Die amerikanischen Affen haben alle platte Nasen, deren Nasenlöcher nach außen, nicht nach unten stehen, die Affen der alten Welt dagegen haben eine schmale Nasenscheidewand, ihre Nasenlöcher stehen nach unten, wie beim Menschen.

Die meisten Forscher verlegen denn auch die Urheimat des Menschen in ein tropisches Land, so Darwin, A. R. Wallace, Häckel. Im Gegensatz zu ihnen glaubt Moriz Wagner, daß die Wiege des Menschengeschlechts im nördlichen Europa oder Asien zu suchen sei, eine Anschauung, die auf große Schwierigkeiten stößt und auch nicht viele Anhänger gefunden hat.

Eine Mittellinie nimmt Luschan an. Er meint:

„Man wird sich vorstellen dürfen, daß die ersten Menschen sich irgendwo auf einer Linie Gibraltar-Neuholland entwickelt und ausgebreitet haben . . . . . Näher die Urheimat des Menschen zu lokalisieren, ist zurzeit nicht angängig: daß seine ältesten Reste bisher vorwiegend in Westeuropa gefunden wurden, hängt vermutlich nur mit geologischen Verhältnissen, teilweise auch mit der dort dichteren Bevölkerung und der

intensiveren Bearbeitung des Bodens zusammen." (Völker, Rassen, Sprachen, S. 11.)

Sosehr Häckel und Moriz Wagner sich in diesem Punkte unterscheiden, in einem stimmen sie überein: sie nehmen an, daß eine tiefgehende Wandlung der Erdoberfläche die Affenmenschen zwang, ihre Urheimat zu verlassen und sie veranlaßte, unter neuen Bedingungen zu leben. Vielleicht wurden sie dadurch erst veranlaßt, sich statt auf den Bäumen auf dem Erdboden fortzubewegen, aufrecht zu gehen, ihre Hand und ihr Sprachvermögen zu entwickeln, im Bunde damit ihre geistigen Fähigkeiten zu entfalten, und sich so dem Zustande zu nähern, den wir heute als menschlichen bezeichnen.

Bereits 1867, ein Jahr vor dem Erscheinen von Häckels „Natürlicher Schöpfungsgeschichte" und vier Jahre vor Darwins „Abstammung des Menschen" schrieb der durchaus nicht auf Darwin eingeschworene Ethnologe Oskar Peschel über die wahrscheinliche Urheimat des Menschen, nachdem er gezeigt, daß weder Amerika noch Europa dafür in Betracht kämen:

„Es ist denkbar, daß weder in Südasien, noch in Afrika das erste Auftreten (des Menschen) stattfand, sondern im Indischen Ozean selbst. Dort lag vorzeiten ein großes Festland, dem Madagaskar und vielleicht Stücke von Ostafrika, dem die Malediven und Lakediven, sogar im fernen Osten die Insel Celebes, die eine befremdende Tierwelt mit halbafrikanischen Gesichtszügen besitzt, angehört haben. Dieses Festland, welches dem Indischen Aethiopien des Claudius Ptolomäus entsprechen würde, hat der britische Zoologe Sclater Lemuria genannt, weil es den Verbreitungsbezirk der Halbaffen umschließen würde. Ein solches Festland aber ist deswegen ein anthropologisches Bedürfnis, weil wir dann die niedrig stehenden Bevölkerungen Australiens, Indiens, sowie die Papuanen der hinterindischen Inseln, endlich auch die Neger fast trockenen Fußes in ihre heutigen Wohnstätten einziehen lassen könnten. Klimatisch würde sich ein solcher Weltteil geeignet haben, weil er in die Zone fällt, wo wir jetzt die menschenähnlichen Affen treffen." („Ausland", 1867. Aufgenommen in Peschels „Völkerkunde", 1875, S. 34/35.)

Häckel übernahm diese Hypothese. Wenn Lemurien versank, das die vorangeführten Affenmenschen bewohnten, muß dessen Tierwelt gezwungen worden sein, auszuwandern.

Der Ethnologe Moriz Wagner sah dagegen in der Eiszeit, die das nördliche Europa und Asien unbewohnbar machte, den Grund, der die Affenmenschen jener Gegenden zwang, ihre Wohnsitze aufzugeben und ihre Lebensweise zu ändern.

Neuerdings wird von Abel in Wien die Urheimat des Menschen in die Hochländer Zentralasiens verlegt, von wo die Eiszeit sie vertrieben habe. Auf die Hypothese Sanielevicis haben wir schon im zweiten Buche, ersten Abschnitt, fünftes Kapitel hingewiesen. Er gehört zu denen, die in Europa die Urheimat des Menschen suchen. Auch bei ihm spielen die Eiszeiten eine entscheidende Rolle bei der Bildung des Menschen.

Zweites Kapitel.

Die Wanderungen.

So verschieden diese Hypothesen sind, sie stimmen darin überein, daß jede annimmt, die Urahnen des Menschen wären damals, als jene entscheidende Wandlung ihrer Lebensbedingungen vor sich ging, die sie zu Menschen machte, nicht nur nach einer, sondern nach verschiedenen Richtungen gewandert, deren jede sie in andere Lebensbedingungen versetzte, so daß sie in verschiedener Weise abändern mußten. Wären es verschiedene Affenarten gewesen, von denen die Menschen abstammen, so hätte dieser Prozeß der Auswanderung in verschiedene Gebiete die Differenzen zwischen ihnen noch steigern müssen. Es wäre unmöglich, daß sich daraus schließlich jene Einheit im Menschengeschlecht herausstellte, die wir trotz aller Divergenzen heute feststellen können. So sprechen z. B. wohl die Menschen verschiedener Gegenden sehr verschiedene Sprachen, aber ihre Sprachorgane sind überall die gleichen, man kann jede Sprache erlernen, die von anderen gesprochen wird, und sich so auch mit den fremdartigsten Menschen verständigen.

Wenn die verschiedenen Rassen des Menschen von verschiedenen Affenarten abstammen sollen, müssen diese einander so nahe gestanden haben, daß sie eher als verschiedene Rassen derselben Art, wie als verschiedene Arten zu bezeichnen wären.

Daß die Affenmenschen schon verschiedene Rassen bildeten, ehe die erzwungene Auswanderung aus ihrer Heimat sie auseinandertrieb und verschiedenen Bedingungen aussetzte, ist sehr wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich, nach den heutigen Menschenaffen zu urteilen, deren einzelne Arten nicht nur sehr zu individuellen Variationen neigen, sondern auch leicht verschiedene Rassen bilden.

Der Orang-Utan z. B. bewohnt bloß zwei, allerdings sehr große Inseln, Borneo und Sumatra. Trotz dieser Beschränktheit seines Gebietes bildet er sehr verschiedene Formen.

„Unter den dem Menschen nächst verwandten Formen der Tiere, zeigt der Orang auf Borneo allein fünf verschiedene Rassen, die durch Flußtäler oder Gebirgskämme geographisch voneinander getrennt sind." (Eugen Fischer, ‚Rasse und Rassenentstehung beim Menschen', Berlin 1927, S. 8.)

Diese Neigung zur Bildung verschiedener Rassen dürfte auch der Affenmensch besessen haben. Sie wurde sehr begünstigt, als einzelne Gruppen in Lebensbedingungen gerieten, die sehr verschieden waren von denen, die ihn bis dahin umgeben hatten.

Und die Wanderungen zunächst der Affenmenschen und dann der aus ihnen hervorgehenden Menschen nahmen kein Ende.

Wir haben bereits öfters auf den Gleichgewichtszustand hingewiesen, in den bei gleichbleibenden äußeren Verhältnissen die einzelnen Arten der Organismen zueinander stehen. Die Fak-

toren der Vermehrung und der Vernichtung halten sich bei jeder Art das Gleichgewicht, nirgends besteht jene Tendenz zur Uebervölkerung, jener Drang nach ständiger Ausdehnung, nach Erweiterung des Nahrungsspielraumes, nach Auswanderung, der seit Malthus als allgemeines Naturgesetz gilt.

Nur große Umwälzungen in der Oberfläche oder in der Atmosphäre der Erdrinde durchbrechen von Zeit zu Zeit an manchen Stellen oder allenthalben diesen Zustand des Gleichgewichts, rufen Aenderungen der Lebensbedingungen hervor, die manche Arten zum Aussterben bringen, andere zur teilweisen oder vollständigen Auswanderung veranlassen.

Solche Revolutionen können wiederholt nacheinander eingetreten sein. Bei den Eiszeiten steht es fest, daß mehrere einander folgten. Für Bayern sind vier Eiszeiten nachgewiesen. Jede solcher Revolutionen mußte den Menschen immer wieder zu Wanderungen veranlassen und damit seine Spaltung in verschiedene Rassen vermehren.

Das gilt für andere Tierarten ebenso wie für den Menschen. Doch in diesem langen, durch eine oder mehrere Erdrevolutionen bezeichneten Zeitraum gelang es ihm, das tierische Stadium zu überschreiten. Er entwickelte sich unter dem Zwange der Verhältnisse so weit, daß er fähig wurde zu einer neuen Art der Anpassung an geänderte Verhältnisse: die der nicht bloß a k t i v e n, sondern auch b e w u ß t e n Anpassung durch zielbewußte und insofern künstliche Schaffung von Dingen und Verhältnissen, die ihm den Kampf ums Dasein unter den neuen Lebensbedingungen erleichterten.

Wir mußten auf diesen Punkt schon öfter hinweisen und müssen es auch hier tun, obwohl wir ihn eingehend erst später zu behandeln haben. Gelegentlich ist diese Vorwegnahme unerläßlich.

Durch seine Erfindungen und Entdeckungen und Schöpfungen betritt der Mensch eine Bahn, auf der er von Zeit zu Zeit seine Lebensbedingungen selbst umwälzt, das jeweilen erreichte Gleichgewicht mit der Umwelt immer wieder stört. Verglichen mit den Zwischenräumen zwischen den einzelnen Erdrevolutionen sind die Zwischenräume zwischen den einzelnen technischen und anderen Fortschritten der Menschheit gefügig. Im Vergleich mit der Natur ist daher die menschliche Gesellschaft in ununterbrochener Wandlung begriffen.

Durch seine technischen Fortschritte ist der Mensch oft in der Lage, die Faktoren der Vernichtung, die ihn bedrohen, zu vermindern oder die seiner Vermehrung zu steigern, so daß er an Zahl zunimmt. Das Gebiet, das er bewohnt, wird ihm zu eng, der Ueberschuß der Bevölkerung dort wird gedrängt, auszuwandern. Der technische Fortschritt bringt aber nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch vermehrte Möglichkeiten der Auswanderung. Er

macht dem Menschen das Leben unter Bedingungen möglich, in denen der Affenmensch zugrunde gegangen wäre. Hunderttausende von Jahren müssen verflossen sein, seitdem der aus dem Affenmenschen erstehende Mensch seine Urheimat verließ, bis zu dem Zeitpunkt, in dem die ältesten uns bekannten Menschen auftraten, von denen Spuren auf uns überkommen sind. In diesem gewaltigen Zeitraum dürfte der Mensch sich bereits fast über die ganze Erde verbreitet haben. Sicher finden wir bei Beginn unserer Kulturperiode so ziemlich den ganzen Erdkreis von Menschen bewohnt, soweit er überhaupt für uns bewohnbar ist. Wo immer die Seefahrer und Karawanenreisenden des zivilisierten Westasien und Europa hinkamen, sie fanden stets dort eine eingeborene Bevölkerung vor, die seit langem in dem betreffenden Gebiete hausen mußte, da sie sich seiner Eigenart völlig angepaßt hatte.

Die Wanderungen, die durch Erdrevolutionen hervorgerufen wurden, etwa Eiszeiten oder das Versinken von Kontinenten, mußten ganz anderer Art sein als jene, die aus dem technischen Fortschritt der Menschen hervorgingen.

Bei den letzteren wurden die Menschen allein gezwungen ihre ursprünglichen Wohnsitze zu verlassen. Bei den Wanderungen ersterer Art dagegen wandern sie nicht allein, sondern mit ihnen viele anderen Arten von Organismen des betreffenden Bezirkes, soweit diese fähig sind, ihren Aufenthaltsort zu ändern.

Zahlreiche tierische Genossen des Menschen werden mit ihm vertrieben, gezwungen, sich neuen Verhältnissen anzupassen, oder, soweit sie das nicht können, unterzugehen.

Die Auswanderung der Organismen eines Gebietes in ein anderes braucht aber nicht notwendigerweise zu bedeuten, daß die Einwanderer die eingeborenen Arten des letzteren vernichten und sich an deren Stelle setzen. In den meisten Fällen kann eine Reihe der alten Bewohner erhalten bleiben, denen sich Einwanderer zugesellen. Dadurch werden allerdings die Lebensbedingungen für die einen, wie für die anderen verändert. Viele eingeborene Formen werden sich abändern müssen, sollen sie den durch die Einwanderung gewandelten Verhältnissen gewachsen sein, die ihnen neue Aufgaben stellen und neue Einflüsse auf sie wirken lassen. Bei diesem Anpassungsprozeß werden die ihm nicht gewachsenen eingeborenen Formen ebenso wie manche zugewanderte verschwinden. Das Ergebnis wird aber eine durch neue Formen bereicherte Natur sein, die mannigfaltiger ist, als die frühere im Auswanderungs- wie im Einwanderungsgebiet war.

Und dadurch erst wird eine Höherentwicklung der Organismen erzielt, die ja nichts anderes ist, als eine Zunahme der Mannigfaltigkeit der Formen. Eine Zunahme einerseits verschiedener Arten von Organismen innerhalb eines Gebietes und

andererseits eine Zunahme verschiedener Arten von Organen innerhalb eines Organismus.

Bestünde der Fortgang der Entwicklung einfach darin, daß neu aufkommende oder eindringende Arten von altersher bestehende oder alteingesessene vernichten, so würde das bloß zu einer Veränderung der Arten, nicht zu einer Höherentwicklung des Gesamtmilieus und damit auch einzelner von ihm beeinflußter Arten führen.

Oder wenn sich trotzdem aus irgend welchen anderen Gründen höherentwickelte Arten bilden würden, so müßten alle niedrigeren vor ihnen verschwinden. Das ist aber keineswegs der Fall. Es bestehen heute noch zahlreiche höchst einfache und niedrige Urwesen, etwa Amöben und Bakterien, und sie machen keine Miene auszusterben. Manche einfachere Formen sind ausgestorben, aber durchaus nicht alle. Der Fortschritt besteht nicht darin, daß im Kampf ums Dasein höhere Formen die niedrigeren Formen verdrängen, sondern daß jene zu diesen hinzukommen.

Ohne die niedrigeren könnten die höheren gar nicht leben.

Aehnlich geht es mit dem Fortschritt, auch dem der menschlichen Gesellschaft und des menschlichen Wissens. Er besteht auch hier nicht darin, daß neue Einrichtungen oder neue Erkenntnisse alles bisher Bestandene und Erkannte verdrängen und die Menschheit jedesmal von neuem auf einer höheren Stufe anfängt.

Der Fortschritt besteht vielmehr darin, daß neue Einrichtungen oder Erkenntnisse den alten hinzugefügt werden und so die Mannigfaltigkeit der Gesellschaft oder der Wissenschaft vermehren. Diese Hinzufügung bedeutet allerdings eine vorübergehende Störung des Gleichgewichtes in der Gesellschaft und der Wissenschaft. Bestimmte Einrichtungen oder Anschauungen passen in den neuen Gesamtzusammenhang nicht mehr hinein, sie stören ihn, müssen umgewandelt, ihm angepaßt werden, oder verschwinden. So wie die Höherentwicklung der Tierwelt durch die versteinerten Gerippe oder Schalen zahlreicher ausgestorbener Tierarten bezeichnet wird, so die Entwicklung der Gesellschaft oder des Wissens durch die überlieferten Reste ausgestorbener gesellschaftlicher Einrichtungen oder Anschauungen.

Aber so wie trotzdem fast alle einfacheren Arten von Tieren von den primitivsten an bis heute in zahlreichen Vertretern leben und für den Zusammenhang der Natur, wie er besteht, unentbehrlich sind, so leben auch in der Gesellschaft und im Wissen unserer Tage Formen fort, die der Urzeit, ja unseren tierischen Urahnen entstammen. Diejenigen haben ebenso unrecht, die glauben, daß alles, was besteht, verdient, daß es zugrunde geht, wie jene, die annehmen, daß in der Welt sich überhaupt nichts ändert, jede Revolution bloß ein Schein ist, daß in der Weltgeschichte nur die Schauspieler und die Kostüme gewechselt werden, die Tragödie

oder Komödie hingegen, die sie darstellen sollen, ewig dieselbe bleibt.

In der Geschichte wie in der Natur wird ununterbrochen Neues geschaffen oder vielmehr Altes zu Neuem umgestaltet, in der Natur in geologischen Zeiträumen. Aber das Alte muß dadurch nicht völlig aus dem Wege geräumt werden, sondern es wird vielfach bloß durch das Neue vermehrt. Bei der notwendigen Synthese zwischen dem Alten und Neuen zu einer höheren Einheit muß dann freilich manches ausgeschieden werden, Altes wie Neues, bis sie vereinigt ein harmonisches Gebilde ergeben, das mannigfacher ist und dadurch höher steht, als das vorhergehende.

Dieses Gesetz muß auch für die Wanderungen des Menschen gegolten haben. Aber es muß anders gewirkt haben dort, wo er durch Erdrevolutionen gezwungen wurde, mit der gesamten ihn umgebenden Tierwelt zu wandern, als dort, wo nur sein eigener Fortschritt, etwa Zunahme der Bevölkerung, ihm das Leben in dem Kreise, in dem er geboren war, schwer machte und manche Volksteile zum Wandern zwang.

Im ersteren Falle mußte sich mit dem Menschen die ganze Natur ändern. Im zweiten Falle ist es der Mensch allein, der in neue Verhältnisse gerät und sich unter ihrem Einflusse ändert. Die Natur bleibt die gleiche.

Da aber die Erdoberfläche eine ungemein mannigfaltige ist, so gerät der Mensch durch seine Verbreitung in die verschiedenartigsten Lebensverhältnisse, die seine Lebensweise, seinen Nahrungserwerb usw. auf die mannigfachste Weise beeinflussen.

In den Anfängen der Kultur vermag sich der Mensch gegen Einflüsse der Umwelt nur wenig zu schützen. Er ist ihnen im höchsten Maße ausgesetzt. Dabei zeigt er eine Anpassungsfähigkeit, die erstaunlich ist.

Am erstaunlichsten vielleicht bei den Feuerländern, die vielfach ganz nackt unter einem entsetzlichen Klima leben. Darwin besuchte sie 1832 im dortigen Hochsommer (Ende Dezember).

„Das Klima ist sicher elend. Die Sommersonnenwende war nun vorüber und doch fiel jeden Tag Schnee auf den Bergen und in den Tälern gab es Regen und Hagel. Das Thermometer zeigte meistens ungefähr 45 Grad[1]) fiel aber in der Nacht auf 38 oder 40 Grad."

Kein Sonnenblick, steter Sturm, häufiger Regen.

„An einem Hafen kam eines Tages eine Frau, die ein vor kurzem geborenes Kind stillte, an die Seite des Schiffes und blieb dort aus bloßer Neugierde stehen, während die Schlossen herabfielen und auf ihrer nackten Brust ebenso wie auf der Haut ihres nackten Säuglings tauten." (Darwin, Reise eines Naturforschers um die Welt, Stuttgart 1875, S. 244.)

Die Eingeborenen gehen dort oft ganz nackt, und doch wissen sie sich in dem entsetzlichen Klima zu behaupten.

---

[1]) Fahrenheit, gleich etwa 7 Grad Celsius über Null.

Man darf wohl annehmen, daß, je geringer entwickelt die menschliche Technik, desto größer die Einwirkung des natürlichen Milieus auf den menschlichen Organismus ist.

Um so langsamer aber auch der technische Fortschritt, um so größer die Zwischenräume zwischen den einzelnen Fortschritten, auch zwischen den Wanderungen.

Morgan sagt darüber:

„Die ersten Erfindungen und die ersten sozialen Organisationen waren zweifellos am schwersten zu erringen und waren daher voneinander durch die längsten Zeiträume getrennt . . . . . "

„Der menschliche Fortschritt von seinen Anfängen bis heute ging nicht ganz genau, aber doch im wesentlichen in einer geometrischen Progression vor sich. Das ist klar angesichts der Tatsachen und konnte theoretisch gar nicht anders sein." (Ancient society, New York 1878, S. 37/38. Deutsch erschienen unter dem Titel: Die Urgesellschaft, S. 32.)

Morgan sucht dies durch folgende Zahlen zu illustrieren:

„Wenn wir die Länge des Daseins des Menschen auf der Erde auf hunderttausend Jahre veranschlagen, um die relative Länge jeder gesellschaftlichen Periode herauszufinden — die absoluten Zahlen mögen länger oder kürzer sein — so wird man sofort sehen, daß mindestens 60 000 Jahre für die Periode der Wildheit angesetzt werden müssen. Drei Fünftel des Lebens der höchst entwickelten Teile des Menschengeschlechts wurden im Zustande der Wildheit verbracht." (S. 38/39, deutsch S. 32/33.)

Morgan bemerkt gleich selbst, daß er die Dauer des niedrigsten Stadiums der Menschheit eher unter- als überschätzt hat. Das steht heute bereits unzweifelhaft fest.

Erst jüngst hat Hauser für die älteste menschliche Kulturschicht, deren Alter annähernd berechnet werden kann, ein solches von rund 200 000 Jahren angegeben (O. Hauser, der Mensch vor 100 000 Jahren, Leipzig 1917, S. 123). Vorher aber liegen mehrere Hunderttausende von Jahren menschlichen Daseins, für dessen Dauer keine Anhaltspunkte mehr zu finden sind.

Vielfach wird heute auf Grund von allerdings sehr umstrittenen Feuersteinfunden, „Eolithen", angenommen, daß sich Wesen mit menschlichen Formen und Fähigkeiten schon am Ende der Tertiärzeit vorfinden, vor etwa zwei Millionen Jahren. Ja, manche setzen gar das Alter des Menschengeschlechts auf fünf bis zehn Millionen Jahre an.

Genau festzustellen, wann der Mensch zuerst auftrat, ist schon deshalb, bisher wenigstens, ganz unmöglich, weil wir seine Vorgänger nicht kennen und nicht sagen können, mit welchen Merkmalen unser Ahne aufhörte, ein Affenmensch zu sein und anfing, ein Mensch zu werden.

Aber genaue Daten für das Alter der Menschheit brauchen wir hier nicht. Genug, daß wir annehmen müssen, es erstrecke sich mindestens auf mehrere Hunderttausende von Jahren, und es werde anfangs in der Regel mehrere Zehntausende von Jahren gekostet haben, bevor eine Menschenhorde einmal dazu kam, ihr natürliches Milieu und ihre Technik zu ändern.

In diesem primitiven Stadium konnte die natürliche Umwelt in jedem von Menschen bewohnten Gebiet durch lange Zeiträume mit aller Macht, durch die Technik noch fast gar nicht gemildert, auf den menschlichen Organismus wirken. Gleichzeitig gestaltete sich aber diese Umwelt für die verschiedenen Teile der Menschheit sehr verschiedenartig. Jeder dieser Teile blieb lange genug seiner besonderen Umwelt ausgesetzt, daß die Eigenart, die sich ihm aufprägte, sich befestigen konnte, in einem solchen Maße, daß die besonderen Merkmale dieser Eigenart sich vererbten.

So bildeten sich in diesem primitiven Stadium die Urrassen des Menschen.

Drittes Kapitel.

Die Scheidung der Rassen.

Das Kennzeichen einer Rasse besteht darin, daß sie die Tendenz hat, ihre Merkmale unverändert auf ihre Nachkommen zu übertragen, auch wenn das Milieu sich ändert, in dem sie lebt. Bei gleichbleibendem Milieu dürfte es schwer sein, genau zu unterscheiden zwischen Eigenheiten, die der Organismus von seinen Eltern ererbt, und solchen, die er ebenso wie sie von der gleichen Umwelt erwirbt.

Die Rassencharaktere treten deutlich erkennbar wohl nur dort zutage, wo sie unverändert bei den Nachkommen wiederkehren, auch wenn diese in andere Bedingungen geraten als ihre Vorfahren. Diese unveränderte Uebertragung bei geänderten Bedingungen kann sich aber nicht endlos fortpflanzen. Das wäre der Tod jeglicher Entwicklung. Sie kann mehrere Generationen hindurch dauern, schließlich aber müssen die Einflüsse der neuen Umgebung auf die vererbten Merkmale abändernd einwirken, wenn sie erheblich von der früheren abweicht und das Leben des Organismus fühlbar geändert beeinflußt.

Für die Art der Abänderung werden aber die ererbten Merkmale nicht ohne Belang sein. Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, daß dieselbe Umwelt auf verschiedene Organismen sehr verschieden wirkt, je nach ihrer ererbten Eigenart. Wir wissen, daß die Art der Erkenntnisse des Menschen nicht bloß von der Art seiner Umwelt abhängt, die auf seine Sinne wirkt, sondern auch von der Art seines Erkenntnisvermögens, das er ererbt hat.

Ebenso ist die Art, wie ein bestimmtes Milieu auf eine Rasse wirkt, sie vernichtet, verkümmert oder höher entwickelt, nicht allein von jenem Milieu abhängig, sondern auch von dem Apriori des Rassencharakters. Daher können zwei verschiedene Rassen sehr verschieden von demselben Milieu beeinflußt werden.

Das gilt nicht bloß für verschiedene Rassen, sondern auch für Individuen derselben Rasse mit verschieden angeborenen Fähigkeiten und Trieben. Es ist ebenso falsch, für bestimmte Handlungen eines Menschen die bestimmende Ursache einzig in seiner Umwelt, wie einzig in seiner körperlichen (eingeschlossen die psychische) Veranlagung zu suchen.

Es gibt keinen geborenen Verbrecher, sondern nur Menschen mit besonderen Anlagen, die durch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse verstärkt oder geschwächt werden können, und die unter bestimmten Verhältnissen für die Gesellschaft nützliche, unter anderen für sie schädliche Taten herbeiführen können.

Je nach den gesellschaftlichen Verhältnissen wird dieselbe Begabung einen Mann einmal zu einem berüchtigten Räuber, ein andermal zu einem vergötterten siegreichen General oder Forschungsreisenden machen. Andererseits finden wir je nach den ererbten Anlagen in demselben sozialen Milieu ehrliche Leute und Gauner. Was nicht besagt, daß es nicht Milieus gibt, die eher die Anlagen der Ehrlichkeit, und wieder andere, die eher die Anlagen zum Betrügen entwickeln.

Daß dasselbe Milieu auf verschiedene ererbte Anlagen, also auch auf verschiedene Rassen, verschieden wirkt, hat manchem Forscher zu denken gegeben.

So z. B. dem berühmten Alfred Russel Wallace, der gleichzeitig mit Darwin zu einer Theorie der Entwicklung gekommen war, die mit der Darwinschen im wesentlichen übereinstimmte, für die er aber keine so eingehende Begründung gab.

Er lebte acht Jahre lang, von 1854—1862, im Malaiischen Archipel und kam bei seinen Forschungen dort zu dem Ergebnis, daß alle Inseln östlich von Java und Borneo einst zu einem australischen Festland gehörten, von dem sie übrig blieben, nachdem dieses zum großen Teil ins Meer versunken war. Java und Borneo dagegen gehörten ehedem zum asiatischen Festland und waren von diesem australischen Kontinent seit langem getrennt. Ihre Tierwelt stammt aus Asien.

Dabei machte Wallace folgende Beobachtung:

„Man muß hervorheben — und das ist ein sehr interessanter Gesichtspunkt, zusammengehalten mit den Theorien der Abhängigkeit der besonderen Lebensformen von äußeren Bedingungen — daß diese Zweiteilung des Archipels, die durch schlagende Gegensätze seiner Naturprodukte charakterisiert wird, durchaus nicht der physischen oder klimatischen Einteilung seiner Oberfläche entspricht. Die große Vulkankette streicht durch beide Teile und scheint keine Wirkung auf die Verähnlichung ihrer Produkte gefunden zu haben. Borneo gleicht genau Neuguinea nicht nur in betreff seiner ungeheueren Ausdehnung und seines Freiseins von Vulkanen, sondern auch in betreff der Mannigfaltigkeit seiner geologischen Struktur, der Gleichmäßigkeit seines Klimas und des allgemeinen Charakters der Waldvegetation, welche seine Oberfläche bedeckt."

„Die Molukken sind das Gegenstück zu den Philippinen in ihrer vulkanischen Struktur, ihrer außerordentlichen Fruchtbarkeit, ihren üppigen Wäldern und ihren häufigen Erdbeben. Und Bali mit dem Ostende von Java hat ein fast ebenso trockenes Klima und einen fast ebenso dürren Boden wie Timor. Dennoch besteht zwischen diesen sich entsprechenden Inselgruppen, die gleichsam nach demselben Muster angelegt, die demselben Klima unterworfen und von denselben Gewässern bespült sind, der größtmögliche Kontrast, wenn wir ihre Tierwelt vergleichen. Nirgends stoßen wir auf einen so direkten und handgreiflichen Widerspruch zu der alten Lehre, daß Verschiedenheiten oder Aehnlichkeiten in den mannigfaltigsten Lebensformen, welche verschiedene Länder bewohnen, entsprechenden physischen Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten in den Bodenverhältnissen selbst ihre Entstehung verdanken. Borneo und Neuguinea, physisch so gleich wie es zwei getrennte Länder nur sein können, liegen zoologisch so weit auseinander wie die Pole, während Australien mit seinen trockenen Winden, seinen offenen Ebenen und steinigen Wüsten und seinem gemäßigten Klima dennoch Vögel und Vierfüßer hervorbringt, denen sehr nahe verwandt, welche die heißen und feuchten und üppigen Wälder bewohnen, die allerorten die Ebenen Neuguineas bekleiden." („Der Malaiische Archipel, die Heimat des Orang-Utan und des Paradiesvogels". Deutsche Ausgabe, Braunschweig 1869, I., S. 21/22. Das Buch ist gewidmet: „Charles Darwin, dem Verfasser der Entstehung der Arten . . . nicht nur als ein Zeichen persönlicher Achtung und Freundschaft, sondern auch als Ausdruck tiefer Bewunderung für seinen Genius und seine Werke".)

Die Wallacesche Beobachtung steht in der Tat in schroffem Widerspruch zu der „alten Lehre" der Gestaltung der Organismenformen durch ihre Umwelt, wenn diese dahin geht, daß der Organismus ein unbeschriebenes Blatt ist, dem das Milieu seinen Stempel aufdrückt. Dann könnte es jedoch in jedem Milieu überhaupt nur eine einzige Art von Organismen geben, eben die ihm entsprechende.

Die Umwelt ist aber nur der eine der Faktoren, die die Form jedes Organismus bestimmen. Der zweite ist die Form mit allen ihren Organen und Fähigkeiten, die der Organismus ererbt hat. Die Vererbung ist der konservative Faktor der Entwicklung, die Anpassung an geänderte Lebensverhältnisse der revolutionäre. Das Milieu beeinflußt jeden Organismus, aber die verschiedenen Typen auf verschiedene Art.

Die Tierwelt Borneos, die aus Südwestasien kam, hat eine andere Entwicklungsgeschichte hinter sich als die Neuguineas, die mit der Australiens zusammenhängt. Daher stimmen trotz der gleichen Bodengestaltung und des gleichen Klimas die Typen hier nicht mit denen dort überein.

Das gilt auch für die Menschenrassen jener Gegenden, obwohl der Mensch schmale Meere schon früh überschreiten lernt:

„Noch ehe ich zu der Ueberzeugung gelangt war, daß die östlichen und westlichen Hälften des Archipels zu verschiedenen Haupterdteilen gehörten, fühlte ich mich veranlaßt, die Eingeborenen des Archipels unter

zwei radikal voneinander verschiedene Rassen zu gruppieren . . . . Bald zeigte mir die Beobachtung, daß Malaien und Papuas radikal in ihrem physischen, intellektuellen und moralischen Charakter voneinander abweichen . . . . . Wenn man die Grenze zieht, welche diese Rassen trennt, so findet man sie nahe jener, welche die zoologischen Regionen teilt, allein etwas mehr nach Osten." (Wallace, Der Malaiische Archipel, I, S. 26.)

Diese leise Verschiebung nach Osten ist der Fähigkeit der Malaien, die See zu befahren, zuzuschreiben.

Wallace kommt zu dem Ergebnis:

„Ich glaube also, daß alle Völker der verschiedenen Inseln entweder zu den Malaien oder zu den Papuas gezählt werden können; und daß diese zwei keine weiter zu verfolgende Verwandtschaft zueinander haben. Ich glaube ferner, daß alle Rassen östlich von der von mir gezogenen Grenzlinie mehr Verwandtschaft zueinander besitzen als irgendeine der Rassen westlich von dieser Linie, — daß in der Tat die asiatischen Rassen die malaiischen einschließen und daß alle eines kontinentalen Ursprungs sind, während alle östlich von diesen wohnenden Rassen des Großen Ozeans (vielleicht einige der nordozeanischen ausgenommen) nicht von irgendeinem existierenden Kontinent herstammen, wohl aber von Ländern, welche im Großen Ozean noch existieren oder bis in neuere Zeit existiert haben." (I, S. 27.)

Auch Wallace nimmt also an, daß ein heute versunkener Kontinent die Wohnung des Urmenschen bildete, allerdings nur die des Urpapua, und er sucht diesen Kontinent nicht im Indischen, sondern im Stillen Ozean, für dessen Boden ja gleichfalls ein Sinken nachzuweisen ist.

Seine Hypothese erklärt wohl die grundlegenden Verschiedenheiten zwischen Malaien und Papuas, nicht aber die Uebereinstimmung, die zwischen ihnen herrscht, da die einen ebenso Menschen sind wie die anderen und untereinander viel mehr verwandt als mit irgendeiner anderen Tierart. Das wird erklärlich, wenn sie alle von der gleichen Art abstammen. Wie sollte das aber möglich sein, wenn die Vorfahren der Papuas von einem Kontinent herkommen, der schon lange vor dem Auftreten des Menschen von allen anderen Kontinenten getrennt war?

Uebrigens schließt Wallace keineswegs aus, daß die Papuas am gemeinsamen Stammbaum der Menschheit Anteil haben. Im zweiten Bande des hier zitierten Werkes gibt er eine eingehende Vergleichung der verschiedenen Rassen des Malaiischen Archipels und bemerkt schließlich:

„Es ist kürzlich von Professor Huxley behauptet worden, daß die Papuas den afrikanischen Negern näher als irgendeiner anderen Rasse verwandt sind. Die Aehnlichkeit sowohl in physischen als auch in intellektuellen Eigentümlichkeiten hat mich selbst oft in Erstaunen gesetzt, aber die Schwierigkeiten, welche man heraufbeschwört, wenn man diese Verwandtschaft als wahrscheinlich oder möglich annimmt, haben mich bis dahin daran gehindert, jenen Aehnlichkeiten volles Gewicht beizulegen. Geographische, zoologische und ethnologische Betrachtungen machen es fast

sicher, daß, wenn diese beiden Rassen jemals einen gemeinsamen Ursprung gehabt haben, es nur in einer Periode gewesen sein konnte, die weit entlegener sein muß, als irgendeine, die bisher als dem Alter der menschlichen Rasse entsprechend bezeichnet worden ist." (II., S. 422.)

Nun, dieses 1868 geäußerte Bedenken ist seitdem vollständig beseitigt worden. Von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wird durch den Fortschritt der Forschung der Ursprung des Menschengeschlechts immer weiter zurückverlegt. Wenn Morgan ein Jahrzehnt nach Wallace das Alter der Menschheit auf rund hunderttausend Jahre ansetzte, wie wir gesehen, so nimmt man heute für die einfachsten der gut bezeugten erhaltenen Steinwerkzeuge ein Alter bis zu 500 000 Jahren an. Der Prozeß des Auswanderns der Affenmenschen aus ihrer Urheimat und ihre Emporentwicklung zu menschlichen Formen mag sich vor mehreren Millionen Jahren vollzogen haben.

Die Uebereinstimmung zwischen Negern und Papuas könnte ein Grund dafür sein, die Urheimat des Menschen nach Lemurien zu versetzen, einem Kontinent, der die Brücke bildete zwischen Afrika und Australien. Doch ist das Dunkel zu groß, das über der Urheimat des Menschen schwebt, als daß ich mir auch nur eine Vermutung gestatten dürfte.

Jedenfalls hatten die Malaien, als sie in den Malaiischen Archipel eindrangen, schon manche Wanderungen hinter sich, durch die sie vom Urtypus des Affenmenschen in ganz anderer Weise abgeändert worden waren als die Papuas.

Im Malaiischen Archipel kamen sie wohl in Bedingungen, die mit denen der benachbarten Papuas übereinstimmten. Diese gleichen Bedingungen mußten aber auf den einen Typus ganz anders wirken als auf den anderen.

Zunächst waren Verschiedenheiten der Rassen des Menschen dadurch hervorgerufen worden, daß sie in verschiedene Lebensbedingungen geraten waren. Hatten sich einmal auf diese Weise verschiedene Rassentypen fixiert, so reagierte jeder in anderer Weise auf das gleiche Milieu. Wenn zwei verschiedene Rassen in die gleichen Lebensbedingungen kamen, so brauchte das nicht zu bedeuten, daß sie sich einander assimilierten. Jede der beiden konnte sich in anderer Weise abändern. So erzeugten die Wanderungen schließlich einen Zustand, bei dem unter den Menschenrassen eine größere Mannigfaltigkeit herrschte, als unter den Lebensbedingungen der Menschen. Unter den gleichen Bedingungen konnten sehr verschiedene Rassen leben.

Viertes Kapitel.

Die Mischung der Rassen.

Wir haben bisher die Wanderungen des Menschen nur daraufhin untersucht, wie sie auf ihn durch Veränderungen der Umwelt

wirken und wie sie Rassenverschiedenheiten dadurch erzeugen, daß sie verschiedene Mitglieder derselben Art verschiedenen Lebensbedingungen unterwerfen. Sind einmal verschiedene Rassen erzeugt, dann können die Unterschiede zwischen ihnen noch vermehrt werden dadurch, daß dieselben Bedingungen auf verschiedene Typen verschieden wirken.

Wir nahmen dabei an, daß die Menschen bei ihren Wanderungen nur in Gebiete geführt wurden, die noch nicht von anderen Menschen bewohnt waren. Aber das traf keineswegs stets zu und mußte um so seltener eintreten, je weiter die Menschheit sich über die Erde verbreitete.

Und schon der erste Anstoß zu jeder Wanderung mußte darin bestehen, daß Horden, die ein bestimmtes Gebiet bewohnten, in benachbarte Gebiete eindrangen, in denen sich bis dahin andere Horden umhergetrieben hatten.

Nehmen wir z. B. an, das hypothetische Lemurien habe wirklich die Urheimat der Menschen gebildet. Wenn sie durch allmähliche Senkung des Bodens daraus vertrieben wurden, so trat diese doch nicht plötzlich ein und verengerte nicht für alle dort wohnenden Menschenhorden zu gleicher Zeit und in gleicher Weise die Existenzmöglichkeiten. Bildeten die Horden damals noch, wie wir annehmen, lose Vereinigungen, so kann die Senkung zunächst dahin geführt haben, daß aus den tiefstliegenden Gebieten immer mehr Individuen aus den dortigen Horden abwanderten und sich anderen Horden in höherliegenden Gebieten anschlossen. Waren auch diese übervölkert, dann blieb freilich dem Ueberschuß — wohl jüngeren, zuwachsenden Generationen — nichts übrig, als aus den altgewohnten Gebieten in neue überzugehen, in denen veränderte Bedingungen obwalteten, und sich ihnen anzupassen.

Anders mußten sich die Dinge gestalten, sobald, namentlich durch das Aufkommen artikulierter Sprache, aber auch von Sprachverschiedenheiten, durch Verwandtschaftsbezeichnungen, gemeinsames Eigentum usw. die einzelnen Horden aus losen Verbänden zu streng geschlossenen Gesellschaften wurden. Die Abwanderung einzelner aus einer Horde, ihr Anschluß an eine andere Horde mußte nun immer schwerer werden. Erst nach mehreren Hunderttausenden von Jahren, in der neuesten Zeit, erstanden Bedingungen, die wenigstens für manche hochstehende Völker die Auswanderung vereinzelter Individuen wieder erleichterten.

Mit der Geschlossenheit der Horde kam auch ihre Gewohnheit auf, das Revier, das sie bewohnte, als geschlossenes anzusehen, in das Fremden in der Regel der Eintritt verboten war. Zugleich entwickelte sich die Technik nicht nur des Werkzeuges, sondern auch der Waffen, die vielfach anfangs dasselbe waren. Für den Jäger war die Waffe sein vornehmstes Werkzeug.

Zu dem bloßen Verzehren von Früchten, Wurzeln, Eiern, Würmern u. dgl. gesellte der Mensch nun auch das von Fleisch von Säugetieren, Vögeln, Fischen usw. Er gewöhnte sich daran, zu seiner Ernährung, aber auch zu seinem Schutze Tiere zu töten, von denen manche ihm im Stammbaum der Organismen recht nahe standen. Da kam er schließlich auch dazu, Menschen zu töten, die nicht zu seiner Horde gehörten und die deren Gebiet unbefugterweise betraten.

Für einzelne war solches Betreten zu gefährlich und wurde tunlichst vermieden. Aber eine ganze Horde konnte sich oft nicht anders helfen, wenn ihr eigenes Gebiet ihr zu eng wurde, als in das benachbarte einzubrechen. Dies mußte eine erbitterte Rauferei zwischen den Eindringlingen und angestammten Besitzern zur Folge haben, eine Rauferei, die um so blutiger wurde, je mehr die Waffentechnik entwickelt war. So erstand der Krieg aus dem Fortschritt der menschlichen „Gesittung", aus dem Fortschritt der Technik, der Sprache, des sozialen Zusammenhalts, einem Fortschritt, den der Affenmensch nicht kannte, solange er „Bestie" war.

Ist der Krieg kein allgemeines Naturgesetz, sondern in der Welt der Wirbeltiere auf den Menschen, und zwar auf bestimmte Phasen seiner Entwicklung beschränkt, so ist er doch in seinen Ursprüngen nicht ein Ergebnis frevelhaften Uebermutes, sondern der Not. Er ist zunächst nur ein Produkt von Nahrungsmangel oder Uebervölkerung, welchen Ursachen immer diese Erscheinungen entspringen mögen. Dazu gesellt sich die Pflicht der Solidarität, die Pflicht des Gemeinwesens, jeden seiner Angehörigen zu schützen oder, wenn es dazu zu spät kommt, ihn zu rächen.

Die Wanderungen der Menschen der Vorzeit waren stets von Kriegen begleitet. Zunächst von Kriegen gegen die Nachbarn, die unter gleichen Bedingungen lebten, von demselben Ursprung waren, in jeder Beziehung also zur gleichen Rasse gehörten. Ging die Wanderung aber weiter, dann mochte es sich ereignen, daß zwei Stämme verschiedener Rasse aufeinander stießen. Das konnte zur Folge haben, daß der eine der beiden Stämme vernichtet oder verjagt wurde. Aber es konnte auch anders kommen und es kam in der Regel anders.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß eine Wanderung nicht notwendiger Weise zu der Verdrängung der Eingesessenen durch die Eindringlinge — oder Vernichtung dieser durch jene — führen muß, sondern daß die Zuwandernden sich zwischen die alten Bewohner schieben und sich neben ihnen entweder vollzählig oder zum Teil behaupten können, wodurch sie das Ganze der organischen Welt jenes Gebietes mannigfaltiger gestalten, auf eine höhere Stufe erheben, bereichern.

Das kann auch als Abschluß eines Krieges zwischen zuwandernden Horden und Eingesessenen geschehen. Nur selten

erschlägt der Sieger alle Besiegten. Die den Krieg führen, sind stets Männer. Sie fürchten die Weiber nicht als Kriegführende, betrachten sie vielmehr als willkommene Beute, teils ihrer Arbeitskraft wegen, teils, wenn sie jung und hübsch sind, auch um der geschlechtlichen Genüsse willen, die man von ihnen erwartet. Man schont sie, die Sieger verteilen sie unter ihre Haushaltungen. Die besiegten Männer werden weniger glimpflich behandelt. Die Waffenfähigen unter ihnen sind gefährlich, die anderen eine Last. Solange die Stämme Nomaden sind, fällt es auch schwer, männliche Kriegsgefangene produktiv zu beschäftigen, ohne ihnen dabei die Möglichkeit zu geben, zu entfliehen.

Dennoch kommt es mitunter in diesem Stadium auch dahin, daß man männliche Kriegsgefangene schont. Wenn der eigene Stamm im Kampfe zu sehr gelitten, zu viele Männer verloren hat, dann kann es wünschenswert erscheinen, die Lücken durch Kriegsgefangene zu füllen. Die Witwen der Erschlagenen mögen sich aus den Gefangenen diejenigen auswählen, die ihnen behagen. Diese werden pardoniert und adoptiert und den Haushaltungen ihrer Retterinnen zugewiesen.

So können sowohl Weiber wie Männer fremder Rasse in den Stamm hineinkommen und mit ihm Mischlinge erzeugen.

Erfolgt die Zufuhr rassenfremden Blutes in ausgedehntem Maße und bleibt der Stamm dann längere Zeit hindurch in gleichen Bedingungen und gegen das Eindringen anderer Rassen geschützt, dann wird sich aus der Mischung eine neue Rasse ergeben, die zunächst auf Vererbung, nicht auf Anpassung beruht, aber natürlich sich nur dann behaupten wird, wenn ihre Fähigkeiten den Anforderungen der Umgebung angepaßt oder doch anpaßbar sind.

Inwieweit die Eigentümlichkeiten, die wir an den heute bestehenden Rassen beobachten, auf Eigenschaften beruhen, die durch die Einwirkung der Umwelt erworben wurden, oder solchen, die aus Blutmischungen hervorgingen, wird sich nicht immer feststellen lassen.

Sicher ist der Einfluß der Umgebung bei der Bildung der Rassen ein sehr großer.

In einem Referat über die anthropologische Auffassung der Rasse vor dem ersten allgemeinen Rassenkongreß, abgehalten in London 1911, sagte Luschan:

„Wir wissen heute, daß die Farbe der Haut und des Haares nur die Wirkung der Umgebung ist und daß wir nur deshalb blond oder hellfarbig (fair) sind, weil unsere Ahnen durch Tausende und vielleicht Zehntausende von Jahren in sonnenlosen, nebligen Gegenden lebten." (Paper on inter-racial problems, communicated to the first universal races congress held at the university of London, July 26—29, 1911. London-Boston 1911, S. 14. Vgl. darüber auch den Vortrag des Professors der Wirtschaftsgeographie an der Universität London, Lyonel W. Lyde, auf demselben Kongreß über die „klimatische Beherrschung (control) der Hautfabre". S. 104 ff.)

Vor demselben Kongreß sprach Charles Myers, Dozent (Lecturer) an der Universität Cambridge, über die Beständigkeit geistiger Rassenunterschiede (on the permanence of racial mental differences). Er kam zu dem Schlusse:

„Alle die neueren Forschungsergebnisse gehen dahin, uns zu zeigen, daß der Einfluß der Umgebung auf biologische Merkmale weit mächtiger und direkter ist, als man bisher annahm. In organischen Gebilden und Entwicklungen muß ein Zustand des Gleichgewichtes bestehen, und wenn sich die inneren oder äußeren Bedingungen ändern, die auf den Organismus einwirken, müssen die Merkmale seiner Bestandteile (unit characters) sich ändern entweder durch Auflösung oder durch Herstellung von Zusammenhängen (by analytic or synthetic change). Wenn sie sich nicht ändern oder die Aenderung nicht eine zweckmäßige wird, ist der Organismus seiner Umgebung nicht mehr angepaßt und muß früher oder später untergehen, entweder unmittelbar oder in der ersten, zweiten, dritten Generation." (S. 77/78.)

Das Aussterben ebenso wie vorher schon das Eintreten der Abänderung kann wohl noch weit länger auf sich warten lassen.

Wenn neue Rassen durch veränderte Lebensbedingungen entstehen, und die Rassen um so mannigfaltiger werden, je verschiedenartiger die Lebensbedingungen der einzelnen Teile der Gattung Mensch, so hat andererseits die Mischung der Rassen auch eine ungeheure Ausdehnung erreicht.

In der Tierwelt kann heute jede in der Natur vorkommende Rasse als eine reine aufgefaßt werden, das heißt, als eine, die keine Mischung mit einer anderen aufweist. Wanderungen der Rassen sind selten, in der Regel bleibt jede in dem Gebiet, das ihr ihre besonderen Merkmale aufprägt. Diese Merkmale sind daher sehr konstant und genau feststellbar.

Anderer Art sind die Rassen, die der Mensch von seinen Haustieren züchtet. Sie beruhen fast gar nicht auf Einwirkungen der Umwelt, sondern darauf, daß der Mensch besondere Individuen mit Merkmalen, die ihm für seine Zwecke tauglich erscheinen, miteinander kreuzt, damit er diese Merkmale bei der folgenden Generation stärker ausgeprägt finde. Durch Wiederholung dieses zielbewußten Verfahrens kann er diese ihm zweckmäßig erscheinenden Merkmale in den von ihm gezüchteten Exemplaren oft zu einer unglaublichen Höhe steigern. Voraussetzung ist, daß die Tiere so weit in der Gewalt des Menschen sind, daß er ihre Begattung nach Belieben zu regeln vermag und daß er alle Exemplare von der Vermehrung ausschalten kann, die seinen Zwecken nicht entsprechen. Auf diese Weise kann man neue Rassen erzeugen, die ihre Merkmale fortpflanzen. Sie gelten für uns um so edler, je besser ihre Merkmale den Zwecken des Menschen entsprechen, wenn sie auch die Lebensfähigkeit des Organismus in der Natur stark beeinträchtigen. Ihr „Adel" läßt sich nur aufrecht erhalten durch „Reinheit" der Rasse, das heißt, durch strenge Fernhaltung jeder Blutmischung mit einer anderen Rasse.

Es war der große Fehler Darwins, daß er seine Theorie der natürlichen Auslese auf die Erfahrungen der Züchter von Haustierrassen aufbaute, obwohl das Vorgehen dieser Züchter fundamental von den Vorgängen der Natur verschieden ist. (Ich habe darüber schon gehandelt in meinem Buch „Rasse und Judentum", 1924.) Bis heute aber werden vielfach die Haustierrassen und die Rassen von Tieren in der Natur ohne weiteres einander gleichgesetzt und auch die Menschenrassen ebenso aufgefaßt, wie die Rassen von Haustieren.

Da erklärt z. B. einer der Rassentheoretiker dieser Art:

„Jeder Bauer kennt eine Bewertung, eine höhere und eine mindere Rasse, besitzt somit noch jenes natürliche Gefühl der Unterscheidung von Erhaben und Gemein, das der in lebloser Objektivität versumperte Intelligenzphilister verloren hat . . . . . Nun fragen wir jene instinktlosen „Objektiven': ‚Wenn es edle Säue gibt, soll es keine edle Menschen geben?" (Dr. Franz Haiser ‚Freimaurer und Gegenmaurer im Kampfe um die Weltherrschaft', München 1924, S. 72.)

Man muß sich nur die Gestalt einer hochedlen englischen Specksau betrachten, um gleich herauszufinden, wie schmeichelhaft dieser Vergleich für den menschlichen Adel ist. Nur ganz instinktlose „Sumper", denen jenes natürliche Gefühl für Unterscheidung von Erhaben und Gemein verloren gegangen ist, das den Rassenschützler auszeichnet, können an der Erhabenheit einer edlen Sau ohne Ergriffenheit vorübergehen.

Ganz anders, als die Rassen der Haustiere kommen die der Menschen zustande. Reine Rassen gibt es bei ihnen kaum noch, weder im Sinne der geographischen Rassen der Tiere im Naturzustand, noch im Sinne der durch zweckmäßige Auslese durch den Menschen hervorgerufenen und von ihm in ihrer Reinheit ängstlich gehüteten Haustierrassen.

Je mehr eine Rasse gewandert ist und je mehr sie dann in einem höheren Zustand der Kultur durch Handel und Verkehr, durch Aneignung von Kriegsgefangenen und Sklaven rassenfremde Elemente in sich aufgenommen hat, um so größer die Rassenmischung, die in den einzelnen ihrer Gemeinwesen herrscht. Desto ferner von Rassenreinheit ist sie.

Selbst bei sehr tiefstehenden Völkern, die wenig Wanderungen hinter sich haben, und ganz isoliert leben, entdeckt man immer mehr Rassenmischungen.

So sagte Luschan in dem schon erwähnten Vortrag auf dem Rassenkongreß von 1911:

„Die Eingeborenen Afrikas galten vor nicht langer Zeit noch als eine homogene Masse. Heute stellen sie sich als eine höchst komplizierte Mischung der verschiedensten Elemente dar, das Ergebnis von Einwanderungen zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Gegenden des Erdballs." (Inter-Racial problems, S. 20.)

Um wieviel mehr muß das von den Völkern gelten, die heute Europa bewohnen! Wir finden dort nicht nur ein großes Sprachengewirr, sondern ein noch größeres Rassengewirr. Jede Nation enthält die verschiedenartigsten Rassenelemente.

„Wir stoßen sofort auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn wir versuchen, die rein sprachlichen Verhältnisse mit dem somatischen[1]) Befund in Einklang zu bringen; so begreifen wir auch, daß bisher noch kein europäischer Gelehrter es gewagt hat, eine Anthropologie von Europa zu schreiben, und daß der erste Versuch zu einer solchen von einem Amerikaner W. Z. Ripley (The Races of Europe, London 1900) ausgeht." (Luschan, Völker, Rassen, Sprachen, S. 157.)

Welches Gemisch stellen z. B. die heutigen Magyaren dar, deren herrschende Rasse im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in dem Gebiet des heutigen Ungarn aus Asien eindrang:

„Bedenkt man, daß die geographische Lage Ungarns und sein schier unermeßlicher Reichtum an Bodenschätzen jedweder Art schon seit den ältesten vorgeschichtlichen Zeiten fremde Völker aus Europa und aus Asien anziehen mußte, und erfährt man von den Historikern, wie da Daker, Bastarner, Geten, Illyrier, Pannonier, Sarmaten, Jazygen, Vandalen, Bulgaren, Alanen, Avaren, und Hunnen, Sueven, Quaden und Markomanen, Gepiden, Langobarden und Goten, auch einzelne deutsche und italienische Ansiedler schon lange vor dem ersten Einfalle der Ungarn im Lande saßen oder es mindestens durchzogen hatten, wird man kaum erwarten dürfen, daß heute jeder magyarisch sprechende Ungar sich als richtiger Innerasiate präsentiert." (Luschan, Völker usw., S. 163.)

Die Wanderungen, der Einfluß der verschiedensten Arten natürlicher Umgebung, sowie endlich weitgehendste Blutmischungen haben bewirkt, daß aus einer oder ein paar Rassen von Affenmenschen schließlich eine ungeheure Mannigfaltigkeit der Gattung Mensch hervorgegangen ist. Diese zerfällt heute in hunderte verschiedener Gruppen mit verschiedenen angeborenen Merkmalen und Fähigkeiten, von denen jede auf denselben Reiz der Umwelt in besonderer, mitunter recht verschiedener Weise reagiert.

Wir haben im zweiten Buche als das Apriori der Geschichte die Menschennatur im allgemeinen analysiert. Wir finden jetzt, daß im Laufe der Entwicklung das ursprünglich einheitliche Menschentum in eine Reihe verschiedener Menschentümer zerfällt, von denen jedes ein besonderes Apriori des historischen Prozesses darstellt.

Diese Feststellung widerspricht keineswegs der „ökonomischen" Geschichtsauffassung von Marx. Dieser selbst erkennt die Bedeutung der Rasse für die Gestaltung der Oekonomie an. Er sagt:

„Von der mehr oder minder entwickelten Gestalt der gesellschaftlichen Arbeit abgesehen, bleibt die Produktivität der Arbeit an Naturbedingungen gebunden. Sie sind alle zurückführbar auf die Natur des

1) Auf Merkmalen des Körpers aufgebauten. K.

Menschen selbst, wie Rasse usw. und die ihn umgebende Natur." (Das Kapital, Volksausgabe, I., S. 451.)

Freilich darf man diese Besonderheiten der Rassen und ihrer geschichtlichen Betätigung nicht übertreiben. Im wesentlichen setzt sich das Gemeinsame der Menschennatur immer wieder durch. Aber ganz ohne Bedeutung sind die Rassenunterschiede für die Geschichte keineswegs.

Fünftes Kapitel.

Der Rassenkampf als Triebkraft der Geschichte.

Die Tatsache, daß die Menschheit in verschiedene Rassen zerfällt, von denen jede anders geartet ist, in anderer Weise in die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit, also in ihre Geschichte eingreift, ist schon früh erkannt worden.

Neuere Theorien begnügen sich nicht damit, diese Erkenntnis tiefer zu begründen und klarer zu gestalten. Sie gehen weit über sie hinaus. Sie wollen die ganze Geschichte der Menschheit durch die Unterschiede und Gegensätze der Rassen erklären.

Einen der interessantesten Versuche in dieser Richtung unternahm 1883 der österreichische Professor Ludwig Gumplowicz in seinem Buche: Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen, Innsbruck.

Er wendet sich mit Recht gegen die Auffassung, die nach der Bibel annimmt, die Menschen seien einem einzigen Urpaar entsprossen. Es waren zahlreiche Horden von affenähnlichen Wesen gleicher Art, die sich zu Menschen entwickelten.

So weit so gut. Nun nimmt Gumplowicz aber weiter an, die „zahllosen Menschenschwärme" hätten gleich von Anfang an sofort die ganze bewohnbare Erde erfüllt und in ihr zahllose verschiedene Rassen gebildet. Der ganze Entwicklungsgang der Menschheit von diesem Ausgangsstadium an kenne keine Auseinanderentwicklung durch Bildung neuer Rassen, sondern nur fortschreitenden Krieg der verschiedenen Rassen, in dem die einen die anderen vernichteten oder unterjochten und sich anpaßten. Das sei der Inhalt der Geschichte.

„Mit diesen Tatsachen der Geschichte, die uns den Entwicklungsgang der Menschheit als einen ewigen Verschmelzungs- und Amalgamierungsprozeß ursprünglich heterogener Elemente zeigen, steht in grellstem Widerspruch die Hypothese, daß die heute vorhandenen Varietäten von Menschen aus einer ursprünglichen Gleichheit sich herausdifferenziert haben, und daß diejenigen Gruppen und Gesamtheiten von Menschen, die wir heute als Menschheitsstämme oder Rassen bezeichnen, Resultate eines solchen Differenzierungsprozesses wären. Nach dieser Hypothese nämlich wäre der Entwicklungsgang der vorhistorischen Menschheit ein umgekehrter als derjenige, den wir in der geschichtlichen Zeit beobachten

können, es wäre ein Entwicklungsgang nicht der Assimilierung des Heterogenen, sondern der der Differenzierung des Homogenen." (S. 184.)

Daß dies unmöglich sei, ergebe sich nach Gumplowicz aus dem Gesetz, das er aufgestellt hat von der „ewigen Wesensgleichheit der sozialen Vorgänge". Diese würden nämlich nicht von Gott gelenkt, auch nicht von im luftleeren Raum gebildeten Ideen, sondern von Naturgesetzen. Das oberste Merkmal jedes Naturgesetzes. also auch jedes Naturprozesses sei aber: Allgemeingültigkeit und Allgemeinheit.

In Wahrheit sind aber Naturgesetze keineswegs allgemein gültig, sondern stets nur unter bestimmten Bedingungen. Das Naturgesetz, daß Wasser bei einer Temperatur von 100 Grad Celsius siedet, gilt nur für einen bestimmten Luftdruck. Je niedriger der Luftdruck, desto niedriger die Temperatur, bei der das Wasser zu sieden beginnt.

Dabei ist aber die Konstatierung, die Gumplowicz vornimmt, daß in historischer Zeit keine neuen Rassen sich gebildet, wohl aber alte sich gemischt hätten, doch noch lange kein „Gesetz". Es haben sich in historischer Zeit auch keine neuen Tierarten gebildet. Sollten sich deswegen überhaupt nie welche gebildet haben? Ein sauberes Naturgesetz, das uns sagt, so wie es heute zugeht, ist es immer zugegangen und wird es immer zugehen.

Bequem ist allerdings das Gumplowiczsche Naturgesetz der „ewigen Wesengleichheit der sozialen Vorgänge". Es erspart ihm die Mühe zu zeigen, wie denn die ganze, heute von Menschen bewohnte Erde bereits auch für die Affenmenschen bewohnbar war, die ungleich allen anderen Tieren, und im krassesten Gegensatz zu den heutigen Menschenaffen, von Anfang an in allen Klimaten und auf jeder Gestaltung der Erdoberfläche, im Urwald wie in der Steppe, im Sumpf wie in der Wüste, in der Tiefebene und im Hochgebirge, am Polarkreis und am Aequator zu Hause gewesen sein sollen.

Gumplowiczs Beobachtungen der Geschichte sind nicht unrichtig, wohl aber unvollständig. Eine Teilerscheinung aus dem Gesamtprozeß wird diesem gleichgesetzt.

Das gilt nicht nur insofern, als er die spätere Tendenz zur Mischung von Rassen allein sieht und nicht die vorhergehende zur Bildung neuer Rassen durch Anpassung an neue Verhältnisse. Er sieht auch unter den vielen Gegensätzen und Kämpfen, die den historischen Prozeß ausmachen, nur die Gegensätze und Kämpfe von Rassen:

„In dem Maße, in dem sich heterogene ethnische Einheiten durch größere oder geringere Zahl geistiger oder körperlicher Gemeinsamkeiten weiter oder näher oder vollkommen fremd gegenüberstehen, in dem Maße gibt es größere oder kleinere Rassengegensätze. Aber auch der geringste Rassengegensatz ist genügend, um unter Umständen Kampf und Krieg herbeizuführen." (S. 194.)

Gumplowicz versteht unter solchen Kämpfen nicht bloß die zwischen verschiedenen Gemeinwesen, sondern auch die sozialen Kämpfe zwischen den verschiedenen Klassen innerhalb des Gemeinwesens, denn ihm erscheinen die verschiedenen Klassen im Grunde doch nur als verschiedene Rassen, von denen die eine die andere unterjocht hat, oder als Berufskasten, die zu Rassen werden.

„Ob es aber weiter voneinander abstehende oder sich durch die eine oder andere Gemeinsamkeit berührende Rassen sind, das ändert nie etwas an der Natur des Kampfes und des Krieges. Denn Kampf und Krieg haben ihre besondere zwingende Natur, ihr besonderes blutdürstiges Gesetz, das sich immer und überall den Kämpfenden allgewaltig aufdrängt und jeden Kampf heterogener ethnischer und sozialer Elemente zu einem ‚Rassenkampf' macht, möge nun der Gegensatz dieser Rassen ein größerer oder geringerer sein. In dieser Bedeutung nun bezeichnen wir die Kämpfe der verschiedensten und mannigfaltigsten heterogenen ethnischen und sozialen Einheiten, Gruppen und Gemeinschaften, die das Wesen des Geschichtsprozesses ausmachen, als Rassenkämpfe." (S. 194.)

Wir müssen die Theorie ablehnen, die Gumplowicz aufstellt, weil sie eine unzulässige Generalisierung einzelner Teilerscheinungen darstellt. Sie ist aber doch ernst zu nehmen, da sie auf sorgfältigem Studium dieser Erscheinungen beruht.

Eine längere Besprechung des Gumplowiczschen Buches habe ich schon 1883 in der „Neuen Zeit" veröffentlicht unter dem Titel „Ein materialistischer Historiker".

Weniger ernst zu nehmen ist eine andere Rassentheorie, die im Gegensatz zu der von Gumplowicz heute weite Verbreitung gefunden hat. Sie ist älter als die Gumplowiczsche, trägt jedoch alle Anzeichen großer Jugendlichkeit an sich.

In den Jahren 1853—55 veröffentlichte der französische Diplomat Graf Gobineau die vier Bände seiner Untersuchung über die Ungleichheit der Menschenrassen (Essai sur l'inégalité des races humaines). Er war als Vertreter seines Staates in Persien, Nordamerika, Brasilien, Griechenland tätig gewesen, wußte gut zu beobachten und anschaulich zu erzählen, schrieb viel über die verschiedensten Gebiete, über die Perser, über Keilschriften, über die Renaissance: nicht deren Geschichte, sondern eine Reihe von Dialogen, in die Zeit der Renaissance verlegt; auch eine Streitschrift gegen „Die dritte Republik und was sie taugt" — für den feudal-klerikalen Grafen taugte sie natürlich nichts — sowie eine Reihe sehr amüsanter Novellen. Stets kam es ihm mehr auf die Wirkung als auf die Richtigkeit des Mitgeteilten an.

Gobineau unterscheidet drei Urrassen, die von Anfang an da sind, die weiße, die gelbe, die schwarze. Die weiße ist von Natur aus die höchststehende und wird es immer bleiben. Die Mischung mit anderen Rassen kann vorübergehend vorteilhafte Resultate

erzielen, sie muß aber schließlich zur Degeneration der weißen Rasse ausschlagen.

Unter den weißen Völkern steht am höchsten natürlich dasjenige, das die Urrasse am reinsten repräsentiert und am wenigsten mit anderen Rassen gemischt ist. Am Wesen dieses edelsten aller Völker soll die Welt genesen. Schade nur, daß der Grad der degradierenden Mischung bei den verschiedenen Völkern sich so wenig feststellen läßt, daß die Anhänger der Gobineauschen Rassentheorie durchaus nicht einig sind darüber, welches Volk von Natur aus seit jeher und für alle Zeiten zum Vorrang über alle übrigen bestimmt ist. Diese Theorie ist so präzise, sehr verschiedenen Mitgliedern der weißen Rasse zu erlauben, daß jeder sein eigenes Volk für das auserwählte erklärt. Darauf beruht aber gerade ihre Anziehungskraft auf viele von nationalistischem Dünkel erfüllten Schichten der weißen Eroberernationen, die nach einer wissenschaftlich aussehenden Begründung für ihre Ueberhebung suchen.

Allerdings sind die Rassentheoretiker dieser Art darin einig, daß die Germanen an der Spitze der Menschheit stehen, doch fand Gobineau, daß am meisten Germanentum bei den Franzosen zu finden ist. In der Tat wurde das Gebiet des heutigen Frankreich in der Völkerwanderung nicht nur von dem größten Teil der germanischen Franken besetzt (im Norden), sondern auch von nicht minder germanischen Burgundern (im Osten) und Westgoten (im Süden).

Um dieselbe Zeit drangen die Slaven bis an die Elbe und den Oberlauf der Donau, ja zeitweise über jeden dieser Ströme hinaus vor, indes sich das ursprüngliche keltische Element in den Alpen länger als anderswo in Deutschland erhielt. Es ist also sehr wohl möglich, daß im heutigen Deutschland Rassenmerkmale, die man bei alten Germanen fand, weniger zahlreich sind als im heutigen Frankreich.

Andererseits weist Friedr. Hertz auf einen Ausspruch des bekannten Professors Hans Delbrück hin, der erklärt:

„Es ist gar kein Zweifel, daß nur ein g e r i n g e r Teil des heutigen deutschen Volkes in der Hauptsache Germanen sind." (Delbrück, Regierung und Volkswille, 1914, zitiert von Dr. Friedr. Hertz, „Rasse und Kultur", Leipzig 1915, S. 128.)

Trotzdem wurde Gobineaus Theorie in Frankreich wenig beachtet. Um so mehr in Deutschland, wo sich eine eigene Gesellschaft bildete, um Gobineaus Anschauungen zu verbreiten, natürlich in der Annahme, daß mit den an der Spitze der Menschheit marschierenden Germanen nur die heutigen Deutschen gemeint seien, oder doch der sie kujonierende Adel der Geburt, des Grundbesitzes und des Geistes, welch letzterer offenbar heute durch die Anbeter des Hakenkreuzes repräsentiert wird.

Der erste Deutsche, auf den der französische Graf wirkte, war gleich diesem ein romantischer Phantast, Richard Wagner. Was bei dem letzteren nur künstlerische Inspiration war, suchte sein Anhänger Houston Stewart Chamberlain zu wissenschaftlicher Höhe zu erheben.

Chamberlain ist Engländer und hat seinen Befähigungsnachweis für das Prophetentum wohl dadurch erwiesen, daß er in seinem Vaterlande nichts gilt. Um so mehr wurde er in den Himmel erhoben in Deutschland. Sein Werk über „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts", das ebenso umfangreich wie flach ist, wurde vom nationalistischen Deutschland mit Wilhelm II. an der Spitze jubelnd aufgenommen.

Es ist in der Tat bezeichnend, daß der alldeutsche Rassenhochmut seine wissenschaftliche Begründung aus Frankreich und England bezogen hat. Gott strafe England!

Chamberlain, wie schon mancher, weniger Beachtete vor ihm, wie z. B. der Anthropologe Otto Ammon in Baden, suchte der Rassentheorie des Nationalismus und des Klassenhochmuts das zu geben, was ihr fehlte.

Gobineau hatte geschrieben, ehe Darwins Theorie der natürlichen Entwicklung erschien. Für den klerikalen Grafen war es selbstverständlich, daß die Menschenrassen von Gott geschaffen wurden. Warum er sie so ungleich schuf, beunruhigte ihn ebensowenig, wie den Frommen die Frage, warum Gott die einen Menschen zur ewigen Seligkeit und die anderen zur ewigen Verdammnis verurteilt, obwohl doch die einen wie die anderen mit ihren Fähigkeiten und Neigungen von ihm geschaffen sind.

Nun aber kam die Darwinsche Theorie der Abstammung des Menschen von einem affenartigen Vorahnen auf. Damit war die Lehre schlecht vereinbar, daß die eine Rasse nach dem Ebenbild Gottes, die andere vielleicht nach dem des Teufels geschaffen sei.

Chamberlain sorgte dafür, die Gobineausche Rassentheorie zu modernisieren, ihr den nötigen Darwinschen Aufputz zu geben. Natürlich beeilte er sich, dem Darwinismus seine schwächste Seite zu entnehmen, seine Gleichstellung der vom Menschen gezüchteten Haustierrassen mit den Rassen der wilden Tiere in der Natur, wobei ihm — und auch anderen, die über Menschenrassen schrieben — keinen Moment die Erwägung aufdämmert, daß der Mensch unter Bedingungen lebt, die aus ihm ein Tier eigener Art machen, das weder ein Haustier ist, dessen Fortpflanzung von einem Uebertier dirigiert wird, noch ein wildes Tier, das bloß von seinen Naturbedingungen abhängt.

Ich habe darüber bereits ausführlicher in der schon erwähnten Schrift über „Rasse und Judentum" gehandelt und dabei mich auch mit Chamberlain auseinandergesetzt, aus dessen Buch ich unter anderem den Satz zitierte:

„Was jedes Rennpferd, jeder rein gezüchtete Foxterrier, jedes Kochinchinahuhn uns lehrt, das lehrt uns die Geschichte unseres eigenen Geschlechts mit beredter Zunge." (Grundlagen des 19. Jahrhunderts, I., S. 272.)

Sie soll uns lehren, daß Rassenreinheit das Höchste, daß die Rassenvermischung vom Uebel sei. Das heißt, nicht unter allen Umständen. Der Zuchtstall, in dem Chamberlain die Gesetze der Weltgeschichte studierte, zeigte ihm, daß gerade die Kreuzung verschiedener Rassen ein Mittel sein kann, vollkommenere Rassen zu erzielen. Ist aber einmal die Edelrasse erzielt, dann muß sie ängstlich reingehalten werden. Jede weitere Beimischung fremden Blutes wird ihr verderblich.

Woran erkennen wir aber, ob eine Rasse „edler" ist als eine andere? Für den Tierzüchter sind alle Naturrassen „unedel", denn der Organismus jedes ihrer Individuen dient bloß den Zwecken seiner eigenen Erhaltung und Fortpflanzung. Die Haustiere züchtet und hält aber der Mensch nicht um ihretwillen, sondern um s e i n e t w i l l e n. Er züchtet sie in einer Weise, daß einseitig einzelne ihrer Eigenschaften aufs stärkste entwickelt werden, die i h m nützlich sind, nicht dem tierischen Organismus.

In dieser Einseitigkeit besteht der Adel der künstlich gezüchteten Rasse. Er geht sofort verloren durch Mischung mit anderen Rassen — ebenso auch durch Versetzung in natürliche Bedingungen.

Wir sehen, die Ueberlegenheit der künstlich gezüchteten über die Naturrassen ist eigener Art. Sie sind diesen überlegen in den Eigenschaften, die sie zu einem Ausbeutungsobjekt für den Menschen machen.

Sollte das auch für den Menschen gelten? Sollten auch da diejenigen Rassen die edelsten sein, die sich am leichtesten ausbeuten lassen, am meisten Mehrprodukte für die Ausbeuter schaffen?

Ach nein, beim Menschen soll es sich gerade umgekehrt verhalten. Die edelsten Rassen sollen da diejenigen sein, die am besten das Handwerk des Herrschens und Ausbeutens verstehen; diejenigen Individuen, die zu den Unterworfenen und Proletariern gehören, bezeugen damit, daß sie aus niederen Rassen stammen, das wissen unsere Rassentheoretiker ganz genau.

Woran erkennt man aber, daß eine Rasse mehr oder weniger edel ist? Unwirsch wehren Chamberlain und seine Leute diese Frage ab. Nur der grobsinnige, instinktlose, in „lebloser Objektivität versumperte Intelligenzphilister", wie der bereits zitierte Haiser sich ausdrückt, kann eine derartige Frage stellen. Für den Bierphilister ohne Intelligenz und Objektivität ist sie ganz überflüssig. Was die Rasse kennzeichnet, das kann für ihn keine wissenschaftliche Untersuchung feststellen, das sagt ihm mit größter Untrüglichkeit sein „Instinkt", das „natürliche Gefühl der Unterscheidung von Erhaben und Gemein".

Das bezeugt unseren Rassentheoretikern schon jeder ungebildete Bauer, der genau weiß, ob seine Schweine einer höheren oder niederen Rasse angehören.

Sollen wir in gleicher Weise auch die Menschenrassen unterscheiden? Die erhabensten und edelsten Schweine kennzeichnen sich durch ihre kurzen, schwachen Beine, kurzen Rüssel, unermeßlichen Schmerbauch, blöden Stumpfsinn, hochgradige Verfettung des Herzens und des Gehirnes. Ich zweifle gar nicht, daß unter den Rassentheoretikern und Rassenschützlern solche Figuren nicht selten sein mögen, aber in der Regel ist das Bild, das sie vom Edelmenschen entwerfen, doch ein anderes.

Wenn aber diese Edelmenschen nicht in den Tag hineinschreiben, sondern sich die Dinge ansehen würden, von denen sie handeln, dann würden sie wissen, daß der Landwirt bei der Auswahl seiner Zuchtsäue und überhaupt seines Viehes sich keineswegs auf seinen „Instinkt" verläßt, sondern auf seine und anderer Fachmänner Erfahrungen. An den landwirtschaftlichen Fachschulen ist die Rassenkunde ein eigener Lehrgegenstand, und nirgends kann man die Rassen genauer unterscheiden und ihren Nutzen für bestimmte menschliche Zwecke genauer taxieren als bei den Haustieren.

Bei den Tieren der Wildnis ist die Unterscheidung der einzelnen Rassen nicht immer so leicht möglich, schon wegen der größeren Schwierigkeiten der Beobachtung und wegen der anderen Art ihrer Entstehung. Ihre Unterscheidung in „erhabene" und „gemeine" wäre ganz sinnlos und beschäftigt keinen Naturforscher.

Bei den Menschen wird es um so schwieriger, die Zugehörigkeit der einzelnen zu einer bestimmten Rasse genau festzustellen, je höher ihre Kultur ist, das heißt, je zahlreicher die Wanderungen und die Wandlungen der Umgebung und die Mischung verschiedener Rassen, die ihre Vorahnen durchmachten.

Eine Bewertung der einzelnen Menschenrassen würde erheischen, daß man nicht nur die Rassen genau unterscheidet und ihre Merkmale, sondern auch, daß man die Zwecke, denen das Menschengeschlecht zu dienen hat, genau kennt, denn eine Bewertung, d. h. Feststellung einer Zweckmäßigkeit, setzt einen Zweck voraus, an dem sie gemessen wird.

Alle diese Erwägungen bestehen für die Rassentheoretiker und Politiker nicht, die heute Deutschland und seine Nebenländer erfüllen und namentlich auf seine Gebildeten einwirken, auf ihre Art, Geschichte aufzufassen und zu machen. Um eines der schwierigsten Probleme der modernen Wissenschaft zu lösen, die Feststellung der verschiedenen Rassen, ihrer besonderen Merkmale und Fähigkeiten, genügt ihnen der bloße Instinkt. Und er genügt ihnen auch, um ein unlösbares Problem im Handumdrehen mit größter Bestimmtheit zu lösen: Die Aufstellung einer Stufen-

leiter der größeren Erhabenheit oder Gemeinheit der einzelnen Rassen.

Natürlich müssen sie erst recht als ungehörig die Frage ablehnen, woher dieser merkwürdige Instinkt kommen mag. Er ist ganz einfach da, und damit basta. Der schon erwähnte Dr. Haiser bemerkt:

„Jeder Bauer ist entzückt, wenn er ein edles Roß, Schaf, Rind oder Schwein erblickt und macht einen tiefen Knicks, wenn der Herr Graf vorbeireitet." (Freimaurer u. Gegenmaurer, S. 72.)

Der „edle" Doktor läßt nicht erkennen, ob der Bauer deshalb vor dem Herrn Grafen knickst, weil er ihn unter die aufgezählten „edlen" Rosse, Schafe, Rinder, Schweine einreiht. Vermeint aber Dr. Haiser wirklich, der Bauer halte den Herrn Grafen, obwohl dieser ein großes Tier sein mag, für einen besseren Menschen als er selbst ist? Der Herr Graf mag sich das wohl einbilden, daß der richtige Mensch erst beim Baron anfängt. Wo ist aber noch der Bauer zu finden, der das glaubt?

Hier haben wir die Wurzel des „Instinkts", der den Rassentheoretikern und ihren Anhang verrät, welche Rasse die erhabenste sei: Es ist einfach die Ueberhebung des eigenen Persönchens. Allen diesen Herren und Damen sagt ihr „Instinkt", daß die Rasse, zu der sie selbst sich zählen, die vornehmste in der Welt ist, berufen, die anderen zu knechten und auszubeuten. Es ist bezeichnend, daß sie für diesen ihren Anspruch nichts vorzubringen wissen, als ihren eigenen Instinkt. Eigenlob stinkt.

Dieser „Instinkt" ist nicht einmal etwas Originelles, sondern etwas Uraltes. Seit jeher hat jedes Volk und Völkchen sich selbst für die Krone der Schöpfung gehalten, das taten nicht bloß die alten Griechen, die auf die anderen als „Barbaren" herabsahen, oder die Juden, die glaubten, von Gott auserwählt zu sein. Selbst die armen Eskimos sind derselben Ansicht. Daß es so schlechte Kerle gibt, wie die Weißen, erklären sie dadurch, daß eine Eskimofrau sich einmal mit einem Hunde verging. Die Frucht dieser Verirrung waren die Weißen. Auch eine Rassentheorie, die ebenso gut begründet ist, wie die mancher Vertreter europäischer „Wissenschaft", die annehmen, die dunkelfarbigen Rassen entsprängen dem Umgang zwischen ehrvergessenen Arierinnen und Affen.

Diese Auffassungen alle sind der Ausfluß des gleichen „Instinkts", des primitiven naiven Hochmuts des Menschen, seines „Anthropozentrismus", der ihn glauben läßt, die von ihm bewohnte Erde sei der Mittelpunkt der Welt, das von ihm bewohnte Land der Mittelpunkt der Erde, und um seinetwillen sei alles, was ist, geschaffen worden.

So lächerlich diese ganze Theorie ist, sie hat in Deutschland den Beifall nicht nur desjenigen Teiles der Studentenschaft ge-

funden, dem es bequemer erscheint, durch seine angeblich ererbte Rassenreinheit als durch mühsames Studium zu Amt und Würden zu kommen, sondern auch viele schwer gelehrte Professoren hängen ihr an. Das wird nur erklärlich durch das ungemein weitgetriebene Spezialistentum, das den einzelnen Gelehrten zwar zu einem Beherrscher seines Faches macht, aber zu einem Kind auf allen anderen Gebieten und sogar zu einem recht anmaßenden Kind; denn da er in seinem Fach jeden „Laien" weit überragt, glaubt er alles besser zu verstehen und bildet sich ein, die Menschheit beuge sich ehrfurchtsvoll vor jedem seiner Worte, worüber immer er sprechen möge.

Bei dieser Art der Geschichtsauffassung brauchen wir uns nicht weiter aufzuhalten. Wohl müssen wir aber noch einige Worte einer anderen Geschichtsauffassung widmen, die von großen Kennern der Rassen verfochten wird und sich mit der obenerwähnten des Professors Gumplowicz berührt: Der Auffassung, daß die Rassen des Menschen seit jeher im Kriege zueinander stünden, daß diese Rassenkämpfe den Inhalt der Geschichte bildeten und unvermeidlich seien.

Da haben wir z. B. den schon mehrfach erwähnten Professor Luschan, einen der hervorragendsten und vorurteilslosesten Kenner der Rassenverhältnisse. Die Gobineau-Chamberlainschen Rassenphantasien nimmt er nicht ernst.

In dem schon mehrfach zitierten Vortrag vor dem ersten Rassenkongreß wies er den Versuch zurück, die Menschheit in Tages- und Nachtrassen zu teilen, eine Unterscheidung, die nicht verbessert worden sei dadurch, daß man zwischen diese beiden Arten Rassen noch die „Dämmerungsrassen" einfügte.

In der Einleitung zu seinem letzten Werk schreibt er:

„Das Wort Rasse hat mehr und mehr an Bedeutung verloren und würde am besten ganz aufgegeben werden, wenn es irgendwie durch ein weniger vieldeutiges zu ersetzen wäre. Es ist sicher sehr einfach, von einer schwarzen oder gelben Rasse zu sprechen, oder auch von schwarzen und gelben Rassen — aber es ist völlig unmöglich, diese Begriffe scharf abzugrenzen und z. B. in Innerasien zu sagen, wo die Weißen aufhören und die ‚Gelben' anfangen." (Völker usw., S. 1.)

„Der Begriff ‚Rasse' steht überhaupt nicht fest und wenn wir von Rasse reden oder hören, dürfen wir immer nur an eine mehr oder weniger scharf umgrenzte Gruppe denken, die eine Anzahl von gleichen anatomischen, physiologischen und anderen Eigenschaften gemeinsam haben. Ueber die Anzahl solcher Gruppen oder Rassen nachzudenken, wäre ebenso müßiger Zeitvertreib, als wollte man feststellen, wie viel Engel auf einer Nadelspitze tanzen können." (S. 2, 3.)

Notabene, wenn hier von Rassen die Rede ist, handelt es sich stets um Menschenrassen. Die Rassen der Tiere, sowohl der wilden wie der Haustiere, sind genau festzustellen.

Luschan äußert sich hier indirekt im Gegensatz zu den oben betrachteten Rassentheoretikern. Aber er tritt ihnen auch direkt

ausdrücklich entgegen. Auf S. 25 des oben zitierten Buches erwähnt er die Arbeit eines Professors an der Tulane Universität in New-Orleans über die „Color-Line", die Farbentrennung, in welcher Arbeit dieser Gelehrte eine absolute Trennung von Weißen und Schwarzen verficht. Dazu bemerkt Luschan:

„Im Grunde sind es doch nur poetische Phrasen im Stile von Gobineau oder H. St. Chamberlain."

Und auf Seite 93 betont er:

„Ich fühle mich völlig frei von den teutonischen und pangermanischen Aspirationen eines Gobineau oder Chamberlain."

Und doch bringt es Luschan fertig, die Gegensätze der Rassen, ja den Rassenkampf für eine unbedingte Notwendigkeit zu erklären, und zwar sie nicht etwa als unvermeidliche Uebel zu beklagen, sondern als etwas Herrliches zu preisen.

Am Schluß seines Referates über den anthropologischen Begriff der Rasse vor dem allgemeinen Rassenkongreß erklärte er:

„Die Achtung, die die weißen Rassen anderen Rassen sowie die weißen Rassen sich untereinander schulden, kann nie groß genug sein. Aber das Gesetz der Natur wird niemals erlauben, daß die Schranken der Rassen fallen und selbst die Grenzen der Nationen werden nie aufhören zu bestehen.

Nationen kommen und gehen, aber der Gegensatz der Rassen und Nationen wird bleiben. Und das ist gut so, denn die Menschheit würde zu einer Art Schafherde werden, wenn wir unsere nationalen Ansprüche aufgeben und aufhören würden, mit Stolz und Entzücken nicht bloß auf unsere Industrie und Wissenschaft, sondern auch auf unsere herrlichen Soldaten und glorreichen Panzerschiffe zu sehen. Kleinmütige Leute mögen über die entsetzlichen Kosten der Dreadnoughts jammern. Solange jede Nation in Europa jahraus und jahrein viel mehr Geld für Wein, Bier und Schnaps ausgibt, als für ihre Armee und Flotte, braucht man keine Verarmung durch den Militarismus zu fürchten."

So sprach einer der vorurteilslosesten und gescheitesten deutschen Professoren drei Jahre vor dem Weltkriege. Er hat gerade noch lange genug gelebt, um das furchtbare Unheil mitmachen und verspüren zu können, das die Politik der Begeisterung für herrliche Soldaten und glorreiche Panzerschiffe heraufbeschwor.

Immerhin ist das, was er sagte, noch milde gegenüber dem, was andere seiner Kollegen sich leisteten. Da haben wir z. B. den Professor Sombart. Der verherrlicht den Krieg noch in ganz anderer Weise in seinem Buche: „Händler und Helden" (München 1915):

„Gesagt muß nur werden, daß der Kampf der Staaten untereinander, also der Völkerkrieg, eine unvermeidliche Begleiterscheinung alles Staatenlebens, solange es ein Leben ist, bildet. Die Rechtfertigung des Krieges liegt in der natürlichen Bedingtheit alles Lebendigen, zu dem die Staaten gehören." (S. 81.)

„Weil aber im Kriege erst alle Tugenden, die der Militarismus hoch bewertet, zur vollen Entfaltung kommen, weil erst im Kriege sich wahres Heldentum betätigt, für dessen Verwirklichung auf Erden der Militarismus Sorge trägt: darum erscheint uns, die wir vom Militarismus erfüllt

sind, der Krieg selbst als ein Heiliges, als das Heiligste auf Erden." (S. 88.)

Natürlich verficht auch Sombart die Idee der Herrenvölker:

„Die Idee der Menschheit, also die Humanitätsidee in ihrem tiefsten Sinne kann nicht anders verstanden werden als dahin, daß sie in einzelnen Edelvölkern zu ihrer höchsten und reichsten Auswirkung gelangt."

„Das sind dann jeweils die Vertreter des Gottesgedankens auf Erden: das sind die auserwählten Völker. Das waren die Griechen, das waren die Juden. Und das auserwählte Volk dieser Jahrhunderte ist das deutsche Volk . . . . weil es sich zur heldischen Weltanschauung bekennt, die allein in dieser Zeit den Gottesgedanken auf Erden in sich schließt . . ."

„So wie des Deutschen Vogel, der Aar, hoch über allem Getier dieser Erde schwebt, so soll der Deutsche sich erhoben fühlen über alles Gevölk, das ihn umgibt, und das er unter sich in grenzenloser Tiefe erblickt." (S. 142/143.)

Wie Herr Sombart sich diese „heldische Weltanschauung" und den „Gottesgedanken auf Erden" vorstellt, dafür nur ein Beispiel. Mit Wohlgefallen erzählt er:

„Als die gefangenen Engländer aus der Festung Lüttich abzogen, streckten sie unseren Feldgrauen die Hände entgegen, wie Fußballspieler nach vollendetem Match! Und waren sehr erstaunt, als man ihnen die gebührende Antwort gab: nämlich Fußtritte in einen gewissen Körperteil." (S. 48.)

Wir wollen hoffen, daß die Sache erlogen ist. Wie kamen Engländer dazu, aus der belgischen Festung Lüttich abzuziehen, deren Belagerung fast an demselben Tage begann, an dem England an Deutschland den Krieg erklärte? Und Gefangenenmißhandlung wurde auch im deutschen Heere nicht als etwas Lobenswertes betrachtet.

Bloß einzelnen Rohlingen und einem der feinstbesaiteten unter den deutschen Professoren blieb es vorbehalten, in solchen Gemeinheiten zu schwelgen.

Ueber die Frage, ob der Krieg ein Heiliges, ein Segen für die Menschheit ist, brauchen wir uns heute nicht weiter aufzuhalten. Zu untersuchen aber bleibt die Frage, ob die Kriege eine Naturbasis in unvermeidlichen Rassengegensätzen haben.

Sechstes Kapitel.

Die Gegensätze der Rassen.

Soweit wir in der Geschichte zurückblicken können, stets sind es Organisationen, die Krieg führen — Horden, Stämme, später Staaten. Der isolierte Mensch der Urzeit ist eine Fabel, noch dazu eine schlecht erfundene. Nur als gesellschaftliches Wesen konnte der Mensch sich behaupten und emporkommen. Das Aufkommen der Sprache macht die einzelnen Horden der primitiven Menschen zu geschlossenen Gesellschaften. Es

vermehrt aber auch die Möglichkeiten des bewußten, planmäßigen Zusammenwirkens der Menschen, das heißt die Möglichkeit, sie zu organisieren. Die Organisation wird notwendig für die Produktion, besonders notwendig aber für den Kampf gegen drohende Gegner, seien es Raubtiere oder feindselig gesinnte Organisationen anderer Menschen.

Daß eine kriegführende Organisation mit einer Rasse zusammenfällt, dürfte kaum jemals vorkommen.

Die ursprünglichen Horden sind notwendigerweise sehr klein. Jede umfaßt vielleicht 100—200 Personen, so wie heute noch die Dörfer der Bakairi in Zentralbrasilien, die von den Steinen besuchte (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 193). Mehr als 500 werden sie nie ausgemacht haben. Je mehr die Mittel der Beschaffung von Lebensmitteln sowie des Verkehrs verbessert wurden, desto größer konnte ein Stamm werden. Seine Zahl wird aber stets durch die Notwendigkeiten der primitiven Demokratie beschränkt geblieben sein, die eine Repräsentativverfassung nicht kannte. Mehr Männer als eine Volksversammlung unter freiem Himmel umfassen konnte, durfte der Stamm in der Regel nicht zählen. Keine Horde, kein Stamm konnte eine ganze Rasse umfassen, jede Rasse zerfiel in unzählige Horden oder Stämme.

Erst die Ueberwindung der primitiven Demokratie durch den Staat erweitert die Grenzen des Gemeinwesens. Seine Ausdehnung wird von da an nur noch beschränkt durch die Grenze der Macht der herrschenden Klasse. Ist diese äußerst kraftvoll, kann sie ein ungeheures Reich umfassen. Aber auch das größte Reich hat nie vollständig eine Rasse umfaßt, fiel nie völlig mit ihr zusammen. China ist ein ungeheures Gebilde mit etwa 400 Millionen Einwohnern. Dennoch umfaßt es nicht die ganze „gelbe" Rasse. Außer ihm finden wir sie in Japan, Korea, in der Mongolei und in Rußland, Zentralasien, Südostasien (Birma, Siam, Tonkin), sowie in der Türkei, Finnland, Ungarn.

Auch das alte Römische Reich umfaßte nie, selbst nicht zur Zeit seiner größten Ausdehnung, die gesamte weiße Rasse, und ebensowenig ist das dem britischen Imperium gelungen. Dagegen enthält fast jeder dieser Riesenstaaten Bruchstücke verschiedener Rassen.

Nie und nimmer aber war eine Rasse als Gemeinwesen organisiert.

Schon deshalb konnte eine Rasse als solche nie Krieg führen.

Auf die Ursachen, die zu Kriegen führten, haben wir oben schon hingewiesen. Die erste dieser Ursachen war die Verengerung eines bis dahin ausreichenden Nahrungsspielraumes eines Stammes. Das Vorrücken von Gletschern in einer Eiszeit, das Vordringen des Meeres in ein sinkendes Landgebiet, vermehrte Dürre infolge von Hebungen des Bodens, die feuchte Winde abhielten, mochten in einer bestimmten Gegend allmählich im Laufe

von Hunderten von Jahren einen Stamm nach dem anderen zwingen, seine bisherigen Wohnsitze zu verlassen. Andere mochten durch überraschende Katastrophen plötzlich gezwungen werden, auszuwandern, etwa durch Erdbeben, Ueberschwemmungen, Seuchen im Wildstand u. dgl.

Bei dem Fortschreiten der Technik tauchte ein neues Motiv zu Wanderungen auf: Die Zunahme der Bevölkerung, die über ihren gegebenen Nahrungsspielraum hinauswächst, weil die verbesserte Technik die Zahl der Sterbefälle vermindert, die verbesserte Ernährung vielleicht auch die Zahl der Geburten vergrößert.

Das Aufkommen der Arbeitsteilung zwischen den Völkern schafft den Unterschied zwischen wohlhabenden und armen Gemeinwesen und den Drang der letzteren, wo die Gelegenheit günstig, die ersteren zu bekriegen und zu plündern.

Und ersteht endlich der Staat, dann wird damit der herrschenden Klasse in ihm der Drang eingeflößt, das Gebiet ihrer Ausbeutung nach Möglichkeit zu erweitern.

Eine der wichtigsten Funktionen eines jeden Gemeinwesens, sei es klein oder groß, primitiv oder hoch entwickelt, besteht in dem Schutz seiner Mitglieder gegen Vergewaltigung durch andere. Das Gemeinwesen ist nicht nur ein Verband zu gemeinsamer Gewinnung von Nahrung, sondern auch ein Schutzverband. Neben den genannten Kriegsursachen können noch andere auftauchen, Frauenraub, Blutrache, später auch Beraubungen von Kaufleuten. Doch werden Differenzen dieser Art meist gütlich beigelegt, wenn sie nicht durch einen der oben dargelegten Anlässe verschärft werden.

Alle diese Ursachen von Kriegen geben zu Feindseligkeiten zwischen N a c h b a r n Anlaß. Die Bekämpfung des Nachbarn ist die gewöhnliche Form des Krieges. Mit den Nachbarn kommt man am ehesten in Streit.

Das scheint nicht zuzutreffen für Völker an Seeküsten, sie können sich ihre Gegner auch jenseits des Meeres suchen. Das liegt jedoch keineswegs in ihrem Belieben. Der Seekrieg und überseeische Expeditionen setzen eine hohe Schiffstechnik voraus. Und zunächst können überseeische Expeditionen auch nur den Nachbarn an den nächstgelegenen Küsten gelten. Wo es solche nicht gibt, kommen Seekriege bis ins Zeitalter der Entdeckungen überhaupt nicht auf. Das gilt von den Völkern Amerikas an der Küste der beiden Ozeane, die es bespülen, ebenso wie von den Völkern an der Küste Chinas oder von denen an der Westküste Afrikas, vom australischen Kontinent nicht zu reden.

Andere Bedingungen waren im Mittelmeer gegeben, doch bildete sich die Schiffahrt der Phöniker nur als Küstenschiffahrt längs der Südküste des Mittelmeeres, und die der Griechen eben-

falls als Küstenschiffahrt, noch mehr aber als Schiffahrt von Insel zu Insel in einem mit zahlreichen Inseln überstreuten Seebecken.

Die Seeschiffahrt hebt den Satz nicht auf, daß Kriege in der Regel zwischen Nachbarn ausbrechen und ausgefochten werden. Sie erweitert nur, im Vergleich zu den Landstaaten den Begriff des Nachbarn, der von der Gestaltung des Meeres und der Höhe der Schiffstechnik abhängt. Heute haben die Engländer Nachbarn in allen fünf Weltteilen.

In der Regel ist es bis heute der Nachbar, mit dem man Krieg führt. Und der gehörte bis zum Aufkommen der Riesenreiche und der Seeschiffahrt zumeist zur gleichen Rasse, als Angreifer oder Angegriffener, wie sein Gegner. Allerdings, wenn die Ursache des Krieges eine lang dauernde war und sich auf ein weites Gebiet erstreckte, dann konnte sie, namentlich unter primitiven Zuständen, wo die Menschen noch nicht seßhaft waren, eine Wanderung vieler Stämme gleicher Rasse in ferne Länder herbeiführen, die von einer anderen Rasse bewohnt waren.

In solchen Fällen kam es zu Kämpfen von Stämmen verschiedener Rassen miteinander. Das gleiche trat dort ein, wo die Technik der Seeschiffahrt so hoch entwickelt war, daß sie die Fahrt größerer Menschenmengen nach fernen Küsten ermöglichte, in denen fast immer eine andere Rasse saß.

Endlich konnte seit jeher ein Kampf verschiedener Stämme miteinander dort die Form eines Krieges von Angehörigen verschiedener Rassen miteinander annehmen, wo zwei Rassen aneinander grenzten.

Aber auch in allen diesen Fällen kämpften niemals zwei Rassen geschlossen gegeneinander; und es kämpfte auch unter diesen Umständen ein Stamm, der zu der einen Rasse gehörte, nicht stets bloß gegen Stämme der anderen, sondern mitunter auch, ja stellenweise ebensooft und ebenso erbittert gegen Stämme der eigenen Rasse.

Als die Weißen nach Amerika kamen, fanden sie dort die Rothäute als eine von ihnen streng geschiedene Rasse vor, die seit vielen Tausenden von Jahren ihr eigenes, von den Rassen der alten Welt abgesondertes Dasein führte. Die Weißen verjagten oder versklavten die Ureinwohner: da sollte man glauben, wären die vollkommensten Bedingungen für einen Rassenkampf gegeben gewesen. Mitnichten.

Die Indianer hatten bis zur Ankunft der Weißen zahlreiche Kriege untereinander geführt. Ebenso die Weißen vor der Entdeckung Amerikas. Weder die einen noch die anderen hörten mit diesen Kriegen auf, als der Gegensatz zwischen den Bleichgesichtern und den Rothäuten aufkam. Ihre inneren Kriege wurden durch diesen neuen Gegensatz nur kompliziert, nicht aufgehoben.

Franzosen und Engländer waren während des ganzen 18. Jahrhunderts, wie oft schon vorher, „Erbfeinde", in Amerika ebenso wie in Europa. Und von den Indianern verbündeten sich die einen mit den Franzosen, um die Engländer loszuwerden. Andere Stämme verfolgten die entgegengesetzte Taktik. Nirgends stand Rasse geschlossen gegen Rasse.

Ebenso in Ostindien, nachdem der Seeweg von Europa dorthin um das Kap der guten Hoffnung erschlossen worden war. Die Weißen kamen, um die Eingeborenen zu plündern, aber sie kamen nicht unterschiedslos als Weiße. Portugiesen, Spanier, Holländer, Engländer, Franzosen kämpften erbittert um das gewaltige Ausbeutungsobjekt und schlugen einander tot, wo sie nur aufeinander trafen. Und die eingeborenen Fürsten Ostindiens hielten es bald mit dieser, bald mit jener der weißen Nationen.

An der afrikanischen Küste wieder war es üblich, daß die weißen Sklavenhändler Neger kauften, die von einzelnen Negerstämmen selbst in Kriegen gegen andere schwarze Stämme gefangen worden waren.

Und wie im Zeitalter der Entdeckungen und der Handelskriege, so im Altertum. Als in den Perserkriegen sich der Osten unter persischer Führung gegen Griechenland wälzte, da hielten die Griechen keineswegs gegen die fremde „Rasse" (die in Wirklichkeit viele Rassen umfaßte) zusammen. Sie blieben untereinander gespalten und feindselig, wie sonst. Ein Teil hielt es mit dem König der Perser.

Und ebenso machten es die Deutschen, „als die Römer frech geworden" waren und nach Deutschlands Norden zogen. Wohl gelang es dem Cherusker Arminius, dem „edlen Recken", die römischen Legionen im Jahre 9 zu vernichten, aber derselbe Armin stand schon im Jahre 17 wieder im Kriege gegen einen anderen Deutschen, Marbod. Und im Jahre 21 wurde er getötet, nicht von „tückischen Welschen", sondern von höchst biederen, treuen Germanen.

Und wenn wir uns von Europa im Altertum zum fernen Osten in unseren Tagen wenden, so finden wir, daß das „gelbe" Japan, als es soweit erstarkt war, einen Krieg wagen zu können, seine ersten Schläge nicht gegen die Weißen richtete, sondern gegen das stammverwandte ebenso „gelbe" chinesische Reich. Der erste Krieg, mit dem Japan sich als moderne Großmacht ankündigte, war 1894 gegen China. Zehn Jahre später allerdings führte es Krieg gegen eine „weiße" Macht, Rußland. Aber im Bündnisse mit England, das noch viel weißer ist, denn in den Russen fließt eine erhebliche Portion mongolischen und tatarischen Blutes.

Der „Rassenkampf" der „Gelben" gegen die Weißen, die „gelbe Gefahr", der gegenüber die „Völker Europas" ihre „heiligsten Güter" zu wahren haben, ist nichts als eine wissenschaftlich

schillernde leere Phrase gekrönter und ungekrönter Schwadroneure unserer Zeit. Sie schillert wissenschaftlich deshalb, weil auch bedeutende Gelehrte mit der Vorstellung vom unerläßlichen „Rassenkampf" operieren. Allerdings, ohne seine Notwendigkeit durch etwas anderes beweisen zu können als durch die zwei allerdings unwiderleglichen Tatsachen, daß die Menschen sich in Rassen gruppieren und daß menschliche Gemeinwesen seit undenklichen Zeiten Krieg gegeneinander geführt haben. Die Theoretiker des Rassenkampfes zeigen jedoch nie, wie diese zwei Tatsachen miteinander zusammenhängen.

Warum sollen auch verschiedene Rassen gegeneinander Krieg führen müssen? Worin besteht ihr „natürlicher" Gegensatz?

Gewiß haben manche Rassen Merkmale, die anderen zuwider sind. Das Ideal körperlicher Schönheit der Menschen einer Rasse bildet sich an diesen selbst. Das Ungewohnte wirkt leicht befremdend, ja abstoßend. Und nicht nur unser Gesichtssinn, auch unser Geruchssinn wird mitunter von Angehörigen fremder Rassen beleidigt. Allerdings steht es dabei nicht fest, daß der uns unangenehme Geruch ererbt ist, eine Rasseneigenschaft darstellt, und nicht vielmehr besonderen Gewohnheiten und Nahrungsmitteln entspringt.

Hertz sagt darüber:

„Die unzählige Male vorgebrachte Behauptung, die Neger hätten stets eine eigentümliche, widerliche Hautausdünstung, trifft für die in sozial günstigeren Umständen lebenden Neger Nordamerikas nicht mehr zu. Der Geruch ist, wo er vorkommt, einfach eine Folge der Nahrung und Lebensweise, so wie ja auch bei uns jedermann schon durch die Nase wahrnimmt, ob er sich in einer ‚Armeleutwohnung' befindet. Auch Max Weber bestreitet den Rassengeruch der Neger aus eigener Wahrnehmung entschieden. Im ganzen Mittelalter wurde den Juden ein widerlicher Geruch zugeschrieben. Uebrigens finden viele asiatische Völker, daß die Europäer stinken und man hat dies damit erklären wollen, daß die Europäer infolge ihres starken Fleischkonsums auf die Nasen vorwiegend vegetarisch lebender Völker einen ungewohnten Eindruck machen." (Rasse und Kultur, S. 62.)

Die Max Webersche Wahrnehmung ist auch meine eigene. Ich hatte im britischen Museum öfters Gelegenheit, stundenlang dicht neben studierenden Negern zu arbeiten, ohne auch nur eine Spur von Rassengeruch an ihnen zu bemerken. Anderseits kam einmal in einer Gesellschaft, an der ich teilnahm, die Rede auf den Rassengeruch der Juden. Einer der Anwesenden, ein heute sehr hervorragender Fabrikant und Ehrendoktor, erklärte, er könne jeden Juden am Geruch erkennen. Da sagte ihm seine Nachbarin bedauernd: „da tuts mir sehr leid, daß sie gerade neben mir sitzen müssen", und entpuppte sich als Jüdin, was er nicht ahnte, obwohl er sie schon seit Jahren kannte.

Damit soll natürlich nicht die Möglichkeit geleugnet werden, daß manche Rassen einen besonderen Geruch aufweisen.

Auch ein besonderer Geschmack des Fleisches einzelner Rassen wäre möglich. Von den Krokodilen in manchen Gewässern Südostasiens wird berichtet, daß sie sehr gierig auf Chinesen seien, weniger auf Malayen, dagegen es sich überlegen, ehe sie nach einem Europäer schnappen.

Sollte diese Beobachtung richtig sein, so würde sie natürlich nicht beweisen, daß Europäer von Natur aus für ein Krokodil schlechter schmecken als Chinesen. Auch da kann die Nahrung entscheidend sein. Es wäre schon möglich, daß massenhafter Genuß von Fleisch, Alkohol und Nikotin ein Produkt erzeugt, das einen gavialischen Feinschmecker abstößt. Auch der Mensch zieht das Fleisch von Pflanzen- oder Allesfressern dem reiner Fleischfresser vor.

So unbestimmt alle diese Beobachtungen sind, so ist doch nicht daran zu zweifeln, daß jede Rasse ihre besonderen Eigentümlichkeiten hat, die anderen Rassen fremdartig erscheinen, ja sie mitunter direkt abstoßen.

Selbst die Kunst eines Shakespeare vermag uns schwer die grenzenlose Liebe der Desdemona für Othello glaubhaft zu machen — allerdings besteht die Schwierigkeit nur dann, wenn man den „Mohren" als Neger auffaßt, nicht in dem ursprünglichen Sinne des Wortes Mohr, in dem es die Eroberer Spaniens bezeichnete, die Mauren, von den Spaniern Moros genannt. Sie hatten dort vom 8. bis zum 13. Jahrhundert ein Reich inne, das die höchste Kultur des damaligen Europa repräsentierte. Es waren Araber, zum Teil mit Nordafrikanern, namentlich Berbern gemischt — Jago nennt Othello einmal einen „Berberhengst" — stattliche, schöne Männer auch vom Gesichtspunkte unseres Schönheitsideals aus gesehen. Diese Rasse lieferte große Herrscher und erfolgreiche Kriegshelden, dabei war sie jähzornig und von hochgradiger Eifersucht. Einer ihrer Angehörigen, der als Renegat in christliche Dienste trat, konnte wohl ein romantisches Mädchen bestricken, ein solcher war auch fähig, sie beim geringsten Verdacht zu ermorden.

Die Neger dagegen kamen bis ins vorige Jahrhundert nur als armselige, kulturlose Sklaven nach Europa, ausschließlich zu den niedrigsten Diensten gebraucht. Daß einer von ihnen es jemals erreichte, eine europäische Armee zu kommandieren und zu Siegen zu führen, war ganz undenkbar.

Es klänge auch ganz lächerlich, wollte man Othello nicht den Mohren, sondern den Neger von Venedig nennen.

Kein Zweifel, es gibt Gegensätze der Rassen, die auf angeborenen Eigenschaften beruhen. Aber sie alle reduzieren sich auf ästhetische Gegensätze, die für die Gestaltung der erotischen Beziehungen zwischen den Rassen von Bedeutung sind, in dem Sinne, daß sie manche erotische Beziehung erschweren oder sie nur zu einer flüchtigen gestalten.

Aber daraus sind noch nie Kriege entstanden. Wie immer die Kriegstechnik wechseln mag, der Krieg war von Anfang an eine fürchterlich ernste Sache, bei der es stets auf Tod und Leben ging. Der Herr eines Söldnerheeres, der nicht selbst sein Leben riskierte, mochte seine Leute aus frivolem Anlaß in den Tod schicken, aber auch ihm drohten fühlbare Verluste, zum mindesten an Macht und Gebiet, wenn er den Krieg verlor. Die Söldnerheere sind jedoch Ausnahmen in der Geschichte.

Mit den Streitkräften der primitiven Stämme, dann den Bürgerheeren und den Aufgeboten feudaler Vasallen konnten Kriege nur geführt werden unter Zustimmung der Kämpfenden. Die zogen in den Tod nur, wenn sichs um Lebensfragen handelte, wenn ungeheuere Interessen auf dem Spiele standen oder zu stehen schienen, wenn Großes zu gewinnen oder zu verlieren war.

Wie sollten derartige Interessengegensätze aus den angeborenen ästhetischen Eigentümlichkeiten der Rassen hervorgehen? Und doch müßte das der Fall sein, wenn der Kampf der Rassen eine Naturnotwendigkeit, noch dazu eine allgemeine, stete Naturnotwendigkeit, die Triebkraft der Geschichte sein sollte.

Das wäre nur möglich, wenn die verschiedenen Rassen von Natur aus in höhere und niedere zerfielen, in solche, die zum Herrschen und solche, die zum Dienen geboren sind. Dann allerdings wäre das Streben jener, diese zu unterjochen, und das Streben dieser, jene abzuwehren, und damit der Kampf der Rassen von Natur aus gegeben.

Siebentes Kapitel.

Höhere und niedere Rassen.

Auch wenn wir annehmen, wie heute die große Mehrheit der Ethnologen tut, daß das Menschengeschlecht nur von einer einzigen Art abstamme, so liegt es doch nahe, anzunehmen, daß die verschiedenen Rassen, in die sich die Art spaltete, unter den verschiedenen Bedingungen ihrer Entwicklung, in die sie gerieten, ihr Erkennungsvermögen, ihre Intelligenz in verschiedener Weise entwickelten, so daß wir Rassen unterscheiden könnten, die von Natur aus geistig leistungsfähiger sind, und andere, die geringere geistige Fähigkeiten aufweisen.

Die Frage, ob dies zutrifft, darf nicht verwechselt werden mit der Frage, ob das Wissen, das einzelne Rassen erlangt haben, höher steht, als das anderer. Daß dies der Fall ist, das lehrt der Augenschein. Darüber bedarf es keiner Untersuchung. Nur wäre es richtiger, hier von Völkern zu reden, nicht von Rassen. Denn innerhalb derselben Rasse gibt es verschiedene Völker mit sehr verschiedenen Graden von Wissen, ebenso inner-

halb desselben Volkes, wenn dies höher entwickelt ist, verschiedene Individuen mit verschiedenem Wissen.

Von diesem Wissen, das erlernbar ist und daher bei Individuen der gleichen Befähigung sehr verschieden sein kann, reden wir hier nicht, wo wir von der Rasse, also von angeborenen Merkmalen und Fähigkeiten handeln.

Es entspricht nun dem Wesen der Entwicklungslehre, daß wir annehmen, es gäbe von Natur aus geistig tiefer und geistig höher stehende Rassen, nicht im Sinne der oben besprochenen Rassentheoretiker, die von Anfang höhere geistige Anlagen bei den einen, geringere bei den anderen annehmen, sondern im Sinne der Entwicklungslehre. Das wichtigste Organ neben der Hand, durch das sich der Mensch über seine tierischen Ahnen erhob, war das Gehirn. Die Entwicklung des Menschen muß eine Höherentwicklung seines Gehirns nach sich gezogen haben, wie diese dann wieder seine sonstige weitere Entwicklung gefördert haben muß. In der Entwicklung zurückgebliebene Rassen, so sollte man meinen, müssen daher auch ein minder entwickeltes Gehirn aufweisen.

Dabei müßte man allerdings annehmen, daß die Rückständigkeit bloß auf ungünstigen Entwicklungsbedingungen beruhe. Bringe man die zurückgebliebenen Rassen in bessere Bedingungen, würde sich auch ihr Hirn besser entwickeln und schließlich dem der bestentwickelten Völker ebenbürtig werden.

Diese Auffassung stieß nun auf eine Reihe merkwürdiger Tatsachen.

Zu den tiefststehenden Menschen, die wir heute kennen, gehören die Bewohner des australischen Festlandes, „Neuhollands". Sie stehen dem Neanderthalmenschen, dem „Urmenschen" der älteren Steinzeit, in der Kopfbildung am nächsten.

Nun, von einem dieser Urmenschen berichtet Luschan folgendes:

„Ich habe 1914 in Melbourne einen alten Eingeborenen persönlich kennen gelernt, der jeder menschlichen Wahrscheinlichkeit nach keinen Tropfen weißes Blut hatte, aber doch völlig auf der Höhe der modernen Kultur stand, und sich aus Liebhaberei mit Astronomie beschäftigte." (Völker usw., S. 18.)

Man wird meinen, das sei eine Ausnahme, die nichts beweise. Aber dieser Fall ist keineswegs der einzige seiner Art. Peschel berichtete schon vor fünfzig Jahren eine Reihe ähnlicher Erscheinungen bei den Australiern. Er erzählt von einem Australier namens Bungari,

„der in Sidney erzogen wurde, sich auf dem Gymnasium Preise erwarb und ein gutes Latein sprach . . . . Ganz ähnlich erzählte der Hydrograph Neumayer, daß er verirrt am unteren Murray 1861 von den Eingeborenen zu einem nackten Schwarzen geführt wurde, der ihm in sein Taschenbuch in fehlerlosem Englisch die Namen der wichtigsten Oertlichkeiten eintrug, die er zu seiner Heimkehr benutzen sollte. Der schreib-

kundige Australier, damals 24 Jahre alt, war auf einer Missionsschule in Adelaide erzogen worden." (Völkerkunde, S. 156.)

Derselbe Peschel berichtet:

„Ein junger Botokudenknabe wurde von einer brasilianischen Familie in Bahia erzogen, besuchte die Gymnasien, die Universität, erwarb sich das Doktordiplom und praktizierte eine Zeitlang als Arzt in Bahia." (A. u. O., S. 155.)

Und nicht nur von einzelnen Individuen wird solches berichtet:

„Wie überrascht sind wir zu erfahren, daß die Kinder auf der Murray-Insel[1]), die heute von einem Schotten unterrichtet werden, an mathematischer Fähigkeit höher eingeschätzt werden als die Schüler einer durchschnittlichen britischen Schule, trotz der Tatsache, daß die Sprache ihrer Eltern nur Worte für eins und zwei besitzt und drei durch eins-zwei und vier durch zwei-zwei ausdrückt!" (Ch. d. Myers, On the permanence of Racial Mental Differences, in dem schon mehrfach erwähnten Inter-Racial Problems, S. 77.)

Das sind sicher ganz merkwürdige Tatsachen. Sie machen Luschans Satz verständlich:

„Es gibt keine an sich minderwertigen Rassen." (Völker usw., S. 187.)

Das ist nicht seine persönliche Meinung, sondern auch die der hervorragendsten Fachgenossen. So sagt z. B. Luschans Kollege R. Th. Preuß, Professor und Kustos am Museum für Völkerkunde in Berlin:

„Tatsächlich enthalten jene scheinbar dürftigen Fortschritte (der Naturvölker) bereits die Anwendung fast all der Fähigkeiten des Denkens und Fühlens, die unsere Kultur hervorgebracht hat. Der beste Beweis dafür ist, daß bei gleicher Erziehung in gleicher Umgebung unter vollständiger frühzeitiger Loslösung vom Mutterboden die Bildungsfähigkeit einzelner Individuen der Naturvölker im Durchschnitt nicht geringer erscheint als die von Weißen. (Franz Boas, The mind of primitive man, New York 1911, S. 120 usf.) Und den Eindruck derselben natürlichen Intelligenz empfängt auch der Forscher, der längere Zeit enge Fühlung mit den Primitiven unterhält." (Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1914, S. 3.)

Wie ist aber diese Tatsache in Einklang zu bringen mit der Entwicklungslehre? Repräsentieren die Naturvölker nicht den tiefsten, die Kulturvölker den höchsten Stand der Entwicklung der Menschen nicht bloß als Gesellschafts-, sondern auch als Naturwesen?

Es scheint doch, daß dies nicht der Fall ist.

Darauf weist uns außer den eben erwähnten Tatsachen noch eine andere Erscheinung hin, die Entwicklung der Sprache.

Wir müssen annehmen, daß die menschliche Sprache sich aus einigen wenigen Naturlauten entwickelt hat, teils Empfindungslauten, teils Imperativen, Aufforderungen an die Genossen, etwas zu tun, die etwa andeuteten: kommt, helft, flieht, paßt auf usw. Erst langsam kann sich der Wortschatz vermehrt und können sich

[1]) Bei Neuguinea. K.

verschiedene Formungen desselben Wortes zur Kennzeichnung verschiedener Verhältnisse desselben Gegenstandes oder Vorganges gebildet haben. Von vornherein müßte man also annehmen, daß die Sprachen der höchstentwickelten Völker die reichsten an Worten und Formen sind, daß sie um so ärmer werden, je weiter in der Kultur wir zurückgehen.

In Wirklichkeit findet das strikte Gegenteil statt. Es ist geradezu unglaublich, welche Fülle an Worten und Formen die Sprachen der primitivsten Völker aufweisen:

„Je tiefer eine Sprache steht", sagt Lazarus Geiger, „um so mehr enthüllt sie uns von einem urweltlichen Reichtum, den man aufs höchste bewundern muß und der ungeahnte, bei unentwickelten Völkern wahrhaft staunenerregende Feinheiten des Ausdruckes gestattet." (L. Geiger, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft, Stuttgart 1868, I., S. 376. Nicht zu verwechseln mit desselben Autors Buch: Der Ursprung der Sprache, Stuttgart 1869.)

Nur eines unter den zahlreichen Beispielen, an denen Geiger das Gesagte illustriert, sei hier vorgeführt:

„Auf dem Kontinent von Australien finden wir außer der schon geschilderten übermäßigen Entwicklung der Pronomina den Dual[1]) noch mit einem wahrhaft absonderlichen Luxus ausgestattet: es gibt nämlich (wie man diese wunderlichen Formen nennen könnte) einen Vater-, einen Bruder-, einen Gatten-, und einen Schwager-Dual . . . . . ‚Wir beide' heißt zwischen Geschwistern und Freunden ngali, zwischen Eltern und Kindern, Neffe und Onkel usw. ngala, zwischen Gatten oder Liebenden ngannitsch, zwischen Schwägern ngannama. Ebenso heißt ‚Ihr beide' niubal, aber im Liebesdual niubin; ‚Sie beide' bula, aber von Vater und Sohn bulala, von zwei Gatten bulani. Diese Sprache hat also den Scherz du Ponceaux's, den er gegen den griechischen Dual vorgebracht hat, ‚man könnte glauben, er sei nur für Liebende und Eheleute erfunden', zur Wirklichkeit gemacht und noch überboten." (Ursprung der Sprache, I., S. 385.)

Schon vor Geiger hat Max Müller auf dieselbe Erscheinung hingewiesen.

„Die alten Sprachen besitzen für alle Dinge eine Fülle von Bezeichnungen. Irgendein Merkmal, das dem Geiste des Beobachters als besonders charakteristisch auffiel, wurde gar zu leicht zum Lieferanten eines neuen Namens. In gewöhnlichen Sanskrit-Wörterbüchern findet man fünf Wörter für Hand, elf für Licht, fünfzehn für Wolke, zwanzig für Mond, sechsundzwanzig für Schlange, dreiunddreißig für Gemetzel, fünfunddreißig für Feuer, siebenunddreißig für Sonne." (Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, Leipzig 1866, I., S. 337.)

Müller meint, die fortschreitende Verarmung der Sprache sei die Folge eines Kampfes.

„auf Leben und Tod zwischen diesen Wörtern, der zur Vernichtung der weniger starken, weniger glücklichen und fruchtbaren Wortformen führte und mit dem Triumph eines einzigen, als des anerkannten und eigentlichen Namens für jedes Ding in jeder Sprache führte." (a. a. O.)

---

[1]) Neben dem es noch einen Trial gibt. K.

Dieser Prozeß, sagt er, lasse sich heute noch bei jüngeren Sprachen beobachten, wie dem Englischen und Französischen. Dem ist jedoch die Tatsache entgegenzuhalten, daß bei den jüngeren Sprachen, deren Veränderungen man noch beobachten kann, es gerade nicht die ausdrucksvollsten Worte sind, die verschwinden. Der Dialekt ist in der Regel ausdrucksvoller als die spätere Schriftsprache, die Dichter begnügen sich oft nicht mit dieser, sondern schöpfen neben ihr aus dem Dialekt.

Vor allem erklärt aber der Müllersche Kampf ums Dasein der Wörter in keiner Weise das Verschwinden ausdrucksvollerer Wortformen wie des Duals, des Trials usw.

Was Geiger, wie oben zitiert, über die verschiedenen Dualformen der Australier bemerkt, galt noch vor weniger Zeit von den Deutschen.

„Für die Deutschen sind, wie Steinthal bemerkt, die schönen Zeiten vorüber, wo wir noch sagten: ‚je zweene' für ein Männerpaar, ‚je zwo' für ein Frauenpaar, ‚je zwei' für ein Kinderpaar oder für Mann und Frau zusammen." (Peschel, Völkerkunde, S. 131.)

Das Verschwinden der ersteren zwei Formen kann doch nicht darauf zurückzuführen sein, daß sie nicht ausdrucksvoll genug sind.

Ebensowenig wie die Müllersche vermag die Geigersche Erklärung der fortschreitenden Armut der Sprachen zu befriedigen. Er führt im Anschluß an die Feststellung des „urweltlichen Reichtums" der Sprachen aus:

„Man sollte glauben, die Sprache entwickle sich nicht nur unabhängig von der Vernunft, sondern sie stehe sogar zu ihrer Ausbildung in umgekehrtem Verhältnis. Aber bei schärferer Untersuchung werden wir überall finden, daß solche bevorzugte Triebe in dem Wachstum der Sprache gerade diejenigen nicht sind, die in der zu endgültigem Siege bestimmten Form der Vernunft ihre Stelle finden. Sie sind Seitenbahnen, die die Entwicklung eingeschlagen hat, die dieselbe von ihrem wahren Ziel ablenken und verlassen werden müssen, wenn das höchste Menschliche erreicht und geleistet werden soll." (Ursprung der Sprache usw., I., S. 377.)

Diese ganze Darlegung fällt ins Wasser, sobald wir bekennen, nicht zu wissen, welche die „zu endgültigem Siege bestimmte Form der Vernunft" und welches „das wahre Ziel der Entwicklung" ist.

Am nächsten der Wahrheit dürfte die Erklärung kommen, die Levy-Brühl in seinem Buch über „Das Denken der Naturvölker" vorbringt.

Er gibt zahlreiche Beispiele der unendlichen Fülle der primitiven Sprachen. Und doch erschöpft ihr Reichtum an Wörtern und Formen nicht die Mittel der Verständigung bei den Wilden. Es kommt hinzu noch eine höchstentwickelte Gebärdensprache. Sie sprechen nicht nur mit dem Mund, sondern auch mit den Händen, und, darf man hinzufügen, auch mit den Augen. Doch

vermag die Sprache der Augen wohl sehr eindrucksvoll zu sprechen, aber keine große Verschiedenheit von Vorstellungen zur Darstellung zu bringen. Anders die Hände. Sie können überraschend viel Begriffe anschaulich machen.

Levy-Brühl sagt von der Gebärdensprache:

„Es handelt sich um eine wahrhaftige Sprache, die ihr Lexikon, ihre Formen, ihre Syntax hat . . . . Man kann auf ihren Reichtum aus der Tatsache schließen, daß Indianer von zwei verschiedenen Stämmen, von denen keiner ein Wort der mündlichen Sprache des anderen versteht, einen halben Tag mit Plaudern und Schwätzen verbringen können, indem sie einander alle Arten von Geschichten durch Bewegungen ihrer Finger, ihrer Köpfe, ihrer Füße erzählten." (Das Denken der Naturvölker, S. 133.)

Also nicht nur die mündlich gesprochenen Sprachen sind verarmt, es ist auch fast die ganze Gebärdensprache verloren gegangen, dieses Esperanto der Vorzeit, das heute für alle internationalen Kongresse und alle internationalen Verhandlungen notwendig wäre.

Woher dieser anscheinende Rückschritt? Deshalb, weil die Funktion der Sprache sich gewandelt hat.

Der Urmensch ist ein scharfer Beobachter, er sieht alle Details, alle ihre Zusammenhänge, soweit sie mit seinen primitiven Hilfsmitteln erkennbar sind. Aber die Kunst des Abstrahierens ist bei ihm noch wenig entwickelt. Er sieht nur das Besondere, nicht das Allgemeine. Er hat Worte für jede Einzelheit, keine für allgemeinere Begriffe.

„Unsere Absicht, sagt Gatschet, ist die, genau, präzis zu reden; die des Indianers ist, zeichnend, schildernd zu reden; wir ordnen nach Klassen, er individualisiert." (Zitiert bei Levy-Brühl, a. a. O., S. 142.)

Dieser Funktionswandel der Sprache hängt offenbar zusammen mit einer Veränderung in der Art des Gedankenlebens, die ihrerseits wieder bedingt wird durch die Fortschritte der Technik.

Jeder derselben erweitert den Gesichtskreis des Menschen, erschließt ihm neue Zusammenhänge, die ihn beschäftigen und nach kausaler Erklärung verlangen. Wo sich solche nicht ohne weiteres in nüchterner Weise ergeben, wird die Phantasie zu Hilfe genommen, die durch jede neue Erscheinung aufs mächtigste angeregt wird. Kunst und Mystik werden stark entwickelt, sie gedeihen miteinander.

Aber daneben nimmt doch auch das positive Wissen zu, und vermehrt sich andererseits der Wissensstoff in einer Weise, daß er immer dringender einer Ordnung bedarf und die Widersprüche zwischen der gedachten und der wirklichen Welt und die Widersprüche zwischen den einzelnen Gedankenschöpfungen immer krasser werden. Das Bedürfnis nach Klassifikation und Abstraktion, sowie nach Aufdeckung und Ueberwindung von Widersprüchen im Denken, also nach Kritik, wird immer leb-

hafter, die Apparate der Kritik und der Abstraktion werden immer vollkommener.

Andererseits führt der technische Fortschritt dazu, daß die Menschen weniger abhängig von der Natur werden, namentlich in den Städten, daß sie es immer weniger notwendig haben, sie zu Zwecken des Alltags zu beobachten. Die einfache, sinnliche Naturbeobachtung des gewöhnlichen Menschen geht immer mehr zurück, an ihre Stelle tritt immer mehr die Beobachtung einzelner Spezialisten zu wissenschaftlichen Zwecken mit Apparaten, die die Sinne verstärken.

Alles das wirkt dahin, daß der Fortschritt der Kultur mehr das wissenschaftliche und das nüchterne Denken fördert, als das künstlerische Empfinden und Beobachten.

Ein Reflex dieses Prozesses liegt in der Wandlung der Sprache vor. Die Kultursprachen, die Schriftsprachen, sind den Zwecken der Wissenschaft, aber auch der Politik und des Geschäftslebens sehr gut angepaßt. Dem Dichter genügen sie nicht. Er sieht sich immer wieder genötigt, um eindrucksvoller und anschaulicher zu werden, die Schriftsprache durch Dialektwendungen zu erweitern.

Diese Wandlung im Prozeß des Denkens scheint uns die plausibelste Erklärung der Verarmung oder Vereinfachung der Sprache bei fortschreitender Kultur zu sein — ein Vorgang, der sein Gegenstück in der Verarmung der Natur durch die fortschreitende Kultur findet, die auch an Stelle der unendlichen Mannigfaltigkeit wilder Formen die Eintönigkeit einiger weniger Kulturpflanzen und Haustiere setzt.

Wie immer aber man sich den Gang der Entwicklung der Sprache erklären mag, an der zu erklärenden Tatsache selbst ist nicht zu zweifeln, an der im Vergleich zu den Schriftsprachen der Kulturvölker überraschenden Formenfülle der Sprachen der Naturvölker. Dabei ist es gar nicht anders möglich, als daß die Sprache aus einigen wenigen primitiven Lauten hervorging und langsam im Laufe der Entwicklung zu ihrer Fülle anwuchs. Die Dauer dieses Entwicklungsprozesses muß eine ungeheuer lange gewesen sein, er mag Millionen von Jahren gedauert haben. Aber wie lange er auch war — alle Völker, die heute existieren, auch die tiefststehenden der sogenannten Naturvölker, haben ihn hinter sich.

Nichts irriger als zu meinen, der Unterschied zwischen diesen tiefstehenden Völkern und den höchststehenden der heutigen Kulturvölker umfasse die ganze Spanne menschheitlicher Entwicklung von ihrem Ausgangspunkte an bis zu ihrem bisher erreichten höchsten Gipfel. Die hohe Ausbildung der Sprache auch bei den rückständigsten der heute noch existierenden Völker bezeugt, daß sie alle eine ungeheure Arbeit kulturellen Aufstieges hinter sich haben, eine Arbeit, die ihre geistigen Kräfte so hoch entwickelte,

daß das, was die weitere Kulturentwicklung an erblich werdenden geistigen Anlagen noch hinzufügen mochte, unbedeutend blieb und nicht ausreichte, in den Kulturvölkern eine dauernde Ueberlegenheit an Geisteskräften gegenüber den Naturvölkern zu begründen.

Achtes Kapitel.

Denkvermögen und Klasse.

Gegen die Annahme, daß die Kulturvölker gegenüber den Naturvölkern keine angeborenen höheren Fähigkeiten aufweisen, erhebt sich nun ein schweres Bedenken.

Die Art des Denkens im Stadium höherer Kultur ist, wie wir bemerkt eine andere als in den vorhergehenden Stadien, was im Wandel des Charakters der Sprache zum Ausdruck kommt. Eine Aenderung der Funktion eines Organs muß aber auch dieses selbst abändern. Wie sollte es da möglich sein, daß das Denkorgan bei den Kulturvölkern nicht von dem der Naturvölker erheblich verschieden ist? Muß nicht der Mensch der hoch entwickelten Kultur mit einem ganz anders ausgestatteten Denkapparat geboren werden als die Wilden, da ja eine Reihe seiner Vorfahren bereits in ihrem Denken Tätigkeiten vollzogen, zu denen sich beim primitiven Menschen nicht einmal Ansätze finden?

Diese naheliegende Erwägung wird durch mehrere Momente hinfällig gemacht: die Kürze des Zeitraumes, in dem ein Volk bisher als Kulturvolk leben konnte, und die Scheidung der Klassen und der sozialen Funktionen der Geschlechter innerhalb der Kulturvölker.

Die hohe Vollendung der Sprache, die wir bei den Wilden antreffen, bezeugt, welch ungeheuerer Zeitraum verflossen sein muß, bis diese aus dem Stadium der ursprünglichen Sprachlosigkeit zu ihrem jetzigen Zustand gelangten. Ein Zeitraum, den genau abzumessen unmöglich ist, von dem aber anzunehmen ist, daß er mindestens nach Hunderttausenden, vielleicht Millionen Jahren zählt.

In dieser riesig langen Periode haben sich die Sprachen und mit ihr das Denkorgan des Menschen zu der Höhe entwickelt, die wir heute an ihnen beobachten.

Niemand und nichts ist erhalten, um uns von diesem Zeitraum Zeugenschaft abzulegen. Selbst die tiefststehenden der heutigen Völker, die vielfach den Anfang des menschlichen Aufstieges zu repräsentieren scheinen, sind weit entfernt von der Niederung, von der er ausging, stellen hohe Gipfel dar, wenn auch nicht Mount Everests, so doch Montblancs.

Der Zeitraum der höheren Kulturentwicklung seit dem Stadium der Barbarei, derjenige, der das umfaßt, was wir heute

als die Menschheitsgeschichte betrachten, war dagegen ein recht kurzer. Brauchte die Menschheit Hunderttausende, vielleicht Millionen von Jahren um zur Höhe der heutigen Wilden zu gelangen, so zählt das Stadium der höheren Kultur, das man als Zivilisation bezeichnet — wir werden davon noch handeln — bisher im besten Falle nach Tausenden von Jahren für ein einzelnes Volk.

Wohl ist das Alter der Zivilisation überhaupt ein bedeutend höheres. Es erscheint, ebenso wie das des Menschengeschlechts um so größer, je mehr Ueberreste der Vorzeit aufgedeckt werden.

Schon im Jahre 4241 vor unserer Zeitrechnung besaßen die Aegypter einen Kalender, der sich im wesentlichen bis heute erhalten hat, mit seinem Sonnenjahr von 365 Tagen. Sie müssen schon Jahrtausende vorher die Anfänge höherer Kultur besessen haben, um zu einer solchen Lösung fähig zu werden. Wir können also den Zeitraum der höheren Kultur auf etwa 10 000, vielleicht sogar 20 000 Jahre veranschlagen.

Aber kein einziges Volk ist so lange ununterbrochen einer höheren Kultur teilhaftig gewesen. Ihr Sitz wanderte von einem Volk zum andern, was unbegreiflich wäre, wenn der Besitz der Kultur besonderen Rassen vorbehalten wäre, die ein Monopol auf sie hätten.

Die germanischen Völker, denen heute dieses Monopol zugesprochen wird, natürlich nur von ihnen selbst, sind der Zivilisation nicht viel mehr als ein Jahrtausend lang teilhaftig, also etwa dreißig Generationen. Das ist ein kurzer Zeitraum für die Abänderung eines Organs durch einen veränderten Gebrauch desselben, und zwar zu einer Abänderung, die so tief geht, daß sie das Keimplasma beeinflußt und erblich wird.

Schon deshalb ist es also durchaus nicht zu verwundern, wenn bei den Kulturvölkern ein höheres erbliches Denkvermögen als bei den zurückgebliebenen Völkern nicht konstatiert werden kann.

Noch wichtiger erscheint aber in dieser Beziehung folgendes:

Das, was wir höhere Kultur oder Zivilisation nennen, bildet sich gleichzeitig mit dem Staate und der Herrschaft der Klassen. Unter diesen Bedingungen wird jedes Volk geschieden in eine ausbeutende Minderheit und eine ausgebeutete Mehrheit. Diese hat den Lebensunterhalt für jene zu liefern, muß dadurch viel mehr von ihrer Lebenszeit auf mechanische Arbeit verwenden, als sie brauchte, wenn sie für sich allein schaffte. Gleichzeitig aber wirkt der Fortschritt der Technik dahin, die Arbeit für den einzelnen immer einförmiger zu gestalten.

Der Wilde muß alles zu machen verstehen, was zu seiner und seiner Gesellschaft Erhaltung erforderlich ist. Eine Arbeitsteilung, außer zwischen Mann und Weib kennt er nicht. Das macht seine Arbeit wenig ergiebig, aber unendlich mannigfaltig, liefert seinem

Geist jeden Moment ein anderes Problem, über das er nachdenken muß.

Die Arbeitsteilung, die schon früh einsetzt, hat die Tendenz, das Arbeitsgebiet des einzelnen einzuengen und damit auch die Aufgaben, die dem einzelnen gestellt werden, einförmiger zu gestalten. Dies wird jedoch einerseits dadurch wett gemacht, daß mit dem Wachsen der Produktivität der Arbeit die Bedürfnisse des Menschen wachsen und mannigfaltiger werden, der Gesichtskreis der einzelnen Gesellschaften sich ausdehnt und das Wissen mannigfaltiger wird. Andererseits dadurch, daß bei wachsender Produktivität der Arbeit der Mensch die Möglichkeit hat, wenn er auf eine entsprechende Steigerung seiner Bedürfnisse verzichtet, die notwendige Arbeitszeit einzuschränken, das heißt, die Zeit, die er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse aufwenden muß. Er gewinnt damit Muße und die Möglichkeit, seinen Geist mit den verschiedensten freigewählten Problemen zu beschäftigen und dadurch zu entwickeln.

Dieser Prozeß wird unterbrochen durch die Bildung der Klassen. Sobald für einen Teil eines Volkes die Möglichkeit ersteht, dadurch zu leben, daß er den anderen Teil zwingt, ihm den Ueberschuß seines Arbeitsproduktes über sein Existenzminimum hinaus abzugeben, ersteht damit auch der Drang, diesen Ueberschuß zu steigern, das heißt, die Arbeitszeit der arbeitenden Klassen auszudehnen. Von da an wird der Fortschritt der Technik für das Geistesleben der arbeitenden Klassen immer verhängnisvoller.

Seine Tendenz, die Arbeit immer monotoner zu gestalten und damit den Geist zu veröden, wird für die arbeitenden und ausgebeuteten Klassen nun nicht mehr durch die Gegentendenzen paralysiert, auf die wir eben hinwiesen. Diese geisttötende Tendenz erfährt vielmehr noch eine stets wachsende Verschärfung dadurch, daß die Arbeitszeit für diese Klassen von da an immer mehr ausgedehnt wird.

Das gilt schon für die Bauern, namentlich die unfreien unter ihnen, und viele städtische Handwerker. Ihren Höhepunkt erreicht diese Tendenz im Proletariat der kapitalistischen Industrie.

Das äußert sich auch in der Sprache. Wir haben gesehen, daß der Fortschritt des abstrakten Denkens zu ihrer Verarmung führt. Noch mehr aber wirkt dahin die Einengung des Gesichtskreises der arbeitenden Bevölkerung in der Klassengesellschaft.

Shakespeare schrieb seine Dramen mit 15000 Wörtern.

Dagegen

„hat ein Landgeistlicher (in England) die sehr zuverlässige Angabe verbürgt, daß einige Taglöhner in seinem Kirchensprengel noch nicht 300 Wörter in ihrem Wörterbuch hätten." (Max Müller, Wissenschaft d. Sprache, I., S. 227.)

Die Sprachen der Wilden waren reicher als die Kultursprachen und jeder einzelne Wilde war ihres ganzen Reichtums mächtig.

Die Zivilisation reduziert die arbeitenden Klassen auf den Besitz eines kleinen Bruchteiles der nationalen Sprache.

Diese Verengung des Gesichtskreises, die größere Monotonie des Lebens, des Mangels an starken, wechselnden Eindrücken trägt wohl auch dazu bei, daß die Kraft des Gedächtnisses in der Kultur die Tendenz hat, schwächer zu werden.

Levy-Brühl hat davon ausführlich gehandelt.

„Wir müssen darauf gefaßt sein, das Gedächtnis bei den Primitiven außerordentlich entwickelt zu finden. Es stimmt dies tatsächlich mit den Berichten der Beobachter überein . . . . . ‚Ihr Gedächtnis ist in jeder Beziehung phänomenal', sagen Spencer und Gillen von den Australiern . . .

„W. E. Roth betont auch die ‚wunderbare Kraft des Gedächtnisses' der Eingeborenen Queenslands (Australien). Er hat sie ‚eine Reihe von Gesängen rezitieren gehört, deren vollständige Wiedergabe im ganzen mehr als fünf Nächte erforderte . . . . . Und die Tatsache erscheint noch fabelhafter, wenn man bedenkt, daß diese Gesänge in einer Sprache abgefaßt sind, die denen, welche sie aufsagen, gänzlich unbekannt ist. . . . Die Reden werden sehr genau wiedergegeben; ich habe mich dessen versichert, indem ich dieselben corrobories (Gesänge, K.) dort gesammelt habe, wo sie von Stämmen ausgeführt wurden, die andere Sprachen hatten und mehr als hundert Meilen von den anderen entfernt wohnten." (Das Denken der Naturvölker, S. 87/88.)

„Eine besonders bemerkenswerte Form dieses bei den Primitiven so entwickelten Gedächtnisses ist die, daß sie die Bilder der Gegenden, durch die sie gekommen sind, bis in die geringfügigsten Einzelheiten aufbewahren und infolgedessen befähigt sind, ihren Weg mit einer den Europäer verblüffenden Sicherheit zurückfinden.

Dieses topographische Gedächtnis streift bei den nordamerikanischen Indianern ans Wunderbare." (S. 88.)

Das gleiche wird auch von den Afrikanern, den Feuerländern, den Naturvölkern Brasiliens berichtet.

Die Schwächung der Kraft des Gedächtnisses durch den Fortschritt der Kultur ist wohl zum Teil durch das Aufkommen der Kunst des Schreibens verursacht worden. Wenn alles Bemerkenswerte aufgezeichnet wird, braucht man es nicht im Kopfe mit sich herumzutragen. Man braucht sich bloß zu merken, wo man die betreffende Aufzeichnung zu suchen hat. Die ungünstige Wirkung dieses Vorganges auf das Gedächtnis wird offenbar nicht genügend dadurch aufgewogen, daß gleichzeitig die Menge der für uns bemerkenswerten Erscheinungen durch die Fortschritte der Technik, des Verkehrs, ja durch die Anhäufung des schriftlich aufgezeichneten Stoffes ungeheuer wächst.

Die Masse der arbeitenden Menschen in der Klassengesellschaft wurde indes bis vor kaum einem Jahrhundert — drei Generationen! — mit Lesen und Schreiben ebensowenig geplagt, wie die Wilden. Wenn ihre Gedächtnisschärfe abgenommen hat, ist dies sicher der zunehmenden Einförmigkeit ihrer Erwerbsarbeit und der Ausdehnung der täglichen Arbeitszeit zuzuschreiben.

Doch bleibt die Einförmigkeit auf den Produktionsprozeß nicht beschränkt, sie ergreift auch die Produkte. Der technische Fortschritt bedeutet Massenproduktion, seine Vollendung ist die Produktion durch die Maschine.

Bei primitiver Produktion arbeitet der einzelne mit wenigen Werkzeugen allein oder mit einigen Genossen nach seiner Weise, seinem Bedürfnis, für sich, die Familie, die Arbeitsgenossen. Und jede Horde, jeder Stamm, jede Gemeinde arbeiten für sich in ihrer Art. Da gibt es eine Fülle von Trachten, Schmuckgegenständen, Baustilen. Jedes Gerät, jedes Werkzeug, jedes Möbelstück ist eigenartig gestaltet. Die fortschreitende Kultur bringt die Massenproduktion, die Produktion weniger Typen für die ganze Welt.

Auch diese Verarmung der Formen industrieller Produktionen geht ebenso wie die schon erwähnte Verarmung der Natur an Formen, Hand in Hand mit der Verarmung der Sprache. Jede dieser Vereinfachungen bedeutet eine zunehmende Oekonomisierung an Zeit und Kraft. Die Kultursprachen mit ihren abstrakten Bezeichnungen gestatten eine raschere Verständigung, sind auch leichter zu erlernen, als die umständlichen, jedes Detail berücksichtigenden Formen der primitiven Sprachen. Die ökonomische Bedeutung der Produktion weniger Typen an Stelle individualisierender Produktion ist bekannt.

Aber der Geist wird durch die Monotonie der Massenproduktion und die zunehmende Monotonie der Natur sicher weniger angeregt, als durch die ungeheure Mannigfaltigkeit der Produkte der Handarbeit.

Bei den ausbeutenden Klassen kann diese den Geist lähmende Wirkung der Massenproduktion aufgehoben werden durch künstlerischen Luxus, der nicht von ökonomischen Motiven beherrscht wird, sowie durch Reisen in fremde Gegenden. Den arbeitenden Klassen steht diese Kompensation nicht zu Gebote. Für den Fabrikarbeiter besteht die Umwelt, in der er lebt, in der kahlen Fabrik, dem kahlen Wirtshaus und einem noch kahleren „Heim", das vielfach nichts ist als ein Strohsack in einem finsteren Loch.

Engels und Marx und noch so mancher andere haben erschütternde Belege dafür vorgebracht, wie die Daseinsbedingungen des Fabriksproletariers seinen Geist lähmen. Er steht oft nicht nur nicht über den Wilden, er kann tief unter ihnen stehen.

Zum Glück sind die ausgesprochensten Erscheinungen dieser Art zu jung, als daß sie vermocht hätten zu vererblichen Merkmalen zu werden und eine neue Rasse von Untermenschen zu bilden. Die geistige Kraft des Proletariats ist unversehrt geblieben. Sie konnte sich freilich unter den Daseinsbedingungen des Kapitalismus nur wenig entfalten. Doch hat die Arbeiterschaft bereits begonnen, sich neue Möglichkeiten geistiger Betätigung zu erringen. Nicht durch Aenderung der Produktionstechnik,

die wird fortfahren, monoton zu sein und womöglich noch monotoner zu werden. Aber durch die Verkürzung des Arbeitstages und durch rationelle Ausnutzung der gewonnenen freien Zeit. Einerseits durch Rückkehr zur Natur, das heißt, durch Wiedergewinnung vieler der Anregungen, die den Geist des Wilden bildeten. Nicht aller Anregungen, denn die Natur ist verarmt. Andererseits aber durch Anteilnahme an den geistig hebenden Wirkungen der Kultur, die den arbeitenden Massen bisher vorenthalten blieben. Die primitive Demokratie war auf den Stamm oder die Gemeinde beschränkt. Die moderne Demokratie zwingt die arbeitenden Klassen, sich mit den Problemen eines umfangreichen Staates, ja mit denen der Welt zu beschäftigen.

Und der Wilde war wohl ein ungemein scharfsichtiger Beobachter der Natur, aber nur seine Sinne standen ihm dafür zu Gebote und sein Beobachtungsgebiet war das Jagdrevier seines Stammes. Wie ungeheuer dagegen die Behelfe der Beobachtung für die heutige Naturwissenschaft und wie riesenhaft der Umfang ihres Beobachtungsgebietes!

Das kämpfende Proletariat ist daran, für sich und die arbeitenden Klassen überhaupt die Möglichkeit der Anteilnahme an dieser Erhöhung des Geisteslebens zu erringen. Das ist eine seiner wichtigsten historischen Aufgaben, ebenso wichtig, wie die Umgestaltung des Produktionsprozesses durch dessen Sozialisierung. Beide Aufgaben sind auf das engste miteinander verbunden.

Es ist ein großer Fehler der meisten der bisherigen Agrarpolitiker des Sozialismus, daß sie diesen Umstand nicht beachten, stets nur untersuchen, welche Form und Größe des Betriebes am meisten Produkt pro Hektar Boden liefert, ohne zu beachten, welchen Arbeitsaufwand dieses Produkt erfordert und ohne zu fragen, welche Betriebsart am meisten erlaubt, den Bearbeiter des Bodens von seiner Fron zu entlasten und an höherer Geistesarbeit teilnehmen zu lassen.

Die Agrarpolitiker der Sozialdemokratie werden aber schließlich gezwungen sein, diesem Gesichtspunkt Rechnung zu tragen. Denn je größer die Macht des Proletariats in den Städten, je ausgedehnter die Muße, die es erkämpft und mit höherem Geistesleben ausfüllt, um so mehr muß der Gegensatz zwischen ländlicher Ueberarbeit, Monotonie und Roheit und städtischer Reduzierung der notwendigen Arbeit, Teilnahme an den mannigfaltigsten Eindrücken von Weltwirtschaft, Weltpolitik, Wissenschaft und Kunst und damit verfeinerter Bildung anwachsen. Um so unaufhaltsamer muß die Abwanderung vom Lande werden, die vor dem Kriege schon gewaltige Dimensionen annahm, durch den Krieg und seine Folgen dann vorübergehend gehemmt wurde, aber in verstärktem Maße wieder einsetzen muß, wenn die Kriegsfolgen überwunden sind und ein Zustand dauernden Friedens und wachsender Macht

des Proletariats die Mittel und die Möglichkeiten vermehrt, seine Arbeitsqual immer mehr einzuschränken.

Dann wird die Frage von aktuellster Bedeutung werden, welche Betriebsgröße auf dem Lande es am ehesten gestattet, den Arbeitern der Landwirtschaft dasselbe Maß von Freiheit und Kultur zugänglich zu machen, das die Arbeiter der Industrie bereits errungen haben. Nur wenn es gelingt, diese Frage zu lösen, wird es möglich sein, größere Arbeitermassen bei der Landwirtschaft festzuhalten und deren rationellsten, intensivsten Betrieb und damit ausreichende Volksernährung zu sichern. Dann wird erkannt werden, welch barbarische Einrichtung der kleine Familienbetrieb ist, der alle Lebenszeit des Landmannes in Arbeitszeit verwandelt, und daß nur der Großbetrieb es gestattet, ohne Beeinträchtigung der Produktion die Arbeitszeit der Landarbeiter zu verringern.

Die ganze Kurzsichtigkeit der „inneren Kolonisation" durch Zerschlagung rationeller Großbetriebe in barbarische Zwergwirtschaften wird dann klar zutage liegen.

Wenn die proletarische Bewegung die ganze Volksmasse ergreift, kann die intensivere und mannigfaltigere Betätigung des Geistes, die dann allgemein werden muß, wohl schließlich dahin führen, daß das geistige Vermögen der gesamten Kulturmenschheit auf ein höheres Niveau gelangt, wie es bisher nur in Ausnahmefällen geschieht. Das Ergebnis könnte als eine Rasse von Uebermenschen erscheinen.

Doch würden das Uebermenschen nur im Vergleich zu der bisherigen Menschheit sein. Sie werden nicht ein anderen menschlichen Rassen überlegenes Geschlecht bilden. Denn das Proletariat eines Landes kann nicht dauernd eine priviligierte Stellung einnehmen. Jeder seiner Fortschritte ist in seinem Bestand gefährdet, wenn er nur auf ein Land beschränkt ist, nicht schließlich den arbeitenden Klassen aller Länder zugute kommt.

Die geistigen Qualitäten von Uebermenschen können zu erblichen nur dann werden, wenn die auf den Sozialismus aufgebaute Menschheit der Zivilisation identisch geworden ist mit der Menschheit überhaupt.

Bis dahin hat es gute Wege. Auch wenn wir das Kommen sozialistischer Produktion in einzelnen Gebieten noch so nahe sehen, ihre allgemeine Verbreitung und die daraus hervorgehende Begabung der Menschheit mit neuen erblichen Charakteren müssen viele Generationen in Anspruch nehmen.

Bisher hat die Entwicklung der Technik in der Klassengesellschaft nicht eine geistige Höherentwicklung der arbeitenden Massen, sondern ihre Degradierung herbeigeführt. Wir müssen zufrieden sein, wenn dabei die erblichen geistigen Qualitäten der Arbeiter nicht unter die der Naturvölker herabgesunken sind. Zu

ihrem Emporsteigen darüber hinaus war nicht der mindeste Grund gegeben.

Das gilt für die arbeitenden Klassen. Aber nicht viel besser steht es um die ausbeutenden.

Der Staat und die Klassenherrschaft wurden, wie wir noch sehen werden, gebildet und aufrecht erhalten durch kriegerische Kraft. Der Sorge um die Gewinnung des Lebensunterhalts durch produktive Arbeit entzogen, widmete sich der größte Teil der herrschenden Klassen lange Zeit fast nur dem Kriege und der Jagd. Diese Tätigkeiten hatten sie mit den Wilden gemein. Sie waren jedenfalls nicht nur aufregender, sondern auch anregender, an mannigfaltigen Zwischenfällen reicher als die Arbeiten eines Bauern oder eines Schusters oder Schneiders.

Aber sie stellten an die Geisteskräfte des Aristokraten keine höheren Ansprüche als das Tun der Wilden an deren Geisteskräfte. Ja, die Jagd stellt meist geringere Ansprüche, denn sie wurde bloß zum Vergnügen betrieben, nicht zur Gewinnung des Lebensunterhaltes, also nur dann und dort, wo die Bedingungen für sie günstig waren. Sie wurde mit besseren Waffen betrieben als bei den Wilden, und galt nur einigen wenigen Tiersorten, die der Ehre, von hohen Herren gejagt zu werden, würdig erachtet wurden.

Anders wirkte das Kriegswesen!

Die Entwicklung der Waffentechnik machte die Zusammensetzung der Kriegsheere mannigfaltiger. Die Entwicklung des Verkehrswesens machte sie umfangreicher. Beides forderte vom Feldherrn größere geistige Qualitäten, stellte ihm mannigfaltigere Aufgaben.

Aber dieselbe Entwicklung verwandelte vielfach die Masse der Krieger in bloße Maschinen, die der Feldherr nach Belieben lenkte. Und das System der stehenden Heere versetzte die Soldaten in Friedenszeiten in ein Stadium geisttötender Langweile.

Daraus erwuchs auch kein Aufstieg des Geisteslebens.

Neben Jagd und Krieg gab es zwar noch andere Betätigungen der herrschenden und ausbeutenden Klassen, die eher den Geist entwickelten. Sie hatten größere Gebiete mit zahlreicher Bevölkerung zu verwalten und Beziehungen verschiedenster Art mit dem Auslande zu unterhalten. Vor allem aber gewannen sie Muße, die sie dazu verwenden konnten, sich ausschließlich geistiger Arbeit, sei es künstlerischer oder wissenschaftlicher Art, zu widmen.

Doch konnte die Muße auch anders von ihnen angewendet werden, zu Ausschweifungen in Baccho et Venere, in „Wein und Liebe", und die Mehrzahl der Herrschenden hat schließlich überall das Genußleben geistiger Arbeit vorgezogen.

Auch daraus konnte eine Erhöhung der geistigen Fähigkeiten nicht hervorgehen.

Unter bestimmten Umständen kommt es wohl zu einer besonderen Schicht von Intellektuellen, die ausschließlich auf geistige Arbeit angewiesen ist. Entweder gehört sie zu den herrschenden Klassen, ist privilegiert, dann sucht sie die privilegierte Stellung für sich und ihren Nachwuchs künstlich zu erhalten. Sie schließt sich von der übrigen Bevölkerung als besondere Kaste oder besonderer Stand — als Priesterschaft — ab.

In diesem Falle gehörte zu ihr ihre gesamte legitime Nachkommenschaft, ob geistig befähigt oder nicht. Durch Fernhalten jeder Konkurrenz von außen und Festhalten der Minderbegabten erstarrt sie leicht in geistlosen Aeußerlichkeiten, in ängstlich gewahrtem Formelkram, den auch ein Armer am Geiste beherrschen kann und durch den er sich von der profanen Menge abhebt.

Auch da triumphiert schließlich die Geistlosigkeit.

Die dahin gehende Tendenz einer privilegierten Klasse von Intellektuellen ist so mächtig, daß ihr auf die Dauer auch die katholische Kirche nicht entging, obwohl sie durch das Zölibat ihrer Priester bewirkte, daß sie keinen legitimen Nachwuchs zeugten, der von Geburt an schon zur bevorrechteten Klasse gehörte. Sie mußte immer durch Zuzug aus anderen Klassen rekrutiert werden.

Ein dauerndes höheres geistiges Leben repräsentieren die Intellektuellen nur dort, wo sie nicht eine privilegierte Klasse bilden, wo sie sich aus den begabtesten Individuen aller Klassen rekrutieren, die ihre geistigen Kräfte in scharfem Kampf ums Dasein der Anschauungen zu schulen und zu bewähren haben.

In völliger Reinheit besteht dieser Zustand noch nirgends. Ueberall streben Staatsgewalt und andere Einflüsse wenigstens innerhalb der Schicht der Intellektuellen danach, bestimmte Berufe oder Betätigungsweisen zu privilegieren und diese bevorrechteten Stellungen auch den minderbegabten Mitgliedern mancher Familien vorzubehalten, sie in ihnen erblich zu machen. Je mehr dies auf einem bestimmten Gebiete geistiger Arbeit erreicht wird, um so mehr versandet es in Formalismus und Dogmatismus.

Soll die höhere geistige Tätigkeit der Intellektuellen dahin führen, daß die aus ihr hervorgehende höhere Entwicklung ihres geistigen Vermögens, vor allem des Gehirns, nicht auf die in dieser Weise beschäftigten Individuen beschränkt bleibt, sondern zu einem erblichen Charakter wird, so muß diese Tätigkeit viele Generationen hindurch von den Nachkommen der Intellektuellen in gleicher angespannter Weise vollzogen werden und es müssen begabte Intellektuelle stets wieder begabte Intellektuelle des anderen Geschlechtes heiraten, ohne daß die Nachkommen dabei an Lebenskraft verlieren.

Das ist höchst unwahrscheinlich und findet selten statt, nirgends durch viele Generationen hindurch. Es ist für geistig hochbegabte Männer nicht leicht, geistig ebenbürtige Frauen zu finden.

Und die intellektuelle Arbeit fand bisher unter Verhältnissen statt, die der harmonischen Entwicklung des Körpers nicht förderlich waren, so daß Ehen zwischen Intellektuellen selten kräftige Kinder erzeugten. Es gibt wohl Familien von Musikern, Mathematikern, Nationalökonomen, aber die Vererbung hervorragender Geistesgaben über zwei bis drei Generationen hinaus ist äußerst selten. Solche Begabungen blieben bisher stets auf wenige Individuen beschränkt.

Neuntes Kapitel.

Denkvermögen und Geschlecht.

Unter den Faktoren, die es verhindern, daß höhere geistige Kräfte in der Klassengesellschaft zu allgemeinen erblichen Rassencharakteren werden und dadurch die Kulturvölker in ihrer Gesamtheit an natürlicher Begabung über die Naturvölker erheben, ist der wirksamste einer, den wir am Schluß des vorhergehenden Kapitels andeuteten, als wir darauf hinwiesen, wie unwahrscheinlich es sei, daß große Denker auch geistig hochbegabte Frauen finden, mit denen sie Kinder zeugen können. In der Tat, das größte Hindernis für die Fixierung höherer geistiger Begabungen zu erblichen Fähigkeiten in den Kulturvölkern *ist die geistige Herabdrückung der Frau* durch den technischen Fortschritt.

Frühzeitig setzt die Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib ein, wie wir gesehen haben. Wenn im Affenstadium Weibchen und Männchen der Horde beständig beisammen bleiben, die einen wie die anderen die gleichen Abenteuer bestehen, die gleichen Eindrücke empfangen, so ändert sich das bereits, sobald die Entwicklung der Technik aus dem Manne einen Jäger und Krieger macht, der zu Unternehmungen verschiedenster Art auszieht, indes die Frau im Lager oder dessen Nähe bleibt.

Was Schiller sang:

„Der Mann muß hinaus
Ins feindliche Leben"
. . . . . .
„Und drinnen waltet
die züchtige Hausfrau,"

das ist zwar kein Naturgesetz, kennzeichnet aber die ganze bisherige Kulturentwicklung. Je weiter die Technik vorschritt, desto mehr wurde bis vor kurzem die Frau auf die Arbeiten des Haushaltes reduziert. Im Zeitalter des Nomadentums muß sie noch an den Wanderzügen der Horde und damit oft auch an ihren Kämpfen, wenn auch meist nur als Zuschauerin, teilnehmen. So bald die Menschen seßhaft werden, kommen die Frauen, wenigstens der großen Masse, nicht mehr aus dem Dorfe heraus.

Da wir schon bei Schiller sind, können wir auch weiter zitieren:

„Im engen Kreis verengert sich der Sinn."

Das war bisher das Schicksal nicht nur der arbeitenden Klassen, sondern auch der Frauen aller Klassen. Und das allein würde schon hinreichen, die Bildung einer besonderen erblichen Aristokratie des Geistes und damit eines höheren erblichen Geistesvermögens zu verhindern, selbst wenn nicht noch andere Momente dem im Wege ständen.

Diejenigen würden sich freilich irren, die da meinten, die dauernde Einsperrung der Frau in enge Verhältnisse müsse sie zu einem von „Natur" aus, das heißt auf Grund ererbter Eigenschaften geistig tieferstehenden Wesen machen. Das könnte nur dann eintreten, wenn die Männer aus sich ihre Söhne zeugten und die Frauen aus sich ihre Töchter. Auf diesem einfachen Wege geht aber bekanntlich die Fortpflanzung nicht vor sich. Es bleibe dahingestellt, ob, wie vielfach behauptet wird, die Eigenschaften des Vaters am ausgeprägtesten bei seinen Töchtern, die der Mutter bei ihren Söhnen wiederkehren.

Auf keinen Fall kann man das Umgekehrte behaupten. Der tiefste Denker, dem es passiert, sich in eine dumme Gans zu vergaffen und sie heimzuführen, muß darauf gefaßt sein, die Dummheit seiner Gattin in seinen Kindern wiederzufinden.

Wo die gesellschaftlichen Verhältnisse bewirken, daß die Intelligenz des Mannes mehr entwickelt wird als die der Frau, muß die Höhe der männlichen Intelligenz, sofern sie vererbt wird, den Töchtern ebenso zugute kommen, wie den Söhnen und mindestens zur Folge haben, daß der weibliche Nachwuchs an Geisteskräften nicht verliert. Aber die mangelhafte Ausbildung dieser Kräfte der Frauen unter den gegebenen Verhältnissen wird wieder dafür sorgen, daß der männliche Nachwuchs nicht allzu begabt zur Welt kommt.

Das Resultat wird sein, daß im Laufe der Kulturentwicklung die angeborenen Kräfte der Intelligenz sich weder bei den Frauen noch bei den Männern auffallend ändern.

Erst in unseren Tagen setzt, wie bei den arbeitenden Klassen, so bei den Frauen eine Entwicklung ein, die eine fundamentale Wandlung erwarten läßt. Jetzt ist die technische Entwicklung endlich so weit, daß sie die Frau nicht mehr ans Haus fesselt, sondern ihr eine Berufstätigkeit außerhalb des Hauses erschließt. Und andererseits so weit, daß sie die Arbeit im Hause auf ein Minimum reduzieren kann.

In der Klassengesellschaft wirkt das freilich dahin, daß die Frau der arbeitenden Klassen neben der Arbeit im Haushalt auch noch eine des Gelderwerbes auf sich nehmen muß, so daß sie doppelt belastet wird, indes die Frau der ausbeutenden Klassen mehr als je ihre ganze Zeit leerem Genußleben widmen kann.

Aber schon sind die Anzeichen dafür sichtbar, daß der Kampf des Proletariats um mehr Muße schließlich auch seinen Frauen zugute kommt. Damit wird erst jene geistig erhebende Entwicklung, die wir aus diesem Kampfe hervorwachsen sehen, eine allgemeine werden und die Möglichkeit gegeben sein, daß ein mit höherer geistiger Begabung von Geburt an ausgerüstetes Menschengeschlecht ersteht: durch die Befreiung des Proletariats und die der Frau.

Diesen Aufstieg können wir indes einstweilen nur ahnen.

Nach allem hier Ausgeführten braucht es nicht zu verwundern, wenn Luschan in seinem letzten Buch, das gewissermaßen seine Lebensarbeit zusammenfaßte, zu dem Schlusse kam:

„Es gibt keine ‚wilden' Völker, es gibt nur Völker mit einer anderen Kultur als die unsere." (Völker usw., S. 187.)

An diesen schließt er den bereits oben im siebenten Kapitel zitierten Satz an:

„Es gibt keine an sich minderwertigen Rassen."

Was ihm seine Beobachtungen zeigten, glauben wir hier als notwendiges Produkt der Verhältnisse dargetan zu haben. Wir sahen, wie fraglich jene Geschichtsauffassung ist, die die Triebkraft der Geschichte im Kampf höherer gegen niedere Rassen sieht. Nicht minder falsch erweist sich jene, die meint, der Gang der Geschichte werde bedingt durch den Fortschritt des Erkenntnisvermögens, der angeborenen Vernunft.

Diese Auffassung nimmt an, die Menschen seien früher unvernünftig gewesen, darum hätten sie sich mit höchst unvernünftigen gesellschaftlichen Einrichtungen begnügt. Aber die Vernunft habe die Eigenschaft zu wachsen, und je größer sie sei, desto besser müßten die Menschen ihren Vorteil erkennen und desto leichter eine vernünftige Gesellschaft einrichten.

Kein Zweifel, die hohe geistige Stellung des Menschen in der Natur beruht zum größten Teile auf der Ueberlegenheit seiner geistigen Fähigkeiten über die der Tiere. Aber diese Ueberlegenheit hat sich in Zeitaltern gebildet, aus denen wir über die Entwicklung des menschlichen Wesens absolut nichts wissen. Die heute tiefstehenden Völker sind ebenso wie die höchststehenden Ergebnisse desselben Entwicklungsganges. Die kulturelle Rückständigkeit der einen ist weder durch eine angeborene geistige Minderwertigkeit hervorgebracht, noch braucht sie eine solche nach sich zu ziehen.

Was den Kulturmenschen über die sogenannten Naturmenschen erhebt, ist nicht seine höhere geistige Begabung, sondern seine Technik. Seine Technik der Produktion, die seinen Wissensstoff ungeheuer vermehrt, sowie seine Technik des Denkens, die nicht minder erstaunlich gewachsen ist, wie die der Produktion. Man bedenke nur die gewaltigen Fortschritte der Mathematik, des kraftvollsten Hilfsmittels der Ordnung der

Erscheinungen, das seine Verwandtschaft mit der Technik der Produktionsmittel schon dadurch bezeugt, daß eine ganze Reihe mathematischer Operationen durch Maschinen sicherer und rascher erledigt werden als im Kopfe des Menschen. Und daneben die Technik der schriftlichen Aufzeichnungen, die unendliche Fülle der Methoden und der Hilfsmittel der Forschung auf den verschiedensten Gebieten.

Hier und nicht im Vermögen unserer Vernunft liegt die ungeheure geistige Kluft zwischen uns und den Naturvölkern begründet.

Sie ist riesengroß, aber nicht unüberbrückbar. Jede Nation kann von anderen lernen. Und es gibt keine Nation, die nicht von anderen gelernt hätte. Es gehört eine unglaubliche Unwissenheit dazu, von einer „rein nationalen Kultur" zu schwärmen.

Zehntes Kapitel.

Besondere Rassenbegabungen.

Die Rückständigkeit eines Volkes in der Kultur bedeutet also keineswegs, daß es von Natur aus weniger begabt ist als die höherstehenden Völker. Dagegen darf man sehr wohl annehmen, daß die verschiedenen Rassen in verschiedener Weise begabt sind. Es wäre sonderbar, wenn die Rassen sich bloß in äußerlichen, körperlichen Merkmalen unterschieden und nicht auch in geistigen Fähigkeiten und Neigungen.

Es ist ebenso unmöglich, solche qualitativ verschiedene Merkmale aneinander zu messen, als höhere oder niedere einzuschätzen, als etwa von verschiedenen Gebrauchswerten gesagt werden kann, der eine habe mehr, der andere weniger Gebrauchswert. Man kann nicht sagen, ein Stück Brot sei an sich unter allen Umständen nützlicher als ein Stück Eisen. In der einen Situation wird man das eine, in einer anderen das andere mehr brauchen. So kann man auch nicht etwa feststellen, die musikalische Fähigkeit stehe höher als die malerische, oder rechnerische Begabung höher als sprachliche usw.

Es ist sehr abgeschmackt, wenn man immer und immer wieder untersucht, wer geistig begabter sei, der Mann oder die Frau. Sie sind verschieden begabt, entsprechend den verschiedenen Funktionen ihres Geschlechtslebens. Manches versteht ein Mann besser als eine Frau, aber auch umgekehrt. Es wäre jedoch Unsinn oder männliche Anmaßung, behaupten zu wollen, die spezifisch männlichen Funktionen seien für die Menschheit wichtiger, als die spezifisch weiblichen, und die aus ihnen entspringende männliche Eigenart stehe daher höher als die weibliche.

Dasselbe gilt von den Rassen. Die eventuellen erblichen Verschiedenheiten ihres geistigen Wesens bedeuten keineswegs, daß die einen höher stehen als die anderen.

Vergleichen wir z. B. Papuas mit Malaien. Alfred Russel Wallace sagt über diese „zwei der verschiedenartigsten und stärkst ausgeprägten Rassen, welche die Erde bewohnen":

„Der schlagende Gegensatz des Charakters zwischen diesem Volk[1]) und dem malaiischen ist in vielen kleinen Zügen sichtbar. Eines Tages, als ich im Walde umherstreifte, blieb ein alter Mann stehen und sah mich ein Insekt fangen. Er verhielt sich sehr ruhig, bis ich es aufgenadelt und in meine Sammelbüchse hineingelegt hatte, dann aber konnte er nicht länger an sich halten: er krümmte sich bis fast zur Erde und stieß ein herzhaftes Gelächter aus. Jeder wird darin einen echten Negerzug erkennen. Ein Malaie würde mich angestarrt und verlegen gefragt haben, was ich tue. Denn es liegt wenig in seiner Natur zu lachen, und noch weniger es in der Gegenwart eines Fremden zu tun, dem jedoch seine verächtlichen Blicke oder seine geflüsterten Bemerkungen unangenehmer sind, als der ungestüme offene Ausbruch von Heiterkeit. Die Frauen hier fürchteten sich nicht so sehr vor dem Fremden und zeigten sich nicht so abgeschlossen, wie bei den malaiischen Rassen. Die Kinder waren vergnügter und zeigten das Negergrinsen. Und das lärmende Sprachgewirr unter den Männern und ihre Erregtheit bei jeder gewöhnlichen Gelegenheit entfernen sich durchaus von der allgemeinen Schweigsamkeit und Zurückhaltung der Malaien." (Der malaiische Archipel, II., 178, 179.)

Wer steht höher? Die Papuas oder die Malaien?

An anderer Stelle vergleicht Wallace die Malaien mit Europäern:

„Einige Meilen von der Stadt[2]) steigt ein kleiner Hügel an, dessen Gipfel von den Eingeborenen heilig gehalten und von einigen schönen Bäumen beschattet wird, die eine Kolonie halbzahmer Eichhörnchen bewohnt. Wenn man ihnen einige Krumen Brot oder etwas Obst hinhält, kommen sie den Stamm heruntergelaufen, nehmen den Bissen aus der Hand und stürzten sofort pfeilschnell wieder fort . . . . .

Die Art und Weise, in der die Malaien oft das Zutrauen wilder Tiere erlangen, bildet einen sehr gefälligen Zug in ihrem Charakter und ist bis zu einem gewissen Grade eine Folge der ruhigen Beschaulichkeit ihrer Sitten und ihrer größeren Liebe zur Ruhe als zur Tätigkeit. Die Kinder folgen den Wünschen ihrer Eltern, und scheinen nicht jenen Hang zu besitzen, Unheil anzurichten, der die europäische Jugend auszeichnet. Wie lange würden zahme Eichhörnchen in der Nachbarschaft eines englischen Dorfes selbst nahe der Kirche sich behagen? Sie würden weggeschossen oder verjagt werden oder gefangen und in einen sich herumwirbelnden Käfig eingesperrt." (I. S. 175.)

Auch hier wird man schwer entscheiden können, welche Rasse höher steht.

Natürlich müßte man, um diese Frage zu entscheiden, nicht nur einige wenige Charakterzüge, sondern den Gesamtcharakter in allen seinen Aeußerungen in Betracht ziehen. Aber man wird

[1]) Den Papuas auf den Kei-Inseln bei Neuguinea. K.

[2]) Palembang auf Sumatra.

bei der Vergleichung solcher auch nicht weiterkommen. Denn überall werden wir finden, daß Züge, die uns sympathischer berühren oder dem betreffenden Volke von Vorteil sind, durch andere aufgewogen werden, die in entgegengesetzter Richtung wirken.

Das zeigt uns auch wieder ein Vergleich zwischen Malaien und Papuas. Einmal stellt Wallace über sie folgenden Vergleich an:

„Jene (die Malaien) kommen mir vor wie eine Gesellschaft bescheidener und wohlerzogener Kinder, in welche plötzlich eine Schar wild sich balgender, ausgelassener Knaben (die Papuas) hereinbricht, deren Betragen höchst außergewöhnlich und sehr ungezogen zu sein scheint." (II., S. 165.)

Aber an anderer Stelle sagt Wallace:

„Ueber den Intellekt dieser Rasse (der Papuas) ist es sehr schwer zu urteilen, aber ich bin geneigt, ihn etwas höher zu stellen, als den der Malaien, trotz der Tatsache, daß die Papuas bis jetzt noch keinen Schritt zur Zivilisation gemacht haben. Man muß sich jedoch daran erinnern, daß die Malaien seit Jahrhunderten durch die Einwanderung von Hindus, Chinesen und Arabern beeinflußt worden sind, während die Papuarasse nur dem sehr vereinzelten und lokalen Einflusse der malaiischen Händler unterworfen war. Der Papua hat viel mehr vitale Energie, die sicherlich seine intellektuelle Entwicklung in hohem Grade unterstützen würde. Papuanische Sklaven zeigen keine Inferiorität des Intellekts mit Malaien verglichen, sondern eher das Gegenteil, und in den Molukken werden sie oft zu ansehnlichen Vertrauensposten befördert. Der Papua hat einen größeren Sinn für Kunst als der Malaie. Er dekoriert seine Kanoe, sein Haus und fast jedes Gerät mit mühsamen Schnitzwerk, eine Gewohnheit, die man unter den Stämmen der malaiischen Rasse selten findet.

„Mit Gemütsbewegungen und moralischen Gefühlen jedoch scheint es bei den Papuas sehr mangelhaft bestellt zu sein. In der Behandlung ihrer Kinder sind sie oft heftig und grausam, während die Malaien stets unverändert freundlich und sanft sind, kaum jemals in das Tun und in die Vergnügungen ihrer Kinder störend eingreifen und ihnen vollkommene Freiheit geben, wann immer sie nach ihr verlangen. Aber diese sehr friedlichen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern sind zweifellos zum großen Teil eine Folge des gleichgültigen und apathischen Charakters der Rasse, der die jüngeren Glieder nie in ernste Opposition gegen die älteren bringt, während die rauhere Disziplin der Papuas hauptsächlich der größeren Kraft und Energie ihres Geistes zugeschrieben werden kann, die stets früher oder später zur Rebellion des Schwächeren gegen den Stärkeren führt — des Volkes gegen seine Herrscher, des Sklaven gegen seinen Herrn, oder des Kindes gegen seine Eltern." (II., S. 413/414.)

Man sieht, jede Rasse hat die Fehler ihrer Tugenden. Von welcher möchte und könnte man behaupten, daß sie von Natur aus höher steht als eine andere? Und nach welchem Maßstab soll man messen?

Wenn man aber auch nicht eine Rangordnung unter den Rassen nach ihren Begabungen aufstellen kann, so sind sie doch verschieden nicht nur in Beziehung auf Hautfarbe, Schädelbildung

usw., sondern auch auf geistige Fähigkeiten und Charakter. Daraus folgt, daß auf denselben Reiz oder Anstoß hin verschiedene Rassen mit sehr verschiedenen Handlungen reagieren können.

Wir haben oben bereits bemerkt, daß dasselbe Milieu die Formen verschiedener Arten von Organismen in sehr verschiedener Weise beeinflussen kann. Das gleiche gilt natürlich auch für das Handeln von Individuen verschiedener Rassen. Ein Individuum einer bestimmten Rasse kann in der gleichen Situation ganz anders handeln, als ein Individuum einer anderen Rasse.

Das muß natürlich den Lauf der Geschichte sehr beeinflussen und der historischen Entwicklung jeder Rasse einen besonderen Charakter verleihen.

Zu dieser Annahme sind wir theoretisch gezwungen. Aber die Praxis der Geschichtsforschung vermag bisher daraus nur geringen Nutzen zu ziehen.

Schon die Scheidung der Rassen nach körperlichen Merkmalen ist nicht immer leicht, angesichts der großen Variabilität der menschlichen Gattung. Besonders groß ist jedoch diese Variabilität bei den geistigen Merkmalen, die überdies weit schwerer festzustellen sind, als die körperlichen.

Je höher entwickelt ein Volk ist, je mehr Wanderungen und Rassenmischungen es durchgemacht hat, je weiter bei ihm die Arbeitsteilung und Zerfällung in verschiedene Berufe und Klassen gediehen ist, desto schwieriger wird es, seinen Nationalcharakter festzustellen. Desto größer die Verschiedenheiten seiner Individuen untereinander, desto stärker die Verhüllung des angeborenen Charakters durch gesellschaftliche Traditionen und Konventionen.

Bei den Papuas liegen die Dinge weit einfacher als bei den Kulturnationen. Wenn wir aber den Verlauf der Geschichte erforschen wollen, kommen diese, nicht jene in Betracht.

Die geistigen Begabungen eines Individiums können wir nicht direkt beobachten, wir können sie nur indirekt erschließen aus seinem Verhalten zur Umwelt. Selbst unseren eigenen Charakter vermögen wir nicht in anderer Weise zu erkennen.

So sagt Tröltsch von Goethe:

„Immer wiederholt er: nicht durch Betrachtung und Begriff, sondern durch Tun und Handeln erkennt sich der Mensch." (Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922, S. 187.)

Seine „innere Stimme" mag einem Manne einreden, er sei ein Held oder ein Wunder von Selbstlosigkeit. Und doch kann eine bestimmte Situation ihm zeigen, daß er ein Feigling ist oder ein schmutziger Filz. Natürlich ist auch das Umgekehrte möglich, aber es wird seltener eintreten. Unser „innerer Sinn", der so untrüglich sein soll, liebt es sehr, uns zu schmeicheln.

Gilt das schon von der Selbstbeobachtung, so erst recht von der Beobachtung durch andere. Was wir von dem geistigen Wesen eines Individuums wissen, schöpfen wir nur aus seinem Reagieren auf äußere Reize. Unser Urteil über die betreffende Persönlichkeit hängt also nicht bloß von ihrem Wesen ab, sondern auch von den Umständen, unter denen wir sie treffen.

Von Völkern gilt dasselbe wie von einzelnen. Daher die so verschiedenartigen, einander widersprechenden Berichte über dieselben Naturvölker. Den einen ihrer Beobachter erscheinen sie als sonnige, offene, harmlose Wesen, den anderen als finstere, verschlossene, heimtückische Raubgesellen. Die einen lernen das Volk kennen, ehe es noch Erfahrungen mit der europäischen Kultur gemacht hat. Die anderen kommen erst zu ihm, nachdem Sklavenjagd, Schnaps, Syphilis, die Vernichtung der Jagdtiere und andere Wirkungen der Kultur es in eine verzweifelte Lage gebracht haben. Und die einen kommen als gütige, verständnisvolle Freunde, die von den Eingeborenen nichts verlangen, ihnen vielmehr manches bringen. Die anderen kommen um sie zu plündern, Zwangsarbeit von ihnen zu erpressen, ihre Weiber zu vergewaltigen, ihre Heiligtümer zu entweihen.

Kein Wunder, daß die einen den „Nationalcharakter" desselben Stammes ganz anders sehen als die anderen.

Gilt das schon von den primitiven Völkern, so noch weit mehr von denen höherer Kultur. Mit Recht sagt Julius Goldstein in seinem Buche „Rasse und Politik" (Schlüchtern 1921):

„Man kann zugeben, daß es Rasseneigenschaften gibt und muß doch behaupten, daß sie nach dem gegenwärtigen Stande unserer wissenschaftlichen Forschung nicht erkannt, und wenn erkannt, doch nicht mit der für politische Zwecke notwendigen Deutlichkeit und Korrektheit formuliert werden können. Auf keinem Gebiete menschlicher Tätigkeit hat man bisher allgemein anerkannte rassenpsychologische Urteile fällen können, ob es gleich zugegeben wird, daß der Rassenfaktor vorhanden ist. Was Grosse in seinen ‚Kunstwissenschaftlichen Studien' von dem Zusammenhang zwischen Rasse und Kunst sagt, das gilt mutatis mutandis von allen anderen Kulturgebieten. Die Wissenschaft ist zurzeit noch mehr berechtigt, über die künstlerische Begabung der verschiedenen Rassen zu schweigen als zu reden. Niemand hat das Recht, der jungen Anthropologie einen Vorwurf daraus zu machen, daß sie eine ihrer schwierigsten Aufgaben nicht zu lösen vermochte; allein auf der anderen Seite hat sie auch die Pflicht, sich und andere über die Armut und Unsicherheit ihres Wissens nicht durch zuversichtliches Gerede zu täuschen. Auch hier ist die Erkenntnis der Unwissenheit der Anfang der Weisheit." (S. 80/81.)

Die Entschiedenheit, mit der heute noch immer auch von sehr gelehrten Herren rassenpsychologische Urteile gefällt werden, ist also nichts weniger als hohe Weisheit. Der Weltkrieg hat diese Tollheit auf den Gipfel getrieben.

Eine famose Methode, den englischen Nationalcharakter festzustellen, verdanken wir Sombart. Um die Engländer herabzu-

setzen, behauptete er 1915 einfach, jeder Engländer, der etwas bedeute, sei kein richtiger Engländer.

„Man wird Carlyle überhaupt nicht als einen englischen Geist ansprechen dürfen, da er von früh auf nur (!) deutsche geistige Nahrung zu sich genommen hat." (Händler und Helden, S. 18.)

Seine ausschließliche Beschäftigung mit deutschen Werken war jedenfalls der Grund, warum Carlyle über die französische Revolution schrieb, über den Chartismus, über Oliver Cromwell.

Im Jahre 1844 gab er ein Buch heraus „Past and Present", einen Vergleich zwischen dem England des 12. und dem des 18. Jahrhunderts. In einer Besprechung dieses Buches sagte Friedrich Engels:

„Thomas Carlyle ist in Deutschland durch seine Bemühungen, den Engländern die deutsche Literatur zugänglich zu machen, bekannt geworden. Seit mehreren Jahren beschäftigt er sich hauptsächlich mit der sozialen Lage Englands — er, der einzige der Gebildeten seines Landes, der das tut — und schrieb schon 1838 ein kleineres Werk: Chartism." (Deutsch-französische Jahrbücher, Paris 1844, S. 155.)

Das tat er wahrscheinlich deshalb, weil er „nur deutsche" geistige Nahrung zu sich nahm.

Es ist richtig, daß Carlyle sich auch viel mit deutscher Literatur beschäftigte, namentlich mit Goethe, aber nicht mehr, als sich etwa die Schlegel und Tieck, die Uebersetzer Shakespeares, mit englischer Literatur beschäftigten. Es wäre natürlich abgeschmackt, deshalb von ihnen zu sagen, sie seien keine richtigen Deutschen. Oder war etwa Mommsen kein richtiger Deutscher, sondern ein „Römling"?

Außerdem hat Sombart entdeckt, diejenigen Köpfe, die in England etwas geleistet hätten, seien fast alle Irländer. So Ruskin, Oskar Wilde, Bernard Shaw. Nun sind Wilde und Shaw wohl in Irland geboren, aber als Mitglieder der englischen Oberschicht, gegen die sich die Irländer wehrten. Sie sind erst in London etwas geworden, und Shaw denkt garnicht daran, England zu verlassen und in das befreite, selbständige Irland zurückzukehren. Ruskin aber war in London geboren von einer englischen Mutter und einem schottischen Vater! (Vergleiche seine Selbstbiographie betitelt „Praeterita", Deutsche Ausgabe, Leipzig 1903, I., S. 10/11.)

Mit solcher Akribie fabriziert Herr Sombart Nationalcharaktere.

Aber auch, wenn man gewissenhafter vorgeht, wird man es schwer finden, für irgendeine Kulturnation ihren Charakter ganz unzweifelhaft festzustellen.

Und wäre dies gelungen, so wüßte man noch lange nicht, wieviel von diesem Charakter angeborenes Rassenmerkmal und wieviel Einfluß des Milieus ist, der noch nicht zu erblichen Charakteren geführt hat, sich bei wechselnder Umwelt also ohne weiteres verändert.

Die Formung des Charakters eines Menschen durch seine Umwelt darf nicht zusammengeworfen werden mit der Bekundung des Charakters in seinem Reagieren auf die Einwirkungen der Umwelt.

In seiner Bekundung wird der Charakter um so vollständiger erkannt werden, je wechselnder die oft flüchtigen Situationen sind, die seine Betätigung herausfordern. In allen diesen mannigfachen und mitunter einander widersprechenden Betätigungen ist es immer der gleiche bereits gebildete Charakter, der sich kundgibt.

Ganz anders verhält es sich mit der Formung des Charakters durch die Lebensbedingungen, in denen das Individuum sich zu behaupten hat. Hier finden wir, daß für die Bildung des Charakters am meisten jene Faktoren der Außenwelt bestimmend sind, die dauernd in gleicher Weise auf ihn einwirken und ihn dadurch abändern, so daß er aus dem Prozeß anders herausgeht, als er in ihn einging. Derartig erworbene Eigenschaften brauchen keineswegs notwendigerweise zu erblichen und damit rassenbildend zu werden. Nur unter bestimmten Umständen wird dies eintreten.

Zwischen dem erworbenen und dem ererbten Charakter ist genau zu unterscheiden, bei Völkern wie bei Individuen. Bloß der ererbte tritt als ein Apriori bei Beginn ihrer historischen Entwicklung auf und wird für deren Eigenart bestimmend. Der erworbene Charakter ist dagegen ein Ergebnis der Entwicklung. Seine Eigenart setzt einen bestimmten geschichtlichen Prozeß voraus. Sie kann diesen nicht erklären.

Beide Arten von Charakter vereinigt bilden aber bei einem Volke das, was man seinen Nationalcharakter nennt. Ist es bei einem Kulturvolk schon ungeheuer schwer, seinen Nationalcharakter zu einer gegebenen Zeit genau festzustellen, so ist bisher nicht einmal versucht worden, für irgendein Volk zu untersuchen, wieviel von seinem Nationalcharakter in einer bestimmten Zeit auf den Einfluß der Rasse, wieviel auf den der jeweiligen Lebensbedingungen zurückzuführen ist.

Wenn wir also auch theoretisch anerkennen müssen, daß die Rasse von Bedeutung für den Geschichtsverlauf ist, so sind wir bis heute noch nicht imstande, diese Bedeutung in konkreten Fällen festzustellen. Für die Geschichtsschreibung ist daher mit der Rasse bisher kaum etwas anzufangen, und mit dem Nationalcharakter auch nicht.

Elftes Kapitel.

Der „Nationalcharakter" in der Geschichtsschreibung.

Trotzdem gibt es wenige Geschichtsschreiber, die nicht mit dem Nationalcharakter in einer Weise hantieren, als sei er die einfachste, am klarsten zutage liegende Tatsache der Welt, aus der

mit größter Sicherheit die tiefsten historischen Einblicke zu schöpfen seien.

Die Methode, die man dabei anwendet, ist allerdings von verblüffender Bequemlichkeit. Man untersucht, was eine Nation geleistet und was sie nicht geleistet hat. Daraus schließt man, sie habe das eine geleistet, weil sie dafür begabt war, in bezug auf das andere habe sie versagt, weil ihr die natürliche Begabung dafür fehlte.

Nun muß man ohne weiteres zugeben, daß eine Nation etwas Bestimmtes nur dann leisten konnte, wenn sie dafür begabt war. Ohne die entsprechende juristische Begabung hätten etwa die Juristen des Römervolkes das römische Recht nicht schaffen können. Aber damit ist dessen Schöpfung doch noch lange nicht erklärt. Das wäre nur dann der Fall, wenn feststände, daß kein anderes Volk jemals eine ähnliche Begabung aufwies, was bisher noch niemand festzustellen unternahm.

Hätten andere Völker die gleiche juristische Begabung, ohne ein römisches Recht zu schaffen, dann könnte das nur daran liegen, daß die historischen Bedingungen, unter denen sie lebten, andere waren als die der Römer. Also wären zunächst die Bedingungen zu untersuchen, aus denen jenes Recht hervorging. Erst wenn sich deutlich ergäbe, daß es durch sie unerklärbar sei, dürfte man annehmen, daß hier eine besondere, nur dem römischen Volke eigene, ererbte Begabung vorliege, wobei allerdings die peinliche Frage entstände, von wem diese Begabung geerbt wurde, welche Rasse es fertig brachte, schon im Zustande der Wildheit jene eigenartige Begabung für die Schaffung eines Rechtes zu erwerben, das nur für zivilisierte Völker paßt.

Dabei steht es nicht einmal fest, welche Völker und Rassen an der Schöpfung des römischen Rechtes beteiligt waren.

Die Römer waren schon in ihren Anfängen ein Mischvolk, an ihrem Geistesleben und auch an ihrem Rechte haben Angehörige sehr verschiedener Völker und Rassen mitgewirkt.

Das galt schon in alten Zeiten, als in der Republik die Römer sich selbst ihr Recht schufen. Sie standen zu sehr im Weltverkehr, um nicht von anderen Nationen zu lernen, auch in der Rechtsprechung. Als in der Mitte des fünften Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung das Landrecht aufgeschrieben werden sollte — es fand seine Formulierung im Zwölftafelgesetz — sandten die in der Juristerei alle Völker angeblich weit überragenden Römer Gesandte nach Griechenland, damit sie von dort die hellenischen und andere Gesetze brächten, die auch bei den römischen Gesetzgebern Beachtung fanden.

In seiner heutigen Gestalt stammt aber das römische Recht im wesentlichen aus der Kaiserzeit. In den fünf Jahrhunderten der Cäsarenherrschaft, die dem Regime Justinians (518—537 u. Zeit-

rechnung) vorausgehen, wurde das römische Recht hauptsächlich durch Kaiserliche Dekrete und Reskripte fortgebildet. Die Kaiser aber stammten seit dem Tode Neros fast stets nicht aus Rom. Vespasian war wenigstens noch ein Italiener, ein Sabiner, Trajan aber bereits ein Spanier.

Erst unter dem ebenfalls aus Spanien stammenden Hadrian begann sich die römische Rechtsgelehrsamkeit als eine Wissenschaft zu entwickeln.

„Es wurde unter dem Namen des Edictum perpetuum eine Gesetzsammlung veranstaltet, durch welche die römische Gesetzgebung auf die Reskripte des Kaisers beschränkt wurde . . . . Dieses Edictum perpetuum bildete eine Aera in der Geschichte der römischen Rechtsgelehrsamkeit. Einige Kaiser vor Hadrian und auch Augustus hatten eine Art Staatsrat gehabt, allein dieser hatte stets den Charakter von etwas Willkürlichem gehabt, bis Hadrian dem Consistorium principis (dem Staatsrat) Dauer und eine ordentliche Einrichtung gab, welche es vorher nicht gehabt hatte. Der Praefectus Praetorio[1]), der früher stets eine militärische Person gewesen war, mußte jetzt ein Rechtsgelehrter sein und war der Princeps (Vorsitzender) dieses Staatsrates. Diese Anordnung, die sonderbar genug ganz orientalisch ist, wurde ohne Frage bereits in der Zeit Hadrians gemacht." (Niebuhr, Römische Geschichte, Jena 1845, II., S. 320.)

Diese vorsitzenden Juristen, die von nun an durch eine ganz „orientalische Anordnung" das Recht machten, wurden aus allen Teilen des Reiches zusammengeholt.

Justinian, der den Auftrag gab, das Chaos von Recht, das er vorfand, zu kodifizieren, um einigermaßen Ordnung zu schaffen, war ein Illyrier. Tribonianus, der die Arbeit der Kodifizierung leitete, stammte aus Pamphylien in Kleinasien. Von den beiden größten der römischen Juristen war der eine, Ulpianus, ein Phöniker, der andere, Papinianus, ein Syrier. Trotz alledem gilt das römische Recht als ein ausschließliches Produkt des römischen Volksgeistes.

Manche Forscher der Geschichte Roms stehen wohl der Bedeutung seines Rechts skeptisch gegenüber. Otto Seeck sagt darüber:

„Wahrscheinlich war das römische Recht nicht besser als manches der griechischen und orientalischen Rechte, die es vielfach beeinflußt haben. Doch durch die Eroberungen Roms wurde es zum Weltrecht, und das ist es geblieben, auch als der Grund seiner Geltung, das Römische Reich, längst zusammengestürzt war . . . . . Dies verdankte es nicht seiner inneren Vorzüglichkeit, sondern nur seiner historischen Stellung." (Geschichte des Unterganges der antiken Welt, VI. Bd., S. 131.)

So denken aber keineswegs alle Historiker. Die meisten äußern sich vielmehr ähnlich, wie Webers Lehrbuch der Weltgeschichte, wo es heißt:

„In einer großen Geistesarbeit waren die Römer unübertroffene und unerreichbare Meister: in der Rechtswissenschaft. Sie ist

---

[1]) Der Befehlshaber der Praetorianergarde. K.

das eigentümlichste und großartigste Erzeugnis des römischen Geistes." (Weber-Baldamus, Leipzig 1905, I., S. 530.)

Sollten besondere Leistungen das Ergebnis hervorragender Begabungen eines Volkes sein, müßten die Leistungen mit ihm selbst auftreten und erst mit ihm selbst wieder verschwinden. Das ist aber keineswegs immer der Fall.

Es gibt verschiedene Völker, die als die geborenen Genies in der Geschichte gelten. Eine Anzahl blondhaariger Wissenschaftler unserer Tage ist bescheiden genug, ihre eigene „Rasse" der Blondhaarigen als Lieferantin solcher Genies zu betrachten. Welche besondere Stellung die Blondhaarigen in der Geschichte einmal einnehmen werden, kann man noch nicht voraussehen. Jedenfalls treten sie in ihr sehr spät auf. In der historischen Zeit werden geniale Leistungen lange nur von schwarzhaarigen Rassen zutage gefördert, und bis heute dürfte es unter den Kulturvölkern mehr schwarzhaarige als blondhaarige Genies geben, schon deshalb, weil die Schwarzhaarigen die zahlreicheren sind.

Aus früheren Zeiten sind es besonders zwei Völker, die als besondere Genies betrachtet werden —, und zwar nicht bloß von ihren Angehörigen. Die recht schwarzhaarigen Athener und die nicht minder schwarzhaarigen Araber. Die größten Leistungen der heutigen Zivilisation werden auf sie zurückgeführt.

Beloch ist freilich der Ueberzeugung, die Griechen seien „von Haus aus" blond gewesen, doch muß er zugeben, daß „wenigstens in späterer Zeit das dunkle Haar in Griechenland überwog". Er führt dies auf den Einfluß der Urbevölkerung zurück, die im Gegensatz zu den einwandernden indogermanischen Griechen schwarzhaarig waren. Natürlich weiß auch Beloch, daß „die schlimmsten sittlichen Nationalfehler der Griechen" auf diese verruchte Urbevölkerung zurückgehen. Indogermanen sind derartige Schwächen auf keinen Fall zuzutrauen. Echt indogermanisch ist natürlich die hohe Intelligenz und die kriegerische Tüchtigkeit der Griechen, die sie sogar zur Weltherrschaft befähigte. Allerdings muß er zugeben, daß schon vor dem Auftreten der Griechen auf griechischem Boden hervorragende Kunstschöpfungen zutage traten. Er billigt daher der Urbevölkerung hervorragenden ästhetischen Sinn zu, den die Griechen durch die Mischung mit ihr erwarben. (K. J. Beloch, Griechische Geschichte, 2. Aufl., Berlin 1924, I., S. 93—95.)

Wie dem auch sein möge, die großartigsten Schöpfungen des griechischen Geistes stammten von den Athenern und nicht von den Spartanern und Böotiern, bei denen blondes Haar öfter gefunden wurde. Gerade diese waren die geistig rückständigsten der griechischen Stämme.

Die Athener und dann die Araber leisteten Großartiges. Aber wie lange dauerte ihr hervorragendes Wirken?

Die Araber haben glänzende Schöpfungen in Kunst und Wissenschaft zu einer Zeit aufzuweisen, in der außer in den von ihnen beherrschten Gemeinwesen alles höhere geistige Leben stockte. Namentlich in den Naturwissenschaften waren sie diejenigen, die uns über das vom Altertum erreichte Niveau hinausführten, in einem Zustand der Gesellschaft, der sonst allenthalben in Europa und Westasien tief unter der Antike stand.

Aber es war nicht die arabische Rasse allein, die an diesem Aufschwung arabischer Kultur Anteil hatte.

In dem ungeheuren, von ihnen beherrschten Gebiet, das vom Indischen bis zum Atlantischen Ozean reichte, haben ebenso zahlreiche unterworfene Nationen am geistigen Leben der arabischen Reiche mit dem sie beherrschenden Volke zusammengewirkt, wie vorher im römischen Weltreich. Ebensowenig hier wie dort dürfen die geistigen Errungenschaften des Gemeinwesens auf das Konto des „Volksgeistes" der Eroberer gesetzt werden. Bei den Arabern waren es namentlich die Juden, Griechen, Perser, die zu dem glänzenden Aufschwunge des Geisteslebens der arabischen Reiche viel beitrugen.

Und dieser Aufschwung war zeitlich begrenzt. Er setzte im achten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ein und erreichte im 12. Jahrhundert seinen Höhepunkt. Vorher waren die Araber Barbaren gewesen und sie haben später kulturell nichts bedeutendes mehr geleistet.

Noch auffallender tritt die Begrenzung außergewöhnlicher Leistungen auf einem engen Zeitraum zutage in Athen, das, im Gegensatz zum römischen und arabischen Weltreich nur eine einzige Stadtgemeinde mit kleinem Landgebiet, allerdings mit einer Reihe von Untertanenstaaten darstellte. Kein Reich hat für das Geistesleben der Welt so viele Leistungen beigetragen, die uns noch heute beschäftigen, wie dieses kleine Gemeinwesen. Und hier könnte man am ehesten von einem einheitlichen Volkstypus reden, der alle die glänzenden Werke der attischen Kultur geschaffen hat. Auch er beruhte allerdings auf einer Rassenmischung, wie wir gesehen haben.

Am erstaunlichsten an den Schöpfungen Athens ist die Tatsache, daß sie fast alle aus einem e i n z i g e n J a h r h u n d e r t stammen, der Zeit zwischen den Perserkriegen, die 494 vor unserer Zeitrechnung begannen, und dem Peloponnesischen Krieg, der 404 zu Ende ging. Weder vorher noch nachher haben sich die Athener in irgendeiner Weise besonders ausgezeichnet. Da ist es doch unmöglich, ihre Leistungen in dem einen Jahrhundert einer angeborenen Genialität der Rasse zuzuschreiben, die vorher und nachher die gleiche war, und nicht besonderen Existenzbedingungen, die in der Zeit der Perserkriege geschaffen, durch den Peloponnesischen Krieg zerstört wurden.

Am sonderbarsten ist wohl jene Auffassung, durch die nicht bloß das Fortschreiten, sondern auch das Stehenbleiben bei einer bestimmten Stufe auf eine besondere Volksbegabung zurückgeführt wird.

Der englische Historiker Robertson wendet sich gegen Ratzel, der in seiner „Völkerkunde", 1. Aufl., I., S. 16 erklärt:

„Voltaire trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er einmal sagt, die Natur habe dieser Menschenrasse (den Chinesen) die Organe gegeben, alles auf einmal zu finden, das ihr nützlich sei, aber nicht darüber hinauszugehen."

Dazu bemerkt Robertson:

„Voltaire hat nie einen solchen Widersinn (bull) geäußert. Er schrieb in seinem Essay sur le moeurs, Avant Propos, ch. 1,: ‚Es s c h e i n t, die Natur habe gegeben', und er gebrauchte das Wort ‚n o t w e n d i g', nicht ‚nützlich'.[1])"

„Auch in dieser Fassung ist der Satz nicht ganz zutreffend, aber der große Essayist gibt zwei Ursachen für den Konservatismus der Chinesen an: ihre Verehrung der Vorfahren und die Natur ihrer Schreibart. Das erste ist eine Scheinerklärung, das letztere die w a h r e Ursache, obwohl nur eine unter mehreren hier in Frage kommenden. Der deutsche Fachgelehrte unserer Tage ist in der Tat weiter vom wissenschaftlichen Standpunkt entfernt, als der französische Mann von Geist der Mitte des 18. Jahrhunderts, wenn er (Ratzel) fortfährt zu erklären, diese ‚Lücke in ihrer Begabung' verursache die Mittelmäßigkeit der Chinesen und ‚aus ihr allein ist auch die Starrheit ihrer sozialen Gliederung zu erklären'." (J. M. Robertson, The evolution of states, London 1912, S. 59/60.)

Kann man sich eine sonderbarere Begabung eines Volkes denken, als die, nur das herauszufinden, was ihm nützlich oder notwendig ist, und dabei stehenzubleiben? Als wenn das, was einem Volke nützlich ist, unter allen Umständen, in allen Stadien der Entwicklung dasselbe wäre!

Und als ob nicht ganz andere Organe zur Entdeckung dessen gehörten, was dem Jäger nützlich ist, als dessen, was der Ackerbauer oder der Porzellanfabrikant oder der Bureaukrat in der Staatsverwaltung braucht!

Oder verfügen etwa die Chinesen über alle die Organe, die sie brauchen, um in jedem Stadium das dafür Nützliche herauszufinden? Wie soll sich dadurch die Starrheit ihres Systemes erklären?

Ist es schon sonderbar, die historischen Leistungen eines bestimmten Volkes aus einer besonderen angeborenen Begabung dafür zu erklären, so ist es geradezu lächerlich, alles das, was ein Volk nicht geleistet hat, ohne weiteres aus einem Mangel an Begabung dafür abzuleiten, ohne zu fragen, ob überhaupt die Vor-

[1]) Der Satz lautet bei Voltaire: „Il semble, que la nature ait donné à cette espèce d'hommes, si differente de la nôtre, des organes faites pour trouver tout d'un coup tout ce qui leur était nécessaire, et incapables, d'aller au dèlà." K.

bedingungen gegeben waren, ohne die jene Leistung ganz unmöglich ist.

Diejenigen, die aus dem Fehlen einer bestimmten Leistung auf einen Mangel in der Begabung eines Volkes schlossen, sind auch nicht selten mit ihrer Schlußfolgerung hereingefallen.

So weist Fr. Hertz auf den französischen Rassentheoretiker Vacher de Lapouge hin, der erklärte, Japan habe seine Herrschaft niemals ausgedehnt, weil seiner Bevölkerung jeglicher Ausdehnungsdrang von Natur aus fehle.

„Das war 1894. Im Jahre darauf begann der Chinesisch-Japanische Krieg und damit die moderne japanische Expansion." (Rasse und Kultur, S. 139.)

Dazu wäre nur zu bemerken, daß dieser Krieg schon im Juli 1894 begann. Lapouges Blamage wird dadurch nicht geringer.

Auch Ratzel hatte die angeborene Starrheit der chinesischen Rasse gerade in dem Zeitpunkt proklamiert, als sie anfing, namentlich durch Eisenbahnbauten, überwunden zu werden.

Fast zur selben Zeit, in der Ratzels Völkerkunde erschien (1885), schrieb ich in der „Neuen Zeit" (1886) über „die chinesischen Eisenbahnen und das europäische Proletariat". Ich untersuchte dort die ökonomischen Verhältnisse Chinas und kam zu dem Schlusse:

„Die Abneigung der Chinesen gegen die Fremden bedarf zu ihrer Erklärung ebensowenig der Annahme von unerklärlichen Eigenschaften einer ‚mystischen Volksseele', wie die anderen Eigenschaften des chinesischen Charakters. Sie erklären sich ungezwungen und einfach durch die Produktionsverhältnisse Chinas. Auf die Produktionsweise lassen sich, wie wir gesehen, zurückführen das zähe Festhalten am Ueberkommenen, die Geduld und Ausdauer bei der Arbeit, die Nüchternheit und Phantasielosigkeit, die politische Indifferenz und der sklavische Gehorsam gegen die Höherstehenden.

Eine Weiterentwicklung Chinas auf seinen bisherigen Grundlagen ist unmöglich. Dies Gemeinwesen ist im Strome der historischen Entwicklung auf einer Sandbank sitzen geblieben. Jetzt erhält es einen gewaltigen Stoß durch die Dampfmaschine. Wohin wird es treiben?" (S. 542.)

Da mich die materialistische Geschichtsauffassung darauf hinwies, die chinesische Produktionsweise zu untersuchen und diese Auffassung es mir ermöglichte, in den ökonomischen Bedingungen die Grundlage des chinesischen Konservatismus bloßzulegen, setzte sie mich auch instand, in diesem Konservatismus nicht ein Naturgesetz zu sehen, sondern eine vorübergehende Phase, die durch eine Veränderung der Produktionsweise überwunden werde. Mir erschien das Eindringen des Eisenbahnwesens nach China unabwendbar. Damit aber mußte das ungeheure Reich dem Fortschritt erschlossen werden:

„Die Werkzeuge der europäischen Zivilisation, vor allem die Eisenbahnen sind es, welche die riesige träge Masse des chinesischen Volkes,

die seit langem unbeweglich dalag, in Bewegung versetzen und revolutionieren." (S. 547.)

Zur gleichen Zeit, in der der große Anthropogeograph Ratzel die natürliche Veranlagung des chinesischen Volkes zur Unbeweglichkeit wissenschaftlich zu begründen suchte, konnte ich bereits dank der materialistischen Geschichtsauffassung die chinesische Revolution kommen sehen und deren Unvermeidlichkeit begründen.

Das ist eine der gelungenen marxistischen Prophezeiungen, aus denen ich die Ueberlegenheit der materialistischen Geschichtsauffassung über die Geschichtsauffassungen des Rassenkampfes und der angeborenen „Volksseele" deduziere.

Die Starrheit des ganzen Orients, die in dessen „Volksgeist" begründet sei, ist seit langem ein Dogma vieler Historiker und Ethnologen. Und doch sind wir jetzt in eine Epoche getreten, in der die ganze Welt des Orients, ohne Unterschied der Rasse, ein einziger riesiger revolutionärer Brandherd wird — Halbasien (Rußland und den Balkan) inbegriffen — indessen das vom 17. bis zum 19. Jahrhundert so unruhige Westeuropa im 20. Jahrhundert in seiner Innenpolitik ruhigere Bahnen einzuschlagen trachtet.

Alle die Rassentheorien, die jene angebliche Starrheit aus angeborenen Begabungen oder Mängeln erklärten, haben sich seitdem in Rauch aufgelöst, ein Schicksal, das jede Theorie früher oder später ereilen muß, die einen gegebenen Augenblickszustand für einen dauernden hält, und, statt seine vorübergehenden Ursachen zu erforschen, das zu Erforschende einfach als gegebene, unveränderliche Ursache voraussetzt.

Kein Volk hat sich aus sich allein entwickelt. Frühzeitig treten die verschiedenen einzelnen Gemeinwesen in Beziehungen verschiedenster Art zueinander. Nicht alle diese Gemeinwesen haben die gleiche Entwicklung durchgemacht, das eine hat schon wegen besonderer geographischer Einflüsse eine besondere Seite, das andere eine andere Seite des gesellschaftlichen Lebens entwickelt. So können die einen von den anderen lernen und sie tun das. Das geschieht aber vielfach unbewußt, wird nicht aufgezeichnet. Es ist nicht immer leicht, oft gar nicht möglich, genau festzustellen, was eine Nation der anderen verdankt.

Unter diesen Umständen kann das Schließen aus den Leistungen auf die Begabung eines Volkes zu den schlimmsten Willkürlichkeiten führen, nationale Ranküne kann sich da nach Belieben austoben. Das ist wohl neben der großen Bequemlichkeit dieser Methode, die alle Antworten auf alle historischen Probleme von vornherein bereit hält, eine wichtige Ursache dafür, warum sie von vielen Historikern so gern angewandt wird.

Die Deutschen unter ihnen kennen namentlich zwei Objekte, zwei „Rassen", wie sie annehmen, die ihnen besonders widerlich sind, die Semiten und die Kelten, die sie für die Vorfahren der

Franzosen halten. Je weniger man über die Völker dieser beiden Sprachenfamilien weiß, um so größer die Sicherheit, mit der man sie verurteilt.

Spiegel in seiner „Eranischen Altertumskunde" spricht den Semiten jegliche Befähigung für Kunst (ausgenommen Musik), Wissenschaft, Politik ab — andere freilich vermissen auch bei Griechen und Germanen politischen Sinn wegen ihrer Neigung zu politischer Zersplitterung. Wir werden noch sehen, woher diese stammt, und wie sie nicht eine Eigenart besonderer Rassen, sondern ein besonderes Stadium politischer Entwicklung darstellt, das den verschiedensten Rassen und Völkern gemein ist.

Nur für Religion sollen nach Spiegel die Semiten besonders begabt sein.

Chamberlain dagegen spricht den Juden jede religiöse Begabung ab. Sie stünden darin noch unter manchen Negern und Australiern.

Mit der gleichen Willkür wie über die Semiten urteilt man über die Kelten.

So berichtet Mommsen über sie (Römische Geschichte, Berlin 1874, I., S. 324—326):

„Die keltische, auch galatische oder gallische Nation hat von der gemeinschaftlichen Mutter eine andere Ausstattung empfangen als die italienischen, germanischen und hellenischen Schwestern. Es fehlt ihr bei manchen tüchtigen und noch mehr glänzenden Eigenschaften die tiefe sittliche und staatliche Anlage, auf welche alles Gute und Große in der menschlichen Entwicklung sich gründet."

Begründung:

„Nirgends ist ein großer Staat, nirgends eine eigene Kultur von ihnen geschaffen worden."

Folglich muß ihnen die natürliche Anlage dazu gefehlt haben. Ist das nicht klar?

Mommsen übersieht nur eine Kleinigkeit: Die Germanen, die er den Kelten gegenüber rühmend emporhebt, waren zu der Zeit, als sie in Beziehung zu den Römern traten, und manches Jahrhundert darüber hinaus, noch weit weniger imstande, diesen gegenüber einen großen Staat und eine eigene höhere Kultur zu schaffen. Wären sie ebenso wie die Gallier von den Römern unterworfen und romanisiert worden, so müßte nach der Logik unserer Rassenhistoriker den Germanen derselbe angeborene Mangel an „tiefer sittlicher" und „staatlicher" Anlage nachgesagt werden wie den Kelten.

Was den Germanen eine günstigere Position gegenüber den Römern verlieh, war der Umstand, daß Gallien weit reicher war als das barbarische Germanien, so daß es die Habgier der Römer mehr reizte. Auch drangen die Römer in Gallien ein, als sie auf der Höhe ihrer kriegerischen Macht standen, während die großen Entscheidungskämpfe der Römer mit den Germanen in eine Zeit rasch sinkender militärischer Kraft des Römervolkes fielen.

Während also der Kampf zwischen Römern und Galliern mit deren Unterwerfung und völliger Romanisierung endete, lief der zwischen Germanen und Römern auf die Ueberschwemmung des Römerreiches durch germanische Stämme hinaus.

Trotzdem die Germanen darin mehr Glück hatten als die Gallier, zeigten sie nach ihrem Siege dasselbe Unvermögen, einen großen Staat und eine eigene Kultur zu schaffen, das Mommsen den Kelten vorwirft. Was er diesen nachsagt, „daß sie alle Staaten erschüttert, keinen gegründet haben", gilt in vollstem Maße von den germanischen Eroberern aus der Zeit der Völkerwanderung, den Vandalen, Herulern, Gepiden, Rugiern, Langobarden, Goten, Alemannen, Burgundern usw.

Die Staaten, die sie auf den Trümmern des Römischen Reiches begründeten, waren alle sehr kurzlebig, jeder wurde bald nach seiner Aufrichtung durch einen neuen germanischen Eindringling umgestürzt. Eine eigene Kultur brachten sie dem Lande nicht, in dem sie sich festsetzten.

Zu einer dauernden Staatengründung kam es erst, als die germanischen Eroberer von den Resten römischer Kultur, die sie vorfanden, so viel aufgenommen hatten, daß sie imstande waren, sie zu ihren Gunsten auszunützen. Vor allem, als sie erkannt hatten, welch wertvoller Bundesgenosse für die Staatsgewalt jener Zeit die straff zentralisierte Organisation der katholischen Kirche war.

Deren Kraft und die Bedeutung ihrer Bundesgenossenschaft hatte unter den römischen Kaisern zuerst Konstantin erkannt (312 n. u. Z.). Sie verlieh ihm den Sieg über seine Feinde. Unter den germanischen Eroberern waren es zuerst die Franken, die ein Bündnis mit dem katholischen Klerus schlossen, zunächst mit dem in Gallien, der sicher viele keltische, nicht aber germanische Elemente umfaßte (im Jahre 496).

Dadurch erst gewann ihr Staat einen Bestand, wie ihn kein anderer der Germanenstaaten bis dahin erreicht hatte. Durch die Unterstützung des römisch-keltischen Klerus erlangten die Frankenkönige die Kraft, die anderen germanischen Staaten niederzuwerfen und aufzusaugen, soweit sie nicht, wie die der Westgoten, von den Arabern eingenommen wurden. Neben diesen fand der Frankenkönig Karl (768—814), dem der römische Papst die Würde eines römischen Kaisers schenkte, nur zwei furchtbare Feinde vor, gegen die er die ganze Kraft seines damals großen Reiches aufwenden mußte: die Sachsen und die Avaren. Weder bei den einen, noch bei den anderen hatte der katholische Klerus etwas zu sagen. Dadurch wurden sie dem fränkischen Königstum furchtbar.

Dieser römisch-keltische Klerus und nicht eine den Germanen angeborene „staatliche Anlage" und noch weniger eine „tief sittliche" Anlage gab den Königen der Franken die Möglichkeit ein

länger dauerndes großes Reich zu schaffen. Es gab wohl nie eine Dynastie, die so treulos, grausam und gewissenlos war, wie die der Merowinger.

Ueber den ersten der katholischen Könige aus dem Hause der Merowinger, Chlodwig, sagt Gibbon:

„Seine herrschsüchtige Regierung war eine beständige Verletzung moralischer und christlicher Pflichten, seine Hände waren im Frieden ebenso wie im Kriege mit Blut befleckt. Kaum hatte Chlodwig eine Synode der gallikanischen Kirche entlassen, so ermordete er kaltblütig alle Fürsten aus dem merowingischen Hause, also aus seiner eigenen Familie, die ihm im Wege standen." (Verfall und Untergang d. römischen Weltreiches, 38. Kapitel.)

Ihr Christentum bestand darin, daß sie den katholischen Klerus reichlich mästeten, darob erklärte sie dieser für die „allerchristlichsten Könige[1])".

Es ist überhaupt ein Aberglaube zu meinen, der Staat entspringe aus „tiefer Sittlichkeit".

Um zu bezeugen, daß die Kelten von geringerer Sittlichkeit und staatenbildender Kraft waren, beruft sich Mommsen vor allem auf die üble Nachrede, mit der die Römer die Gallier bedachten, die Opfer ihrer Plünderungszüge. Sicher eine zuverlässige Quelle.

---

[1]) Sehr gut zeigt Albert v. Hofmann in seinem Buch „Das deutsche Land und die deutsche Geschichte" (Stuttgart 1923), daß die von den Karolingern und ihren nächsten Nachfolgern gegründeten Bistümer Machtpositionen der Staatsgewalt oft ganz militärischer Natur waren. Erst später wurden sie zu Machtpositionen der Kirche im Gegensatz zum Staat. Die religiöse Erbauung durch sie war Nebensache. Für eine große Zahl von Bistümern wird das im einzelnen nachgewiesen.

„Die wichtigsten Punkte des Landes, die Plätze allererster Wahl, kommen im karolingischen und ottonischen Zeitalter samt und sonders in die Hände der Kirche." (S. 23.)

Auf S. 26 rühmt Hofmann den „militärischen Scharfblick Karls des Großen" und illustriert ihn gleich durch den Satz:

„Der entscheidende Augenblick für den Ausbau des Sachsenlandes wurde die Begründung der westfälischen Bistümer durch Karl den Großen."

Und auf S. 30 heißt es:

„Osnabrück ist die militärisch für die ganze Weserfestung bedeutungsvolle Hasebrücke in der Nordflanke des Osningsystems . . . . . Karl der Große gründete hier das Bistum Osnabrück aus rein militärischen Rücksichten. Der Punkt, der selbstverständlich schon früher Bedeutung hatte, bedurfte der sicheren Hut; einem Bistum in kirchlichem Sinne aber fehlte hier vorläufig jeder größere Wirkungskreis."

Hofmann sucht den Gang der deutschen Geschichte aus der Gestaltung des Bodens der verschiedenen deutschen Landschaften zu erklären und deckt eine Reihe sehr wichtiger Zusammenhänge auf. Leider ist sein Buch militärisch borniert. Für ihn sind nur die strategischen Wirkungen politisch wichtig. Daneben gibt er noch ein Stückchen Kunstgeschichte. Der ökonomische Faktor spielt bei ihm keine Rolle.

Dabei will es aber die Ironie des Schicksals, daß alle Charakterzüge, die Mommsen den Kelten im Gegensatz zu den Germanen zuschreibt, nur bei diesen letzteren unzweifelhaft festgestellt werden können, während man von jenen gar nichts Bestimmtes weiß.

Wenn er sagt: „Dem Ackerbau zogen sie das Hirtenleben vor . . . . die Anhänglichkeit an die eigene Scholle, wie sie den Italikern und den Germanen eigen ist, fehlt bei den Kelten", so ist zu bemerken, daß Ackerbau und Seßhaftigkeit doch keine Rassenmerkmale, sondern Kennzeichen bestimmter Stadien der Entwicklung sind. So gibt es seßhafte und nomadisierende Araber usw. Von keinem Volke kann man sagen, daß es seit jeher an der Scholle klebte. Um dazu zu kommen, muß es eine lange Entwicklung durchmachen.

Zur Zeit ihres Auftauchens in der Geschichte klebten aber die Germanen keineswegs an der Scholle, sondern betrieben einen nomadischen Ackerbau mit Viehzucht, sonst wäre die ganze Völkerwanderung nicht möglich gewesen. Die Gallier dagegen waren damals in manchen Gebieten, so im nördlichen Italien, schon ganz seßhaft geworden.

Wenn Mommsen dann weiter die Kelten schildert:

„Ueberall finden wir sie bereit zu wandern, das heißt zu marschieren, dem Grundstück die bewegliche Habe vorziehend, allem anderen aber das Gold; das Waffenhandwerk betreibend als geordnetes Raubwesen oder gar als Handwerk um Lohn",

so wird das schon für einen großen Teil der Gallier des Altertums stimmen. Es stimmt aber auf jeden Fall wie angegossen auch für die Germanen seit ihrem Auftreten in der Geschichte bis mindestens ins fünfte Jahrhundert.

Wenn Mommsen dann noch auf die Zweikämpfe und Zechgelage der Kelten hinweist, so sind das Erscheinungen, die bis in unsere Tage gerade von den „staatserhaltenden Elementen" des Adels „deutscher Nation" besonders hochgehalten werden. Die Germanen haben es verstanden, den Zweikampf zu einem Mittel christlicher Rechtfertigung in den Gottesurteilen zu erheben.

Alles das sind doch allbekannte Tatsachen. Es ist unerfindlich, wie auf solche vage „Rassenmerkmale" hin, die bei fast allen Völkern in einem gewissen Stadium der Entwicklung zu finden sind, der große Erforscher der römischen Geschichte ein so entschiedenes Urteil über die allgemeine Begabung eines noch wenig erkannten Volkes aussprechen konnte.

Der schon zitierte englische Historiker Robertson geht in seinem großen Werk der Anwendung der Rassentheorie in der Geschichte eingehend zu Leibe.

„Ueber keine Rasse, ausgenommen die keltische," sagt er, „wurden mehr unfruchtbare Theorien produziert als über die semitische. Ein

kontinentaler Fachgelehrter nach dem anderen hat die semitische Begabung mit Erfahrungen aus dem semitischen Leben erklärt, immer in der Weise, daß eine Nation eine Begabung dafür hat, das zu werden, was sie wird, aber nur dann, wenn sie so geworden ist, denn stillschweigend nimmt man an, daß sie für das, was sie nicht tut, keine Begabung hat . . . . Es ist die Methode der Molièreschen Aerzte, die die einschläfernde Wirkung des Opiums durch seine einschläfernde Kraft erklärten, angewandt auf die Soziologie." (The evolution of states, S. 146/147.) [1])

An einer späteren Stelle seines Buches sagt Robertson:

„Wenn durch meine Untersuchung etwas bewiesen wurde, ist es das, daß die Rassentheorien überwiegend bloß Ueberlebsel (survivals) barbarischer Scheinwissenschaft sind. Daß das Kulturstadium und nicht die Rasse (ausgenommen die Notwendigkeit der Rassenmischung), daß Lebensbedingungen und nicht erblicher Charakter, die Schlüssel für die Entwicklung aller Nationen sind. Die Rasse ist als Faktor in Rechnung zu stellen nur dort, wo viele Tausende von Jahren einer gegebenen Umwelt eine auffallende Uebereinstimmung des Typus hervorgerufen haben, die eine ungünstige Homogenität erzeugt." (S. 193.)

Robertson ist nämlich der Ansicht, daß es ohne Rassenmischung keinen Fortschritt gebe.

Man kann ihn noch nicht als konsequenten Marxisten bezeichnen. Er kommt von Buckle und Spencer her, ist aber der Marxschen Geschichtsauffassung näher gekommen als die bekannten englischen Marxisten. Er steht als Historiker über seinem Geschichte und Geschichten schreibenden Landsmann G. H. Wells, dem Verfasser der bekannten Weltgeschichte.

Er spricht in seinem Buche nirgends von Marx, sondern nur an einer Stelle von der „ökonomischen Theorie der Geschichte", deren Kritiker ihr entgegenhalten, daß die Menschen ebensowohl von nichtökonomischen, wie von ökonomischen Motiven bewegt werden. Er meint:

„Die Lösung ist ganz einfach: die Menschen werden zunächst durch ihre Leidenschaften oder Erregungen beherrscht. Die Oberherrschaft (supremacy) des ökonomischen Faktors besteht darin, daß er für die Mehrheit den andauerndsten Bestimmungsgrund (director) oder Anreger ihrer Gefühle bildet. Daher muß die große soziale Verbesserung (rectification), wenn sie überhaupt kommt, notwendigerweise ökonomischer Natur sein." (The evolution of states, S. 71.)

Wenn die Oberherrschaft des ökonomischen Faktors wirklich darin bestünde, wäre sie nicht sehr sicher begründet. Es ist keineswegs ausgemacht, daß die Gefühle der „Mehrheit" stets dauernd von ökonomischen Erwägungen bestimmt oder hervor-

[1]) Im dritten Zwischenspiel des „Eingebildeten Kranken" erklärt ein von den Aerzten geprüfter Baccalaureus in französischem Küchenlatein: „Opium facit dormire, quia est in eo virtus dormativa" (Das Opium wirkt einschläfernd, weil ihm eine einschläfernde Kraft innewohnt), welche Antwort vom Chor der Aerzte mit größtem Beifall aufgenommen wird.

gerufen werden. Stets sind, wie wir bereits im zweiten Buche gezeigt, neben solchen auch erotische, ästhetische und andere nichtökonomische Motive maßgebend, etwa Motive des Ehrgeizes, der Wissenschaft, des Sports usw. Menschen, für deren Existenz gesorgt ist, brauchen gar keine ökonomischen Motive als Bestimmungsgründe ihrer Gefühle und Leidenschaften zu empfinden. Menschen dieser Art bilden heute sicher nur eine Minderheit. Aber es sind soziale Zustände denkbar, und wir streben solche an, in denen die Gesamtheit ökonomisch gesichert ist. Für manche Darwinianer bedeutet das Untergang aller Kultur[1]).

Es ist wohl möglich, daß durch das Aufhören des ökonomischen Konkurrenzkampfes und der allgemeinen ökonomischen Unsicherheit der technische Fortschritt verlangsamt würde, der in der kapitalistischen Produktionsweise fieberhaft erregt ist. Aber die Entwicklung auf anderen Gebieten, als dem technischen und ökonomischen könnte dann um so rascher vorwärtsschreiten, und der wissenschaftliche Fortschritt, wenn auch weniger ökonomisch interessiert, als heutzutage, würde schließlich doch wieder auch Technik und Oekonomie befruchten.

Wie dem auch sei, auf jeden Fall ist, wie wir schon im Beginn des ersten Buches bemerkt, ein sozialer Zustand denkbar, in dem die Leidenschaften und Gefühle der Gesamtheit frei sind von ökonomischen Motiven, was heute schon für eine Reihe von Individuen gilt.

Aber ob sie von ökonomischen Motiven bestimmt werden oder nicht, hängt nicht von ihrem Belieben ab, sondern von den ökonomischen Bedingungen unter denen sie leben und tätig sind.

In der Bestimmung unseres Wesens durch die Bedingungen unseres Daseins und nicht in der dauernden Anregung und Bestimmung unseres Gefühlslebens durch ökonomische Motive ist die Oberherrschaft des ökonomischen Faktors zu suchen.

Hier weichen wir von Robertson ab. In seiner Kritik der Anwendung der Rassentheorie in der Geschichte stimmen wir ihm vollständig bei.

Zwölftes Kapitel.

Der „Nationalcharakter" ein Mysterium.

Es ist ganz merkwürdig, wie verhängnisvoll die Auffassung von der Erklärung der Geschichte durch die besondere Begabung der verschiedenen Nationen selbst auf höchst scharfsinnige Forscher wirkt.

---

1) Vergleiche z. B. Benjamin Kidds „Soziale Evolution" (Jena 1895). Am interessantesten an dieser Apologie der freien Konkurrenz ist das kleine Vorwort A. Weißmann's, in dem der gelehrte Darwinianer sich mit

Erinnern wir uns nur des Eingangssatzes der Darstellung des keltischen Nationalcharakters durch Mommsen:

„Die keltische . . . . Nation hat von der gemeinschaftlichen Mutter eine andere Ausstattung empfangen, als die italischen, germanischen und hellenischen Schwestern."

Was sollen wir uns bei diesem Satze denken? Wie uns das Zustandekommen dieser besonderen Ausstattung vorstellen?

Die „gemeinschaftliche Mutter" ist sicher nicht wörtlich zu nehmen. Mommsen meint kaum, daß alle Arier ähnlich wie die Völker der Bibel von einem einzigen Ahnen abstammen, einer arischen Ureva, deren verschiedene Kinder verschieden gediehen. In der Bibel gehört zur Eva wenigstens auch ein Adam.

Dadurch, daß er nur von einer Mutter spricht, deutet Mommsen an, daß er hier nicht an eine einzelne Persönlichkeit, sondern an eine ganze, ausgedehnte Völkerschaft denkt, die in einer bestimmten Urheimat wohnte und dann in verschiedene Teile zerfiel, die nach verschiedenen Gegenden wanderten und dort besondere Völkerschaften bildeten.

Die „gemeinschaftliche Mutter" ist nur ein Bild. Aber ein solches entbindet in der Wissenschaft nicht von der Verpflichtung, uns klare und genaue Vorstellungen zu ermöglichen. Wie erreichen wir bei dem Mommsenschen Bild eine solche Vorstellung?

Welcher Faktor war es, der die Kelten mit anderen angeborenen Gaben ausstattete, als deren Schwesternationen? Wie kamen sie zu dieser Verschiedenheit?

Man darf hier die Verschiedenheit nicht dadurch erklären, daß die Kelten unter andere Bedingungen kamen als die anderen arischen Nationen und sich daher anders als diese entwickelten. Das wäre wohl verständlich. Aber gerade diese Anschauung soll verhindert werden, wenn Mommsen sagt, die gemeinsame Mutter habe das eine ihrer Kinder anders ausgestattet als die anderen. Das heißt, als die Kelten sich von den anderen arischen Stämmen loslösten, waren sie bereits erblich schwer belastet. Das ist es, was Mommsen ausdrücklich sagt, nicht als Hypothese — die müßte er ja beweisen — sondern als eine Selbstverständlichkeit, die den Vorteil bietet, keines Beweises zu bedürfen.

Woher diese erbliche Belastung? Wie können wir uns vorstellen, daß eine solche zustande kam? Darauf bekommen wir keine Antwort.

In jeder Rasse, jedem Volk gibt es sehr verschieden begabte Individuen, die vom durchschnittlichen Typus abweichen, aber durch Mischung mit anderen Individuen ihre Nachkommenschaft früher oder später immer wieder dem Durchschnitt nähern.

---

der schnurrigen Theorie abfindet, daß die Religion der Faktor sei, der aus dem Kampf ums Dasein und der ökonomischen Konkurrenz den sozialen Fortschritt hervorgehen lasse.

Sollen wir nun annehmen, daß etwa damals, als die arischen Stämme noch zusammen wohnten, alle bösen Buben und Mädchen aus allen arischen Stämmen sich vereinigten, um die Rasse der bösen Kelten zu begründen? Aber damit auf diese Weise eine eigenartige Rasse entstand, müssen wir nicht nur die Ungereimtheit annehmen, daß alle bösen Buben und Mädchen eines Tages alle Bande der Familie, der Gens, des Stammes sprengten, um sich zusammenzutun. Ein derartiges Vorgehen wäre im primitiven Stadium unerhört. Von einem bestimmten Volke allerdings wird derartiges berichtet, es soll sich aus zusammengelaufenen Räubern gebildet haben. Doch sind es nicht die Kelten, von denen das erzählt wird, sondern die hochgeschätzten Römer. Indessen ist dieser Bericht längst in das Bereich der Fabel verwiesen.

Um aber die erbliche Belastung des Keltenvolkes begreiflich zu machen, müßten wir nicht bloß die Ungereimtheit annehmen, in einem gegebenen Moment hätten sich alle erblich belasteten Elemente der „gemeinschaftlichen Mutter", der gesamten arischen Bevölkerung, zur Bildung einer eigenen Rasse zusammengetan, das hätte noch nicht genügt. Diese Belasteten hätten auch noch alle in ganz gleicher Weise belastet sein müssen, sonst hätten sie nicht einen gemeinsamen dauernden Typus gebildet.

Da alle diese Voraussetzungen ungereimtes Zeug sind, ohne sie aber die besondere „Ausstattung" der Kelten durch die „gemeinsame Mutter" überhaupt nicht vorstellbar ist, so müssen wir in dem Mommsenschen Satz entweder eine jener Gedankenlosigkeiten sehen, zu denen die Rassentheorie auch große Denker leicht verführt, oder ein tiefes Mysterium, dessen Schleier lüften zu wollen vergeblich ist.

Auch das letztere wird von manchen Historikern behauptet.

Da haben wir z. B. den großen Historiker des orientalischen und griechischen Altertums, Eduard Meyer. In der Einleitung zur dritten Auflage seiner „Geschichte des Altertums" (Stuttgart, 1910) weist er auf den Gegensatz in den Tendenzen des historischen Prozesses hin, von denen die einen nach Zusammenfassung und Homogenität, die anderen nach Differenzierung drängen. Er fährt fort (S. 82/83):

„Die Momente, die in dieser Richtung (der Differenzierung) wirken, vermögen wir nur zum Teil zu erkennen: die gegebenen politischen und kulturellen Sonderverhältnisse, unter denen jeder Verband und jeder Mensch lebt, die geographischen Bedingungen, die äußeren geschichtlichen Einwirkungen, die er erfährt. Aber daneben bleibt als das eigentlich Entscheidende ein Moment, das sich jeder Analyse entzieht: das ist die Art, wie sich ein jeder, der größere oder kleinere Verband und das Volk so gut, wie der einzelne Mensch, unter den gegebenen Verhältnissen verhält, wie er in dem Ergreifen oder Verschmähen der in jedem Moment gegebenen Möglichkeiten seine Individualität offenbart, kurz, das, was wir als Anlage und Charakter bezeichnen. Das ist etwas, was wir wissenschaftlich niemals weiter

erklären können, sondern als etwas schlechthin Gegebenes hinnehmen müssen. Und doch ist dieses Individuelle, Singuläre eben dasjenige, was die Eigenart und das innerste Wesen jedes geschichtlichen Vorganges bestimmt."

Aehnlich äußert sich der bedeutende Religionshistoriker und Geschichtsphilosoph Tröltsch. In seinem bereits erwähnten Werk über den „Historismus und seine Probleme, erstes Buch, das logische Problem der Geschichtsphilosophie", sagt er u. a.:

„Das, was man in der Historie erklären und ableiten nennt, ist nur ein Einfühlen in den Werdevorgang, bei dem man verstehen kann, wie, die Uranlage und Umstände einmal gesetzt, sich in der Wechselwirkung mit Umgebung und Bedingungen alles dieses Werden nachempfinden läßt. Aber in allem steckt doch eine schlechthin gegebene ursprüngliche Setzung, eine qualitative Einheitlichkeit und Besonderheit, die man als Schicksal, Prädestination, Schöpfung oder sonstwie bezeichnen kann, die aber bei alledem nur die logische Kategorie der nun einmal tatsächlich bestehenden Gesetztheit bedeutet. So gibt es z. B. besondere Charaktere des israelitischen Volkstums, des Hellenentums, des Germanentums, die, wenn man populär zu sagen pflegt, auf besonderer Veranlagung oder Begabung beruhen, die aber auch der Historiker einfach hinnehmen muß." (S. 38.)

Das also ist für diese Geschichtsauffassung der Weisheit letzter Schluß, daß man jenes Moment, das man für „das eigentlich Entscheidende" in der Geschichte ansieht, für etwas Unerforschliches erklärt, das man „einfach" als gegeben „hinnehmen muß", aber nicht, um de- und wehmütig die eigene Unwissenheit zu bekennen, sondern um auf dem Ignoramus und Ignorabimus ein hochragendes Gebäude stolzer Geschichtswissenschaft aufzurichten.

Man höre nur, wie Eduard Meyer seine Auffassung in seiner „Geschichte des Altertums" illustriert. Er weist darauf hin, daß nur „wenige Völker zu höherer Kultur und damit zu vollem geschichtlichem Leben gelangt sind, während weitaus die meisten sich über die niedrigen Stufen des Daseins nicht erhoben haben".

Hier vergißt er ein einziges kleines Wörtchen: „bisher". Es versteht sich doch von selbst, daß Meyers Feststellung nur das konstatieren kann, was die Völker bisher geleistet haben. Sie bedeutet doch keineswegs, daß es so wie heute in aller Zukunft sein muß.

Aber mit dem Satze, daß nur wenige Völker zu höherer Kultur gelangt sind, will Meyer den Weg zu der Auffassung bahnen, daß nur wenige zu solcher Kultur fähig seien. Und darum hütet er sich, davon zu sprechen, daß es sich hier um eine Erfahrung handelt, die bloß bisher gilt.

Wäre Meyer schon vor zweitausend Jahren dazu gekommen, von seinem Standpunkte aus Geschichte zu schreiben, etwa in

Alexandrien, dann hätte er unter den Völkern, die keine höhere Kultur erreichten, vor allem die Germanen aufgezählt. Und er hätte, da er das Wörtchen „bisher" wegließ, annehmen lassen, daß das immer so bleiben müsse.

Meyer fährt fort:

„Die äußeren Umstände, die geographischen und geschichtlichen Verhältnisse, die Berührung mit entwickelten Kulturen wirken dabei ein; aber das Entscheidende sind sie nicht. Denn nicht auf den äußeren Bedingungen, sondern auf der Veranlagung und Eigenart der Völker beruht es, daß, um nur wenige Beispiele ins Gedächtnis zu rufen, in Amerika nur in Mexiko und vor allem in Peru sich eine höhere Kultur gebildet hat, bei den übrigen Indianerstämmen dagegen nicht, und ebensowenig bei den Negern Afrikas. Oder daß die Araber, und in islamitischer Zeit die Mauren eine gewaltige historische Rolle gespielt haben, dagegen z. B. die Skythen, trotz ganz ähnlicher Bedingungen nicht usw."(I. 1, S. 84/85.)

Implizite sagt mit diesen Worten Meyer folgendes: Ich finde in Amerika eine höhere Kultur nur in Mexiko und Peru. Ich weiß nicht, worauf sie beruht. Damit ist für mich der unwiderlegliche Beweis geliefert, daß sie auf einer besonderen Veranlagung der Mexikaner und Peruaner beruht. Die Ursache dieser Veranlagung zu erfahren, ist weder möglich, noch notwendig. Sie ist ein unerforschliches Mysterium.

Wir haben hier das Denken der Molièreschen Aerzte, über das sich Robertson so lustig macht, in schönster Reinkultur vor uns.

Besonders komisch berührt die Parallele zwischen Skythen und Arabern und der Hinweis auf die „gewaltige historische Rolle", die die letzteren gespielt h a b e n. Diese Rolle soll aus ihrer Veranlagung hervorgegangen sein. Wir haben schon oben die Frage aufgeworfen, was aus dieser Veranlagung seitdem geworden ist?

Besaßen sie ihre Veranlagung nur für ein halbes Jahrtausend, dann wird deren Natur noch geheimnisvoller als bisher. Ging sie durch besondere äußere Bedingungen verloren oder wurde sie durch solche verhindert, sich geltend zu machen, so müßte sie auch durch andere äußere Bedingungen zu erwerben oder in Wirksamkeit zu setzen sein. Da kämen wir schon wieder auf die verwünschten äußeren Bedingungen.

Komisch wirkt aber die Parallele zwischen den hochbegabten Arabern und den angeblich ganz unbegabten Skythen dadurch, daß die ersteren zu den Semiten zählen, die letzteren zu den Indogermanen und Ariern, die doch den Gipfel der Begabung darstellen sollen.

Wo Eduard Meyer nicht allgemein philosophiert, sondern an die konkreten Dinge herangeht, kommt er der Wahrheit bedeutend näher als in seiner Einleitung, in der er von historischen Dingen spricht und allgemeine Grundsätze der Geschichtsauffassung entwickelt.

Im ersten Bande seiner Geschichte des Altertums spricht er von den Ariern, die sich frühzeitig in seßhafte und nomadische gespalten hatten:

„Die (arischen, K.) Nomadenstämme leben in den alten Verhältnissen weiter, ohne Kultur und ohne geschichtliche Entwicklung, ja sie mögen zum Teil in noch größere Barbarei hinabgesunken sein. Selbst die am weitesten Fortgeschrittenen unter ihnen, die skolotischen Skythen, die zeitweilig ein mächtiges Königtum besessen haben und zum Teil zum Ackerbau übergegangen waren, stehen, wie Herodots vortreffliche Schilderung zeigt, tief unter den semitischen Beduinen .... Das alles läßt erkennen, aus welcher Barbarei sich die Arier zur Kultur hinaufgearbeitet haben ... Maßgebend für diese Entwicklung ist eben die Beschaffenheit des Wohnsitzes gewesen." (I. 2, S. 817/818.)

Das heißt also, maßgebend war nicht die verschiedene Veranlagung, sondern die verschiedene Gestaltung der Wohnsitze. Die Bedingungen des Wohnsitzes entschieden darüber, ob die Arier Nomaden blieben ohne kulturellen Aufstieg, oder ansässige Bauern wurden, aus denen schließlich eine Kultur hervorging, die „eine unvergängliche Bedeutung für die Entwicklung des Menschengeschlechtes überhaupt" gewonnen hat. (S. 820.)

Das ist klar und einleuchtend, aber diese Erkenntnis freut Meyer nicht. Immer wieder kommt er auf die besondere „natürliche Begabung" zurück, ohne sagen zu können, wann sie begann, woher sie stammt, ja worin sie besteht, und aus welchen Gründen wir sie nur bei den seßhaften, nicht den nomadischen Ariern finden.

Wo die herkömmliche Geschichtsauffassung etwas Unerklärliches zu finden glaubt, das gleichwohl alle geschichtlichen Vorgänge erklären soll, sieht die materialistische Geschichtsauffassung ein Problem, aber kein unlösbares, vielmehr eines, zu dessen Lösung sie dringend auffordert und die Wege zeigt. Wo der überwiegende Teil der bisherigen Geschichtsauffassungen den Forscher von dieser Arbeit ablenkt, ihn entmutigt und dazu antreibt, die Grundlagen seiner Wissenschaft in luftigen Phantasien zu suchen, da fordert die materialistische Geschichtsauffassung zu emsiger, positiver Arbeit auf, zur Arbeit an der Bloßlegung aller äußeren Bedingungen, die auf jene geschichtliche Entwicklung Einfluß hatten, mit der sich jeweilig der Historiker beschäftigt.

Allerdings kommt es bei dieser Entwicklung nicht bloß auf die äußeren Bedingungen an, unter denen das jeweilige in Betracht kommende Volk in dem untersuchten Zeitraum lebte. Da hat Meyer ganz recht. Diese Bedingungen allein erklären noch nicht alles. Sie sind die eine Seite des historischen Prozesses. Die andere Seite ist die Geistesverfassung, die Summe der Begabungen und des Wissens, mit der das Volk in den Prozeß eingeht. Diese Summe ist jedoch nichts weniger als ein Mysterium, sondern ein Produkt der Lebensbedingungen früherer Zeiten desselben Volkes, Bedingungen, die teils als Traditionen, teils als

erblich gewordene Rassenmerkmale nachwirken und im Vereine mit den Bedingungen der jeweiligen Gegenwart das bilden, was man den Nationalcharakter nennt, soweit er mehr ist als eine Fiktion.

Ererbte Eigenart, dann Traditionen, die aus der Vorzeit überliefert werden, sowie endlich die Einflüsse der Gegenwart, das sind die Quellen, aus deren Zusammenfluß der Charakter eines Individuums ersteht, und ebenso der Charakter einer Nation, soweit jeder dieser drei Faktoren auf ihre Individuen gleich einwirkt.

Am leichtesten unter ihnen festzustellen ist der der äußeren Bedingungen der Gegenwart, namentlich wenn es die Gegenwart des Historikers selbst ist, so daß er sie nicht aus überliefertem Stoff zu rekonstruieren hat, sondern durch direkte Anschauung erforschen kann.

Schwerer ist es dagegen, die Einflüsse der Tradition und die der Rasse auseinanderzuhalten und das Werden jedes dieser beiden Faktoren besonders zu erforschen. Den geistigen Rassencharakter eines Volkes der Gegenwart festzustellen, ist gewöhnlich schon äußerst schwierig. Die äußeren Bedingungen jener grauen Vorzeit festzustellen, in denen er sich bildete, ist meist ganz unmöglich. Aber nicht deshalb, weil das Werden der Rasse und ihrer Charaktere ein undurchdringliches Mysterium bildet, sondern weil alle erforderlichen Zeugnisse dafür fehlen.

Jedoch muß unser augenblickliches Ignoramus kein Ignorabimus bedeuten. Die Forschung mag noch Methoden entwickeln und Tatsachen zutage fördern, die uns ganz unerwartete Einblicke gewähren.

Einstweilen wird aber der historische Prozeß bereits in hohem Maße klargelegt sein, wenn wir seine Beeinflussung durch die äußeren Bedingungen der jeweiligen Gegenwart und durch den Niederschlag aufgehellt haben, den die äußeren Bedingungen der Vorzeit in der Form von Anschauungen und Einrichtungen gebildet haben, die jener Gegenwart überliefert wurden, und in ihr feststellbar sind.

Die Einheit des Menschengeschlechtes ist so stark ausgeprägt und dabei die Variabilität und Anpassungsfähigkeit der menschlichen Psyche so groß, daß der Teil des historischen Prozesses relativ unbedeutend sein wird, der nach dieser Arbeit der Aufhellung noch im dunkeln bleiben mag, weil er nur durch eine Rasseneigenart zu erklären ist, deren Werden bisher nicht erkundet werden konnte.

Wo wir aber noch nichts wissen, sollen wir unsere Unwissenheit offen bekennen, um damit weitere Forschung zu ihrer Aufhellung anzuregen. Nicht aber sollen wir auf der einen Seite die jeweiligen Grenzen unseres Wissens als unüberschreitbare erklären, um die Forschung abzuschrecken, und auf der anderen Seite das als unerforscht und unerforschlich Hingestellte zu einer

Basis für die kühnsten Behauptungen erheben. Und wir sollen schon gar nicht diese fiktiven Konstruktionen als die entscheidendsten Momente unserer Wissenschaft proklamieren.

Dreizehntes Kapitel.

Das Blutband der Rasse.

Der Vollständigkeit wegen, nicht weil wir hier etwas Neues zu sagen haben, sei, ehe wir von der Rasse Abschied nehmen, noch kurz einer weiteren jener vielen Gedankenlosigkeiten gedacht, an denen die Anwendung der Rassentheoretik in der Geschichtsschreibung so reich ist.

Diese Theoretik nimmt von vornherein ohne weitere Untersuchung und Begründung nicht nur an, daß die verschiedenen Rassen als solche einander feindlich gegenüberstehen und gegenüberstehen müssen, sondern auch, daß die Mitglieder einer Rasse sich alle von vornherein eng verbunden fühlen; eng verbunden durch „natürliche Bande", die des Blutes.

Diese Annahme geht von zwei Voraussetzungen aus: einmal von der, daß alle Mitglieder einer Rasse untereinander, wenn auch in sehr entferntem Grade, blutsverwandt seien. Und zweitens von der, daß Verwandte von Natur aus eine enge Gemeinschaft des Denkens, Fühlens, Wollens bilden.

Wir haben schon in anderen Zusammenhängen gezeigt, daß beide Voraussetzungen nicht zutreffen. Sollten alle Mitglieder einer Rasse gemeinsames Blut in ihren Adern haben, müßten sie alle von einem und demselben Elternpaar abstammen. Das gilt für manche Rassen von Haustieren, nicht aber für die wilden Tiere. Die naive Auffassung einer sehr entlegenen Vorzeit mochte alle Mitglieder einer Rasse auf einen gemeinsamen Stammvater zurückführen, wie die Bibel als solche Stammväter Sem, Ham und Japhet nennt. In der modernen Wissenschaft haben derartige Phantasien nichts zu schaffen.

Aber selbst wenn eine urwüchsig entstandene Rasse wirklich nur von einem und nicht von zahlreichen, nebeneinander unter den gleichen Bedingungen lebenden Individuen abstammen würde, und wenn alle heutigen Menschenrassen reine und nicht vielmehr zumeist in hohem Grade gemischte Rassen wären, würde die Gemeinschaft des Blutes noch lange nicht eine engere Verbundenheit mit sich bringen.

Eine natürliche enge Verbundenheit durch Gemeinsamkeit des Blutes wird in der Regel nur herbeigeführt zwischen Mutter und Kind. Selten zwischen Vater und Kind. Beim Menschen und wohl auch bei seinen tierischen Vorfahren finden wir kein derartiges natürliches Band. Das bezeugt schon die Gleichgültigkeit

der meisten Männer gegenüber ihren unehelichen Kindern, eine Gleichgültigkeit, die manche Gesetzgebung, z. B. die aus der Französischen Revolution hervorgegangene ausdrücklich sanktioniert. Die „Stimme der Natur" scheint also an eine behördliche Registrierung gebunden zu sein.

Aber auch der oft so innige Zusammenhang zwischen Mutter und Kind dauert in der Natur nur kurze Zeit. Bei den Tieren macht die Mutter keinen Unterschied zwischen den erwachsenen, selbständig sich fortbringenden Kindern und anderen Mitgliedern der gleichen Art.

Die Annahme, daß ein natürlicher Drang die Mitglieder der gleiche Rasse miteinander verbindet, ist also eine ganz willkürliche Behauptung. Der Satz: „Blut ist dicker als Wasser" verliert seine Gedankenlosigkeit nicht dadurch, daß er unzählige Male ohne Besinnen als Selbstverständlichkeit nachgesprochen wird. Dadurch erweist er sich bloß als eine jener Kollektivvorstellungen, die das Denken der Naturvölker kennzeichnen, die aber keineswegs auf sie beschränkt sind.

Man wundert sich oft über die Kraft, die bei einem Naturvolk Kollektivvorstellungen erlangen können, deren Hinfälligkeit durch widersprechende Erfahrungen schlagend dargetan wird. Aber ist es bei uns anders? Sehen wir nicht allenthalben die schärfsten Gegensätze innerhalb der gleichen Rasse? Wir haben oben schon Beispiele dafür gegeben, auf die Indianer hingewiesen, die auch dann noch fortfuhren einander zu bekämpfen, als die Weißen sie bedrängten, sowie auf das mongolische Japan, dessen erster Krieg in neuerer Zeit dem mongolischen China galt. Und wo findet man zwischen den Völkern Europas einen Zusammenhang der Rassengemeinschaft? Noch schwieriger als die heutigen Nationen Europas bestimmten Rassen zuzuweisen ist es, in ihrer Politik auch nur die leiseste Spur eines Wirkens von Rassengemeinschaft zu entdecken. Und doch wird diese immer wieder als die sicherste Sache der Welt proklamiert.

Vierzehntes Kapitel.

Rasse und Sprache.

Wir haben bereits bemerkt, daß der Zusammenhalt der Verwandtschaft, der sich, im Unterschied vom Tier, beim Menschen findet, auf die Sprache zurückzuführen ist, die die genealogischen Verhältnisse der Menschen festhält, zu dauernd bewußten macht und dadurch naturwüchsig erstehende Organisationen schafft, die als Schutzverbände und Arbeitsverbände ständig zusammenhalten. Aus der Sprache und nicht aus der Stimme des Blutes entspringen jene innigen Zusammenhänge der Verwandtschaft, die

in der Gentilgesellschaft Menschen gleicher Abstammung vereinigen.

Noch in anderer Beziehung bewirkt die Sprache, daß einzelne Menschengruppen dauernd zusammenhalten. Die Sprache ist ebensowohl Produkt des Verkehrs der Menschen untereinander, wie Mittel ihres Verkehrs. Menschen eines bestimmten Gebietes, die ständig miteinander verkehren, werden eine gemeinsame Sprache entwickeln. Menschen in einer anderen Region, die von jener getrennt ist, werden eine andere Sprache bilden. Sind aber ihre Sprachen einmal zu einer gewissen Höhe gediehen, dann wird die Verschiedenheit der Sprachen ein Hindernis des Verkehrs und ein Trennungsmittel auch dann sein, wenn Menschen der einen und der anderen Region zusammentreffen sollten.

Die Menschen jeder Sprache entwickeln schließlich durch den steten, innigen Verkehr untereinander auch eine gemeinsame Kultur, die verschieden ist von den Kulturen anderer Sprachgemeinschaften. Diese Gemeinsamkeit sprachlicher Kultur in Kollektivvorstellungen, Riten, Poesien, Rechtsbestimmungen usw. innerhalb einer sprachlichen Gemeinschaft trägt dazu bei, deren Mitglieder noch enger aneinander zu fesseln und sie noch mehr von denen anderer Sprachgemeinschaften abzuschließen.

So kann sich auch für jede derartige Sprach- und Kulturgemeinschaft ein besonderer Charakter ihrer Mitglieder, ein „Nationalcharakter" herausbilden, wenigstens dann, wenn diese Gemeinschaft sehr eng ist, lange unverändert in den gleichen Bedingungen lebt und noch keine große soziale Differenzierung in ihrer Mitte aufweist. Für moderne Kulturnationen in ihrer Gesamtheit einen Nationalcharakter feststellen zu wollen, dürfte ein vergebliches Bemühen sein. Da erzeugt jede Provinz, jede größere Stadt, jeder Beruf einen besonderen Charakter, und dieser wechselt mit den historischen Situationen. Der Nationalcharakter erweist sich da als ein Proteus, der dem Untersuchenden unter den Händen entwischt und rasch nacheinander die verschiedensten Gestalten annimmt.

Gegenüber diesen vagen, unfaßbaren Gestaltungen ist die Sprache ganz eindeutig und bestimmt. Sie ist unter den national verschiedenen geistigen Merkmalen der Menschen das einzig greifbare. Und für den geschichtlichen Prozeß kommen natürlich nur die geistigen Merkmale der Menschen in Betracht, nicht ihre leiblichen.

So ist es nicht verwunderlich, daß die Historiker und Politiker, die für ihre Zwecke mit der Rasse hantieren, darauf verfallen sind, die Sprache zu einem Rassenmerkmal zu erheben. Weniger begreiflich ist es, daß selbst ein Naturforscher wie Häckel derartiges akzeptieren konnte. Er meint mit Recht, die Schädelform biete ein sehr unsicheres Merkmal für die Rassenunterscheidung.

„Viel bessere Anhaltspunkte für die Klassifikation der menschlichen Spezies liefern die Beschaffenheit der Behaarung und die Sprache, weil diese sich viel strenger als die Schädelform vererben." (Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1874, 5. Aufl., S. 602.)

Der Sprachforscher wußte in dieser Beziehung besser Bescheid als der Naturforscher. Der schon mehrmals erwähnte große Meister der vergleichenden Philologie Max Müller machte sich schon vor einem halben Jahrhundert lustig über die Einteilung der Rassen nach Sprachen. Er meinte, ebensogut, wie von einer arischen Rasse könne man von einer langköpfigen Sprache oder von einer kurzköpfigen Grammatik sprechen. Wenn für Häckel die Schädelformen keine sicheren Anhaltspunkte ergeben und die Behaarung viel zuverlässiger ist, könnte man ja das Müllersche Witzwort variieren und von einer wollhaarigen Sprache und einer schlichthaarigen Grammatik sprechen.

Häckel konnte zu seiner Auffassung nur durch ein sprachliches Versehen kommen. Das Wort vererben hat zwei sehr verschiedene Bedeutungen, eine physiologische und eine soziale. Wenn ein Kind von seinen Eltern körperliche oder geistige Eigenschaften erbt, etwa die Statur oder die Frohnatur, so ist das etwas ganz anderes, als wenn es von ihnen Geld erbt oder auch Kenntnisse. Der erstere Vorgang ist gleichbedeutend mit der Hervorbringung des Kindes selbst, durch den anderen dagegen werden dem bereits bestehenden und geformten Individuum bestimmte Gaben übergeben, die es annehmen oder ablehnen, hochschätzen oder verachten kann. Die Vererbung ersterer Art ist nur durch die Eltern auf das Kind zu vollziehen. Erben im zweiten Sinne kann ich dagegen von verschiedenen Menschen und andererseits kann ich verschiedene Menschen zu meinen Erben einsetzen. Die von den Eltern ererbten körperlichen Merkmale bleiben die meinen mein ganzes Leben hindurch, ich kann sie niemals ablegen. Geerbtes Geld kann ich dagegen verlieren, überkommene Kenntnisse vergessen oder durch andere ersetzen, die mir besser erscheinen.

Endlich ist die Vererbung körperlicher Merkmale ein für die Eltern wie für das Kind gleich unbewußter Prozeß. Dagegen kann die Vererbung von Gütern oder Kenntnissen nicht vor sich gehen, ohne eine bewußte Tätigkeit sowohl des Gebenden wie des Empfangenden.

Man sieht, wie unsinnig es ist, die Vererbung der Behaarung oder der Schädelbildung mit der der Sprache auf die gleiche Stufe zu stellen. Ein Elternpaar mag ein Dutzend Kinder bekommen, von denen jedes die gleichen Merkmale von ihm erbt. Und doch kann jedes der Kinder in so eigenartige, von denen der anderen so verschiedene Umstände geraten, daß jedes eine andere Sprache erlernt und dauernd gebraucht. Und was für ein einzelnes Eltern-

paar und seine Kinder möglich ist, kann sich noch eher für eine ganze Rasse ereignen.

Die Sprache ist keine künstliche Erfindung, ihre Bildung ist vielmehr ein unbewußter Vorgang, der ganz bestimmten Gesetzen folgt. Uebereinstimmung des Gehirns und der Sprachorgane erzeugt unter gleichen Bedingungen die gleiche Sprache. Es ist daher von vornherein anzunehmen, daß die Eigenart eines Gebiets, die einer lange dort lebenden Bevölkerung dieselben besonderen Rassenmerkmale aufprägt, gleichzeitig auch bewirkt, daß die verschiedenen Stämme dieser Rasse übereinstimmende Sprachen sprechen.

Innerhalb dieses Gebietes der Rasse werden die Bewohner eines kleineren Bezirkes, der trotz allgemeiner Uebereinstimmung des Gesamtgebiets doch Besonderheiten aufweist, die in den anderen Gebieten der Rasse nicht zu finden sind, zu völlig übereinstimmenden Bezeichnungen und übereinstimmender Aussprache kommen, Bewohner anderer benachbarter Bezirke, die mit jenen nicht verkehren, werden, da sie unter ähnlichen, aber nicht ganz gleichen Bedingungen leben, wohl vielfach ähnlich klingende, aber doch nicht genau dieselben Bezeichnungen mit dem gleichen Tonfall anwenden. Doch in den Grundlagen und dem Aufbau werden alle diese Sprachen der gleichen Rasse übereinstimmen. Wie mannigfaltig gestalten sich im Wortschatz und der Aussprache jene Gebilde, die man heute als Dialekte von der Schriftsprache unterscheidet! Dagegen in der Grammatik stimmen sie alle überein.

Die Grammatik ist auch das konservative Element in der Sprache. Während diese im Fortgang der gesellschaftlichen Entwicklung ununterbrochen neue Worte schafft, alte außer Gebrauch setzt, bei anderen die Bedeutung wechselt, bleibt die Grammatik fast unverändert.

Max Müller hatte die Grammatik im Auge, als er den Satz prägte: „Sprachen vermischen sich niemals".

Denjenigen, die die englische Sprache für eine Mischsprache halten, entgegnete er:

„Aus dem englischen Wörterschatze kann der Forscher auf dem Gebiete der Sprachwissenschaften gleichsam durch einen chemischen Prozeß keltische, normanische, griechische und lateinische Bestandteile ausscheiden. Aber nicht ein einziger Tropfen fremden Blutes ist in das organische System der englischen Sprache eingedrungen. Die Grammatik, das Blut und die Seele der Sprache, ist in dem Englisch, wie es auf den britischen Inseln gesprochen wird, noch ebenso rein und unvermischt wie damals, als die Sprache noch an den Gestaden der Nordsee von den Angeln, Sachsen und Jüten des Festlandes gesprochen wurde." (Die Wissenschaft der Sprache, I., S. 66/67.)

Aufgabe der Sprachreiniger wäre es also bloß, über der Reinheit der Grammatik zu wachen. Dagegen ist es Unsinn, wenn sie Fremdenpolizei spielen und jeden aus dem Auslande stammenden Ausdruck aus der Sprache ausweisen wollen. Besonders unsinnig

in einer Zeit, wie der heutigen, wo schon der technische Fortschritt und in seinem Gefolge viele andere Neuerungen jeden Tag die Bildung neuer Bezeichnungen notwendig machen, und der internationale Verkehr dahin drängt, daß die Bezeichnungen internationaler Art sind, überall verstanden werden. Das Wort Automobil versteht jeder Mensch in der ganzen Welt. Aber der deutsche Patriot — pardon, Verzeihung Vaterländer — ist nicht glücklich, wenn er nicht für diese neue Erfindung Bezeichnungen gebraucht, die schon Hermann der Cherusker hätte anwenden können. Er muß Kraftwagen sagen, und statt Redakteur Schriftleiter, obwohl eine Zeitung durch das Wort „Schrift" sehr undeutlich bezeichnet wird, und der Redakteur einer „Tagesschrift" sie nicht bloß leitet, sondern auch schreibt.

Es ist bezeichnend für das deutsche Volk, daß es sich ruhig gefallen läßt, wie sich Polizisten, Postbeamte und andere Bureaukraten herausnehmen, die Fortbildung seiner Sprache in ihre Amtsbefugnisse einzureihen, und daß es sich von unwissenden Amtsvorstehern oder sonstigen Würdenträgern ohne jedes Sprachgefühl ganz unsinnige Sprachneuerungen vorschreiben läßt, wie „Abteile", „Belange", „Entschließungen" usw.

Noch bezeichnender ist es freilich, daß es ein Gebiet gibt, vor dem auch der radikalste, vielmehr wurzelhafteste Deutschtümler ehrfürchtig Halt macht: Es ist das der Servilität, zu deutsch Knechtseligkeit. Die Exzellenz und Majestät aus dem deutschen Sprachschatz herauszuwerfen, hat noch keiner von ihnen gewagt.

In bezug auf den Wortschatz wird es innerhalb des Bereiches einer Rasse wohl eine ganze Reihe von Sprachen, oder wenn man lieber will, Dialekten, gegeben haben, die einander ähnlich waren, aber nicht vollkommen übereinstimmten. Ihre Grammatik aber war überall im wesentlichen dieselbe.

Die normale Abstammung eines Kindes ist natürlich stets die, daß die Eltern beide zur gleichen Rasse gehören. Sie ziehen es in der Sprache auf, die sie selbst sprechen, und in der Regel bleibt das Kind innerhalb des Volkes von dem diese Sprache gebraucht wird. Wo das stattfindet, wird die Vererbung der Sprache parallel gehen mit der Vererbung der Rassenmerkmale, obwohl jener Prozeß ganz anderer Art ist als dieser.

Aber das Normale ist nicht das unter allen Umständen Notwendige. Jede Wanderung, jede sonstige Veränderung der Lebensbedingungen wird, wenn sie zu einer Rassenmischung führt, eine Divergenz zwischen Sprache und Rasse nach sich ziehen. Die alte Sprache kann fortbestehen, aber diejenigen, die sie sprechen, gehören nicht mehr insgesamt zur alten Rasse. Diese Rasse kann durch Mischung völlig in einer neuen aufgehen, indes die alte Sprache weiter gesprochen wird. Wenn sich der Prozeß wiederholt, kann es dahin kommen, daß Menschen der verschiedensten Rassen dieselbe Sprache gebrauchen, und andererseits Menschen

der gleichen Rasse die verschiedensten Sprachen sprechen. Je reicher die Geschichte eines Volkes, je mannigfaltiger die Wandlungen seiner Geschicke, je zahlreicher seine feindlichen oder freundlichen Berührungen mit anderen Völkern, die zu Rassenmischungen Anlaß geben, je höher infolge aller dieser mannigfaltigen Beziehungen und Verhältnisse seine Kultur, desto weniger werden Sprache und Rasse zusammenfallen.

Auch in den Anfängen der Sprache wird diese nur insofern mit der Rasse zusammengefallen sein, als alle, die der gleichen Sprache mächtig waren, derselben Rasse angehörten. Aber das Umgekehrte dürfte kaum der Fall gewesen sein, daß alle Angehörigen der gleichen Rasse dieselbe Sprache sprachen. Man darf nur annehmen, daß ihre Sprachen alle eine gewisse Uebereinstimmung, mehr in der Grammatik als im Wortschatz, aufwiesen, daß diese Sprachen alle untereinander insofern verwandt waren, zur gleichen Familie gehörten, wenn man diese Bezeichnung für ein Verhältnis gebrauchen darf, bei dem nicht die Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen in Frage kommt.

Diese Sprachverwandtschaft bildete jedoch keineswegs ein Bindeglied, das die Rasse zusammenhielt. Eine Sprache verbindet die Menschen nur dann, wenn sie von ihnen allen verstanden wird. Verschiedene Sprachen können aber zu der gleichen Familie gehören und doch so verschieden sein, daß derjenige, der die eine beherrscht, von den anderen absolut nichts zu verstehen braucht. Wer eine der indogermanischen Sprachen spricht, versteht keineswegs damit schon alle anderen dieser Gruppe. Der Deutsche versteht leider nicht aus der bloßen Kenntnis seiner Muttersprache heraus schon lateinisch, griechisch, russisch, keltisch, persisch, Sanskrit. Ja, der Plattdeutsche versteht nicht einmal den Schweizer, wenn beide nur der heimischen Dialekte mächtig sind.

Diejenigen Menschen, die indogermanische Sprachen sprechen, gehören heute den verschiedensten Rassen und Rassenmischungen an. Aber selbst wenn sie zur gleichen Rasse gehörten, würde die Sprache sie nicht alle vereinigen. Die bloße Verwandtschaft verschiedener Sprachen wird gar nicht empfunden, sie mußte erst mühselig von den Sprachforschern entdeckt werden. Es ist kaum mehr als ein Jahrhundert her, daß die Gemeinsamkeit der sogenannten indogermanischen (oder indoeuropäischen) Sprachen herausgefunden wurde. Bis heute ist eine klare Vorstellung von jener Gemeinsamkeit auf eine kleine Zahl von Fachgelehrten beschränkt.

Für die große Masse der Menschen, die indogermanische Sprachen sprechen, bedeutet diese Gemeinsamkeit nur ein leeres Wort, wenn sie überhaupt etwas davon gehört haben. Das gilt selbst von den engeren Sprachgemeinschaften innerhalb des indo-

germanischen Kreises. Die Gemeinsamkeit des Germanentums, des Slawentums oder Romanentums ist bloße Phrase.

Auf den Gang der Geschichte hatten solche Gemeinsamkeiten nicht den geringsten Einfluß. Sie haben weder Zusammenhänge von Völkern erzeugt, noch gemeinsame Gegensätze von Völkern der gleichen Sprachfamilie zu der Gesamtheit der Völker einer anderen Sprachenfamilie hervorgerufen.

Ob wir die historische Rolle, welche die Rasse spielen soll, auf angebliche natürliche Gefühle leiblicher Verwandtschaft oder auf Sprachgemeinschaft zurückführen; bei näherem Zusehen finden wir, daß für die eine wie für die andere Auffassung nicht die mindeste solide Grundlage zu finden ist. Sie sind bloße, meistens professorale Hirngespinste, die ihrerseits selbst wohl historische Bedeutung gewinnen können, aber nur als Agitationsphrasen dort, wo starke Interessen sie in ihren Dienst stellen. Sie fördern nicht im geringsten unsere Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern verdunkeln sie vielmehr bedenklich.

Von welcher Seite immer wir die heutige Anwendung von Rassentheorien in Politik und Geschichte anpacken, wir kommen stets zu dem Ergebnis, daß sie aus Gedankenlosigkeit entspringen. Selbst bei großen Gelehrten, auch solche sind Kollektivvorstellungen unterworfen. Und daß diese Theorien ihrerseits wieder weitere Gedankenlosigkeit erzeugen.

Obwohl wir also theoretisch anerkennen, daß der Einfluß der Rasse mancher geschichtlichen Erscheinung einen besonderen Charakter verliehen haben mag, müssen wir doch aussprechen, daß, solange die Anthropologie im engeren Sinne noch so unsichere Resultate auf dem Gebiete der Rassenforschung liefert, und solange der Vorgang der physiologischen Vererbung noch so sehr im Dunkeln liegt, die Historiker ebenso wie die Politiker ihre Hand von der Einführung von Rassentheorien in die Gebiete ihrer Tätigkeit lassen sollen.

Sie können damit einstweilen nur Unfug anrichten. Und vielfach ist das allein der Zweck dieser Theorien.

Zweiter Abschnitt.

Die Technik.

Erstes Kapitel.

Die Anthropogeographie.

Bisher betrachten wir nur jene Arten der Anpassung an die Umwelt, die der menschliche Organismus mit dem tierischen gemein hat. Wie die verschiedenen Arten der natürlichen Umwelt den Organismus und namentlich die Psyche des Menschen beeinflussen, ist seit dem 18. Jahrhundert von einer Reihe glänzender Forscher nach allen Seiten gründlich untersucht worden.

Die Erkenntnis der Geschichte wurde dadurch mächtig befruchtet, in ganz anderer Weise als durch die Rassentheorien.

Doch müssen wir dabei eine Warnung aussprechen. Wenn uns die Untersuchung der Naturbedingungen, in denen ein Volk lebt, auch tiefere Einblicke in die Eigenart seiner Geschichte tun läßt, als es bisher durch die Untersuchung seiner Rassenzugehörigkeit möglich war, so darf man doch den historischen Gewinn nicht übertreiben, der uns aus solchem Forschen erwachsen kann.

Das tut z. B. Buckle, ein großer Gelehrter und Denker, der heute unverdient vergessen ist, aber eine Zeitlang ebenso unverdient in dem Rufe stand, eine mit der Marxschen übereinstimmende Geschichtsauffassung entwickelt zu haben.

In seiner „Geschichte der Zivilisation in England", abgefaßt in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, führt er aus:

„Wenn wir nach den mächtigsten Einflüssen der Natur auf das Menschengeschlecht fragen, werden wir vier Arten finden: Klima, Nahrung, Boden und die Naturerscheinungen im ganzen; unter letzteren verstehe ich die Erscheinungen, die vornehmlich durch das Auge, aber auch durch andere Sinne die Ideenverbindungen geleitet und so in verschiedenen Ländern verschiedene Gedankenkreise erzeugt haben. Die letzte Art, die Naturerscheinung im ganzen, wirkt vorzüglich auf die Phantasie und gibt die unzähligen Formen des Aberglaubens an die Hand, die so große Hindernisse für den Fortschritt der Erkenntnis bilden. Und da in der Kindheit eines Volkes die Macht dieser abergläubischen Vorstellung souverän ist, so hat die verschiedene Naturbeschaffenheit auch verschiedene Nationalcharaktere erzeugt und der Nationalreligion eine Färbung gegeben, die unter gewissen Verhältnissen unauslöschlich ist. Die anderen drei Einflüsse, Klima, Nahrung und Boden, haben, soviel wir sehen, keine so unmittelbare Wirkung dieser Art gehabt; aber sie haben . . . . . den bedeutendsten Einfluß auf die Einrichtung der Gesellschaft gehabt, und aus ihnen sind manche der umfassendsten und hervorstechendsten Unterschiede der Völker entsprungen, die man oft den Rassenunterschieden, wonach man die Menschen einteilt, zugeschrieben hat. Während

aber diese ursprünglichen Rassenunterschiede nichts als Hypothesen sind, lassen sich die Verschiedenheiten als Wirkungen des verschiedenen Klimas, der Nahrung und des Bodens befriedigend erklären, und mittels dieser Einsicht werden sich manche Schwierigkeiten, die das Studium der Geschichte bisher verdeckten, aufklären." (Deutsch v. A. Ruge, 5. Auflage. Leipzig 1874, I. 1., S. 35/36.)

Buckle untersucht nun den Einfluß der verschiedenen Naturbedingungen auf den Menschen in Europa und anderen Erdteilen und kommt zu dem Schlusse:

„Die bisherige Darstellung beweist zwei Haupttatsachen, die, wenn sie nicht angefochten werden können, die notwendige Grundlage der Universalgeschichte sind. Die erste Tatsache ist, daß in den außereuropäischen Kulturländern die Naturkräfte viel größer waren als in den europäischen. Die zweite Tatsache ist die, daß diese Kräfte ungeheueres Unheil angerichtet, und daß ein Teil derselben eine ungleiche Verteilung des Reichtums, ein anderer eine ungleiche Verwendung der Geisteskräfte verursacht hat, dies letztere durch die feste Richtung der Aufmerksamkeit auf Gegenstände, welche die Phantasie entflammen.

Soweit die Erfahrung der Vergangenheit uns leiten kann, müssen wir sagen, daß in allen außereuropäischen Kulturländern diese Hindernisse unübersteiglich waren, wenigstens hat sie bis jetzt noch keine Nation überwunden. Aber in Europa, das auf einem bescheideneren Fuße eingerichtet ist als die anderen Weltteile, das kälter gelegen war, einen weniger üppigen Boden hatte, weniger imposante Naturerscheinungen und überhaupt eine schwächere Natur entfaltete, in Europa wurde es den Menschen leichter, sich des Aberglaubens zu entschlagen, den die Natur seiner Phantasie entgegenbrachte, und ebenso wurde es ihm leichter, wenn auch nicht gerade eine gerechte Verteilung des Reichtums, so doch einen Zustand zu erreichen, der ihr näher kam, als es in den älteren Kulturländern möglich gewesen war.

Daher ist im ganzen in Europa die Richtung der Weltgeschichte gewesen, die Natur dem Menschen — außerhalb Europas, den Menschen der Natur unterzuordnen. Dies leidet in den barbarischen Ländern einige Ausnahmen, in zivilisierten hingegen ist die Regel durchgängig so gewesen. Der große Unterschied zwischen europäischer und nichteuropäischer Zivilisation ist daher die Grundlage der Philosophie der Geschichte, denn er gibt uns die wichtige Betrachtung an Hand, daß wir, um z. B. die Geschichte Indiens zu verstehen, die äußere Welt zu unserem Studium machen müssen, weil sie die Menschen mehr beeinflußt als sie von den Menschen beeinflußt wird. Wenn wir hingegen die Geschichte eines Landes, wie Frankreich oder England, verstehen lernen wollen, müssen wir den Menschen zu unserem Hauptstudium machen, denn die Natur ist hier verhältnismäßig schwach, und so hat jeder Schritt in der großen Entwicklung dort die Herrschaft des menschlichen Geistes über die Mächte der Außenwelt verstärkt." (I., S. 129/130.)

Ähnliche Ansichten sind auch von anderen ausgesprochen worden, so von Hegel. In seinen „Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte" gibt er auch eine Art Anthropogeographie, eine „Geographische Grundlage der Weltgeschichte", die viele tiefe und treffende Gedanken neben manchen Absonderlichkeiten enthält. Gleich zu Beginn dieser Abhandlung sagt er:

„Zunächst ist hier nun auf die Natürlichkeiten Rücksicht zu nehmen, die ein für allemal von der weltgeschichtlichen Bewegung auszuschließen wären: in der kalten und in der heißen Zone kann der Boden der weltgeschichtlichen Völker nicht sein. Denn das erwachende Bewußtsein ist anfänglich nur in der Natur, und jede Entwicklung desselben ist die Reflexion des Geistes in sich, gegen die natürliche Unmittelbarkeit. In diese Besonderung fällt nun das Moment der Natur mit hinein; sie ist der erste Standpunkt, aus dem der Mensch eine Freiheit in sich gewinnen kann, und diese Befreiung muß nicht durch die natürliche Macht erschwert werden. Die Natur ist gegen den Geist gehalten ein Quantitatives, dessen Gewalt nicht so groß sein muß, sich allein als allmächtig zu setzen. In den äußersten Zonen kann der Mensch zu keiner freien Bewegung kommen, Kälte und Hitze sind hier zu mächtige Gewalten, als daß sie dem Geist erlaubten, für sich eine Welt zu erbauen. Aristoteles sagt schon: wenn die Not des Bedürfnisses befriedigt ist, wendet sich der Mensch zum Allgemeinen und Höheren. Aber in jenem Extrem der Zonen kann die Not wohl nie aufhören und niemals abgewendet werden: der Mensch ist beständig darauf angewiesen, seine Aufmerksamkeit auf die Natur zu richten, auf die glühenden Strahlen der Sonne und den eisigen Frost. Der wahre Schauplatz für die Weltgeschichte ist daher die gemäßigte Zone, und zwar ist es der nördliche Teil derselben." (S. 99/100.)

Zu dieser Ansicht konnte Hegel nur kommen, weil ihm die Geschichte der letzten Jahrtausende, ein winziger Ausschnitt aus der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes, gleichbedeutend ist mit der Weltgeschichte.

Uebrigens behauptete bald nach Hegel und kurz vor Buckle der Graf Gobineau in seinem Buche über „Die Ungleichheit der Menschenrassen" das gerade Gegenteil: Nirgends seien die natürlichen Hindernisse der Zivilisation größer als in Europa nördlich der Alpen. Wenn trotzdem dort jetzt der Schwerpunkt der Zivilisation ruhe, so bezeuge das die Vortrefflichkeit der dort wohnenden und herrschenden Rasse.

So wird dasselbe Gebiet von dem einen als höchst günstig, von dem anderen als höchst ungünstig für die Zivilisation angesehen. In Wirklichkeit beweist die eine Argumentation ebensowenig wie die andere. Zum Teil deswegen, weil dieses Gebiet — das der europäischen Zivilisation — viel zu umfangreich ist, als daß es nicht eine Reihe von Teilgebieten mit den verschiedensten, oft gegensätzlichen Naturbedingungen einschlösse, von denen jedes den Menschen auf andere Weise beeinflußt. Dann aber auch deswegen, weil dieselben Naturbedingungen in demselben Gebiet unter den verschiedensten Verhältnissen sehr verschieden auf die Menschen wirken können.

So hatte z. B. die Lage am Atlantischen Ozean nach der Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Indien für die Westeuropäer eine ganz andere Bedeutung als vordem. Ebenso verlieh der Besitz von Kohlengruben nach der Erfindung der Dampfmaschine England eine große ökonomische Macht, während die Kohle bis dahin dort von geringer Bedeutung gewesen war usw.

Ob also bestimmte Naturbedingungen die ökonomische und sonstige gesellschaftliche Entwicklung fördern oder hemmen, kann nur für begrenzte Räume und Zeiten, keineswegs so allgemein, festgestellt werden, wie es, wenn auch in entgegengesetztem Sinne, Gobineau und Buckle tun.

Beide waren noch Kinder einer Zeit, die weder Darwin noch Marx oder Morgan kannte; einer Zeit, der die Entwicklung der Organismen ebenso wie die Urgeschichte und Wirtschaftsgeschichte böhmische Dörfer waren. Man höre nur, wie Buckle dartut, daß in den Tropenländern die Kultur zwar früher ersteht als in Europa, aber in jenen bald natürliche Hindernisse findet, die sie nicht überschreiten kann.

Buckle führt aus, die große Fruchtbarkeit in den Tropen erleichtere es, einen Ueberschuß über das zur Fristung des Lebens Erforderliche zu schaffen und so eine Akkumulation des Reichtums und der Kultur herbeizuführen. Aber dieselbe Fruchtbarkeit bewirkt, daß die Bevölkerung rasch wächst und die Erhaltungskosten des Arbeiters gering sind. Beides führt dazu, daß die Löhne tief stehen und die Profite der Unternehmer sowie Kapital und Pachtzinsen hoch sind, also die Rate der Ausbeutung der Arbeiter eine sehr große ist. So versinkt dort die Masse der Bevölkerung in hoffnungslosem Elend und der kulturelle Aufstieg wird unmöglich.

In Europa dagegen ist die Beschaffung von Lebensmitteln schwieriger, seine Bevölkerung wächst daher langsamer, der Arbeitsmarkt ist weniger überfüllt. Gleichzeitig sind die Lebensmittel teurer. Beides bewirkt, daß die Löhne höher stehen, Profite und Zinsen niedriger sind und so eine Produktionsweise herrscht, in der die sozialen Gegensätze eine geringere Höhe erreichen, und die allen Klassen kulturellen Aufstieg ermöglicht.

Buckle versetzt den Beginn der kapitalistischen Ausbeutung an den Beginn der Kulturentwicklung, er nimmt sogar an, der industrielle Kapitalist, der Lohnarbeiter ausbeutet, trete früher auf als der Zins nehmende Geldkapitalist.

„Im allgemeinen können wir sagen, nachdem die Erzeugung und Ansammlung von Reichtum einmal ordentlich begonnen hat, wird er sich unter zwei Klassen verteilen, eine, die arbeitet, und eine, die nicht arbeitet, und diese wird die gescheitere, jene die zahlreichere sein . . . . . Die Vergütung des Arbeitsmannes heißt sein Lohn, die des Unternehmers sein Gewinn. Später wird eine Klasse entstehen, die wir die sparende nennen können, ... die ihre Ersparnisse denen leihen, die etwas unternehmen . . . . ., deren Vergütung heißt der Zins von ihrem Geld. Dadurch entsteht eine dreifache Teilung — Zins, Gewinn und Arbeitslohn. Dies ist aber schon eine spätere Einrichtung. Auf einer noch vorgerückteren Stufe gibt es eine vierte Art der Verteilung des Reichtums, und ein Teil von dem Ertrag der Arbeit wird durch Miete oder Pacht aufgezehrt.“ (I. 1., S. 46/47.)

In Wirklichkeit ist die Reihenfolge der drei Arten von Ausbeutung die umgekehrte: Zuerst tritt die Grundrente auf, dann Zins und Handelsgewinn und zuletzt erst der Gewinn aus der produktiven Verwendung von Lohnarbeitern.

Buckle hat keine Ahnung davon, daß die letztere Form der Ausbeutung als allgemeine, die Gesellschaft beherrschende Form sehr jungen Ursprungs ist, nur wenige Jahrhunderte alt, und daß sie selbst zu seiner Zeit noch auf wenige Länder beschränkt war. Er konnte auch nicht ahnen, daß auf Grund dieser Produktionsweise die Verteilung des Reichtums schließlich eine Ungleichheit erreichen sollte von einer Ungeheuerlichkeit, wie sie die Welt bis dahin nicht gesehen.

In alledem sehen wir heute viel klarer. Auch kann es uns nur noch ein Lächeln entlocken, wenn Buckle die Lage der arbeitenden Bevölkerung stets, von Anfang der Kulturentwicklung an, durch das Malthussche Lohngesetz beherrscht sieht.

Nicht besser aber steht es mit dem anderen Faktor, auf den er sich zur Erklärung dafür beruft, daß das bescheidene Europa die Tropenländer mit ihrer imposanten Natur überholt hat. Diese Natur mit „ihren Verheerungen durch wilde Tiere, dem Wüten von Orkanen, Stürmen und Erdbeben" sowie durch schreckliche Seuchen habe die Phantasie aufs äußerste erregt, Aberglauben, Religion und Priesterherrschaft produziert und so den kulturellen Aufstieg gehemmt, den wir namentlich den Naturwissenschaften verdanken.

Aber hat es nicht verheerende Seuchen auch in Europa gegeben, z. B. den schwarzen Tod, die Pest? Erdbeben und Vulkane finden wir ebenfalls in manchen Gegenden Europas, vor allem in Italien, das bis ins 17. Jahrhundert an der Spitze der europäischen Zivilisation marschierte. Dagegen sind Erdbeben und Vulkane selten in Afrika. In Asien dagegen sind die Erdbeben von besonderer Gewalt in dem der europäischen Zivilisation heute am nächsten stehenden asiatischen Lande, in Japan. Und Stürme! Ihrer gibt es wohl mehr in der Nordsee als etwa in Aegypten und Mesopotamien.

Dabei finden wir im Norden unter den Naturerscheinungen, die die Phantasie aufs mächtigste anregen, solche, die der Süden nicht kennt, z. B. Nebel und endlose Winternächte.

Die letzten Kapitel des Buckleschen Werkes handeln von dem schottischen Geist während des 17. und 18. Jahrhunderts. Sie konstatieren, daß damals in Schottland eine Art Aberglaube herrschte, der

„seinesgleichen nur in den Mönchslegenden des Mittelalters findet . . . . . Man glaubte allgemein, böse Geister schwärmten über der Erde, zögen hin und wieder, tobten auch in der Luft und hätten das Geschäft, die Menschen zu versuchen und ihnen Leides zuzufügen. Ihre Zahl war endlos, sie fanden sich allerorten und in allen Jahreszeiten. An ihrer Spitze

stand Satan selbst . . . . . Seine Teufeleien waren endlos, denn nach der Ansicht der Gottesgelehrten wurde er immer verschlagener, je älter er wurde usw." (II., S. 355—358.)

Schließlich sprach Buckle noch für seine eigene Zeit (Mitte des 19. Jahrhunderts) von dem „gräulichen Aberglauben, der wie ein Alp auf ihrem (der Schotten) Geist liegt". (II., S. 573.)

Es scheint also doch, als ob nicht die tropische Natur allein die Phantasie in einer Weise entflammt, daß der schlimmste Aberglaube daraus entspringen kann.

Am Schlusse seines Buches erhofft Buckle alles vom Fortschritt der Naturwissenschaften. Sie sind es, die die Menschen auf eine höhere Stufe erheben und den Spukgestalten ein Ende bereiten, die „ihre eigene Unwissenheit" bei den Menschen aufgerichtet hat.

Wer aber hat die Grundlagen der modernen Naturwissenschaften gelegt? Kein anderer als die Araber in heißen Ländern mit „übermächtiger Natur".

Der erste unter den Männern des Nordens, dessen Freigeisterei uns überliefert wird, war der Hohenstaufe Kaiser Friedrich II. (1194—1250), Enkel Friedrich Barbarossas, der vornehmlich in Italien, namentlich aber in Sizilien lebte, das damals ganz von sarazenischer Kultur erfüllt war. Fr. Mauthner („Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland", I., S. 305) nennt ihn einen „Italiener in sarazenischem Kostüm". „Araber umgaben seine Person, Araber waren seine Wachen und Hofbeamten." „Araber aus Asien und Spanien, Juden, römische und griechische Christen wurden gleicherweise ausgezeichnet, wenn sie sich durch künstlerische oder wissenschaftliche Leistungen hervortaten."

Von ihm erklärte eine Enzyklika des Papstes, seines Gegners (1239):

„Dieser König der Pestilenz hat erklärt, die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesu, Moses, Mohammed."

Nicht vom Nordwesten Europas mit seinen „bescheidenen" Naturbedingungen, sondern vom „üppigen" und „fruchtbaren" Orient ging der Kampf gegen Religion und Aberglauben aus.

Buckle hat auch die Naturbedingungen, die auf den Menschen wirken, zu eng gefaßt, wenn er sie auf „Klima, Nahrung, Boden und die Naturerscheinungen" beschränkt. Er betrachtet den Boden nur vom Standpunkte seiner Fruchtbarkeit aus, untersucht nicht, inwieweit die Bodengestaltung die Art der Nahrungsgewinnung beeinflußt, Ackerbau oder Weidewirtschaft oder Fischerei herbeiführt. Er sieht auch ab von der geographischen Lage, die das Land abschließt oder den Zugang zu ihm erleichtert, Zuwanderungen fördert oder erschwert u. dgl. mehr. Endlich wirken die gleichen klimatischen Bedingungen sehr verschieden auf verschiedene Rassen. Manche, z. B. blonde, hellhäutige Engländer, können ihr Bestes sicher nur im gemäßigten Klima leisten. Aber das gilt keineswegs von Arabern oder Hindus. Warum aber die englische

Zivilisation in den letzten Jahrhunderten kraftvoller emporstrebte, als die der Araber oder Hindus, ist eine Frage, die mit dem Klima nichts zu tun hat.

Seit Buckle hat die Anthropogeographie, Wissenschaft von den Wirkungen der Erdbedingungen auf den Menschen, enorme Fortschritte gemacht. Sie hat seitdem das Anfangsstadium jeder Wissenschaft, das der bloßen Spekulation, überschritten und bedeutende Resultate dadurch erzielt, daß sie untersuchte, wie die Naturbedingungen eng begrenzter Gebiete unter bestimmten historischen Verhältnissen auf den Menschen und seine Gesellschaft wirken. Sie wurde dabei dadurch gefördert, daß auch ihre Grenzwissenschaften sich entwickelten, daß die politische Oekonomie aufhörte, die Gesetze kapitalistischer Produktion für Naturgesetze jeglicher Produktion zu halten, und daß sich die Wirtschaftsgeschichte bildete und neben ihr Wirtschaftsgeographie, Ethnologie und Urgeschichte.

Das Gesamtresultat dieser Entwicklung für die wissenschaftliche Erforschung der Beziehungen zwischen Mensch und Erde ist wohl am umfassendsten zusammengestellt und geordnet in Fr. Ratzels „Anthropogeographie" (erste Auflage 1882. Wir hatten bei der Abfassung dieses Buches die vierte vor uns, 1922). Er wäre freilich dabei noch weiter gekommen, wenn er die Unterschiede der verschiedenen Produktionsweisen besser begriffen hätte.

Wohl hat er selbst erkannt:

„Die meisten Wirkungen der Natur auf das höhere geistige Leben vollziehen sich durch das Medium der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse, welche ihrerseits auf das innigste miteinander verbunden sind." (I., S. 34.)

Jedoch weiß er mit dieser Erkenntnis nicht viel anzufangen.

Jeder, der Geschichte schreiben will, muß mit den Ergebnissen der Anthropogeographie vertraut sein. Sowenig uns die Rassentheorien bisher über die geschichtliche Eigenart eines jeden Volkes wissenschaftlich Begründetes zu sagen haben, soviel haben uns die Untersuchungen der Wirkungen von Klima, Bodengestaltung und Bodenzusammensetzung, Bewässerung, geographischer Lage und anderer Naturbedingungen auf die Geschicke der Menschheit in einzelnen Gebieten und in bestimmten Entwicklungsstadien bereits von der menschlichen Geschichte begreifen gelehrt. Wir werden Belege dafür im Fortgang unserer Untersuchungen noch kennen lernen.

Zweites Kapitel.

Der Anstoß zur geschichtlichen Entwicklung.

Die Anthropogeographie hat für die Geschichtsforschung mehr Bedeutung gewonnen als die Rassentheorien. Aber den historischen Prozeß selbst vermag jene ebensowenig zu erklären wie

diese. Sie setzt ihn bereits voraus, kann uns bloß begreiflich machen, warum er einmal diese, ein andermal jene Eigenart annimmt. Nicht aber, warum er überhaupt vor sich geht.

Der Einfluß der Naturumgebung auf den Menschen ist zunächst kein anderer als der auf Tier und Pflanze. Der Mensch ändert sich durch die Natur nur dort, wo die ihn umgebende Natur selbst sich ändert. Das bewirkt für ihn keine andere Art der Entwicklung als für die anderen Organismen. Der historische Prozeß geht aber vor sich, auch wenn einerseits die umgebende Natur und andererseits die Rassen der an ihm beteiligten Menschen sich nicht ändern. Rasse und Natur sind, verglichen mit der Geschichte, Faktoren, die sich gleichbleiben. Sie können es nicht erklären, warum geschichtliche Aenderungen eintreten.

Die darwinistelnden Geschichtsphilosophen sehen den bewegenden Faktor der Geschichte im Kampf ums Dasein der Menschen untereinander, sei es von Individuen, von Stämmen oder von „Rassen".

Nun haben wir bereits gesehen, daß es einen Daseinskampf zwischen Individuen oder Gemeinschaften der gleichen Art in der Natur kaum irgendwie gibt. Wo hat man jemals etwa von einem Rassenkampf zwischen Orang-Utans gehört? Die Kämpfe zwischen verschiedenen Gruppen derselben Art sind etwas spezifisch Menschliches. Sie setzen bereits eine Reihe von Einrichtungen voraus, die den Menschen über das Tier erheben. Sie sind Ergebnisse des historischen Prozesses, können nicht den ersten Anstoß zu ihm gegeben haben.

Eng verbunden mit der Idee der angeblich natürlichen, selbstverständlichen, keiner Begründung bedürftigen Horden- und Rassenkämpfe ist die, daß es die Zunahme der Bevölkerung sei, die den historischen Prozeß in Fluß bringe. Schon bei Darwin wird der Kampf ums Dasein malthusianisch begründet, durch die angebliche Tendenz zur Uebervölkerung, die in der ganzen Natur herrsche. Diese Auffassung sagt uns:

Solange der Menschen nur wenige waren, konnten sie friedlich nebeneinander in den alten tierischen Verhältnissen leben. Aber sobald sie zahlreicher wurden, mußte es zum Kampfe um den nun unzureichenden Nahrungsspielraum kommen, mußte auch das Bedürfnis erstehen, ihn zu erweitern. Damit stiegen neue Probleme vor dem Affenmenschen auf, die ihn zwangen, neue Wege einzuschlagen, in denen er auf die Bahn des Fortschritts geriet.

Dieser Auffassung liegt die bereits allgemein aufgegebene, aber unbewußt immer noch fortwirkende Anschauung zugrunde, als stamme das Menschengeschlecht von einem Paare ab, das eine von Generation zu Generation wachsende Nachkommenschaft hervorruft, die sich immer weiter verbreitet, bis sie schließlich die ganze bewohnbare Erde erfüllt.

Aber im Gegensatz dazu müssen wir annehmen, jede neue Art werde dadurch gebildet, daß eine alte Art in neue Verhältnisse gerät, die sie umformen. Die alte Art war bereits so zahlreich als ihr Nahrungsspielraum ihr zu sein gestattete. Sie füllte ihn vollständig aus. Für die neue Art wird dies entweder auch schon von ihrem Beginn an gelten, oder, wenn die neuen Lebensbedingungen ihr einen erweiterten Nahrungsspielraum gewähren und gleichzeitig eine Zunahme der Bevölkerung begünstigen, wird dieser Spielraum binnen wenigen Generationen ausgefüllt sein und dann die Anpassung der Vermehrungstendenzen an ihn notwendig werden.

Das Ergebnis jedes Anpassungsprozesses geht in der Natur stets dahin, daß jede Art ihren Nahrungsspielraum ausfüllt, und daß die in ihr wirkenden Mächte der Vermehrung und der Vernichtung sich die Wage halten.

Die neuere Naturwissenschaft nimmt denn auch an, daß sich die Gesamtheit der Organismen eines Bezirkes untereinander in einem Zustand des Gleichgewichtes befindet, und keine auf Kosten der anderen vorschreitet oder durch andere zurückgedrängt wird. Erdrevolutionen der verschiedensten Art können zeitweise dieses Gleichgewicht stören, das sich aber nach einer Unterbrechung später, in ruhigeren Zeiten immer wieder herstellt. In solchen Zeiten besteht für keine Art die Tendenz, ihren Nahrungsspielraum zu überschreiten, also auch nicht für den Menschen, solange er Tier ist.

Der Druck zunehmender Bevölkerung kann es demnach nicht gewesen sein, der ihn zu Leistungen veranlaßte, die ihn über das Tier erhoben, seiner Entwicklung ein rascheres Tempo, als der Entwicklung der übrigen Organismen, verliehen. Wohl hat der Druck der Bevölkerung manche historische Aktion veranlaßt, aber erst, nachdem der historische Prozeß im Gang war, der den natürlichen Zustand des Gleichgewichtes der Organismen störte.

Hier aber handelt es sich darum, herauszufinden, was dem Menschen im Zustande der Tierheit jenen ersten Anstoß gab, der seine Entwicklung von der der anderen Organismen trennte, ihr ein besonderes Tempo und einen besonderen Charakter gab, so daß sie rasch und ununterbrochen vor sich geht, auch in Zeiten, in denen die übrige Organismenwelt sich nicht verändert.

Dies kann unmöglich durch Faktoren hervorgerufen werden, die für die Entwicklung der Gesamtheit der Organismen, der tierischen und auch der pflanzlichen, maßgebend sind.

Was erhebt aber den Menschen über die übrigen Organismen? Doch nur s e i n G e i s t. Es liegt nahe, hier die Lösung des Rätsels zu suchen und in der Tat wird sie hier auch in der Regel gesucht. Sogar von Materialisten.

Man argumentiert:

Sein Geist verleiht dem Menschen die Fähigkeit, Erfahrungen zu sammeln, aus ihnen zu lernen, seine Erkenntnisse zu erweitern. Damit verläßt er die Bahn der unbewußten Entwicklung, auf der allein die übrigen Organismen vorwärts kommen, und betritt die Bahn seiner historischen Entwicklung.

Das erscheint so selbstverständlich und klar, daß es keiner weiteren Ueberlegung bedarf. Zeigt uns nicht schon die Erfahrung des Alltags, daß wir jeden Moment zu einer neuen Erkenntnis gelangen und immer wieder weiter nach neuem Erkennen streben?

Das stimmt. Aber um unsere Schwierigkeit zu beheben, dürfen wir nicht von der Gegenwart ausgehen, sondern müssen uns in jenes Stadium versetzen, wo der Mensch noch an der Grenze der Tierheit stand. Heute, wo wir mitten im Strom raschester historischer Entwicklung drinnen sind, wird das Problem, um das es sich handelt, verdunkelt, sonst könnte man sein Dasein auch in der Gegenwart entdecken.

Worauf beruht unsere Erkenntnis? Sie stellt ein Verhältnis dar zwischen der Außenwelt und unserem Erkenntnisvermögen. Aendert sich weder der eine, noch der andere dieser beiden Faktoren, dann kann sich auch in unserer Erkenntnis nichts ändern. Ob unser Erkenntnisvermögen groß oder klein ist, spielt dabei keine Rolle.

Man meint, daß wir täglich neue Erfahrungen sammeln und dadurch unser Wissen vermehren. Aber solange die Verhältnisse unserer Umgebung und unserer ererbten geistigen Kräfte dieselben bleiben, werden die neuen Erfahrungen im Grunde immer wieder derselben Art sein, wie die bisherigen. Sie werden nicht unser Wissen erweitern, sondern nur das bisherige befestigen, es konservativer, gegen Neuerungen schwerer zugänglich gestalten.

Nur eine Aenderung der Umwelt oder unseres Erkenntnisvermögens vermag zu wirklich neuen Erfahrungen und Erkenntnissen zu führen. Doch setzt eine Aenderung des Erkenntnisvermögens selbst wieder eine Veränderung der Umwelt voraus.

Eine neue Umwelt veranlaßt die geistigen Kräfte zu neuen Arten der Betätigung. Dadurch wird das Erkenntnisvermögen umgebildet. Es kann unter Umständen leistungsfähiger gestaltet werden, welche Fähigkeit erblich, zu einem Rassencharakter wird, wenn die neuen Verhältnisse intensiv und lange genug, das heißt, durch viele Generationen hindurch in gleicher Weise wirken. Am Ende des Prozesses wird die Art nicht bloß neue, vermehrte Kenntnisse, sondern auch ein neues, unter Umständen höheres Erkenntnisvermögen besitzen.

Aber dieser Vorgang findet beim Tiere ebenso statt wie beim Menschen. Er setzt eine vom Menschen unabhängige Aenderung der Umwelt voraus, kann nicht eintreten, wenn eine solche nicht stattfindet. Solange die Umwelt sich nicht ändert, werden sich weder die Erkenntnisse, noch das Erkenntnisvermögen der Men-

schen ändern. Also scheint es, daß auch der menschliche Geist uns nicht den Schlüssel bietet, der uns den Zugang zur Bahn geschichtlicher Entwicklung erschließt. Wenigstens dann nicht, wenn er im Naturzusammenhang bleibt, im Zusammenhang kausal bestimmter Notwendigkeiten.

Da scheint doch nichts anderes übrig zu bleiben, als dem menschlichen Geist die Fähigkeit der Spontaneität zuzuschreiben, die Freiheit des Willens, der die Fähigkeit besitzt, Anstöße hervorzubringen, ohne selbst welche empfangen zu haben, Ursache zu werden, ohne Wirkung zu sein.

Es handelt sich da um ein Mysterium, und zwar ganz anderer Art, als das des Lebens oder das des Geistes überhaupt. Auch das Leben, auch der tierische Geist sind voll von Problemen für uns und vielfach noch sehr geheimnisvoll. Aber niemand fällt es ein, deswegen alles Lebendige, sowie jede geistige Tätigkeit des Tieres aus dem Gesamtzusammenhang der Natur herausnehmen zu wollen. Auch die geistigen Tätigkeiten des Menschen nicht, soweit sie mit denen des Tieres übereinstimmen. Für die wird ebenfalls die kausale Notwendigkeit anerkannt.

Zum Mysterium der Willensfreiheit, der Spontaneität greift man erst dort, wo der menschliche Geist sich über den tierischen erhebt, in der geschichtlichen Entwicklung.

Ein Rückblick von der Gegenwart in die Vergangenheit zeigt uns jedoch, daß diese Entwicklung trotz der Eigenart, die durch Rasse und geographische Bedingungen jedem Volk verliehen wird, bei allen im ganzen und großen in derselben Richtung vor sich geht, dieselben Stufen zurücklegt. Wie das mit der Freiheit, der Spontaneität vereinbaren? Die Uebereinstimmung in der Entwicklung würde begreiflich werden, wenn gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen hervorrufen. Wenn aber der Wille des Menschen nicht, oder wenigstens nicht, soweit er über das Tier hinausgeht, kausal bestimmt, sondern frei ist, müssen da die Handlungen der Menschen nicht ein völliges Chaos darstellen, in dem Ordnung und Regel zu entdecken ganz unmöglich ist?

In der Tat wird die Annahme der Willensfreiheit zu einer sinnlosen, wenn sie nicht durch ein weiteres Mysterium ergänzt wird. Dem menschlichen Geist soll nicht bloß die Eigenschaft der F r e i h e i t, sondern auch die der Z i e l s t r e b i g k e i t innewohnen, die freilich auch wieder eine Notwendigkeit darstellt, wenn auch keine kausale.

Es ist die Notwendigkeit des Hinstrebens auf ein bestimmtes Ziel, das der Menschheit gesetzt ist als Ideal der höchsten Vernunft. So beginnt der menschliche Geist nicht nur aus sich selbst heraus, ohne Anstoß von außen, den historischen Prozeß, er gibt diesem auch aus sich selbst heraus eine notwendige Richtung.

Diese Annahme paßt sehr gut in den Rahmen der idealistischen Philosophie, die von vornherein die geistigen Funktionen

des menschlichen Organismus als „Geist" überhaupt in Gegensatz zur Welt setzt. Die Geschichtsphilosophie wird zu einer der mächtigsten Stützen der idealistischen Philosophie überhaupt. Dagegen gerät hier der Materialismus, wenigstens der vormarxistische, in eine recht hilflose Lage. Wenn er auf die Geschichte zu sprechen kommt, sieht er sich gezwungen ganz idealistisch zu denken.

„Holbach und Helvetius, Materialisten in ihrer Auffassung der Natur, waren Idealisten in ihrer Geschichtsauffassung". (Plechanoff „La Conception Materialiste de l'Histoire", ein Vortrag gehalten 1904, veröffentlicht in der „Nouvelle Revue Socialiste", Paris 1926, S. 47.)

Einer der hervorragendsten Verfechter des vormarxistischen Materialismus in Deutschland, Ludwig Büchner, meint, es sei ganz falsch, Materialismus und Idealismus als absolute Gegensätze anzusehen.

„In Wirklichkeit ist das so wenig richtig, daß vielmehr mit vollem Rechte der Materialismus der Wissenschaft als der höchste Idealismus des Lebens bezeichnet werden muß. Denn . . . . . je mehr wir uns von allen trügerischen Vorspiegelungen einer außer und über uns befindlichen Welt oder eines sogenannten Jenseits befreien, um so mehr sehen wir uns natürlicherweise mit allen unseren Kräften und Strebungen auf das Diesseits oder auf die Welt, in der wir bereits leben, hingewiesen und empfinden das Bedürfnis, diese Welt und unser Leben so schön und nutzbringend als möglich für den einzelnen wie für die Gesamtheit einzurichten. Es ist klar, daß damit dem Idealismus oder dem idealistischen Streben der Menschennatur ein ganz unermeßliches Feld des Ergehens und Wirkens eröffnet ist . . . . Es gibt daher keine eifrigeren Pioniere des Fortschrittes, keine größeren Freunde der Freiheit und keine begeisterteren Verteidiger des allgemeinen und gleichen Menschenrechts und Menschenglücks als die Materialisten und Freidenker." (Der Mensch und seine Stellung in der Natur, 2. Auflage, Leipzig 1872, S. 252.)

Daß die Menschen und Freidenker vom Schlage Büchners wirklich für alle diese Ziele und Ideale begeistert waren und sind, ist unzweifelhaft richtig. Die Frage ist bloß die, woher diese Ideale stammen. Betrachten wir sie als Kinder einer besonderen historischen Situation, dann setzen sie den historischen Prozeß bereits voraus, können sie ihn nicht erklären. Es bleibt immer noch die Frage, woher der Anstoß zu diesem Prozeß kommt. Darauf gibt uns der Materialist Büchner die Antwort:

„Von dem idealistischen Streben der Menschennatur."

Mit wenig anderen Worten sagen das die Pfarrer der idealistischen Philosophie auch.

Auch der Materialist Büchner nimmt an, daß dem Menschengeist von Natur aus das Streben nach jenen Idealen innewohnt, die er als „Fortschritt", „Freiheit", „allgemeines und gleiches Menschenrecht" bezeichnet.

Freilich ist für den Anhänger der Entwicklungslehre diese Annahme mit einiger Schwierigkeit verbunden. Für den ide-

alistischen Philosophen ist der Geist des Menschen nur ein Ausfluß des allgemeinen göttlichen Geistes, was bei Lichte betrachtet allerdings nichts anderes besagt, als daß die Bescheidenheit des Idealisten ihn annehmen läßt, er stelle dank seiner Vernunft ein Stückchen Herrgott dar. Wo man sich mit so vielen Unbegreiflichkeiten abgibt, kommt es schon auf die eine Unbegreiflichkeit mehr oder weniger nicht mehr an, die das plötzliche Auftauchen der spontanen, zielstrebigen Göttlichkeit im Menschen bedeutet.

Der materialistische Entwicklungstheoretiker soll uns dagegen begreiflich machen, wann und warum sich im Affenmenschen die „idealistische Menschennatur" entwickelte und sich in ihm jener Drang nach Fortschritt und nach Menschenrechten entzündete, der ihn schließlich zu den Leistungen unseres Jahrhunderts geführt hat.

Hier finden wir den schwächsten Punkt des vormarxistischen Materialismus, den stärksten des Idealismus. Die Entwicklungslehre hat die Notwendigkeit beseitigt, einen Schöpfer und zweckmäßigen Anordner der Welt anzunehmen, hinter dem Uhrwerk den Uhrmacher zu suchen. Die Beobachtungen der sozialen Tiere und ihrer Triebe lassen den tierischen Ursprung der Ethik erkennen und machen es überflüssig, in ihr einen göttlichen Funken zu entdecken. Aber wie den historischen Prozeß anders als idealistisch erklären? Anders als aus der besonderen Spontaneität und Zielstrebigkeit des Menschengeistes, „dem idealistischen Streben der Menschennatur", wie der Materialist sagt?

Nun, daran ist nicht zu zweifeln, daß es eine besondere Fähigkeit des menschlichen Geistes ist, die den historischen Prozeß in Gang brachte und ihm seine Richtung gab. Solange der Mensch nicht so weit war, diese Fähigkeit erlangt zu haben, konnte seine Entwicklung nur in derselben Weise vor sich gehen wie die der anderen Organismen. Doch war die Triebkraft der Menschengeschichte eine Fähigkeit ganz anderer Art als die der Willensfreiheit. Es war eine Fähigkeit, die den Menschen in keiner Weise aus dem Gesamtzusammenhang der kausalen Verknüpfungen heraushob. Und ihre Keime sind schon im Tierreich zu finden. Auch im vergeistigtesten Tun des Menschen, in seiner historischen Entwicklung, sind noch die Reste der Nabelschnur zu entdecken, durch die er mit seinen tierischen Ahnen zusammenhing.

Drittes Kapitel.

Die Intelligenz der Bewohner des Waldes und des Graslandes.

Jene geistige Fähigkeit, die den Menschen über das Tier erhebt und doch bereits bei diesem in der Anlage gefunden wird, ist nicht die Spontaneität und Zielstrebigkeit, die von uns verlangt, Unbegreifliches zu begreifen, sondern ist die Gabe, sich Ver-

änderungen der Außenwelt bewußt anzupassen durch Schaffung und Anwendung künstlicher Organe, die dazu dienen, natürliche Organe zu verstärken oder zu ergänzen oder durch neue Organe zu vermehren.

Schon beim Tier haben wir gefunden, daß seine Anpassung an neue Bedingungen sehr oft bereits ein gewisses Erkenntnisvermögen voraussetzt. Allerdings bei der passiven Anpassung spielt das Bewußtsein gar keine Rolle. Das gilt auch noch für manche Arten der aktiven Anpassung. Wenn das Bergsteigen das Tier zwingt, tiefer zu atmen und wenn infolgedessen eine Tierart, die aus der Ebene ins Gebirge gedrängt wird, den Bau ihres Brustkastens verändert, so geht diese Anpassung vor sich, ohne daß das Bewußtsein der von ihr betroffenen Individuen dabei im geringsten in Funktion tritt.

Anders wird es sich aber dort verhalten, wo eine Tierart aus einem üppigen Laubwald durch irgendeine Wandlung der Erdoberfläche in eine baumarme Grasebene versetzt wird. Nehmen wir an, sie lebte bis dahin von Würmern, die sie mit Leichtigkeit in dem massenhaft abgefallenen, verwesenden Laub am Boden fand. In der Prärie ist solches Laub in ausreichendem Maße nicht zu finden. Will die Tierart nach wie vor von Würmern leben, wird sie genötigt sein, sie aus der Erde herauszuwühlen. Dabei werden ihre Krallen und bestimmte Muskeln der Vorderfüße stärker werden, als bisher, die Vorderfüße werden intensiver durchblutet, sie und ihre Krallen werden sich kräftiger gestalten. Diese Umwandlung durch veränderte Praxis setzt bereits ein gewisses Denken, Erkennen und Schlußfolgerungen des Tieres voraus. Es muß die Erfahrung gemacht haben, daß die Nahrung, die es bisher unter Blättern fand, auch im Erdboden zu finden ist, und daß sie durch Aufwühlen des Erdreichs vermittelst der Krallen hervorgeholt werden kann.

Das Ergebnis für den Organismus, die Abänderung seiner Vorderfüße und Krallen, wird freilich nicht bewußt angestrebt, aber es wird vom Bewußtsein beeinflußt. Je größer die geistigen Kräfte der Tierart, desto besser wird sie die aus einer neuen Umgebung erstehenden Probleme sowie die in ihr zu findenden Mittel zur Lösung der Probleme erkennen, um so zweckmäßiger wird sie ihr Tun gestalten und um so zweckmäßiger werden die neuen Formen sein, die die dabei in Anwendung gebrachten Organe annehmen.

Wir müssen voraussetzen, daß der Affenmensch, der bereits das geistig höchstentwickelte unter den Wesen unseres Erdballes geworden war, im Laufe der durch Erdveränderungen und Wanderungen immer weitergetriebenen Entwicklung seines Denkapparates seine geistigen Fähigkeiten noch höher steigerte. Das hing wohl, wie die anderen Umwandlungen des Affenmenschen, wie seine Annahme des aufrechten Ganges und seine Entwicklung

der Hand, mit einem Wechsel seiner Umgebung zusammen, die ihn aus einem Baumtier zu einem Bewohner des Erdbodens machte. Vielleicht wurde dies veranlaßt dadurch, daß sich der dichte Urwald, den der Affenmensch bewohnte, durch Austrocknung des Klimas immer mehr lichtete und sich schließlich in eine Steppe umwandelte.

„Steppen- und Wüstenbewohner sind entschieden intelligenter als Waldtiere. Es liegt dies sicher daran, daß jene ein freieres, ungebundeneres Leben vor sich haben als die letzteren und mehr Lebensenergie zeigen, da sie in weit höherem Maße für die Erhaltung ihres Daseins besorgt sein müssen. Während das Waldtier in der Deckung des Waldes auf leichte Art Schutz findet und dort, namentlich im Tropenwald, Ueberfluß an Nahrung hat, ist der Bewohner offener Landschaften häufig gezwungen, zu darben . . . . . Er wird erfinderisch durch Not, dieses fördert die Intelligenz außerordentlich." (Dr. Alex. Sokolowsky, Assistent in Hagenbecks Tierpark in Stellingen, „Aus dem Seelenleben höherer Tiere", Leipzig 1910, S. 31/32.)

Es mag dahingestellt bleiben, ob gerade die Not, der Nahrungsmangel es ist, was den Geist der Steppenbewohner im Gegensatz zu dem der Waldbewohner besonders anregt, und nicht vielmehr die größere Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, stärkere Temperaturschwankungen, öfterer Wechsel der Szenerie zwischen Wald, Busch- und Grasland, zahlreichere Verschiedenheiten der Nahrungsquellen, der Feinde usw.

In einer wüstenartigen Steppe wäre der Affenmensch wohl zugrunde gegangen. Nur in wohl bewässerten, grasreichen und, wenn auch spärlich, mit Bäumen bewachsenen Ebenen dürfte er imstande gewesen sein, sich zu behaupten. Die Tatsache der größeren Intelligenz der Steppenbewohner wollen wir jedoch nicht leugnen.

Durch das Leben im freien Felde wird dann der Affenmensch zu seinen schon bedeutenden geistigen Fähigkeiten noch die letzte, wichtigste hinzuerworben haben: Die Gabe, den neuen Anforderungen neuer Bedingungen nicht bloß durch eine zweckmäßige Anpassung des Tuns seiner natürlichen Organe nachzukommen, sondern dadurch, daß er diese Organe des eigenen Leibes durch der Außenwelt entnommene Behelfe unterstützt und verstärkt.

Er kam zu dieser neuen Begabung nicht durch einen unvermittelten Sprung, sondern durch Ausbildung von Fähigkeiten, die er aus jenem Stadium herübernahm, das wir noch als sein tierisches bezeichnen. Dies wird bezeugt durch einige Erfahrungen aus dem Leben der höheren Tiere, vor allem der uns zunächst stehenden Menschenaffen.

Daß diese bereits verstehen, neben ihren Organen andere Hilfsmittel zur Erreichung ihrer Zwecke zu benutzen, die sie in ihrer Umgebung auffinden und auslesen, bezeugen in glänzender Weise die Versuche, die in den letzten Jahren an einer Reihe von Schim-

pansen gemacht wurden, die auf Teneriffa auf einem sehr geräumigen Terrain gehalten und beobachtet wurden.

Professor Wolfgang Köhler berichtet über diese Beobachtungen in seinem Buche „Intelligenzprüfungen an Anthropoiden" (Berlin, 2. Aufl. 1921). Auszüge daraus gibt W. Bölsche in einem leicht zugänglichen Büchlein „Tierseele und Menschenseele" (Stuttgart, 1924).

Die Beobachter dieser Schimpansenkolonie haben sich sorgfältig gehütet, die Tiere zu dressieren, ein widerliches und quälendes Geschäft, ob es im Kasernenhof an Menschen oder im Käfig an Tieren vollzogen wird und das Einblicke mehr in die Psyche der „Bändiger" gewährt, deren Geistlosigkeit dabei deutlich zutage tritt, als in die Psyche der Gebändigten, die durch die Dressur vergewaltigt wird.

Auf Teneriffa dagegen erprobte man die Intelligenz der Menschenaffen, indem man ihnen Aufgaben stellte. Man hängte ihnen z. B. Bananen so hoch, daß sie sie ohne Behelfe nicht erreichen konnten, etwa Unterlagen, auf die sie sich stellten. Solche Unterlagen hatten sie zu entdecken und herbeizuschaffen. Man gab ihnen Mittel an die Hand, die Aufgaben zu lösen, hütete sich aber sorgfältig, ihnen dabei irgendwelche Anleitung zu geben, sondern überließ es ganz den Tieren, aus eigener Kraft die Hilfsmittel und ihre zweckmäßigste Anwendung ausfindig zu machen.

Manche dieser Experimente warfen Licht auf die Frage, inwieweit die Menschenaffen schon in der Wildnis Werkzeuge anwandten. So mag es eine Erinnerung an eine in der Freiheit geübte Tätigkeit gewesen sein, wenn die Schimpansen Stöcke, die ihnen gereicht wurden, dazu benutzten, Wurzeln aus der Erde zu wühlen.

Indes können Beobachtungen an gefangenen Tieren für sich allein nie über ihre Gewohnheiten in der Freiheit ausreichenden Aufschluß geben.

Wohl aber sind die Experimente in der Schimpansenkolonie auf Teneriffa wichtig geworden dadurch, daß sie unwiderleglich bezeugen, wie sehr die Intelligenz der Menschenaffen bereits befähigt ist, sich neuen Aufgaben unter neuen Verhältnissen bewußt durch Anwendung neuer Hilfsmittel anzupassen.

So lieben die Schimpansen z. B. den Genuß von Ameisen, wohl wegen ihrer Säure. Sie entdeckten solche Insekten außerhalb des Gitters ihres Käfigs, aber zu weit entfernt, um sie mit den Fingern fassen zu können. Sie befeuchteten lange Grashalme und Stäbe, streckten sie aus bis dorthin, wo die Ameisenstraße lief und verwendeten sie dort als Falle für die vorüberlaufenden Ameisen, die an den feuchten Gegenständen kleben blieben und von den Affen aufgeleckt wurden.

Ja, ein Schimpanse kam sogar so weit, daß er ein Schilfrohr, das für seine Zwecke, etwa das Heranschieben einer Frucht, die außerhalb des Käfigs lag, zu kurz war, künstlich dadurch verlängerte, daß er ein anderes dünneres Rohr in das dickere zum Teil hineinschob und ihm dadurch die nötige Ausdehnung gab. Nicht durch Zufall, durch Ueberlegen und wiederholtes Probieren kam er nach anfänglichen Fehlschlägen dazu.

Die Menschenaffen verfügen also bereits über die für manche technische Erfindung nötige Intelligenz.

Was sie vom primitiven Menschen unterscheidet, ist die Tatsache, daß sie in der Freiheit keine Veranlassungen zu derartigen Erfindungen bekommen. Für ihre gewöhnliche natürliche Umgebung reichen ihre natürlichen Organe aus, bedürfen sie keiner künstlichen.

Was den Menschen über das Tier erhebt, ist zunächst nur die Tatsache, daß er in eine neue Umgebung gerät — ebenso wie jene in Gefangenschaft geratenen Affen. Aber die Gefangenschaft verblödet in der Regel das Tier, weil sie ihm jede Möglichkeit zur Betätigung und Uebung seines Witzes nimmt. Die Schimpansenkolonie bildet eine Ausnahme. Der Affenmensch dagegen konnte sich in seiner neuen Umgebung nur dadurch behaupten, daß er seinen Witz aufs äußerste anstrengte.

Indes kann man auch an freilebenden Tieren bereits beobachten, daß sie in der Natur vorgefundene Hilfsmittel zur Erreichung ihrer Zwecke anwenden, ja manche Hilfsmittel selbst produzieren, wenn sie auch zur Schaffung von eigentlichen Werkzeugen noch nicht gelangen.

Eines der Organe des werdenden Menschen, das künstlicher Verstärkung bedurfte, muß sein Haarkleid gewesen sein. Seine Nacktheit erwarb er vielleicht in Verbindung mit seinem Uebergang zum aufrechten Gang, der sich, wie schon bemerkt, in einem Zeitraum vollzogen haben dürfte, in dem der Affenmensch durch eine Aenderung seines Milieus gezwungen wurde, sein Baumleben aufzugeben und sich überwiegend auf dem Erdboden zu bewegen.

Dieser Uebergang muß den Urmenschen doppelt empfindlich getroffen haben: Auf der einen Seite wurde das Klima, in dem er lebte, exzessiver. Wohl wird es höchstwahrscheinlich nach wie vor ein tropisches gewesen sein. Aber im Urwald wechseln die Temperaturen der Tageszeiten nicht so rasch, wie in der Steppe, wo die Nächte in der Regel kühler sind. Auch der Wind macht sich in der offenen Ebene stärker bemerkbar als im Dickicht des Waldes. Ebenso der Regen. Und gleichzeitig verlor der Mensch seine dichte Behaarung, die er sicher früher ebenso hatte, wie die gesamte Gattung der Affen.

Sich gegen die Kühle der Nacht, gegen Wind und Regen zu schützen, wird für den Menschen vom Beginn seiner Existenz an eine wichtige Sache. Wo er kann, sucht er Höhlen auf; die meisten

Funde aus der menschlichen Urzeit werden in oder bei Höhlen gefunden. Aber nicht überall sind Höhlen zur Hand. Da wurde es dringend notwendig, künstliche Schutzvorrichtungen zu schaffen, die das verlorengegangene Pelzkleid wenigstens zeitweise ersetzten, nämlich dann, wenn man seiner am notwendigsten bedurfte, bei Nacht und bei schlechtem Wetter.

Viertes Kapitel.

Das Flechten.

Um Schutzvorrichtungen zu schaffen, bedurfte der Urmensch keiner göttlichen Eingebung. Die Kunst des Flechtens von Lagerstätten ist in der Tierwelt bereits weitverbreitet. Am meisten in oft erstaunlichem Maße bei den Vögeln. Aber auch manche Säugetiere haben sie sehr entwickelt.

Namentlich unter den Nagetieren finden wir sehr geschickte Flechtarbeiter. Eine Reihe von Mäuse- und Rattenarten bauen recht kunstvolle Nester. Am kunstvollsten wohl die Zwergmaus.

Sehr anmutend schildert ihren Nestbau Dr. Ernst Abt (nach den Brüdern Müller). Wir geben seine Darstellung ausführlich wieder, weil sie uns klar erkennen läßt, wieviel von technischem Können bereits beim Tier zu finden ist. Die Schilderung sagt:

„Zuerst langt sich das Mäuschen an passender Stelle — wenn es, wie zumeist, an Wiesengräben oder Teichen, im Riedgras oder Schilf baut — Blätter von beiden, um diese oft mehr als ein dutzendmal der Länge nach zu feinen, langen Schnüren oder Bändchen mittels Durchziehens zwischen seinen Zähnen zu zerschlitzen. Ist dies geschehen, dann schlingt es diese Bänder wie Halme entweder um mehrere benachbarte Schilfstengel oder es flicht die zerschlissenen Blätter von einigen Dutzend Riedgrasstengeln mit ihren Spitzen kuppelförmig übereinander, so daß hierdurch gleichsam das Gerüst des kleinen Gewölbebaues entsteht. Ist dieser Anfang gemacht — hier mit den an den Riedgrasstengeln belassenen Blättern selbst, dort beim Schilf mittels abgelöster Bandgräser oder Schilfblätter an einem oder mehreren Rohrstengeln durch eine Gittergrundlage —, dann flicht das Tierchen immer mehr neuverfertigte Schnürchen in das vorhandene Gerüst ein, bis dieses die richtige Dicke und Dichte erlangt hat. Beim Anhängen seines Nestes an den Rohrstengeln hat unser Mauspärchen — beide Gatten unterstützen sich nämlich — offenbar schwierigere Arbeit als beim Bau im feineren, dichter stehenden Riedgras. Es hilft sich aber dadurch, daß es erstlich sein wagrechtes Flechtwerk, ähnlich dem Rohrsperling, in den Winkeln einiger Rohrblätter durch Anschlingen befestigt und hierdurch auf den wagerecht abstehenden Blättern des Rohres eine feste Grundlage gewinnt, sodann auf diesem vorher hinlänglich verdichteten Fundament nun senkrecht aufwärts baut, die Bogenkrümmung überhängender Rohrstengel gleichsam als Pfeiler benutzend. Junge Mauspärchen erleichtern sich meist unter solchen örtlichen Verhältnissen den Bau dadurch, daß sie dem Nestchen mehr eine sitzende und liegende, walzige Stellung und Form geben, indem sie die Bänderschlitze ausschließlich seitwärts am Rohr-

stengel verschlingen. Diese Nester junger Pärchen sind auch nicht so kunstvoll, wie die der älteren."

Schon diese Differenz zwischen den Nestern der älteren und der jungen Paare, ebenso wie die Anpassung an die jeweilige Umgebung bezeugen, daß man hier nicht bloß von einem angeborenen Instinkt reden darf, sondern daß hier ebensosehr Erfahrung wie Ueberlegung am Werke sind.

Die Schilderung fährt fort:

„Unter den Schnüren werden die breitesten immer zu den ersten Hauptverschlingungen angewandt. In diese Hauptverbindungen werden dann stets dichtere Zwischengeflechte feineren, schwächeren Materials eingefügt, bis die äußere Wandung etwa zwei Zentimeter dick geworden und fertig ist.

Nun beginnen die Tierchen ihr Heim zart und weich, wie es etwa ein Stieglitz tut, auszufilzen. Zu solchem Zweck schießt das Pärchen an den Stengeln des Rohres, der Gräser und Sträucher unermüdlich empor und holt sich hier zarte Kolbenwolle, dort die feinsten Rispenblüten, da wieder weiche Weidenkätzchenwolle usf. zur Auspolsterung. Dieses Polstern wird durch Aneinanderkleben kleiner Zupfen Materials mittels Speichels und Andrücken der Masse mit Hilfe der Füßchen bewerkstelligt, ähnlich wie das Eichhörnchen beim Bau seines Nestes verfährt.

So wird das stumpfovale Nestchen, in Schilf und Gras halb sitzend, halb hängend, vollendet.

Jedoch, man sollte es kaum glauben, das Tierchen wagt sich bisweilen an eine noch schwierigere Aufgabe, indem es dieses gänseeigroße Nestchen an Zweige von Stauden und Büschen frei aufhängt. Hierzu gebraucht es aber dickere Bänder von Riedgras und Bastschnüre, die es an den Zweigen festschlingt, derart, daß die Enden lang herabhängen. Jetzt hängen sich die leichten Baumeister mit Hilfe ihrer langen Schwänze an den Zweigen auf, um die Bänder an die nächste Zweiggabelung mit dem freien Ende zu schlingen. Ist diese senkrechte Bogenverschlingung zu einer gewissen Haltbarkeit gediehen, so klettert das Tierchen bald außen, bald innen an dem hängenden Material mit neuen Bändern im Kreise herum, um diese bald wagerecht, bald schief in das Geflecht einzuwirken. Immer richten es die winzigen Künstler so ein, daß sie das Material für die äußere Umhüllung aus der nächsten Umgebung beziehen, kleine Zweige mit unversehrtem Laube oder Gräser und Stauden der Nachbarschaft, ganz wie sie gewachsen sind, mit hineinverflechten, wodurch der kleine an den Zweigen hängende Ball mit der Farbe der Umgebung völlig harmonisiert." (Die Wunder der Natur, Berlin 1912, II., S. 146 usf.)

Ganz anderer Art sind die von einem anderen Nagetier, den Bibern, aufgerichteten Staudämme und „Burgen", sehr derbe Bauten, die aber ebenso wie die zarten Nester der Zwergmäuse den Anforderungen der jeweiligen Umgebung auf das wundervollste angepaßt sind und schon dadurch bezeugen, daß sie nicht Produkte bloßen „Instinktes" bilden.

Wir haben eine Beschreibung dieser Bauten bereits in einem anderen Zusammenhange im zweiten Buche mitgeteilt.

Der Mensch muß in seiner technischen Entwicklung schon eine bedeutende Höhe erreicht haben, ehe er soweit kommt, ein Ge-

bilde aufzurichten, das sich an Kunstfertigkeit mit denen der Zwergmaus oder des Bibers messen kann, denen keine Hände zur Verfügung stehen.

Doch beginnt der Mensch seine Laufbahn auch mit einer von seinen tierischen Ahnen ererbten Fertigkeit des Flechtens. Darauf dürfen wir schließen aus der Tatsache, daß seine nächsten Verwandten zu den wenigen Säugetieren gehören, die sich Nester bauen.

„Von großem Interesse ist es . . ., daß sämtliche drei Anthropomorphen (menschenähnliche Affen) trotz ihres voneinander abweichenden Charakters sich als Schlafstätten Nester bauen." (Dr. Alex. Sokolowsky, Beobachtungen über die Psyche der Menschenaffen", Frankfurt a. M. 1908, S. 66.)

Diese Nester sind keineswegs so kunstfertig, wie die der Zwergmaus.

Wallace, obwohl er ein höchst liebenswürdiger und verständnisvoller Forscher war, gehörte doch zu denen, die sich mehr für den Balg, als für die Psyche der Tiere interessieren, auf die sie stoßen. Er schoß eine Reihe von Orang-Utans, statt sie friedlich zu belauschen. Indessen konnte diese Schlächterarbeit doch nicht vor sich gehen, ohne daß einige wichtige Beobachtungen der geistigen Fähigkeiten der Opfer dabei gemacht wurden. Nachdem er bereits zu verschiedenen Zeiten ein halbes Dutzend getötet, war er noch nicht befriedigt und schoß auf jeden, der ihm vor die Flinte kam. Von einem großen Männchen, das er dabei anschoß, erzählt er:

„Sobald ich geschossen hatte, kletterte es höher in den Baum hinauf; währenddessen schoß ich wieder, worauf wir sahen, daß ein Arm gebrochen war. Der Meias (Orang) hatte jetzt die höchste Spitze eines ungeheuren Baumes erreicht und begann sofort ringsherum Zweige abzubrechen und sie kreuz und quer zu legen, um sich ein Nest zu bauen. Es war sehr interessant, zu beobachten, wie gut er seinen Ort gewählt hatte, und wie schnell er seinen unverwundeten Arm nach jeder Richtung hin ausstreckte, um mit der größten Leichtigkeit bedeutende Aeste abzubrechen und sie rückwärts quer übereinanderzulegen, so daß er in ein paar Minuten eine geschlossene Masse von Laubwerk gebildet hatte, die ihn unseren Blicken gänzlich entzog. Er beabsichtigte sicherlich die Nacht hier zu verbringen und wollte wahrscheinlich, wenn nicht zu schwer verwundet, früh am anderen Morgen fortgehen."

Es wäre sicherlich von großem Interesse gewesen, zu beobachten, wie sich das Tier weiterhin verhalten würde. Aber für Wallace war es wichtiger, dem harmlosen, friedlichen Gesellen zu zeigen, welch blutdürstige Bestie der hochzivilisierte Mensch im Grunde ist, und er schoß solange auf den unglücklichen Verwundeten, bis dieser sich nicht mehr regte. Darauf beschränkte sich der ganze Triumph des Gelehrten, denn der Baum war so hoch und so schwer zu besteigen, daß erst einige Monate später zwei Malaien ihn erstiegen und Wallace die vertrockneten und verwesten Ueberreste brachten, die natürlich unbrauchbar waren.

Drei Tage, nachdem er diesen großen Orang erschossen und verloren, kamen Wallace drei junge vor die Flinte. Einen erschoß er, zwei entkamen. Den Toten ließ er auf dem Baume liegen, auf dem er zusammengebrochen war, „da junge Tiere von verhältnismäßig geringem Interesse sind". (Wallace, Der malayische Archipel I., S. 71—73).

Bei solchem Vorgehen ist es kein Wunder, daß wir heute über die Psyche der Menschenaffen noch sehr mangelhaft unterrichtet sind, obwohl deren Studium unerläßlich ist für das Verständnis der geistigen Entwicklung der Menschheit. Aber welcher Forschungsreisende denkt so weit? Die meisten kennen nur ein Ziel, alle wilden Tiere, auf die sie stoßen, auch die seltensten und wichtigsten Geschöpfe, oder vielmehr die erst recht, aufs gründlichste auszurotten und so die Beobachtung ihres Lebens unmöglich zu machen.

Zum Glück war Wallace doch zu sehr Forscher, um bloß ein Blutbad anzurichten. Neben einigen toten Bälgen brachte er auch einige Beobachtungen an lebenden Orangs heim. Ueber ihre Nester berichtet er:

„Ich erzählte schon, wie das Tier sein Lager bereitet, wenn es verwundet ist. Aber es benutzt ein ähnliches auch fast jede Nacht zum Schlafen. Jedoch wird dieses niedriger angebracht auf einem kleinen Baum, nicht höher als zwanzig bis fünfzig Fuß vom Boden, wahrscheinlich, weil es da wärmer und weniger den Winden ausgesetzt ist als oben. Jeder Meias soll sich jede Nacht ein neues machen; aber ich halte das deshalb für kaum wahrscheinlich, da man sonst die Ueberreste häufiger finden würde . . . . . Die Dajaks sagen, daß sich der Meias, wenn es sehr naß ist, mit Pandangblättern oder großen Farnen bedeckt, und das hat vielleicht dazu verleitet, zu meinen, er baue sich eine Hütte in den Bäumen." (Der malayische Archipel, I., S. 82/83.)

Im Frühjahr 1925 gingen durch die deutsche Presse Mitteilungen über einen Bericht, den der italienische Weltreisende Mario Apelius in der Stampa über die Orang-Utans und ihre Nester gab. Nach seiner Beschreibung leben diese Menschenaffen in zahlreichen Rudeln. Die Nesthütten jedes Rudels auf den Bäumen bilden ganze Dörfer.

Aehnlich wie der Orang-Utan versteht auch der Gorilla den Nestbau. In dem schon zitierten Buch Sokolowskys über die Psyche der Menschenaffen finden wir einen Bericht über einen jungen Gorilla, den Oberleutnant Heinicke in Kamerun gefangen hielt und später in Stellingen abgab:

„Der Trieb zum Nestbau, wie ihn die alten Gorillas nach den Berichten verschiedener Reisender ausführen, ist auch bei unserem Gorilla schon ausgeprägt. Heinicke beobachtete, wie sein Mongomo, sobald ihm zum Nestbau geeignetes Material gereicht wurde, mit großem Eifer an die Arbeit ging, sich ein Nest herzurichten. Dabei blieb das Tier in der Mitte des Nestes sitzen und legte mit Geschick und Bedächtigkeit die Reiser um sich her, bis es inmitten einer aufgerichteten Umhüllung saß. Bei dieser Tätigkeit soll das Tier eine auffallend ernste Physiognomie zur Schau ge-

tragen haben, woraus hervorgeht, daß es sich bei dieser Arbeit nicht um Spiel und Scherz, sondern um die Auslösung eines dem Tiere innewohnenden Naturtriebes handelt." (S. 37/38.)

In neuerer Zeit wurden freilebende Gorillas eingehend erforscht. Wir haben schon im zweiten Buch, 4. Absch., 2. Kapitel über Beobachtungen berichtet, die Reichenow an Gorillas machte, mitgeteilt in Alverdes „Tiersoziologie". Derselbe Reichenow beobachtete auch den Nestbau der Gorillas. Alverdes teilt darüber mit:

„Für die Nacht baut jeder Gorilla ein Nest. Bei erwachsenen Tieren hat dieses einen Durchmesser von 2—3 Metern . . . In den nördlichen afrikanischen Urwäldern finden sich die Nester unmittelbar am Boden. Nur Weibchen mit ganz kleinen Jungen errichten ihr Nest etwa 1½ Meter über demselben. Im Süden dagegen bauen nur weibliche und junge Tiere Nester, und zwar 5—6 Meter hoch auf Bäumen, die Männchen nächtigen hier ohne Nest auf dem Erdboden. Die Tiere des in der Mitte gelegenen Gebietes scheinen insofern eine Zwischenstellung einzunehmen, als die Individuen der gleichen Herde teils nahe dem Erdboden, teils in 3 bis 5 Meter Höhe ihr Nest errichten. Ein Regendach wird nie angebracht. Das Nest ist stets nur eine Nacht in Benutzung und wird morgens beim Verlassen nicht selten mit Kot beschmutzt.

Der Nestbau beruht nach Reichenow wahrscheinlich nur auf Tradition und nicht auf einem scharf umrissenen und spezialisierten Instinkt (wie bei den Vögeln), denn nur Gorillas, die man in einem gewissen Alter eingefangen hatte, zeigten Neigung zur Herrichtung eines Lagers in der Gefangenschaft, nicht aber geschah dies bei Individuen, die als Säugling der Mutter genommen worden waren. Vielleicht gründet es sich also auf Verschiedenheiten der Tradition, wenn im Norden und im Süden die Gorillas verschieden bauen. Köhler kam jedoch bei seinen Untersuchungen an Schimpansen zu der Ueberzeugung, daß der Nestbau bei diesen rein instinktmäßig geschieht.

Wie der Gorilla baut der Schimpanse jeden Abend sein Schlafnest, das er nur einmal benutzt. Dasselbe liegt in 3—20 Metern Höhe auf Bäumen." (Alverdes, „Tiersoziologie", S. 31—33.)

Endlich noch eine Mitteilung über Schimpansen. Espinas berichtet von ihnen:

„Die Schimpansen scheinen in größeren oder kleineren Trupps zu leben, je nach der Sicherheit, deren sie sich erfreuen; eine Art (von den Eingeborenen Soko genannt) bildet beständige Herden von mehreren monogamen Paaren, und man hat in der Tiefe der stillen Wälder, in denen sie wohnen, bis zu fünf ihrer bedachten Nester (nids à parasols) oder Blätterhütten auf demselben Baume beisammen gefunden." (Les sociétés animales, S. 502; Die tierischen Gesellschaften, S. 482.)

Daß die Nester der Menschenaffen trotz ihrer Handgeschicklichkeit und hohen Intelligenz hinter den Bauten der Biber und Wurzelmäuse zurückstehen, hat seine guten Gründe. Im Gegensatz zu diesen Nagern, die in dem einmal gewählten Gebiete seßhaft sind, können die Menschenaffen nicht stets auf demselben Fleck bleiben, dessen Nahrungsquellen sie bald erschöpfen, angesichts der Art ihrer Ernährung und ihrer Körpergröße, die eine große Nahrungszufuhr erheischt. Die Menschenaffen sind daher

Nomaden, bauen ihr Nest nur für einen kurzen Aufenthalt, können also nicht die Sorgfalt anwenden, wie jene Nagetiere.

Aber die Gabe, zu flechten und zu weben, besaßen offenbar schon unsere tierischen Vorfahren.

Sobald sie vom Baumleben zum Steppenleben übergingen, erstand für sie die Aufgabe, diese Fähigkeit den neuen Umständen anzupassen.

Die Aufgabe, die sie zu lösen hatten, war nun eine andere geworden. Das Nest auf dem Baume diente wohl in erster Linie dem Zweck, eine bequemere und sichere Ruhestätte herzustellen, als sie die bloße Gabelung mehrerer Aeste bieten konnte. Für den Menschen, der auf dem Erdboden lagerte, wurde diese Vorkehrung überflüssig. Er konnte da jede Stellung im Schlafe einnehmen, die ihm behagte, ohne einen Fall befürchten zu müssen.

Dagegen wurde es jetzt für ihn wichtig, gegen Wind und Wetter geschützt zu sein. Das Bedürfnis nach einem solchen Schutz tritt für den Menschenaffen nur gelegentlich ein. Es genügt ihm dabei, wenn er sich mit einem Palmblatt oder Farnwedel zudeckt.

In der freien Ebene sausen die Stürme ganz anders als im geschlossenen Urwald. Und große Blätter und Wedel sind da oft nicht zu finden. Dabei ist der nacktgewordene Mensch gegen die Kühle der Nacht oder des Windes, sowie gegen Regen doppelt empfindlich.

Hier muß die Kunst des Flechtens andere Formen annehmen. Sie dient nicht mehr der Herstellung von Nestern, sondern von Windschirmen.

Heute noch sind solche Schirme bei niedrigstehenden Völkern im Gebrauch. Bereits Peschel wies darauf hin. Er sagte:

„Da sich sehr viele Tiere, und zwar sogar niedrige Tiere, gegen die Unbilden der Witterung einen künstlichen Schutz verschaffen, und kein Menschenstamm auf Erden ohne irgendein Obdach getroffen worden ist, so sind die ersten Regungen der Baulust so alt wie unser Geschlecht selbst. Den ältesten Spuren unserer Vorfahren sind wir in Höhlen begegnet, aber wir dürfen darum nicht schließen, daß solche natürliche Zufluchtstätten, die doch nur felsigen Strichen, und zwar vorzugsweise dem Kalkgebirge, angehören, die ältesten Wohnstätten des Menschen gewesen seien oder die Anregung zu den ersten künstlichen Deckungsmitteln gegeben haben sollten. Die Buschmänner, wenn sie auf ihren Streifzügen ihre Höhlen verlassen, bedecken sich mit Sand, so oft sie im Freien übernachten, oder flechten sich im Dickicht aus Aesten und Reisig ein Wetterdach. In der milden Jahreszeit schützen sich die Australier mit Windschirmen aus Laub." (Völkerkunde, S. 185.)

Hannah Lewin-Dorsch beschreibt einen derartigen Windschirm folgendermaßen:

„Ein einfacher Rahmen aus nicht allzu schwachen Zweigen, mit dünnerem Zweigwerk und Blättern oder Schilf durchflochten, und alles das mit Bast oder dergleichen untereinander verfestigt — das ist der ganze Windschirm. Er wird ein wenig schräg aufgestellt und mit einem stangenartigen weiteren Ast gestützt. So verbindet er die Vorzüge der schnellen,

leichten Herstellung, der Brauchbarkeit und der absoluten Beweglichkeit miteinander." (Die Technik der Urzeit, Stuttgart 1912, I., S. 26.)

Einen derartigen Windschirm herzustellen, erfordert kaum größere Kunstfertigkeit als der Aufbau eines Orang-Utan- oder Gorillanestes. Hier finden wir eine der Brücken, die von äffischem zu menschlichem Produzieren hinüberführen.

Bereits Lazarus Geiger und auf ihm fußend Ludwig Noiré waren der Ansicht, daß dies Herstellen von Flechtwerk die erste produktive Arbeit des Menschen gewesen sei. Ihre Methode, das herauszufinden, war allerdings eine andere als die von mir hier befolgte. Ich vergleiche die Tätigkeit der Menschenaffen mit denen der niedrigststehenden heutigen Menschen. Ich weiß wohl, daß der Mensch nicht von den Menschenaffen abstammte, daß diese bloß eine Seitenlinie seiner Vorfahren darstellen. Auf der anderen Seite vergesse ich nicht, daß auch die niedrigststehenden Menschen nicht den Urzustand des Menschen repräsentieren, sondern bereits, wie schon der Reichtum ihrer Sprachen beweist, eine ungeheuer lange Entwicklung über dieses Stadium hinaus hinter sich haben. Immerhin darf man annehmen, daß bei diesen niedrigststehenden Menschen die Ueberreste der Urzeit noch nicht so völlig überwunden sind, wie bei den höher entwickelten Menschengruppen. Und andererseits dürfen wir annehmen, daß am meisten von allen Tieren die Menschenaffen nicht nur körperlich, sondern auch in ihren geistigen Funktionen den Vorfahren des Menschen, den Affenmenschen ähneln.

Was wir bei Menschenaffen und tiefstehenden Völkern übereinstimmend antreffen, dürfen wir also sehr wohl als gemeinsamen Besitz des Affenmenschen wie des Urmenschen betrachten.

Anders gehen die beiden schon genannten Forscher vor. An Hand der Sprache suchen sie die Anfänge der Menschheit zu rekonstruieren. Ohne in allem übereinzustimmen, finden sie doch beide, daß das Graben und Flechten die ältesten schaffenden Tätigkeiten des Menschen gewesen seien, und zwar Tätigkeiten, die in gemeinsamem Zusammenwirken der Mitglieder einer Horde vollzogen wurden, was nicht möglich war, ohne gegenseitige Verständigung, ohne Sprache. Sprache und schaffende Tätigkeit haben sich miteinander entwickelt, die eine die andere fördernd. Dabei habe auch die Hand ihre Ausbildung erfahren.

Nachdem Noiré dies entwickelt hat, fährt er fort:

„Aber nicht bloß die äußere technische Vollkommenheit des Menschen ist an diese Doppelseitigkeit der ursprünglichen Tätigkeiten und deren dualistische Entwicklung als Graben und Flechten geknüpft: ich nehme keinen Anstand zu behaupten, daß auch die innere, geistige oder Vernunftentwicklung ganz wesentlich aus diesem Dualismus ihre erste Kraft und Unterscheidung geschöpft haben muß. Denn jene beiden Tätigkeiten sind so grundverschieden in ihren Zwecken und Formen, daß es alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß die ältesten Sprachlaute sich zuerst nach diesen Unterschieden differenziert und charakterisiert haben und

dadurch erst bedeutungsvoll, das heißt, zu Worten oder eigentlichen Sprachlauten geworden sind. Dafür spricht denn auch der Umstand, daß fast alle Sprachwurzeln, auf ihren Ursprung zurückverfolgt, einem jener beiden Mittelpunkte — Graben oder Flechten — zustreben."

Noiré verweist auf eine in einer anderen seiner Schriften gegebene ausführliche Begründung dieses Satzes und fährt fort:

„Alle Begriffe des gewaltsamen Trennens, Zerreißens usw. scheinen aus dem Graben, alle Begriffe des Verbindens, Zusammenfügens usw. aus dem Flechten hervorgewachsen zu sein . . . . . Es sind zwei Funktionen, das Graben und Flechten, die in ihrer Gegensätzlichkeit wohl unterschieden, zugleich aber auch gemeinsam als Tätigkeiten des menschlichen Leibes oder vielmehr der urältesten Genossenschaften aufgefaßt wurden. Eine weitere Betrachtung würde dahin führen, daß alle unsere heutigen Begriffe und Vorstellungen noch nach diesen beiden Grundanschauungen, aus denen sie hervorgegangen sind, sich in unserem Geiste gruppieren, wie wir denn ja Verbinden und Trennen, Addieren und Subtrahieren, Synthese und Analyse offenbar als höchste und letzte Funktionen und Kategorien des Denkens anerkennen müssen. Ich führe dies nur im Vorbeigehen an, um zu zeigen, wo die eigentlichen, die Philosophen aller Zeiten so viel beschäftigenden Denkkategorien zu suchen und wie sie auf ihre Wurzeln zurückzuführen sind." (L. Noiré, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Menschen, Mainz 1880, S. 277/278.)

Obwohl fast ein halbes Jahrhundert alt und in vielen Einzelheiten durch die vorhistorische Forschung überholt, ist dieses Buch doch auch heute noch sehr beachtenswert durch seine scharfsinnige Verbindung vergleichender Sprachwissenschaft mit vergleichender Ethnologie und Anthropologie.

Den letzten, philosophischen Satz können wir hier auf sich beruhen lassen. Worauf es uns jetzt ankommt, ist der Hinweis darauf, daß die ältesten Sprachwurzeln alle entweder mit dem Graben oder dem Flechten in Verbindung stehen.

Um seine Methode zu begründen und zu charakterisieren, zitiert Noiré im Eingang seines Werkes (S. 8 usf.) einen Passus aus Lazarus Geigers Schrift „Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit". (S. 31.)

„Der Mensch hatte Sprache vor dem Werkzeug und vor der Kunsttätigkeit. Dies ist ein Satz, der an sich schon einleuchtend und wahrscheinlich, sprachlich einen vollständigen Beweis zuläßt. Betrachten wir irgendein Wort, das eine mit einem Werkzeug auszuführende Tätigkeit bezeichnet: wir werden immer finden, daß dies nicht seine ursprüngliche Bedeutung ist, die nur der natürlichen Organe des Menschen bedarf. Vergleichen wir z. B. das uralte Wort mahlen, Mühle, lateinisch molo, griechisch μυλη (sprich mühleh). Das aus dem Altertum wohlbekannte Verfahren, die Körner der Brotfrucht zwischen Steinen zu zerreiben, ist ohne Zweifel einfach genug, um in einer oder der anderen Form schon für die Urzeit vorausgesetzt zu werden. Dennoch ist das Wort, das wir jetzt für eine Werkzeugtätigkeit gebrauchen, von einer noch einfacheren Anschauung ausgegangen. Die in dem indoeuropäischen Sprachstamm sehr verbreitete Wurzel mal oder mar bedeutet „mit den Fingern zer-

reiben", auch wohl „mit den Zähnen zermalmen" . . . . . Im Deutschen sind zwei verschiedene Wörter aus verwandten Wurzeln im Laut ganz zusammengetroffen: das Mahlen des Kornes, das Malen des Gemäldes. Die Grundbedeutung ist in beiden: mit den Fingern reiben oder streichen. Diese Erscheinung, daß eine Werkzeugtätigkeit von einer älteren, einfacheren, tierischen benannt wird, ist eine ganz allgemeine, und ich weiß sie nicht anders zu erklären, als daraus, daß die Benennung älter ist als die Werkzeugtätigkeit, die sie heute bezeichnet; daß die Bezeichnung schon vorhanden war, ehe die Menschen sich anderer Organe bedienten als der angeborenen natürlichen. Woher hat die Skulptur den Namen? Sculpo ist eine Nebenform von scalpo und bedeutet anfangs nur das Kratzen mit den Nägeln. Die Kunst des Webens und Flechtens ist uralt; in den ältesten religiösen Mythen spielt sie eine Rolle, es ist keine Kulturstufe nachweisbar, wo sie ganz fehlt . . . . ., vergleichen wir die Wurzeln im indogermanischen Sprachstamm (Sanskrit Vabh, deutsch weben, Sanskrit ve, der Einschlag, englisch weft und woof) mit ganz nahe verwandten, z. B. dem lateinischen Vico, so geben gar manche derselben einen Fingerzeig zur Beantwortung der Frage, an welchen Gegenständen sich diese Kunst des Webens oder vielmehr des Flechtens zuerst geübt haben mag. Das lateinische Vimen z. B., eigentlich ein Mittel zum Flechten bedeutend, wird von Zweigen der Bäume und Sträucher sowohl in ihrem natürlichen Zustand und Wachstum als auch namentlich, sofern sie zu allerlei Flechtwerk verarbeitet sind oder als Stricke zum Binden dienen, gebraucht. Die W e i d e hat in dem frühesten Altertum von der Anwendbarkeit ihrer Zweige zu solchen Zwecken ihren Namen erlangt, ebenso eine Menge von Gras- und Schilfarten. Die Pflanze, deren Fasern unter uns vorzugsweise eine Kunstverwendung zum Weben geblieben ist, der Flachs, hat seinen Namen von Flechten, wie Flechse, das ist Band, Sehne, deutlich zeigt.

In seinem großen Werke über „Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft" (Stuttgart 1872) kommt Geiger ebenfalls auf diese Bezeichnungen zu sprechen. Er weist dort unter anderem auf die Erscheinung hin, daß die meisten ursprünglichen Wurzeln des Begriffes Flechten eine Beziehung nicht nur auf Pflanzen, sondern auch auf Haargeflechte haben.

„Die innige Verbindung, die zwischen den Begriffen Haar und Flechtwerk stattfindet, zeigt sich auch an der merkwürdigen Vereinigung beider in dem Wort Flachs . . . . . Es findet sich nämlich Flachs auch für Haar, und umgekehrt im Dänischen „haar" für Flachs." (II, S. 84.)

Mir erscheinen Schlußfolgerungen auf den Urzustand, in dieser Art aus Sprachen gezogen, die eine ungeheure lange Entwicklung hinter sich haben, für sich allein nicht immer zwingend und oft sehr gewagt. Aber sie werden bedeutend dort, wo sie mit den Ergebnissen der Vergleichung zwischen den Leistungen von Menschenaffen und von Naturvölkern zusammenfallen.

Noiré wirft die Frage auf, welche der beiden produzierenden Fertigkeiten des Urmenschen, die ihm als die ursprünglichsten erscheinen, die des Grabens in der Erde oder die des Flechtens, als die ältere zu betrachten sei. Er hält es für wahrscheinlich, daß das Flechten von Baumzweigen dem Graben in der Erde vorherging. Wir werden darauf noch zurückkommen, wenn wir von der Tätig-

keit des Grabens handeln. Hier nur so viel, daß es sicher keine ältere Kunstfertigkeit gab, als die des Flechtens, weil der Mensch sie schon von seinen tierischen Vorfahren übernahm.

Was ihn von diesen unterscheidet und über sie erhebt, ist der Umstand, daß er seine Fertigkeit in einer mannigfaltigeren, wechselnderen Umgebung zu üben hat, als die Menschenaffen. Diese hatten ihre Nester bloß auf Bäumen zu bauen mit stets demselben Material, Baumzweigen.

Sobald der Mensch in die freie, nur hier und da mit Bäumen und Buschwerk besetzte Ebene kam, wird er nicht immer in der Lage gewesen sein, sich Windschirme aus Zweigen herzustellen. Er wird oft genötigt gewesen sein, das Lager fern von Gehölz und Buschwerk aufzuschlagen. Da, im freien Felde, erschien der Windschirm am nötigsten. Aber woraus ihn herstellen?

Der Urmensch wird da bei Nacht oder Regen oft tüchtig gefroren haben, solange nicht seine Intelligenz durch das Steppenleben hoch genug entwickelt war, daß er darauf kommen konnte, an Stelle von Baum- oder Sträucherzweigen anderes Material für das Flechten des Windschirmes zu nehmen. Im Grasland fand er solches in langen, starken Gräsern. An den Ufern von Gewässern boten sich ihm Schilf und Binsen.

War einmal seine Intelligenz so weit, daß sie ihm erlaubte, über die halb instinktmäßig geübte, weil ererbte Wahl des Flechtmaterials hinauszugehen und sich dabei bewußt der neuen Umgebung anzupassen, so hatte er damit einen großen Schritt aus der Tierheit zum Menschentum getan, einen Schritt, der mit Notwendigkeit weitere nach sich zog und so die technische Entwicklung wenigstens auf dem Gebiete der Textilindustrie inaugurierte.

Sobald der Mensch sich in das neue Material hineingefunden hatte, mußte er bemerken, daß es das alte nicht nur ersetzte, sondern sogar übertraf, da es geradlinig, gleichförmig, glatt war. Es ermöglichte ein dichteres Flechtwerk, als die Baumzweige. Allerdings war ein ausgedehnteres Flechtwerk auf diese Weise nicht so leicht herzustellen, wie mit Zweigen. Aber es hielt fest zusammen und war leicht. Die Windschirme aus Baumzweigen mußten dort bleiben, wo sie produziert wurden. Bei jedem Versuch des Transportes wären sie auseinander gefallen, und ihr Gewicht war groß. Eine Matte aus Binsen oder Gräsern war dagegen leicht zu transportieren. Man konnte sie auf den Wanderungen mit sich führen. Da durfte man mehr Zeit auf ihre Herstellung verwenden als auf die des Windschirmes aus Zweigen, der bei jedem Wechsel des Lagers, meist nach wenigen Tagen, im Stich gelassen und im nächsten Lager wieder von neuem aufgerichtet werden mußte.

Die Matte wurde dabei für mannigfache Zwecke verwendbar. Sie war zunächst kleiner als der Zweigschirm, jeder Einzelne

brauchte eine für sich. Er konnte sich damit beim Schlafen zudecken, er mochte sie bei rauhem oder feuchtem Boden als Unterlage benutzen; auch während des Marsches, bei dem sie mitgetragen wurde, konnte sie, wenn es zu regnen anfing, als Körperschutz, als Mantel gebraucht werden, wie Menschenaffen schon Palmenblätter oder Farnwedel dazu anwenden. Endlich aber durfte man die Matte, sobald man einmal gelernt hatte, sie solid herzustellen, auch dazu verwenden, in ihr Vorräte oder Werkzeuge mit sich zu tragen. Damit war der Ausgangspunkt der Korbflechterei erreicht. War die menschliche Intelligenz in der Auswahl des Materials und der Formung der Flechtarbeit so weit gelangt, auch auf diesem Gebiete Bedeutendes zu leisten, dann bedurfte es nur des Verschmierens mancher Körbe mit Ton, damit sie weniger durchlässig würden, um den Uebergang zur Töpferei zu finden, der allerdings auch die Kenntnis des Feuers voraussetzte, von dem wir noch handeln werden, sowie größere Seßhaftigkeit, denn Töpfe brechen leicht, sind schwer zu transportieren.

Sobald man verschiedenartiges und vor allem verschiedenfarbiges Material zur Herstellung desselben Dings, z. B. einer Matte, zu verwenden verstand, war man auch nicht mehr weit entfernt davon, diese Materialien so anzuordnen, daß sie dem Auge gefällige Formen zur Erscheinung brachten. Wir haben bereits gesehen, daß die Freude am Schönen schon in der Tierwelt zu finden ist, die mitunter so weit gehen kann, daß sie zu Schöpfungen von Schönem führt. Die Entwicklung der Flechtarbeit durch den Menschen führt über diese Anfänge bald weit hinaus. Produkte dieser primitiven Kunst haben sich bei der Vergänglichkeit des Materials nicht erhalten. Als die ältesten Ergebnisse menschlicher Kunstfertigkeit sind auf uns Schnitzereien und Malereien gekommen, die man in verschiedenen Höhlen Europas entdeckt hat. Sie stellen bereits Produkte einer relativ hohen Kulturentwicklung dar, die Künstler beherrschen den Stoff mit oft bewundernswürdiger Meisterschaft und studieren die Objekte ihrer Darstellung mit einer Sorgfalt und einem Verständnis, die von da an durch Zehntausende von Jahren alle große Kunst kennzeichnen, bis sie von manchem Vertreter der modernen Kunst mit einem verächtlichen Fußtritt abgewiesen werden.

Mit der fortschreitenden Vervollkommnung der flechtenden Hand und der wachsenden Mannigfaltigkeit der Rohstoffe der Flechtarbeit vollzieht sich auch eine Verbesserung der Wohnungen. Aus den Windschirmen werden gedeckte und an den Seiten geschlossene Lauben oder aber runde bienenkorbartige Gehäuse. Damit wird für eine neue Kunst die Laufbahn eröffnet, für die Architektonik.

Endlich ermöglicht die Entwicklung der Flechtarbeit auch eine Erweiterung des Nahrungsspielraumes. In Gegenden gedrängt, die an Gewässern und Wassertieren reich, an sonstigen Nahrungs-

quellen arm sind, wird der Mensch gezwungen, die Bewohner der Gewässer, namentlich Fische, fangen zu wollen, um sie zu verzehren. Das wird ihm schwer mit der bloßen Hand. Es wird ihm erleichtert, sobald er so weit ist, Geflechte beim Fang zu Hilfe zu nehmen, denen er unter dem Einfluß wachsender Erfahrung die Form von Netzen oder Reusen geben lernt.

So sehen wir in der vom tierischen Ahnen ererbten Fähigkeit des Flechtens die Keime zur Entwicklung eines großen Teiles dessen, was heute die menschliche Kultur ausmacht. Unter Kultur verstehen wir die Gesamtheit aller Errungenschaften des Menschen, die ihn über das Tier erheben.

Wie bei der Erklärung jeder Entwicklung, liegen auch bei dieser die größten Schwierigkeiten in ihren Anfängen. Sie bleiben unüberwindlich, wenn wir uns darauf versteifen, den menschlichen Geist aus dem Gesamtzusammenhang der Natur herauszuziehen und als etwas von ihr Grundverschiedenes zu betrachten. Nur dann können wir über dieses Hindernis hinwegkommen, wenn wir die Verwandten unserer tierischen Ahnen, die Menschenaffen beobachten und erwägen, wie der Uebergang vom Baumleben zum Steppenleben auf den Affenmenschen gewirkt haben muß.

Zieht man diese beiden Faktoren in Betracht, dann wird die tierische Abstammung des Menschen, die für seine Körpergestalt schon allgemein anerkannt ist, auch für sein geistiges Wesen ohne jedes Mysterium begreiflich. Das gilt bereits für die von uns hier erwähnten Gebiete der Technik. Es gilt auch für andere.

Fünftes Kapitel.

Das Graben.

Wir haben gesehen, daß das Flechten nicht die einzige Betätigung des Urmenschen war.

Noiré sagt darüber in seinem schon zitierten Werk:

„Wenn wir den Weg (der Sprachenentwicklung) rückwärts zurücklegen und von den jüngeren Bildungen mit ihren spezielleren Bedeutungen zu älteren und unbestimmteren hinaufsteigen, was bleibt uns als letzter Inhalt, mithin als Grundanschauung übrig, die wir an die ältesten Sprachlaute gebunden uns denken müssen, welche uns daher allein Aufklärung zu geben imstande ist über die Urzustände unserer Vorfahren, sowie über den in einsamer Alpenwelt verborgenen Quell, aus welchem alle Sprache und alles Denken hervorgebrochen ist"?

Geiger sagt:

‚Ein Wühlen, Scharren, Nagen, ein Trennen und Verbinden der Dinge durch ungestüme Bewegung von Händen und Füßen, Zähnen und Nägeln, auch wohl des ganzen Baues, ist das einzige und letzte, was uns an solchen Worten endlich noch bleibt; auch unterscheidet die Sprache zwischen diesen tierischen Bewegungen nirgends mit Bestimmtheit; und was den Urzustand

des Menschen und seine eigene Meinung von seinen Handlungen in ein noch gewisseres und helleres Licht stellt: eben dieselben Worte waren, was aus ethnologischen Erscheinungen nachweisbar ist, ganz ohne Unterschied, wenn nicht vorzugsweise, von Tieren auch selber im Gebrauch.'

Geiger zog daraus den Schluß, daß ein zappelndes, wühlendes, sich wälzendes Tier die älteste Anschauung gewesen sei, die den Sprachschrei hervorgelockt habe.

Ich habe in meinem Buche „Der Ursprung der Sprache" das Irrige und Unmögliche dieser Ansicht nachgewiesen und zugleich gezeigt, wie meine eigene Sprachtheorie in vollem Einklang mit obiger ethnologischer Tatsache steht, so daß sie aus dieser eine vollgültige Unterstützung und Bekräftigung erhält. Denn was kann es anderes gewesen sein, jenes von Geiger als das letzte Bedeutungs-Residuum in dem sprachlichen Schmelztiegel charakterisierte, als das gemeinschaftliche Scharren und Graben von Erdhöhlen, in welchen die ältesten Menschen Zufluchts- und Aufenthaltsort suchten und sich schufen. Nichts ist zugleich einleuchtender, als daß die Bereitung der Wohnungen die erste gemeinsame Angelegenheit und Arbeit unserer Vorfahren gewesen sein muß. Sehen wir doch schon in der Tierwelt Analogien hierzu in gemeinsamem Bauen." (Noiré, Das Werkzeug, S. 14, 15, 16.)

Geiger gegenüber müssen wir Noiré unbedingt recht geben. Es ist absolut nicht einzusehen, wieso die Tatsache, daß der Mensch sich selbst als wühlendes, sich wälzendes Tier sah, ihm den ersten „Sprachschrei hervorgelockt" haben soll. Diese Tatsache mußte ihm doch eine alltägliche, also keineswegs überraschende sein — wenn wir einmal annehmen wollen, der Urmensch sei wirklich einmal ein Tier dieser Art gewesen, was noch zu beweisen ist.

Noiré hat wohl den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er annahm, daß Sprache und Arbeit „in einem unlöslichen Zusammenhang, in einer keinen Moment unterbrochenen Wechselwirkung" stehen (Das Werkzeug, S. 4). Gemeinsames Tun erheischte gegenseitige Verständigung, also die Sprache. Und die Möglichkeit der Verständigung, also die Bildung der Sprache, erleichterte gemeinsames Tun.

Sollte also die Untersuchung der Sprachwurzeln wirklich ergeben, daß die Bezeichnungen des Grabens und Wühlens zu den ältesten Wörtern des Menschen gehört haben — neben den Bezeichnungen für das Flechten —, eine Behauptung, für die ich die Verantwortung den Sprachforschern zuschieben muß, so wäre mit Sicherheit anzunehmen, daß damit auf die ältesten T ä t i g k e i t e n des Menschen und nicht auf seinen ältesten Z u s t a n d hingewiesen werde.

Auf der anderen Seite aber vermag ich Noiré nicht zuzustimmen, wenn er annimmt, diese Tätigkeit habe der Schaffung von Erdhöhlen als Wohnungen gegolten. Eine derartige Schaffung durch Menschen an der Schwelle der Kultur, also ohne Werkzeuge, bloß mit Hilfe der natürlichen Organe, erscheint mir ganz unmöglich. Die hergestellten Höhlen hätten ziemlich geräumig

sein müssen, sollten so große Wesen, wie die Menschen, und noch dazu eine Reihe von ihnen darin Platz finden; und die Höhlen mußten in weichem Erdreich angelegt sein, da in härterem die Finger und Zehen kaum arbeiten konnten. Wie sollte da das Erdreich von oben nicht stets nachstürzen, wenn es nicht durch hölzerne Vorrichtungen festgehalten wurde, die bereits einen hohen Grad der Technik voraussetzen! Vor allem aber ginge ein Graben, daß bloß mit den Fingern, ohne Werkzeuge vollzogen würde, ungemein langsam vor sich. Wir müssen jedoch annehmen, daß der Affenmensch ebenso wie der Menschenaffe und heute noch die tiefststehenden der Naturvölker ein nomadisches Geschlecht waren, das stets nur wenige Tage auf demselben Fleck verbleiben konnte, dessen Nahrungsquellen es rasch erschöpfte. Hätte es irgendwo mit dem Graben einer Höhle begonnen, so wäre es gezwnugen gewesen, von ihr abzulassen, lange, ehe auch nur der Beginn einer erheblichen Höhlung hätte sichtbar werden können.

Ein vom Baumleben zum Leben im freien Felde übergehendes Wesen konnte Höhlenwohnungen sicher gut brauchen. Es hat solche benutzt, wo es sie vorfand. Aber wie hätte ein bisher auf Bäumen lebendes Wesen auf die Idee verfallen können, sich Höhlen auszugraben, ein Tun, auf das es weder seine bisherige Lebensweise noch sein Gliederbau hinwiesen? Und andererseits war der Affenmensch ein Wesen, das durch seine Lebensbedingungen in keiner Weise veranlaßt wurde, Vorräte anzulegen, die es weder hätte konservieren noch transportieren können, oder Vorsorge für die Zukunft, etwa für Zeiten der Dürre oder des Frostes zu treffen, die es im tropischen Wald nicht zu erwarten brauchte. Wie sollte ein solches Wesen, wenn es durch den Wechsel der Umgebung gezwungen wurde, von den Bäumen herabzusteigen, jene Vorsorglichkeit aufbringen, die vorhanden sein mußte, sollte es sich an das langsame und mühselige Geschäft machen, mit seinen Fingern einen Bergabhang auszuhöhlen, um auf diese Weise durch die Arbeit vieler Monate eine Wohnung zu gewinnen, die es bei seiner nomadischen Lebensweise nur für Tage benutzen konnte — wenn sie technisch unter den damaligen Bedingungen überhaupt möglich gewesen wäre.

Von welcher Seite immer man das Problem anfaßt, es erscheint ganz unmöglich, daß das Graben der Höhlen zu den ersten Arbeiten des werdenden Menschen gezählt habe.

Wenn man die Dinge nach der von mir angewandten Methode betrachtet, findet man auch keine Belege für die Noirésche Auffassung.

Bei den Menschenaffen ist natürlich nicht der geringste Versuch einer Höhlenanlegung zu entdecken. Ebensowenig aber bei den heute noch lebenden primitivsten Menschen, weder bei den Australiern oder Buschmännern oder Weddas, ja nicht einmal

bei den Feuerländern, die eines derartigen schützenden Obdachs am notwendigsten bedürften.

Auch sie ziehen das zwar ungenügend schützende, aber rasch herstellbare Flechtwerk der mühsamen und langwierigen Anlage von Höhlen vor. Darwin sagt von ihnen:

„Der Wigwam der Feuerländer ist an Größe und Dimensionen einem Heuschober ähnlich. Er besteht einfach aus einigen wenigen abgebrochenen in die Erde gesteckten Aesten und ist an der einen Seite sehr unvollkommen mit ein paar Gras- und Binsenschichten bedeckt. Das Ganze kann nicht mehr als die Arbeit einer Stunde sein und wird nur für wenige Tage benutzt." (Reise eines Naturforschers, S. 243.)

Unsere vergleichende Methode bestätigt aber nicht nur das Ergebnis, zu dem uns die Erwägung geführt hat, ob im Stadium des Affenmenschen die Bedingungen des Höhlengrabens gegeben sein konnten. Sie zeigt uns auch, auf welchem Gebiet wir die grabende Tätigkeit des Affenmenschen tatsächlich zu suchen haben.

Wenden wir uns zu den Menschenaffen, so finden wir, daß für sie bei ihrem Leben auf den Bäumen im allgemeinen wenig Veranlassung gegeben ist, in der Erde zu graben. Indes kommt derartiges doch bei ihnen vor.

Vom Orang-Utan sagte Wallace:

„Der Meias steigt selten auf die Erde herab, nur dann, wenn er, vom Hunger getrieben, saftige Sprößlinge am Ufer sucht, oder wenn er bei sehr trockenem Wetter nach Wasser geht, von dem er für gewöhnlich genug in den Höhlungen der Blätter findet." (Der malayische Archipel, I, S. 84.)

Also für diesen Menschenaffen reicht das Futter nicht immer aus, das er auf den Bäumen findet. Er muß es öfter auf der Erde suchen. Von einem Graben nach Wurzeln berichtet Wallace wohl nichts. Dagegen wird solches ausdrücklich vom Gorilla bezeugt. Sokolowsky sagt darüber:

„Der Gorilla, welcher sich, obwohl er sehr gut klettert, vielfach auf dem Boden des Urwaldes aufhält und in seiner Klettertätigkeit mehr die mittlere Höhe des Baumdickichts bewohnt, sucht sich, wie Heinicke und vor und mit ihm verschiedene Beobachter berichten, häufig Pflanzenwurzeln aus dem Erdboden hervor. Hierbei untersucht er die Pflanzendecke des Bodens und scharrt und gräbt mit den Händen der Vordergliedmaßen, bis er im Besitz der gewünschten Nahrung ist." (Psyche der Menschenaffen, S. 39.)

Hier und nicht im Höhlenanlegen finden wir jene wühlende und scharrende Tätigkeit, die Geiger und Noiré auf Grund der Untersuchung der Sprachentwicklung als den Urmenschen kennzeichnend gefunden haben. Sie dient nicht dem Gewinnen der Wohnung, sondern der Nahrung. Sie erheischt keinen Plan, keine Voraussicht, kein langes Verweilen an einem Orte, keine großen Erdbewegungen, für die der Bau der menschlichen Gliedmaßen schlecht eingerichtet ist. Ein flüchtiges, gelegentliches Scharren und Graben an der Erdoberfläche ge-

nügt. Der Ausgangspunkt dieser Tätigkeit war vielleicht das Greifen, wofür die Hand besser geeignet ist als zum Graben. Wenn der Gorilla Pflanzen ergriff und aus dem Boden riß — er tut solches sogar mit jungen Bäumchen, um sich an ihnen zu delektieren —, so wird es öfters vorgekommen sein, daß er ihre Wurzeln mitriß und manche von ihnen als geschmackvoll und nahrhaft erprobte. Das Aufreissen des Bodens durch das Ergreifen und Herausziehen in ihm wurzelnder Gewächse dürfte die Vorstufe des Scharrens und Wühlens in der Erde gewesen sein.

Als der Affenmensch dann gezwungen wurde, überwiegend auf der Erde zu leben, als mit der Verminderung der Bäume in seiner Umgebung die Nahrung immer geringer wurde, die er den Bäumen entnehmen konnte, muß der Drang, in der Erde nach Nahrung zu suchen, gewachsen sein. Neben Wurzeln, Zwiebeln, Knollen bot sie ihm auch tierische Wesen, die zur Stillung des Hungers dienen konnten. Aus einem Pflanzenfresser wurde der Mensch ein Allesfresser, der neben pflanzlichen Stoffen über der Erde und in ihr auch allerlei, zunächst nur kleineres, Getier über und in ihr aufsuchte, um es zu verzehren. Die Buschmänner wie die Australier verzehren Kräuter und Beeren, Wurzeln und Zwiebeln neben Schlangen, Eidechsen, Heuschrecken, Raupen und Würmern u. dgl.

Das Graben unter der Erde wurde unter diesen Umständen eine wichtige Tätigkeit für ihn. Als unterste Existenzform des Menschen wird heute nicht mehr die des Jägers, sondern die des Sammlers von Wurzeln usw. betrachtet. Oder aber, wenn man in der Jagd den Ausgangspunkt der menschlichen Art des Nahrungsmittelerwerbes sieht, muß man sie recht eigenartig definieren.

So sagte Grosse:

„Unsere erste Gruppe (die primitiven Völker) wird durch die roheste Art des Nahrungserwerbes charakterisiert, durch die Jagd in ihrer niedrigsten Form. Wir haben die hergebrachte Bezeichnung „Jägervölker" beibehalten, obwohl sie zu irrtümlichen Vorstellungen verleiten kann. Der Begriff der Jagd hat hier eine viel weitere Ausdehnung, als wir sie ihm gewöhnlich geben. Abgesehen davon, daß die Jagd der Jägervölker den Fischfang mit einschließt, richtete sie sich nicht zum geringsten Teile auch auf solche Tiere[1]), die unser Sprachgebrauch nie für jagdbar erklärt hat, wie Würmer, Schnecken, Insekten und dergleichen. Außerdem aber gibt es kaum ein Jägervolk, welches sich durch die Jagd, auch in diesem weitesten Sinne, allein nährte. Eskimostämme müssen in ihrer eisigen Heimat notgedrungen auf alle pflanzliche Kost verzichten, alle übrigen dagegen sind mindestens ebensosehr auf die Früchte und Wurzeln, welche die Weiber sammeln, als auf die Tiere angewiesen, welche die Männer erlegen." (Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Freiburg i. B. 1896, S. 26, 27.)

Wo sie können, trachten auch die Eskimos nach pflanzlicher Nahrung. Nansen berichtet:

---

[1]) Zuerst nur auf solche. K.

„Die Grönländer hatten ursprünglich folgende Vegetabilien: außer Engelwurz (Angelica), Löwenzahn, Sauerampfer, Krähenbeeren (Empetrum nigrum) und verschiedene Tang-Arten" (F. Nansen, Eskimoleben, Leipzig 1903, S. 76.)

Wie wenig man über Geschmäcker streiten darf und wie verschieden der anderer Völker von dem unseren ist, zeigt Nansen gleich vor der eben angeführten Stelle, wo es heißt:

„Sie lieben ein Kompott aus Engelwurz und Thran, das nach Saabyes Beschreibung folgendermaßen zubereitet wird: Ein Frauenzimmer kaut Speck, spuckt den Saft auf die Stengel und fährt damit so lange fort, bis sie, ihrer Meinung nach, genug bekommen haben. Diese eingemachten Stengel müssen eine Zeitlang stehen, worauf sie aus der Sauce genommen und mit großem Appetit als Nachtisch gegessen werden."

Die Speisekarte des Urmenschen muß der der Paviane sehr ähnlich gewesen sein, Affen, die in gleicher Weise wie wohl der Affenmensch nicht auf Bäumen, in Wäldern leben, sondern auf dem Erdboden, in Gegenden, in denen dichte Waldungen nicht oder nur an wenigen Stellen vorkommen.

Brehm sagt von ihnen (zum Teil schon zitiert, im zweiten Buch):

„Die Paviane sind echte Felsenaffen und bewohnen Hochgebirge oder wenigstens höhere Gebirgsgegenden. In Wäldern trifft man sie nicht. Sie meiden die Bäume und ersteigen sie nur selten, etwa im Falle der Not . . . . . Diesem Aufenthaltsorte der Paviane entspricht die Nahrung. Sie besteht hauptsächlich aus Zwiebeln, Knollengewächsen, Gräsern, Kraut, Pflanzenfrüchten, die auf der Erde oder wenigstens nur in geringer Höhe über ihr wachsen oder von den Bäumen gefallen sind, Kerbtieren, Spinnen, Schnecken, Vogeleiern usw." (Tierleben, I, S. 144/145.)

Alles das gehört auch zu den Nahrungsmitteln der Australier und Buschmänner usw.

Bei der Abfassung dieser Speisekarte wurden sogar mitunter die Paviane als tonangebend betrachtet.

So wird von den Hottentotten in bezug auf ihre Beschaffung pflanzlicher Nahrung mitgeteilt:

„Es wurden hauptsächlich Wurzeln und Knollen ausgewählt, wobei (sagt Peter Kolb) diejenigen Arten bevorzugt wurden, nach welchen die Paviane und Wildschweine am eifrigsten gruben." (Ratzel, Völkerkunde, I., S. 100. Vgl. darüber auch die Einleitung dort, S. 43.)

Zu den Wurzeln kommen die Paviane vielfach auf dieselbe Weise, wie ich sie für den Menschenaffen vermute, durch das Ausreißen von Pflanzen. So berichtet Brehm vom Hamadryas, nachdem er mitgeteilt, daß dieser in Höhlungen an unersteiglichen Felswänden übernachtet:

„Bei gutem Wetter verläßt die Herde jene Wände in den Vormittagsstunden und wandert nun langsam und gemächlich längs der Felswände dahin, hier und da eine Pflanze ausziehend, deren Wurzel hauptsächlich als Nahrungsmittel zu dienen scheint, und jeden nicht allzu großen Stein umwendend, um zu besonderen Leckerbissen, den unter den Steinen verborgenen Kerbtieren, Schnecken und Würmern zu gelangen." (S. 159/160.)

Doch verstehen die Paviane auch zu graben. Auf S. 147 seines Tierleben teilt Brehm mit, im dürren Südafrika habe man Paviane gefangen gehalten, weil sie außerordentlich gute Wassersucher seien.

„Wenn der Wasservorrat zu Ende geht, bekommt der Pavian etwas Salziges zu fressen. Nach einigen Stunden nimmt man ihn an eine Leine und läßt ihn laufen. Das vom Durst gequälte Tier wendet sich bald rechts, bald links, bald vor-, bald rückwärts, schnüffelt in der Luft, reißt Pflanzen aus, um sie zu prüfen, und zeigt endlich durch Graben das verborgene oder durch entschiedenes Vorwärtseilen das zutage liegende Wasser an."

Aehnlich wie beim Pavian wird die Nahrungssuche beim Affenmenschen gewesen sein. Aber dabei waltete zwischen den beiden ein ungeheurer Unterschied ob. Der Pavian hat sich nie zum aufrechten Gang erhoben. Von den Bäumen verdrängt, ist er Vierhänder geblieben, bloß ein nach Hundeart laufender Affe geworden.

„Man sieht sie stets auf allen Vieren gehen und nur dann auf zwei Beine sich stellen, wenn sie Umschau halten wollen. Sie ähneln in ihrem Gange plumpen Hunden mehr als Affen und nehmen selten die bezeichnende Stellung der letzteren an." (Brehm, Tierleben, I, S. 145.)

Daß sie durch den Wechsel der Umgebung nicht, wie der Mensch, zu aufrechtem Gang und zur Befreiung der Hand von der Arbeit der Fortbewegung des Körpers kamen, kann teilweise daran liegen, daß die Affenarten, von denen sie abstammten, noch nicht so wie die Menschenaffen zu aufrechter Haltung fähig waren. Ihre ererbten Anlagen waren nicht die gleichen, wie die der Affenmenschen. Daher wirkten gleiche Bedingungen auf sie anders als auf diesen.

Andererseits aber ist es auch sehr wahrscheinlich, daß das Milieu, in das die Paviane aus den Wäldern versetzt wurden, nicht gleicher Natur war, wie das, in dem der Affenmensch zum Menschen wurde. Der Uebergang zum aufrechten Gang mußte sich am ehesten vollziehen auf ebenen Flächen, etwa im Grasland. Die Paviane findet man dagegen im Gebirge, an steilen Felswänden, die sie zu erklettern haben. Dazu braucht man nicht aufrechten Gang; hier sind die vorderen Extremitäten zur Fortbewegung ebenso notwendig, wie die hinteren. Und die Hinterhand ist dabei weit vorteilhafter als der menschliche Fuß mit seiner flachen, wenig beweglichen Sohle und seinen schwachen, kurzen Zehen.

Für das Leben im Felsengebirge war der Pavian jedenfalls weit besser angepaßt, als etwa ein dem Gorilla verwandter Affe hätte sein können, der bereits befähigt war, aufrechtzugehen. Dagegen mußte ihm ein solcher in der Grasebene überlegen sein.

Vor allem aber wurden beim Affenmenschen die vorderen Extremitäten von der Arbeit der Fortbewegung befreit. Dadurch und durch die ausschließliche Anwendung dieser Extremitäten

zu Greifbewegungen wurden die werdenden Menschen befähigt, die Hand und deren Praxis zu vervollkommnen, damit auch die Menge seiner Erkenntnisse zu vermehren und sein Gehirn über das äffische Stadium hinaus zu entwickeln.

Und dadurch wurde er befähigt, über den Pavian hinauszugehen, obwohl er mit diesem in bezug auf die Art der Ernährung und der Gewinnung der Nahrungsmittel in hohem Grade übereinstimmte.

Dem Menschen gelang das, was der Pavian nie vermochte, seine für die Tätigkeit des Grabens schlecht eingerichtete Hand dieser, durch die neuen Lebensbedingungen erheischten Arbeit besser anzupassen, indem er die Hand durch Behelfe verstärkte, die er in seiner Umgebung fand.

Schon im Affenstadium war er damit vertraut, Zweige von Bäumen zu reißen und sie verschiedenartig zu verwenden. So zum Flechten von Nestern, wie wir gesehen. Wir werden gleich erfahren, daß er sie auch als Waffe zu verwenden wußte. So wurde er mit der Handhabung abgebrochener Zweige vertraut. Sobald er vom Baumleben zum Leben auf der Erde überging und die ererbte Kunst des Nestbauens der neuen Lebensweise anpaßte, wurde er auch getrieben, zur Befestigung der Windschirme Zweige in den Erdboden zu stecken.

Die Anwendung von Zweigen zum Aufreißen der Erde lag da nahe. Der harte Zweig, von kräftiger Hand geführt, war dazu weit besser geeignet, als die weichen Finger, auch wenn wir annehmen, daß damals deren Nägel weit kräftiger waren als heute.

Wir haben schon auf die Australier und Buschmänner als auf Völker hingewiesen, die in der Wahl ihrer Nahrungsmittel noch vielfach mit den Pavianen übereinstimmen. Es ist bezeichnend, daß gerade bei ihnen der Grabstock als Werkzeug noch eine bedeutende Rolle spielt.

Zur Anwendung des Grabstocks waren schon die Menschenaffen reif. Von den Schimpansen auf Teneriffa berichtet Köhler:

„Zeitweise sehr beliebt ist der Gebrauch des Stockes zum Graben. Damit das Spiel aufkam, war wohl nichts erforderlich als eben die Möglichkeit, mit einem Stöckchen die Erde aufzustechen." („Intelligenzprüfungen", S. 56.)

Köhler beschreibt dann die verschiedenen Methoden der Handhabung des Grabstocks durch die Schimpansen und fährt fort:

„Wie man sieht, kommen wir hier dem „Grabstock" im Sinne der Ethnologie sehr nahe. Die Annäherung wird aber noch weit auffallender dadurch, daß die Tiere, schon ehe die Grabstockmode zum erstenmal auftrat, sich längst gewöhnt hatten, nach Verschwinden der Kräuter im sommerlichen Sonnenbrand wenigstens Wurzeln aus der Erde zu scharren und zu kauen. Sie hatten das zunächst mit der Hand getan und dabei große Ausdauer bewiesen; wenn sie aber mit dem Stock zu graben anfingen, so kamen sie im harten Boden leichter voran und mehr in die

Tiefe, und so darf es nicht wundernehmen, wenn bald das Freilegen der Wurzeln den Reiz des Spieles wesentlich erhöhte."

Aus diesen Beobachtungen darf man natürlich nicht schon schließen, daß die Schimpansen auch in der Natur Grabstöcke benutzen, wohl aber, daß ihre Intelligenz hoch genug ist, auf diese Benutzung von selbst zu kommen, sobald Veranlassung und Gelegenheit dazu auftreten.

Allerdings wären sie nicht fähig, auch nur den rohesten der Grabstöcke zu formen, wie sie heute bei den Australiern in Gebrauch sind.

Ratzel beschreibt deren Form folgendermaßen:

„Ein Prügel von etwa 1½ Meter Länge und Faustdicke (? K.), mit dessen zugeschärftem dicken Ende, das im Feuer gehärtet ist, die Weiber, deren unzertrennlicher Begleiter er ist, Wurzeln graben." (Völkerkunde, II, S. 47.)

Etwas höher steht schon das gleiche Instrument bei den Buschmännern. Es heißt von ihm:

„Der Grabstock, der mit einem durchgesteckten Stein nach der Spitze hin beschwert ist, um ihn kräftiger zum Ausgraben von Wurzeln oder im Boden verborgenen Tieren oder selbst zum Anlegen von Fallgruben zu machen." (Völkerkunde, I., S. 63.)

Der australische Grabstock ist vielleicht der primitivste der Grabstöcke, die wir kennen, wenn nicht der der Bororo noch einfacher ist, von dem uns v. d. Steinen nur kurz sagt: „Die Frauen suchen Wurzeln mit einem spitzen Stock". (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, Berlin 1897, S. 370.) Indes setzt auch der Grabstock der Australier bereits eine bedeutende Kulturentwicklung voraus, so den Besitz des Feuers. In seinen ersten Anfängen kann der Grabstock nichts anderes gewesen sein, als ein vom Baume gerissener Zweig. Doch auch in dieser unscheinbaren Form bildete er bereits den Keim einer ungeheueren Entwicklung, deren höchste Resultate heute der Dampfflug und Motorpflug als Mittel zum Aufreißen des Bodens darstellen.

In dem Aufwühlen der Erde sehen wir die erste vorbereitende Tätigkeit für den Ackerbau, der freilich noch vieler anderer Voraussetzungen bedarf, ehe er ins Leben treten kann. Vor allem kann er nur dort aufkommen und erst dann, wenn ein an Nahrungsquellen sehr reiches Gebiet vorhanden ist und der Mensch diese Quellen so sehr zu meistern verstanden hat, daß er imstande ist, mehrere Monate lang, von der Aussaat bis zur Ernte, im gleichen Lager zu bleiben. Ehe das nicht eingetreten ist, nützen ihm alle technischen Behelfe und Kenntnisse nichts, die den Ackerbau möglich machen würden.

Wir nehmen an, daß die abgerissenen Zweige die ersten Behelfe des Menschen beim Aufwühlen der Erde waren.

Daneben mußte sich aber frühzeitig auch ein anderer Behelf präsentieren. Nicht immer und überall werden dem Menschen

in einer baumarmen Grasebene Zweige zur Verfügung gestanden haben. Wir sahen, wie dieser Mangel den Urmenschen dahin führen konnte, zum Flechten seiner Windschirme statt den Zweigen anderes Material, etwa lange, starke Gräser oder Binsen zu benutzen. Für die Grabarbeit kam so schwaches Material nicht in Betracht. Hier brauchte man starre, steife Materialien. Solche fand man in Steinen.

Die Anwendung von Steinen als Behelfe beim Graben mag dem Urmenschen schon dadurch nahegelegt worden sein, daß er, wie wir bereits bei den Pavianen gesehen haben, bei dem Suchen nach Würmern, Larven, Insekten oder Schnecken, Steine umwälzt, unter denen derartiges Getier meist zu finden ist. Nicht alle Steine der Erdoberfläche liegen aber lose auf ihr. Manche ragen aus ihr hervor, halb von Erde bedeckt. Ging man daran, einen solchen Stein umzuwälzen, so wühlte man dabei gleichzeitig das Erdreich auf, in dem er stak.

Von da zur Anwendung von Steinen zum Graben war nur ein kleiner Schritt. Nicht viel jünger als der Grabstock, vielleicht ebenso alt ist der Grabstein — welches Wort hier nicht einen Stein am Grabe, sondern einen Stein zum Graben bezeichnen soll.

War einmal die Praxis allgemein geworden, Steine zum Graben anzuwenden, kam es selbstverständlich zu verschiedenen Arten der Anwendung, entsprechend der jeweiligen Beschaffenheit des Bodens. Man mußte einmal bohrende, einmal scharrende, einmal schneidende Bewegungen damit machen, etwa um festverwurzelten Rasen zu durchschneiden. Dabei ergab die Praxis von selbst, daß nicht jeder Stein für jede dieser Tätigkeiten paßte. Manche taugten ihrer Form und sonstigen Beschaffenheit nach überhaupt nicht zum Graben, manche nur zum Stechen und Bohren, andere bloß zum Scharren und Schneiden.

War aber die Hand einmal mit dem Steine bewehrt und mit seiner Handhabung vertraut, dann konnte es nicht fehlen, daß sie ihn gelegentlich auch zu anderen Zwecken benutzte als zu denen des Grabens. Etwa dazu, um Nüsse aufzuschlagen.

Derartiges kommt schon beim Affen vor. So berichtet z. B. Weule:

„Nichts hat mich mehr in Erstaunen gesetzt, als die absolute Sicherheit, mit der ein kleiner Macacus im Zoologischen Garten in Düsseldorf mittels eines noch dazu kugelrunden Steines die Haselnüsse aufschlug, die ihm der Wärter als Leckerbissen in den Käfig warf; ein Fehlschlag war völlig ausgeschlossen; auch war jeder Schlag in seiner Stärke so genau abgemessen, daß lediglich die Schale zertrümmert wurde, der Kern aber unverletzt blieb. Die Arbeit unseres Nußknackers erschien gegenüber dieser Geschicklichkeit und Sicherheit nur als ein kümmerlicher Notbehelf, ja fast als ein Rückschritt." (Prof. K. Weule, Die Kultur der Kulturlosen, Stuttgart 1910, S. 52.)

Derartige Beobachtungen wurden mehrfach gemacht, freilich meist an gefangenen Affen. Doch wird das gleiche auch von wildlebenden berichtet:

„Es ist oft gesagt worden, daß kein Tier irgendein Werkzeug benutzt. Der Schimpanse knackt aber im Naturzustande eine wilde Frucht, ungefähr einer Walnuß ähnlich, mit einem Steine. (Darwin, Abstammung des Menschen, I., S. 104.) [1])

War das Hantieren mit Steinen beim Menschen allgemein geworden, dann konnte deren Anwendung zum Schlagen nicht ausbleiben. Zunächst mochte das nicht viel bedeuten. Es wurde damit nur manche Frucht dem Genuß zugeführt, die sonst unzugänglich geblieben wäre. Aber wir werden noch sehen, daß gerade diese Art der Benutzung von Steinen sehr folgenreich wurde.

Sechstes Kapitel.

Abwehr und Angriff.

Nicht minder wichtig als die Nahrungsgewinnung ist für Pflanzenfresser, die von den Fleischfressern bedroht werden, der Schutz gegen diese ihre Feinde.

Wenn Fleischfresser sozial werden, geschieht es nur aus ihrer Art der Nahrungsgewinnung heraus, weil sie in Rudeln jagen. Pflanzenfresser vereinigen sich dagegen nicht bloß deshalb, weil sie vereint unter der Führung erfahrener, alter Mitglieder leichter Nahrungsquellen herausfinden, sondern auch, weil sie vereint leichter Gefahren entdecken, z. B. durch Ausstellen von Wachen, oder leichter durch vereinte Kraft einen Feind abwehren. Das Bedürfnis der Sicherheit ist für sie vielleicht noch ein stärkeres Band des Zusammenhaltes als das der Ernährung.

Auch in dieser Beziehung wird der Wechsel der Umgebung, die Verdrängung aus dem Urwald in offenere Gegenden den Menschen vor neue Probleme gestellt haben, die ebenfalls, wie die bisher betrachteten, ihn dazu drängten, durch künstliche Schaffung neuer Organe die Anpassung bewußt zu suchen, ohne abzuwarten, bis vermehrter oder veränderter Gebrauch der natürlichen ererbten Organe und Auslese im Kampf ums Dasein entschieden, ob er aussterben oder als eine neue Art mit neuen erblichen Eigenschaften fortleben solle.

---

[1]) Unter weiteren Belegen für den Gebrauch von Werkzeugen durch Tiere führt Darwin hier noch an: Es ist bekannt, daß die zahmen Elefanten in Indien sich Zweige abbrechen, um Fliegen abzuwehren. Dasselbe Verfahren ist bei einem wilden Elefanten beobachtet worden. Ueber Ziegen wird ähnliches berichtet, so von Professor Lakowitz im „biologischen Zentralblatt", zitiert im Berliner „Vorwärts", 22. Juli 1927.

Auch hier wurde ihm der Uebergang zu der neuen Methode der Anpassung durch die Errungenschaften erleichtert, die seine tierischen Vorfahren bereits erreicht hatten.

Dazu gehört vor allem die Fertigkeit, einen nahenden Gegner mit Wurfgeschossen zu bombardieren und einzuschüchtern.

Wir finden sie bereits bei den Affen.

Noiré wehrt sich allerdings entschieden gegen die Anerkennung dieser Tatsache. Er nimmt an, die Reihenfolge der Methoden, durch die sich der Mensch eines Gegners zu erwehren versuchte, sei folgende gewesen:

1. „Das Beißen, 2. das Hauen, 3. das Stechen, 4. das Werfen, 5. das Schießen." (S. 375.)

Abgesehen von der ersten, setzen alle diese Methoden die Anwendung eines Werkzeuges voraus, das dabei zur Waffe wird. Wir können hier auf die scharfsinnige Untersuchung nicht weiter eingehen, durch die Noiré erweisen will, daß das Hauen dem Stechen vorausging. Aber das Werfen soll der Mensch noch später erst erlernt haben.

Noiré handelt darüber ausführlich in einem eigenen Kapitel. Er sagt dort:

„Wir haben hier in dem Schlußkapitel unserer Schrift, die von den Uebergängen der natürlichen, unvermittelten Tätigkeit des Urmenschen zu der Werkzeugtätigkeit handelt, noch die letzte, wichtige Frage zu beantworten: Wie gelangte der Mensch zum Werfen?

Mit dieser Frage befinden wir uns aber bereits auf einem von dem vorhergehenden durchaus verschiedenen Gebiete; denn es ist klar, daß beim Werfen nicht mehr das Werkzeug, sondern einzig die Waffe in Betracht kommt. Die Waffe ist aber zweifellos durch Gebrauchswechsel aus dem Werkzeug hervorgegangen . . . . .

Die Waffe ist nichts Ursprüngliches, sie konnte unmöglich, wie das Werkzeug, zur Unterstützung der Tätigkeit sich gleichsam von selbst der Hand aufdrängen, sie konnte vielmehr erst spät von dem an Werkzeuge und ihre Handhabung gewöhnten Menschen zum Zwecke der Verteidigung und der Erlegung von Tieren angewandt werden. Eine ruhige, besonnene Betrachtung wird notwendig zu dieser Ueberzeugung führen und alle entgegenstehenden Ansichten, insbesondere die auf leichthin angeommene Erzählungen von Affen, die sich mit Stöcken und Steinwürfen verteidigten, gegründeten als durchaus unhaltbar und unmöglich erscheinen lassen." (S. 370.)

„Das Werfen erfordert ungleich mehr Kraft und Gewandtheit, viel mehr Kunst und Einübung als alle bisher behandelten Tätigkeiten[1]), es setzt aber auch schon an und für sich eine größere Vernunftreife voraus, nicht nur, um seine Ueberlegenheit und Vorzüglichkeit vor den anderen Angriffs- und Verteidigungswaffen zu erkennen, sondern um nur überhaupt zu denselben zu gelangen und sich darauf einzuüben. Dieser Punkt muß hier eingehender erörtert werden, da wohl die meisten in dem Vorurteil befangen sind, es sei gar keine Kunst, einen Stein aufzuraffen und ihn auf den Gegner zu schleudern, womit also zugegeben wäre, daß das

[1]) Schaben, Schneiden, Hauen, Stechen. K.

Werfen eine instinktive, dem Affen so gut wie dem Menschen von Natur zu ihrer Verteidigung eingepflanzte Tendenz sei." (S. 387.)

Dieses Vorurteil, fährt Noiré fort, werde am meisten gestützt durch folgendes Erlebnis, das Brehm als Augenzeuge, nicht vom Hörensagen erzählt.

Als er mit dem Herzog von Koburg-Gotha und großer Reisegesellschaft durch Abessinien zog, stießen sie einmal auf eine größere Herde Paviane. Natürlich konnten es sich auch diesmal die Herren „Forscher" nicht versagen, eine zwecklose Schlächterei anzurichten, statt ruhig das Tun und Treiben der Tiere zu beobachten. Brehm berichtet:

„Selbstverständlich (!) wurde sofort auf die entdeckten Schelme Jagd gemacht ..... Ihnen wurde eine wahre Schlacht geliefert[1]). Mehr als zwanzig Schüsse fielen von uns, mehrere der Paviane wurden getötet, viele verwundet, und die ganze Herde nach und nach auf den Kamm des Berges getrieben. Anfänglich schossen wir vom Talgrunde aus; bald aber suchten wir an der gegenüberliegenden Wand geschütztere Standorte; denn die von uns durch unsere Schüsse ebenso erschreckten wie erzürnten Tiere griffen jeden Stein auf, welchen sie auf ihrem Wege liegen sahen und rollten ihn in die Tiefe hinab. Der Büchsenspanner des Herzogs versichert, ein großes Männchen gesehen zu haben, das mit einem gewaltigen Stein unter dem Arme einen Baum erstiegen und von dort aus seine Bürde nach uns in die Tiefe geschleudert habe. Mehrere der Rollsteine flogen uns im Anfang so nahe an den Köpfen vorbei, daß wir das Lebensgefährliche unserer Stellung augenblicklich einsahen und förmlich flüchteten, um bessere Plätze zu gewinnen. Während des Gefechts blieb die Talsohle für die nachfolgende Karawane vollständig versperrt; denn die Hamadryaden rollten Steine von mehr als Kopfgröße zur Tiefe herunter." (Tierleben, I., S. 163/164.)

Noiré weist darauf hin, daß es sich hier nicht um Steinwürfe handle, sondern um das Rollen von Steinen. Das ist richtig. Aber jedenfalls handelt es sich um das Hinunterbefördern von Steinen in die Tiefe zu Zwecken der Verteidigung, die Steine sollten als Waffen der Abwehr dienen und erwiesen sich, wie der Bericht zeigt, als solche sehr wirksam. Noiré freilich möchte den Vorfall so aufgefaßt wissen, als ob die Paviane nur in der Aufregung der Flucht Steine hinter sich geschleudert hätten, „wie das flüchtige Huhn krampfhaft Sand aufwirbelt, wenn es gejagt wird". Aber Brehm spricht ausdrücklich von beabsichtigtem Tun: Die Tiere griffen jeden Stein auf, den sie auf ihrem Wege liegen sahen und rollten ihn in die Tiefe hinab.

Auch die Versicherung des Büchsenspanners erscheint uns nicht so verächtlich, wie Noiré, der sie einfach als lächerliche Fabel bezeichnet. Es ist freilich nur ein Büchsenspanner, der sie abgibt, nicht seine Durchlaucht der Herzog von Koburg selbst, aber Büchsenspanner sollen mitunter ebensogut, ja noch besser, Waldtiere beobachten können, als ein Herzog oder ein Gelehrter.

---

[1]) Wie heldenhaft! K.

Zweitens wendet Noiré ein:

„Es handelt sich hier nicht etwa um die durch Intelligenz oder Menschenähnlichkeit ausgezeichneten höheren Affen, also nicht den Gorilla, Schimpanse und Orang-Utan, sondern um Paviane, die von Brehm selbst als höchst gemeine, niedrige, ja bestialische Naturen bezeichnet werden."

Richtig ist, daß Brehm in ganz lächerlicher Weise den Anstandskodex der guten Gesellschaft auf die Affen anwendet und diese nach der mehr oder minder strengen Einhaltung jener Anstandsregeln einschätzt, wobei die Paviane mit der schlechtesten Sittennote bedacht werden, denn „Geilheit und Frechheit" zeige sich bei keinem anderen Tiere in so abschreckender Weise, wie bei ihnen.

Aber diese schlechte Note bezieht sich keineswegs auf ihre Intelligenz. Vielmehr beginnt Brehm seine Mitteilungen über die hier in Frage stehende Pavianart mit den Worten:

„Der Pavian . . ., der ebensowohl seiner Gestalt wie seines ausgezeichneten Verstandes und vielleicht auch seiner unliebenswürdigen Eigenschaften halber in der Urgeschichte der Menschheit eine große Rolle spielt[1]), ist der Hamadryas oder Mantelpavian." (Tierleben. S. 157.)

Also Noirés Annahme, daß es dem Pavian wegen seiner „Geilheit und Frechheit" an Intelligenz fehlen müsse, mag einem Oberlehrer naheliegen, stimmt jedoch nicht.

Noiré fährt fort:

„Wenn es nun also möglich wäre, daß bei letzteren[2]) eine solche Aeußerung höherer Intelligenz vorkommen könnte, wie sie mit dem Werfen oder Rollen von Steinen zu dem erwähnten Zweck unbedingt angenommen werden müßte, dann müßte sich dieselbe jedenfalls bei jenen höheren Affen weit öfter gezeigt haben und auch von Eingeborenen und aufmerksamen Reisenden konstatiert worden sein."

Nun muß Noiré freilich zugeben, daß Wallace auf Borneo beobachtete, wie Orang-Utans, wenn sie sich bedroht fühlten, auf den Angreifer zwar nicht mit Steinen, wohl aber mit Zweigen und Früchten warfen. Wir haben bereits gesehen, daß Wallace ebenso wie Brehm — und die beiden waren dabei nicht die Schlimmsten — „selbstverständlich" jedes Getier herunterschoß, dessen er ansichtig wurde, ob er seiner bedurfte oder nicht:

„Ich schoß später noch auf zwei erwachsene Weibchen und zwei Junge verschiedenen Alters, die ich alle erlegte. Eines der Weibchen fraß mit mehreren Jungen auf einem Durianbaum unreife Früchte. Sobald es uns sah, brach es offenbar wütend Zweige und die großen stachligen Früchte ab und schleuderte einen solchen Regen von Wurfgeschossen auf uns herab, daß wir dadurch tatsächlich gehindert wurden, uns dem Baum zu nähern. Man hat es angezweifelt, daß diese Tiere im Zorn Zweige herabschleudern, allein ich habe es selbst bei den verschiedenen Gelegenheiten beobachtet. Aber immer waren es Weibchen, die das taten, und es

[1]) Gemeint ist die Verehrung, die er im alten Aegypten genoß. K.
[2]) Den Pavianen. K.

kann sein, daß das Männchen, auf seine große Kraft und seine Zähne vertrauend, kein anderes Tier fürchtet und gar nicht versucht, es zu vertreiben, während die Weibchen der mütterliche Instinkt auf diese Verteidigungsart für sich und ihre Jungen brachte." (Der malayische Archipel, I., S. 78.)

Man sollte meinen, das sei nicht mißzuverstehen. Noiré kann sich nicht entschließen, diesen Bericht so gelten zu lassen, wie er gegeben wird. Er meint:

„Bei Lichte betrachtet sind es Tiere, die in höchster Wut und Aufregung, die zugleich mit Furcht gepaart ist, Zweige und Früchte abbrechen und herabfallen lassen . . . . . Daß der Orang-Utan die Absicht hat, mit seinem Wurf den Gegner zu erreichen, zu treffen, zu verwunden, das ist einfach — undenkbar." (Das Werkzeug, S. 390/391.)

Ueber den letzteren Satz werden wir noch handeln. Was aber das bloße Fallenlassen betrifft, so bezeugt Wallace ausdrücklich, daß der „Regen von Wurfgeschossen" ihn hinderte, sich dem Baume zu nähern. Zweige und Früchte, die bloß fallen gelassen wurden, hätten das sicher nicht bewirkt.

Wenn die Betrachtungen Brehms und Wallaces nicht ausreichend erscheinen sollten, sei eine Beobachtung des in Südamerika reisenden Forschers Tschudi mitgeteilt, die wir in Brehms Tierleben finden. Er berichtet von den Barrigudos oder Schieferaffen:

„Sehr oft sind sie so dreist, daß sie lange Strecken Weges die Indianer verfolgen, die aus den am Rande der Urwälder gelegenen Pflanzungen Früchte holen, um sie in den höher gelegenen Tälern zu verkaufen. Nicht selten geschieht es, daß sie Baumzweige und Früchte nach diesen Indianern werfen, welche sich gegen den feindseligen Angriff mit Steinen zur Wehr setzen. Wir waren mehrmals Augenzeugen davon und haben durch einen Schuß diesen drolligen Gefechten ein Ende gemacht." (I., S. 186.)

Hier kann weder von sinnloser Angst der Affen, noch von bloßem Fallenlassen der Früchte und Zweige die Rede sein. Das würde nie als ein Angriff betrachtet werden, gegen den man sich zur Wehr setzen muß.

Angesichts dieser übereinstimmenden Mitteilungen gewissenhafter und nüchterner Forscher ist gar nicht daran zu zweifeln, daß die Affen bereits die Fertigkeit besitzen, Wurfgeschosse gegen diejenigen zu schleudern, die ihren Zorn oder ihre Furcht erregen.

Bölsche schreibt über die Schimpansen von Teneriffa:

„Natürlich wird der Spielstock und Werkzeugstock auch Waffe. Es wird gestochen und geworfen damit, letzteres höchst zielsicher auch mit Steinen, eine Handlung, die ehemals aus „kritischen" Naturgeschichten als „wüste Fabel" bei den Affen wieder herausgestrichen worden war. Einer der Schimpansen lernte allmählich geradezu virtuos treffen." (Tierseele usw., S. 66.)

Das waren allerdings gefangene Affen.

Zielsicheres Werfen und Treffen wird von Affen im Naturzustand nicht berichtet. Vielleicht hat Noiré recht, wenn er meint,

kein Affe könne die Absicht haben, seinen Gegner zu treffen. Er begründet das folgendermaßen:

„Selbst ein mit einem Steine oder Prügel hauender Affe wäre noch lange kein so großes Wunder als ein nach einem Ziel werfender. Denn der Affe, wie auch andere Tiere, haut mit den vorderen Extremitäten nach dem Gegner, der umfaßte Stein oder Prügel verwächst mit dem Individuum, und dieses übt also immer noch eine der ursprünglichen natürlichen analoge Tätigkeit aus. Ganz anders ist es beim Werfen, da entfliegt der Gegenstand der Hand, damit er an anderer Stelle in gleicher Weise wirke, als wenn er noch von der Hand geführt würde; die Kausalreihe dehnt sich aus, sie umfaßt schon ein Glied mehr[1]), nämlich die von dem Individuum abgelöst und gesondert gedachte Waffe (also a b b c), und dazu gehört entschieden Vernunft, und zwar eine viel höhere Vernunft, als sie lange Zeit selbst dem Urmenschen eigen war." (S. 392.)

Hier liegt sicher eine bedeutende Schwierigkeit vor. Ja, sie erscheint uns noch größer, als Noiré selbst, denn auch beim Menschen ist es schwer begreiflich, wie er auf die Idee kommen konnte, nach einem Ziel zu werfen, um es zu treffen, solange er nicht die dazu nötige Fertigkeit und Erfahrung besaß, die nur durch lange Uebung zu erwerben ist. Wie konnte aber der Mensch darauf kommen, eine Tätigkeit — das Werfen nach einem Ziel — zu üben, die ihm ganz fremd war?

Die Schwierigkeit ist kaum zu lösen, wenn wir nicht beachten, daß das Werfen mit Geschossen noch einen anderen Zweck haben kann, als den, einen bestimmten Gegenstand zu t r e f f e n. Diese Zwecksetzung setzt bereits eine lange Uebung im Werfen nach einem Ziele voraus.

Das Werfen kann bereits für die Verteidigung des Tieres wirksam sein, wenn es ihm bloß gelingt, den Gegner dadurch e i n z u s c h ü c h t e r n, ohne ihn zu treffen. Dieser Zweck kann schon erreicht werden durch das bloße Werfen von Gegenständen in der R i c h t u n g des Gegners.

Das Einschüchtern wird um so leichter gelingen, wenn nicht ein einzelnes Geschoß abgeworfen wird, sondern ein ganzes Trommelfeuer ins Werk gesetzt wird, wie es nach den übereinstimmenden Berichten die verschiedensten Affenarten in Afrika, Asien, Amerika zu tun verstehen.

Das bloße Werfen in einer bestimmten Richtung kann eine rein instinktive Bewegung sein. Es bedarf keiner Vorbereitung und Uebung, keines Zielens, ja, die rapide Wiederholung des Werfens, der „Regen von Wurfgeschossen", schließt jedes Zielen aus.

Ein derartiges Werfen setzt keineswegs eine so hohe Vernunft voraus, wie sie nur der Mensch besitzt. Es wird schon von relativ niedrigen Tieren geübt, so vom Ameisenlöwen, der Larve der Ameisenjungfer, einem kleinen Insekt, das sich in einem Sand-

[1]) als bloß die Reihe a handelndes Subjekt, b Werkzeug, c bearbeitetes Objekt. K.

trichter eingräbt, an dessen Grunde es lauert, bis irgendein anderes Insekt, etwa eine Ameise, an dessen Rand gerät. Dann wird es von dem „Löwen" so lange mit einem Trommelfeuer von Sand überschüttet, bis es entweder betäubt oder durch den zurückrollenden Sand mitgerissen wird und in den Trichter hinabfällt, um dort verspeist zu werden.

Dieses Insekt versteht bereits mehr als der Affe, der mit seinen Würfen nicht eine Beute erraffen, sondern nur einen unbequemen Fremdling veranlassen will, sich zurückzuziehen.

Nur selten kommt der Affe dazu, Geschosse gegen einen Feind zu werfen. Seine fabelhafte Gelenkigkeit ermöglicht ihm im Walde wie auf steilen Klippen gewöhnlichen natürlichen Feinden — natürlich nicht dem Feuergewehr — leicht zu entkommen. Das dichte Blättergewirr des Urwaldes bietet ihm auch ein treffliches Versteck. Die großen Menschenaffen, Gorilla und Orang, nehmen es in persönlichem Kampfe mit jedem Gegner auf.

Ein alter Dajakhäuptling erzählte Wallace:

„Kein Tier ist stark genug, um den Meias zu verletzen, und das einzige Geschöpf, mit dem er überhaupt kämpft, ist das Krokodil. Wenn er kein Obst im Dschungel findet, so geht er an die Flußufer, wo es viele junge Sprößlinge gibt, die er gerne frißt, und Früchte, die dicht am Wasser wachsen. Dann sucht das Krokodil oft ihn zu packen, aber der Meias springt auf dasselbe, schlägt es mit Händen und Füßen, zerfleischt und tötet es."

Ein anderer Dajakhäuptling erzählte darüber:

„Der Meias hat keine Feinde; kein Tier wagt es, ihn anzugreifen, bis auf das Krokodil und die Tigerschlange[1]). Er tötet das Krokodil stets nur durch seine Kraft, indem er auf demselben steht, seine Kiefern aufreißt und seine Kehle aufschlitzt. Wenn eine Tigerschlange einen Meias angreift, packt er sie mit seinen Händen, beißt sie und tötet sie bald. Der Meias ist sehr stark, kein Tier im Dschungel ist so stark wie er." (Der malayische Archipel, I., S. 85.)

Die furchtbare Kraft des Gorilla ist bekannt. Nicht so stark sind die Schimpansen und Paviane. Aber sie sind höchst sozial und dank ihrer Geselligkeit und Solidarität ebenfalls imstande, jedem natürlichen Gegner Trotz zu bieten.

Espinas teilt folgende Bemerkung Burtons über die Paviane mit: „Zwei dieser schwarzen Affen werden leicht mit einem Löwen fertig, denn während der eine ihn von vorne angreift, packt der andere seine Beine und zerbricht ihre Sprunggelenke" (Les sociétés animales, S. 504, Tiergesellschaften, S. 484).

Also teils durch ihre Gewandtheit, teils durch ihre physische Kraft und die moralische Kraft ihrer sozialen Triebe sind sie in ihrer natürlichen Umgebung meist imstande, einem Feinde entweder zu entfliehen oder durch ihre angeborenen Waffen seiner Herr zu werden. Nur selten fühlen sie sich da veranlaßt, Wurfgeschosse gegen einen solchen zu schleudern. Daher fehlt ihnen

---

1) Die größte der Riesenschlangen Ostindiens. K.

die Uebung, die notwendig ist, soll man mit einem geworfenen Stein treffen. Treten Umstände ein, die sie zur öfteren Wiederholung und Uebung veranlassen, dann gelingt ihnen das Treffen sehr wohl, wie die Schimpansen Teneriffas beweisen, trotz Noirés philosophischem Abc.

Ganz anders als beim Menschenaffen im Urwald wurde die Sachlage für den Affenmenschen, sobald er des Schutzes des dichten Gehölzes beraubt und gezwungen war, sich in baumarmer Ebene durchzubringen. Sie bot ihm nicht die Zufluchtsorte, die der ebenfalls außerhalb des Waldes lebende Pavian in den steilen Klippen der Hochgebirge findet. In der Grasebene sich zu verstecken, war ihm kaum möglich.

An gewaltigen Räubern fehlte es dort nicht, die reiche Beute in zahlreichen Pflanzenfressern, namentlich Wiederkäuern fanden. Diese Räuber wurden auch dem Affenmenschen gefährlich, sobald er gezwungen war, den Schutz der Bäume zu verlassen. Dabei war der zweifüßige Mensch nicht so schnellen und ausdauernden Laufens fähig wie etwa Antilopen oder Zebras.

Weit öfter, als im Urwald, kam er da in die Lage, trachten zu müssen, gefährliche Angreifer durch Wurfgeschosse von sich abzuhalten. Er wird dazu benutzt haben, was er fand. Selten Zweige, noch seltener Früchte, wie die auf den Bäumen lebenden Affen, dagegen weit öfter, als diese, die ihm näherliegenden Steine. Dabei änderte sich die Art des Werfens.

Die Affen werfen in der Regel nur von oben herab. Das gilt schon von den Pavianen, die trachten, wenn sie sich bedroht fühlen, aus der Niederung in die Höhe zu gelangen. Es gilt erst recht von den im Walde lebenden Affen. Einen Gegner, der sich durch ein Gewirr von Aesten und Blättern nähert, kann man nicht durch Geschosse verscheuchen. Diese würden, ehe sie in seine Nähe kommen, an allen möglichen Hindernissen anstoßen und kraftlos zur Erde fallen. Nur einen auf dem Erdboden Herannahenden kann man vom Gezweige aus erfolgreich bombardieren. Die Affen werfen also nur von oben nach unten.

Beim Werfen von oben nach unten wird der Wurf durch die Schwerkraft unterstützt. Gibt man ihm die gehörige Richtung, so wird das Geschoß stets in die Nähe des zu Bedrohenden gelangen.

In eine ganz neue Situation wird dagegen der Affenmensch — oder Mensch — versetzt, sobald er aus dem Walde nicht, wie der Pavian in klippenreiches Felsengebirge, sondern in eine Ebene ohne steile Erhebungen versetzt wird. Das war auch bei den Schimpansen auf Teneriffa der Fall.

Kommt jetzt ein Feind, so wird er in der Regel in gleicher Höhe mit dem Werfenden sein. Der Wurf gegen ihn geht jetzt nicht mehr von oben herunter, sondern horizontal. Die Schwerkraft unterstützt den Wurf nicht mehr, sondern bereitet ihm ein vorzeitiges Ende, wenn ihm nicht eine Flugbahn mit gehöriger Er-

hebung gegeben wird, die sich nach der Entfernung zu richten hat, die das Geschoß durchlaufen soll.

Diese Erfahrung werden die werfenden Urmenschen bald gemacht haben. Sie zwang ihnen beim Werfen, das sie bis dahin fast rein instinktiv betrieben hatten, einige Ueberlegung auf. Je größer ihre Erfahrungen beim Werfen unter den neuen Bedingungen, desto mehr mußte sich dieses Moment des Ueberlegens, des Schätzens der Distanz, geltend machen. So kam schon dadurch in den Akt des Werfens beim Menschen ein intellektuelles Moment, das ihm beim Affen im Naturzustande fehlt. Dies wurde noch gefördert dadurch, daß der Urmensch in der neuen Umgebung weit öfter als früher in die Lage kam, mit Geschossen zu werfen. Je öfter dies der Fall, desto größer seine Uebung und seine Fertigkeit in diesem Tun, desto öfter wird auch das Werfen in der R i c h t u n g des Feindes zu einem T r e f f e n des Feindes geführt haben und desto öfter wird er die Erfahrung gemacht haben, daß der Stein, der den Angreifer trifft, ihn eher verscheucht, ja unter Umständen sogar kampfunfähig macht, als der aufs Geratewohl gegen ihn geschleuderte.

Beim ursprünglichen Trommelfeuer war es auf die Rapidität angekommen, mit der die Geschosse nacheinander abgeworfen wurden. Solches Trommelfeuer muß bereits eine ansehnliche Wirkung geübt haben, selbst einem Löwen gegenüber, angesichts des sozialen Charakters des Menschen. Wenn etwa fünfzig nervige Arme in rascher Aufeinanderfolge wuchtige und spitzige Steine gegen ihn schleuderten, mag der Räuber oft vorgezogen haben, den Rückzug anzutreten als den Kampf aufzunehmen.

Je mehr man nach reichlicher Praxis erkannte, daß das Treffen noch wirksamer sei als die Rapidität des Geschoßregens, desto eher wird jeder die Flugbahn seines Geschosses verfolgt und Erfahrungen darüber gesammelt haben, welche seiner Geschosse trafen, welche nicht. Im Besitze der Sprache, wird er seine Erfahrungen mit denen der Genossen ausgetauscht haben. Er wird sich daran gemacht haben, halb spielerisch, halb ernsthaft das Werfen nach einem Ziel unter ruhigen Verhältnissen zu üben, nicht in der Erregung der Gefahr. Dabei werden die Einzelnen nacheinander geworfen haben, nicht alle zugleich, was das Gewinnen weiterer Erfahrungen erleichterte. Alles das führte schließlich dahin, das rasche Trommelfeuer zur Verscheuchung des Gegners durch das geübte, zielbewußte Werfen des Steines zum Treffen und Verletzen des Angreifers zu ersetzen.

Noiré dürfte wohl recht damit haben, wenn er annimmt, daß diese Art des Werfens am Anfange der Entwicklung des Urmenschen nicht möglich war. Er fehlt nur darin, nicht zu sehen, daß das nicht die einzige Art des Werfens ist, daß eine andere, weniger bewußte, mehr instinktive Art des Werfens früher schon

möglich war, und daß wir sie notwendigerweise voraussetzen müssen als Ausgangspunkt zur Entwicklung der höheren Form.

Noiré kann auch darin recht haben, daß das Hauen und Stechen dem zielsicheren Werfen vorausging.

Nicht immer wird es dem Werfen, das anfangs nur instinktiv, ohne Zielen, ohne Berücksichtigung der Distanzen vor sich ging, gelungen sein, einen gefürchteten Angreifer abzuwehren. Beim Nahkampf mit einem großen Raubtier, etwa einem Löwen oder Bären, war aber der Mensch recht übel daran, schon wegen seiner Nacktheit, die seinen Leib feindlichen Krallen weit mehr aussetzte, als wenn ihn ein dichter Pelz bekleidet hätte. Als die ursprünglichsten Abwehrarten dürfen wir allerdings nicht bloß das Beißen und Hauen in Betracht ziehen. Das Beißen kann tüchtig gewirkt haben, da wir annehmen müssen, das Gebiß unserer Urahnen sei weit kraftvoller gewesen als unser heutiges. Wohl ist es nicht wahrscheinlich, daß es eine so furchtbare Waffe vorstellte, wie das Gebiß des Gorillas. Aber die Schädelreste etwa des von Otto Hauser 1898 gefundenen „Homo Mousteriensis", deren Alter ihr Entdecker auf 140 000 Jahre schätzt (Der Mensch vor 100 0000 Jahren, Leipzig 1917, S. 30), zeigen ein stärkeres Gebiß, als das des Menschen von heute, und vor allem einen „schauerlich massiven Kiefer". Dabei war dieser Mensch des Mousterien keineswegs der primitivste, sondern bereits ein Kulturmensch, der schöne Feuersteinwerkzeuge und die Leichenbestattung kannte.

Neben dem Gebiß kam als natürliche Waffe die Hand, geführt von einem nervigen Arm in Betracht. Aber doch wohl nicht bloß durch ihre Kraft beim Schlag.

Viel eher als durch den Schlag kann die bloße Hand eine furchtbare Waffe werden, wenn es gelingt, die Kehle des Gegners zu packen und ihn zu würgen. Die Pressung des Armes vermag ebenfalls eine würgende Tätigkeit zu entfalten.

Auch Waffen kann schon der Urmensch im Nahkampfe angewendet haben. Noiré hat sicher recht, wenn er darauf hinweist, daß man im Nahkampf keine Zeit zum Ueberlegen hat.

„Im Kampfe selbst kann niemals etwas erfunden, irgendeine neue Erfahrung gemacht oder ein Kulturfortschritt angeregt worden sein." (Das Werkzeug, S. 373.)

Ebenso hat er recht, wenn er darauf hinweist, daß der Mensch beim Nahkampf nur Organe anwenden kann, die er vollständig beherrscht, deren Wirkung er genau kennt. Er durfte keine Experimente machen, „wenn es galt, Mann gegen Mann oder Mensch gegen Raubtier zu ringen, mit Hand und Arm abzuwehren, zu packen, zu würgen und mit dem Gebisse einzudringen, zu verwunden, zu töten". (S. 374.)

Doch machten bereits die Menschenaffen keine Experimente mehr, wenn sie mit Baumzweigen hantierten, die abzureißen und

anzuwenden sie gewöhnt waren. Daß sie Stöcke zum Schlagen benützen, wird mehrfach bezeugt.

Mario Apelius schildert in seinem schon erwähnten Bericht eine Jagd, die Dajaks in Borneo auf ein Rudel Orang-Utans unternahmen, das zwanzig Mitglieder stark, Männchen und Weibchen, sich kräftig zur Wehr setzt, als ihm jede Flucht abgeschnitten wird.

„Wir sehen, wie die Mütter die Säuglinge mit tragisch menschlichen Bewegungen an die Brust drücken, um sie zu schützen, wie die Männchen Zähne fletschen und dicke Aeste vom Baum reißen, um sich gegen die Angreifer zu bewaffnen . . . . . Rittlings sitzt ein riesengroßer Orang-Utan von wenig gemütlichem Aussehen auf einem Ast und läßt wütend seinen Knüppel durch die Luft sausen . . . . . Ich folge mit den Augen dem Männchen mit dem Knüppel. Ich sehe, wie es auf allen Vieren an die Dajaks heranschleicht, um einen der Gegner zu packen. Aber der nächststehende Dajak ist auf der Hut und wirft dem angreifenden Affen eine Handvoll Pfeffer in die Augen. Geblendet tappt das Tier im Dunklen, wird aber sofort von zehn Armen gepackt und gebunden . . . . Sieben Tieren ist es geglückt, sich durch die Flucht zu retten, elf sind gefangen. Ein Weibchen, das der Pfeffer nicht vollständig geblendet hat, stürzt sich auf einen der (mit langen Mistgabeln) bewaffneten Dajaks, reißt ihm die Waffe aus der Hand und erzwingt sich den Durchgang."

Wir dürfen wohl annehmen, daß dieses Weibchen nicht mitten im Kampf auf Tod und Leben zu experimentieren anfing. Wenn es die Waffe so erfolgreich zu handhaben verstand, müssen wir annehmen, daß es in der Handhabung von Knütteln geübt war.

Da die Orangs Grabstöcke kaum brauchen, dürften sie lange Stöcke am ehesten zum Herabschlagen von Früchten benützen, die, an dünnen Zweigen wachsend, den schweren Tieren trotz der Länge ihrer Vorderarme nicht leicht zugänglich sind.

Wir dürfen wohl annehmen, daß beim Menschen wie beim Menschenaffen, die ersten Waffen im Nahkampf Werkzeuge waren, mit deren Handhabung sie durch die Art ihrer Nahrungsbeschaffung vertraut waren, und mit denen sie im Falle der Not einen Funktionswechsel vornahmen.

Ratzel sagt von den Australiern, wie schon zitiert:

„Den Uebergang von der Waffe zum Werkzeug macht der Grabstock . . . . . Natürlich kann er gelegentlich auch als Waffe dienen." (Völkerkunde, II., S. 47.)

Richtiger wäre es, zu sagen, daß der Grabstock den Uebergang vom Werkzeug zur Waffe bildet. Er mußte lange vorher als Werkzeug benutzt worden sein, ehe der Mensch darauf verfiel, ihn als Waffe im Nahkampf zu benutzen. Als Wurfgeschosse freilich hatten schon die Affen Baumzweige benutzt, konnte der Mensch auch die Grabstöcke von Anfang an gebrauchen. Er mag es dort getan haben, wo ihm die für diesen Zweck viel besser taugenden Steine nicht zur Hand waren.

Aber nicht nur vom Grabstock, von allen den einfachsten Werkzeugen des Menschen, von denen allein wir hier noch han-

deln, kann man sagen, daß sie einen „Uebergang vom Werkzeug zur Waffe" bilden, das heißt, daß der Mensch sie einmal in jenem, einmal in diesem Sinne gebrauchen konnte, sobald er in ihrer Handhabung große Fertigkeit erlangt hatte. Erst auf einer höheren Stufe der Kultur, bei komplizierteren Hilfsmitteln der Technik, tritt eine ständige Trennung von Werkzeug und Waffe ein. Ursprünglich bildet diese nichts, als eine neue Anwendungsart eines wohlvertrauten Werkzeuges.

Natürlich richtete sich die Art der Anwendung im Kampf nach der Art der Anwendung bei der Gewinnung der Nahrung. Den Stein, mit dem man Nüsse aufschlug, kann man auch zum Blutigschlagen eines Schädels benutzen; mit einem stechenden Instrument wird man nicht zugehauen haben, wohl aber mit einem Beil.

Wie das Werfen nach einem Tier, um es zu treffen und zu verletzen, setzt auch die Anwendung von Waffen im Nahkampf bereits eine gewisse Entwicklung voraus. Die Schimpansen sind vielleicht in dieser Beziehung noch nicht so weit, wie die Orang-Utans. Auf Teneriffa kommen sie allerdings so weit, Stöcke zum Hauen und Stechen im Spiele zu benutzen. „Wird es ernst, so liegen die Waffen gleich am Boden und einer fällt über den andern her mit Armen, Füßen und Zähnen". (Köhler, Intelligenzprüfungen, S. 60.)

Sobald der Mensch einmal so weit war, nach einem Ziele zu werfen und es zu treffen, vollzog sich eine gewaltige Umwälzung in seinen Lebensbedingungen. Nun erst konnte er auf die Jagd gehen, im heutigen Sinne des Wortes, also nicht auf die Jagd nach Schnecken, Würmern, Raupen, sondern auf die Jagd nach größeren Wirbeltieren, ja nach ihm sehr nahestehenden warmblütigen Tieren mit einer Intelligenz, die mit der seinen vieles gemeinsam hatte.

Um ein Tier zu jagen, dazu genügt es nicht, es durch einen Regen von Geschossen zu erschrecken und zu verscheuchen. Solches Tun würde sich vielmehr, wenn es sich nicht um eine Treibjagd handelt, als sehr unzweckmäßig herausstellen. Beim Jagen kommt es aufs Treffen an, und vielfach aufs Treffen mit dem ersten Wurf, denn beim zweitenmale kann das durch den ersten erschreckte Wild bereits auf und davon sein.

Sobald aber einmal die Fertigkeit erlangt war, wurde die Jagd nicht bloß möglich, sondern bald notwendig. Denn Werkzeug und Waffe dienen, wie wir schon früher erörtert, dazu, den Gleichgewichtszustand zu stören, in dem sich der Mensch innerhalb der belebten Natur befindet. Das Gleichgewicht zwischen Vermehrung und Vernichtung der Menschen wird aufgehoben, die Mächte der Vernichtung werden geschwächt, die der Vermehrung verstärkt. Das Ergebnis ist eine Zunahme der Bevölkerung, die nach neuen Nahrungsquellen verlangt, entweder nach Auswanderung

oder nach Erweiterung des Nahrungsspielraumes im bereits bewohnten Gebiet. Die Jagd, die so viel dazu beiträgt, das natürliche Gleichgewicht der Volksvermehrung zu stören, wird nun ihrerseits ein mächtiges Mittel, die Probleme zu lösen, die aus dieser Störung des Gleichgewichts hervorgehen. Wenn die Jagd zur Auswanderung drängt, so macht sie diese auch möglich. Sie gestattet es den Menschen, in Gebiete einzudringen, die wohl wildreich, aber arm an jenen Nahrungsmitteln sind, auf die der Mensch vor der Jagd beschränkt war; in Gebiete, in denen der Mensch sich vorher also nicht hätte behaupten können. In solchen Gebieten bedurfte der Mensch dringend der Jagd. Er hätte ohne sie, auf die alte Speisekarte beschränkt, nicht existieren können.

Auf der anderen Seite ermöglichte es die Jagd, daß das bereits bewohnte Gebiet eine dichtere Bevölkerung ernährte.

Beides, die Wanderung in neue Verhältnisse wie die Verdichtung der Bevölkerung, die Zunahme der Größe der einzelnen Stämme und des Verkehrs unter ihnen mußten auf die Intelligenz anregend wirken, neue Erfahrungen, neue Probleme und neue Hilfsmittel ihrer Lösung bieten.

Nun setzte auch die große Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib ein, von der wir schon gesprochen haben, die über die natürliche Arbeitsteilung bei den Tieren hinausgeht, von der bloß die geschlechtlichen Funktionen berührt werden. Ausgehend von diesen beginnt nun die Arbeitsteilung im Nahrungserwerb. Die Frau bleibt der alten Art der Nahrungsgewinnung treu, wobei sie freilich in Bedingungen gerät, die ihr die größten technischen Fortschritte ermöglichen. Sie kommt vom Aufwühlen des Bodens zum Zwecke des Suchens von Wurzeln und Würmern zur Bestellung des Bodens, vom Flechten zur Töpferei usw. Der Mann ergibt sich immer mehr fast ausschließlich der neuen Form des Erwerbes von Nahrungsmitteln, der Jagd. Dieses Gebiet ist viel einförmiger als das der Frau zufallende, der Anteil des Mannes am technischen Fortschritt lange viel geringer als der der Frau.

Mit der Lebensweise ändert sich aber auch vollständig die Psyche des Menschen, namentlich die des Mannes, der von dem Wechsel zunächst weit mehr betroffen wird, als die Frau. Je mehr der Mann sich auf die Jagd konzentriert und konzentrieren muß, desto mehr gewöhnt er sich daran, lebende Wesen zu töten, die ihm psychisch nahe stehen. Er überwindet nicht nur den Abscheu vor Blutvergießen, der dem Pflanzenfresser eigen ist, er bekommt schließlich ein förmliches Verlangen darnach. Lange mordet er, wie das Raubtier, um Nahrung zu gewinnen oder sein Leben zu sichern. Aber die Gewohnheit des Mordens und des Vergnügens daran bleibt in vielen Menschen erhalten, vielleicht zum Teil als erblich gewordene Neigung, zum Teil als überkommene, erlernte Tradition. Diese Gewohnheit wirkt auch dann noch, nachdem die

Jagd aufgehört hat, eine wichtige Quelle des Nahrungserwerbes geworden zu sein. Das Morden wird nun ein Zeitvertreib der Müßigen. Selbst bei hochstehenden Forschern haben wir solche zwecklose Mordlust beobachten können, wie uns schon Brehm und Wallace zeigten.

Zunächst wird sich das Töten nur auf Tiere anderer Art erstreckt haben. Wenn Noiré, wie wir gesehen haben, schon vor dem Auftreten der Waffe ein Ringen „von Mann gegen Mann" voraussetzt, so beging er wohl einen Anachronismus. Nirgends bei den Affen finden wir zwischen Individuen derselben Art ein solches Ringen auf Leben und Tod, finden wir Mord und Totschlag an Artgenossen. Eine hohe Entwicklung der Waffentechnik, ein lange Gewöhnung an das Töten warmblütiger Tiere mit einer der unseren ähnlichen Psyche mußte vorausgegangen sein, ehe der Mensch die nötige „Reife" dazu erlangte, Mitmenschen anzufallen und zu töten.

Wir haben bereits oben gesehen, wie außer der Waffentechnik und Jagd noch andere Vorbedingungen erheischt waren, damit der Krieg ins Leben trat, vor allem die Differenzierung der Sprachen, die jeden, der der Sprache des eigenen Stammes nicht mächtig war, als Mitglied einer fremden Tierart erscheinen ließ, mit dem man sich durch keine Bande der Solidarität verbunden fühlte, das man ebenso gut töten konnte, wie etwa einen Vogel, so daß es in diesem Sinne „vogelfrei" war. Dazu gehörte auch, daß Ursachen zu Konflikten zwischen den zu geschlossenen Einheiten werdenden Stämmen auftraten, was namentlich durch die Störung des Gleichgewichts der Bevölkerung infolge wachsender Technik und dadurch zunehmender Volkszahlen bewirkt wurde.

Der Mensch muß schon alle Merkmale der Kultur, Sprache, Werkzeug, Waffe, Arbeitsteilung wenigstens zwischen Mann und Weib infolge der Jagd entwickelt haben, ehe die Bedingungen des Krieges gegeben waren.

Schließlich ging es dabei wie bei der Jagd. Auch das Vergießen von Menschenblut konnte zum Vergnügen werden. Den Recken der alten Germanen wäre ihr Himmel trostlos erschienen ohne die Aussicht auf alltägliches Gemetzel.

Diese Sinnesart bleibt in der Regel auf die Männer beschränkt. Doch gibt es Situationen, in denen auch „Weiber" zu Hyänen werden, selbst wenn sie „Damen" sind.

Wie wir schon mehrfach bemerkt haben, ist der Krieg nicht eine Naturerscheinung, sondern eine historische Kategorie. Für viele Historiker das wichtigste Ereignis in der Geschichte. Die Fortschritte in den Hilfsmitteln der Gewinnung von Nahrung, Bekleidung, Wohnung interessieren sie nicht. Nur wenn die Menschen einander totschlagen, machen sie für diese Historiker „Geschichte".

Siebentes Kapitel.

Die Herstellung des Werkzeuges.

Wir haben bisher als Werkzeuge bloß Gegenstände betrachtet, die der Urmensch in der Natur vorfand, etwa Baumzweige oder besonders geformte Steine. Deren bloße Anwendung unterschied ihn in den einfachsten Fällen noch nicht von seinen tierischen Vorfahren.

Doch erhob er sich bereits dadurch über sie, daß er durch die neuen Lebensbedingungen, in die er im Unterschied von den äffischen hineingeriet, gezwungen wurde, die von der Natur ihm gegebenen Hilfsmittel öfter in Anwendung zu bringen, sich öfter mit ihnen vertraut zu machen als die Affen, soweit sie schon solche benutzten, abgesehen von der Flechtarbeit, die auch diese reichlich geübt haben werden. Auch in bezug auf die Flechtarbeit erhob sich der Mensch über seine Vorfahren, sobald seine neue Umgebung ihn zwang, anderes Rohmaterial als das herkömmliche anzuwenden, dem neuen Material die überlieferte Flechtkunst anzupassen.

Sobald seine oftmalige Anwendung von Werkzeugen dem Menschen eine große Fertigkeit in ihrer Anwendung verliehen hatte, die es ihm erlaubte, sie als Waffen anzuwenden und Tiere zu erbeuten — durch Jagd oder Fischerei — fand er in manchen der tierischen Organe neue Werkzeuge fertig vor, die oft besser als die ihm schon bekannten deren Funktionen erfüllten, mitunter neue Funktionen möglich machten und herbeiführten, wenn die Lebensbedingungen sie verlangten. Solche neue Werkzeuge oder Waffen waren z. B. Hirschgeweihe oder die Kiefer von großen Säugetieren oder Fischen. Der Unterkiefer eines Bären mit seinem hervorstehenden spitzen Eckzahn war ein vorzügliches Instrument zum Hauen von Löchern. Man hat einen Schenkelknochen vom Höhlenbären gefunden, den der primitive Mensch offenbar mit einem Unterkiefer derselben Bärenart aufgeschlagen hatte, denn er zeigte noch das charakteristische Hiebloch. Durch das Zerschlagen wurde das Knochenmark zugänglich.

Karl v. d. Steinen beschreibt eine ganze Reihe derartiger, durch die Natur gelieferter Werkzeuge, die heute noch bei den Naturvölkern Zentralbrasiliens gebraucht werden:

„Die Piranyagebisse[1]) dienten zum Schneiden . . . . . Ein kaum weniger wichtiges Werkzeug lieferte der Hundsfisch, der zoologisch Cynodon heißt und im Unterkiefer zwei 3—3½ cm lange, spitze, durch je ein Loch nach oben durchtretende Zähne besitzt. Mit dem messerscharf geschliffenen Rand dieser Zähne wurde geschnitten, doch gebrauchte man sie hauptsächlich zum Stechen . . . . . Von den Nagetieren bot das Ka-

[1]) Die Piranya ist ein Fisch. K.

pivara, Hydrochoerus Capivara, in den Vorderzähnen des Unterkiefers unentbehrliche Schabemeißel . . . . . Die Vorderklauen des Riesengürteltieres Dasypus gigas dienten dem Menschen wie dem Tiere selbst zum Graben und Aufwühlen des Bodens und waren die Erdhacke unserer Indianer . . . . . Flache Flußmuscheln wurden zum Schneiden, weniger wo es auf ein Durchschneiden als ein Längsschneiden ankam, sowie zum Schaben, Hobeln, Glätten in ausgedehntem Maße gebraucht . . . . . Die Beute von Jagd und Fischfang bot also eine Fülle der notwendigsten Dinge. Sie lieferte namentlich Werkzeuge zum Schneiden, Schaben, Glätten, Stechen, Bohren, Ritzen und Graben." (Unter den Naturvölkern Brasiliens, S. 198—201.)

Stock und Stein waren die ersten Hilfsmittel, mit denen der Mensch seine natürlichen Organe verstärkte. Die Jagd fügt zu ihnen viele andere Behelfe hinzu, die als Werkzeug oder Waffe verwendbar sind. Sie gestattet aber auch dem Menschen, sich der Haut von Tieren zu bemächtigen und damit ein Material für Obdach und Körperbedeckung zu gewinnen, das dauerhafter ist, weit wärmer hält und besser schützt, als die primitiven Flechtarbeiten aus pflanzlichem Material. Mit Fellen ausgerüstet, durfte der Mensch sich nun auch in rauhere Regionen wagen, die seinen, den Tropen entstammenden Ahnen, unzugänglich waren. Nicht nur die Ausdehnung, auch die Mannigfaltigkeit seiner Wohnbezirke wuchs damit, und ebenso die Fülle seiner Erfahrungen.

Je mehr Geschicklichkeit und Uebung der Mensch in der Führung seiner Werkzeuge und Waffen erlangt, desto zahlreicher und verschiedenartiger die Tiere, die er zu erlegen versteht, desto mannigfaltiger jene ihrer Teile, die er den ihm schon bekannten Werkzeugen und Waffen als neue hinzufügen kann, desto reichhaltiger seine Speisekarte; desto verschiedenartiger aber auch die Bedingungen, in denen er zu leben versteht, die ihm immer wieder neue Probleme stellen und neue Mittel zu ihrer Lösung bieten.

So ist es schon die bloße Praxis in der Anwendung von Werkzeugen und Waffen, die, von Zeit zu Zeit, sobald sie genügend lang betrieben wurde, technische Fortschritte herbeiführt.

Noch wichtiger aber wird eine andere Wirkung der dauernden Anwendung bestimmter Hilfsmittel auf die menschliche Technik.

Viel besser als durch bloßes Betrachten lerne ich ein Ding dadurch kennen, daß ich mit ihm hantiere, es entweder als Arbeitsgegenstand oder als Arbeitsmittel gebrauche.

Schon bei der ersten Anwendung entweder eines Stockes oder Steines mußte der Mensch manche von deren Eigenschaften in Betracht ziehen. Nicht jeder war für seine Zwecke brauchbar. Bereits das bloße Werfen eines Steines erfordert eine Auslese. War der Stein zu leicht oder zu schwer, dann erzielte der Mensch mit ihm nicht die gewünschte Wirkung. Galt es eine Unterstützung der Fingernägel beim Schaben oder Wühlen, so mußte der Stein eine besondere Form haben. Ein runder Kiesel hätte dazu nicht getaugt. Ein Grabstock wieder mußte nicht bloß eine besondere

Form und Dicke haben, er durfte auch weder zu spröde, noch zu biegsam sein usw.

Mit zunehmender Praxis lernte der Mensch nicht nur immer sicherer erkennen, welche Eigenschaften das von ihm angewandte Hilfsmittel haben müsse, sollte es seinem Zwecke entsprechen, er bekam auch eine zunehmende Uebersicht über die Quellen, wo er die zweckmäßigsten Hilfsmittel am ehesten finden konnte, welche Baumarten etwa die besten Grabstöcke lieferten, welche Steinarten die meisten schneidenden oder stechenden Steine.

Je öfter der Mensch ein bestimmtes Hilfsmittel, Werkzeug oder Waffe oder Rohmaterial anwendet, um so besser weiß er, wie es sich unter den verschiedensten Bedingungen verhält und wie es auf die verschiedenen Anstöße reagiert. Daraus erwächst ihm zuerst zunehmendes Verständnis für die Art, Werkzeug oder Waffe zweckmäßig anzuwenden, schließlich aber auch Verständnis für die Möglichkeiten, auf das Werkzeug oder die Waffe selbst zweckmäßig einzuwirken.

Nach einer langen Praxis wird der Mensch bereits so weit gekommen sein, für verschiedene Zwecke bestimmte Formen unter den in der Natur aufgefundenen Stücken von Stöcken oder Steinen, später auch von Knochen, Zähnen usw. als die geeignetsten herauszufinden, die er besonders bevorzugte.

Manche Steinarten bilden von selbst unter dem Einfluß verschiedener natürlicher Einwirkungen Formen, die künstlich gestalteten schneidenden oder stechenden Werkzeugen auffallend ähnlich sehen. Namentlich die Feuersteine liefern viele solcher Formen.

Man hat Steine dieser Art in tertiären Schichten gefunden und angenommen, es seien künstlich hergestellte Werkzeuge gewesen. Der Schluß lag nahe, daß der Mensch in der Tertiärzeit nicht bloß dagewesen sei, sondern schon gelernt habe, Werkzeuge zu produzieren, was eine ungeheuer lange Vorzeit voraussetzte, in der er die Uebung und Erfahrungen sammeln konnte, die ihn zu solcher Herstellung befähigten.

Daß der Mensch schon in der Tertiärzeit gelebt hat, ist sehr wahrscheinlich, aber jene Steine, die man Eolithen nannte — „Morgensteine", Steine aus der Morgenzeit der Menschheit — bieten keinen schlüssigen Beweis dafür. Nicht nur, daß manche Steine, darunter besonders Feuersteine, leicht von Natur aus die Form roher stechender oder schneidender Instrumente annehmen, es sind derartig geformte Steine auch in den verschiedensten Schichten gefunden worden, sogar in so alten, daß sie überhaupt keine Reste von Wirbeltieren, geschweige von Menschen enthalten.

Es wäre voreilig, daraus zu schließen, keiner der gefundenen Eolithen sei von den Menschen geformt worden, oder habe überhaupt für ihn eine Rolle gespielt. Die Eolithen dürften sogar, auch soweit sie natürlichen Ursprunges waren, für seinen Kultur-

aufstieg große Bedeutung gewonnen haben. In Gegenden, wo Feuersteine häufig sind, muß der Mensch in der Natur solche gefunden haben, die so gestaltet waren wie jene, die heute als Eolithen bezeichnet werden. Er wird in ihnen schließlich die für seine Zwecke am besten geformten Steine erkannt haben.

Damit waren bestimmte Formen für bestimmte Zwecke als „ideale" gegeben.

Sobald weitere Erfahrungen durch Hantieren mit Feuersteinen dem Urmenschen gezeigt hatten, wie solche Steine auf den Schlag mit anderen Steinen reagieren, lag es nahe, solche Erfahrungen dazu auszunützen, daß man bei gefundenen „Eolithen", die nicht ganz zweckmäßig geformt waren, etwas nachhalf, um ihre Gestalt zu verbessern.

Damit war der erste und wichtigste Schritt zu der gewaltigen Neuerung getan: Der bewußten und planmäßigen Herstellung eines Werkzeuges.

Derartiges ist von keinem Tier im Naturzustand bekannt. Die Schimpansen verfügen schon über die dazu erforderliche Intelligenz, wie die Experimente auf Teneriffa beweisen. Aber nur die Eigenart der Bedingungen, die man ihnen in der Gefangenschaft setzte, veranlaßte sie zu Erfindungen. Im Naturzustand reichen ihre natürlichen Organe vollständig aus. Hier finden wir eines der wichtigsten Merkmale beginnender Menschwerdung.

Dieser erste Schritt zur Herstellung des Werkzeuges ist ein gewaltiger. Aber wir dürfen ihn uns nicht als Sprung vorstellen.

Den Anfang bildete die dem Menschen noch mit dem Affen gemeinsame Anwendung von Stöcken und Steinen bei bestimmten gelegentlichen Tätigkeiten. Darüber hinaus ging schon die dauernde Anwendung derartiger Hilfsmittel, womit Erkenntnisse erworben wurden, die zur Auslese bestimmten Arten und Stücke der von der Natur gelieferten Materialien führten. Der dritte und entscheidende Schritt wurde dann getan, als die dauernde Anwendung bestimmter Arten und Stücke eine Erkenntnis der Möglichkeiten brachte, wie auf unvollkommene Stücke der gesuchten Art einzuwirken sei, um ihre Formen den als zweckmäßig erkannten anzunähern.

Dabei aber müssen wir annehmen, daß das jeweilige Ideal, das „Sollen", das Ziel bei der Bearbeitung des Werkzeug- oder Waffenmaterials zunächst immer noch nicht dem menschlichen Geiste entsprang. Hätte der Mensch gleich aus sich die Idee der zweckmäßigsten Form eines Werkzeuges geschöpft, um sie dann zu verwirklichen, so wäre das wirklich ein Sprung, der nur durch einen mysteriösen „göttlichen Funken" zu erklären oder vielmehr nicht zu erklären wäre, denn die Gottheit setzt man immer dort ein, wo man keine Erklärung weiß. Wo eine andere Erklärung möglich ist, als die des Eingreifens eines Gottes, da wird jene vorgezogen.

Wollen wir nicht einen Sprung an der Hand der Gottheit machen, wie Gunther an der Hand Siegfrieds, dann müssen wir annehmen, daß das Ideal des jeweiligen Hilfsmittels zuerst von der Natur geliefert wurde: teils in Steinen, die von ihr schon Formen erhalten hatten, die dem Menschen sehr zweckmäßig erschienen, teils in bestimmten Organen der Tiere und Pflanzen, die vom Menschen für einzelne seiner Zwecke sehr wohl zu brauchen waren.

Bei seinen ersten künstlichen Bildungen von Werkzeugen und Waffen wird der Mensch sicher nicht als Neuschöpfer aufgetreten sein, sondern als Nachahmer von Erscheinungen, die er in der Natur vorfand und die er gebrauchen gelernt hatte.

Ja, auch noch der nächste große Schritt in der Entwicklung der Technik, die Herstellung zusammengesetzter Werkzeuge, wird aus der Nachahmung natürlicher Formen vor sich gegangen sein.

Noiré sagt darüber sehr scharfsinnig:

„Wie gelangte der Mensch nun zu jenem letzten, entscheidenden Schritt, der ihn in den Besitz der Axt setzte? Wie kam er dazu, das vorher selbständig und für sich allein gehandhabte Schneidewerkzeug in einer solchen Weise mit einer längeren Handhabe zu versehen, daß er imstande war, Zweige, Aeste, Bäume und andere harte, widerstrebende Gegenstände mit Schwung zu zerschneiden, das heißt, abzuhauen? Die Antwort ist nicht schwer, sie lautet nach allem bereits Gesagten:

1. Weil er durch den Gebrauch des Bärenkiefers und vielleicht auch noch anderer, in ähnlicher Weise geformter Naturgegenstände sich an jene besondere Art der Tätigkeit gewöhnt hatte, bei welcher seine Arme wie Radien ausgestreckt, durch das beidseitige Fassen des Instrumentes mit den Händen nach außen gedreht, als Teile eines mechanischen Systems fungierten und durch diese Abhängigkeit zu der später sich einstellenden analogen Handhabung der Axt befähigt wurden.

2. Weil ihm in dem Bärenkiefer mit dem darinsteckenden Eckzahn ein natürliches Vorbild gegeben war, das von der vernünftigen Anschauung, die ja den redenden und denkenden Wesen — auch der Urzeit — immer eigen gewesen ist, analysiert, d. h. in seine Teile zerlegt werden konnte, und zwar um so mehr, da das eigentlich wirksame Element dieses Werkzeuges, nämlich der Zahn selbst, wohl oft abbrechen mußte, und so das unvollständig gewordene Gebilde gleichsam von selbst zur Erneuerung, Ergänzung, also Zusammensetzung, Synthese, aufforderte. Auf diese Weise entstand also das erste zusammengesetzte Werkzeug nach dem Urbilde des natürlichen, gleichfalls zusammengesetzten Werkorganes.

Ist diese Auffassung richtig, so müssen sich die Uebergänge durch archäologische Funde bestätigen lassen. Es muß also die nach dem gegebenen Vorbilde und im Anschluß an dasselbe zuerst geschaffene Form der Axt sich ein Stiel oder eine Handhabe von Knochen oder Horn oder auch Holz nachweisen lassen, in welche an dem einen Ende ein Loch gebohrt ist, in das ein spitzer oder schneidender Stein so eingesenkt ist, daß er darin genügend Befestigung findet, um die gewollten Wirkungen auszuüben." (Das Werkzeug, S. 358/359.)

In der Tat kannte man schon zu Noirés Zeiten zahlreiche Exemplare von Steinäxten, die ganz nach der Art des Bärenkiefers eingerichtet waren.

Seit jenen primitiven Anfängen hat der Mensch die Kunst des Erfindens ungemein vervollkommnet. Aber die Nachahmung von Formen, die er in der Natur vorfindet, spielt in ihr immer noch eine große Rolle. Namentlich dann, wenn der Mensch sich auf ein neues Gebiet begiebt, auf dem er bisher noch nicht tätig war. Für das Aufkommen des modernen Flugwesens wurde das Studium der Flugeinrichtungen von Vögeln und Insekten äußerst wichtig. Den bewegenden Motor für die Flugzeuge freilich vermochte der Mensch nicht nach tierischen Mustern zu bilden. Er mußte dafür Motoren in Anwendung bringen, die er bereits für andere Zwecke geschaffen hatte.

Achtes Kapitel.

Das Feuer.

Wenn wir von den Hilfsmitteln sprechen, die der primitive Mensch der Natur entnahm, um damit die Tätigkeit der eigenen Organe zu unterstützen, zu verstärken, zu ergänzen, dürfen wir am F e u e r nicht vorübergehen.

Vielleicht mehr noch als das Aufkommen des Werkzeuges hat das Entstehen der Hervorbringung des Feuers seit langem den forschenden Menschengeist beschäftigt. Die verschiedensten Hypothesen wurden darüber geäußert, aber darin ist man heute wohl im allgemeinen einig, daß wie beim Werkzeug, so auch beim Feuer die Anwendung des von der Natur gebotenen der künstlichen Erzeugung vorausging und daß es auch hier keines Prometheus bedurfte, der den Menschen den göttlichen Funken brachte.

Die Natur selbst erzeugt mitunter Feuerbrände. Einesteils durch Vulkanausbrüche, andererseits durch Blitzschlag. Ob glühende Lava jemals einfache Naturmenschen angezogen hat, sich zu ihr zu begeben und an ihr zu wärmen, scheint mir zweifelhaft. Der Ausbruch eines Vulkans dürfte seine Umwohner vielmehr verjagt haben, die in keiner Weise an die Scholle gebunden waren. Und Vulkanausbrüche sind eine zu seltene Erscheinung, als daß sie irgendeine alltägliche Praxis und Gewohnheit hätten erzeugen können. Und nur daraus, nicht aus einem einmaligen Vorkommnis dürfen wir jeden der großen technischen Fortschritte, namentlich in der Urzeit ableiten.

Weit öfter als Eruptionen von Vulkanen sind Gewitter, namentlich in heißen Gebieten, und Blitzschläge. Ein solcher zündet freilich nicht immer. Im feuchten Urwald wird das kaum

jemals vorkommen. Häufiger werden sie in den Grasebenen mit lichtem Baumbestand sein, in denen sich unserer Ansicht nach am ehesten die Menschwerdung des Affenmenschen vollzogen haben wird.

Karl v. d. Steinen, der über das Aufkommen der Benutzung und Erzeugung des Feuers sehr bemerkenswerte Ansichten geäußert hat, berichtet aus Südamerika:

„Ob in lichten Buschwäldern des Mattogrosso durch die zahlreichen Gewitter häufig Brände verursacht werden, ist kaum festzustellen. Daß solche Brände vorkommen, ist mir versichert worden; daß die Vegetation der dürren, verkrüppelten Kampbäume und des hohen trockenen Grases dafür äußerst günstig ist, unterliegt keinem Zweifel." (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 212.)

Frobenius weist darauf hin, daß nicht nur Blitzschläge allein Bäume in Brand setzen:

„Martin sagt, daß in außergewöhnlich trockenen Zeiten die Kleinhovia hospita, ein großer Baum, sich ohne Zutun des Menschen durch Reibung ihrer Aeste entzündet und viel zur Entstehung der von Zeit zu Zeit auftretenden Waldbrände auf Buru[1]) beitrage." („Ausfahrt von der Völkerkunde zum Kulturproblem", Frankfurt 1925, S. 381, 382.)

Blitzschlag und Brand von Bäumen oder Grasflächen wird in der Regel, wo er selten vorkam, ebenso gewirkt haben, wie ein Vulkanausbruch. Nicht anziehend, sondern Furcht einflößend, verscheuchend.

Anders dort, wo er sich häufiger ereignete und keinen großen Schaden anrichtete, das Feuer sich nur auf einzelne trockene Stellen und Strünke beschränkte, in denen es lange weitergloste. Da war den primitiven Menschen Gelegenheit gegeben, sich ein Feuer in aller Ruhe und Gefahrlosigkeit öfter zu betrachten.

Was mochte den Urmenschen am Feuer interessieren?

Von den Steinen meint:

„Die „Queimada" oder Brandstätte lieferte Massenerfahrungen über den Nutzen des Feuers: Beim Beginn des Feuers fliehende Tiere, später verkohlte Tiere und Früchte, Tiere, die herbeikamen, Salzasche, Wärme." (A. a. O., S. 212.)

Die verkohlten Kadaver setzen ein Feuer voraus, das so rasch um sich griff und solche Dimensionen annahm, daß selbst größere Tiere ihm nicht zu entfliehen vermochten. Ein Feuer dieser Art wird auch den Menschen entweder getötet oder verjagt haben. Der Schrecken, den es einflößte, wird größer gewesen sein, als die recht zweifelhafte Lust an einem verkohlten Braten. Und an diesen Braten würde sich der Mensch erst herangewagt haben, nachdem das Feuer längst vorüber war. Das andere Motiv, das von den Steinen für das Aufsuchen der Brandstätte angibt, die Wärme, setzt ein Feuer ganz anderer Art voraus, ein Feuer, das nicht, wie ein Prairiebrand, rasch um sich

[1]) Eine Insel der Molukken. K.

greift und vorwärts schreitet, sondern auf einen kleinen Bezirk beschränkt bleibt und dort längere Zeit, vielleicht tagelang, fortglost, wie das bei einem großen, alten Baumstamm der Fall sein wird. Ein Feuer dieser Art liefert sicher keine verkohlten Tiere.

In der Tat dürfen wir annehmen, daß es das Bedürfnis nach Wärme war, was den Menschen zuerst zu langsam brennenden, vom Blitze entzündeten Baumstämmen hinlockte. Auch hier finden wir den Anfang des technischen Fortschrittes bereits in der Tierwelt. Von den Steinen selbst weist darauf hin, daß die Wärme des Feuers auch andere Tiere anzieht, nicht bloß den Menschen. Affen hat man wiederholt beobachtet, wie sie an kühlen Morgen sich um ein Lagerfeuer herumsetzten, das abziehende Menschen hinterlassen hatten, und sich an seiner Wärme erfreuten. Der nackte Mensch wird diese Wärme noch wohltuender empfunden haben.

Menschen, die in Gegenden lebten, in denen Gewitter häufig Feuerbrände dieser Art entzündeten, werden schließlich das Bedürfnis nach solchen Bränden bekommen haben. Sie mußten aber auch mit der Zeit die Erfahrung machen, daß Feuerbrände mit hinzugelegtem trockenen Holze genährt und endlich auch, daß einzelne trockene Holzscheite brennend weitergetragen werden konnten.

Damit war die Kunst, das so wohltuende Feuer zu erhalten und zu transportieren, erfunden. Der Mensch war nicht mehr auf den Zufall des Blitzschlages angewiesen. Das Feuer konnte sein alltäglicher Gefährte werden und damit wuchsen die Erfahrungen, die man mit dem Feuer machte. Man lernte immer mehr einzelne Materialien, die den Menschen umgaben, nach ihrem Verhalten gegenüber dem Feuer unterscheiden, die leicht und die schwer entzündlichen; die rasch verbrennenden und die langsam glimmenden, aus denen durch Hinzuwerfen leicht entzündlicher Stoffe und durch Anblasen wieder eine große Flamme anzufachen war. Solche langsam glimmende Stoffe, Zunder, wurden, wenn leicht zu tragen, für die Erhaltung des Naturmenschen äußerst wichtig.

Ebenso kamen jetzt durch den alltäglichen Umgang mit dem Feuer die Menschen auch nach und nach darauf, wie es auf einzelne ihrer Nahrungsmittel wirkte. Dadurch und nicht durch das Auffinden verkohlter Leichen nach einem Präriebrand wird der Naturmensch zu den Künsten des Bratens und Kochens gekommen sein, zu denen sich später noch, durch die Erfahrungen an mit Ton verschmierten Körben die Anfänge der Töpferei, und schließlich die des Schmelzens und Glühens von Metallen gesellten, womit der Siegeszug der neueren Technik eröffnet wurde.

Wann es dem Menschen gelang, zu alltäglicher Vertrautheit mit dem Feuer zu kommen, es zu „zähmen", ist heute nicht mehr

festzustellen. Sicher ist es, daß auch die niedrigststehenden unter den Menschen, die es heute gibt, ebenso wie den Gebrauch und die Herstellung von Werkzeugen und Waffen und den Gebrauch einer artikulierten Sprache so auch den des Feuers kennen. Aber ich bin nicht der Meinung, daß mit dem Feuer erst die Menschwerdung beginnt. Der Mensch muß lange schon existiert und eine bedeutende Entwicklung durchgemacht haben, ehe er so weit kam, mit dem Feuer vertraut zu werden.

Wir schließen das daraus, daß auch die niedrigststehenden Völker schon eine reich entwickelte Sprache besitzen, daß dagegen nicht alle verstehen, Feuer zu erzeugen.

So berichtet Lubbock von den Australiern:

„Mr. Stuart sagt mir, daß einige nördliche Stämme kein Mittel gehabt hätten, um sich Feuer anzumachen, und daß sie, wenn es auf allen Feuerstätten gleichzeitig erloschen sei, Leute zu einem benachbarten Stamme zu schicken pflegten, um frische Brände zu holen." (Die vorgeschichtliche Zeit. Nach der 3. Aufl. aus dem Englischen, Jena 1874, II., S. 148.)

Und von den Tasmaniern sagt er:

„Obgleich sie mit dem Feuer wohlvertraut waren, so schienen doch wenigstens einige Stämme nicht zu wissen, woher sie es ursprünglich erhalten hatten oder wie sie es wieder anfachen könnten, wenn es einmal erlöschen sollte.

Bei allen ihren Wanderungen ist es ihre Hauptfrage, immer Brennmaterial zur Unterhaltung des Feuers zur Hand zu haben . . . . . Es war ein Amt der Frauen, einen Feuerbrand in der Hand zu tragen, der sorgfältig von Zeit zu Zeit erneuert wurde, sobald er zu verglimmen und zu verlöschen anfing." (II., S. 154.)

Man sieht, das Amt der vestalischen Jungfrauen reicht bis zu den primitivsten Naturvölkern zurück. Nur waren diese dummen Wilden noch nicht auf die erhabene Idee gekommen, daß nur reine Jungfrauen würdig seien, das Feuer zu bewahren, daß die Gottheit es so fordere, und daß jede Feuerbewahrerin lebendig zu begraben sei, die ihre Keuschheit nicht zu wahren wisse.

Die Institution der vestalischen Jungfrauen bildet sicher einen Nachhall der längstvergangenen Zeit, in der die Sorge, das Feuer nicht erlöschen zu lassen, äußerst dringend war. Und stets war die Hütung des Feuers Sache der Frau. Der jagende Mann konnte sich nicht mit dem Tragen der Feuerbrände beschweren. Auch als sich die Menschen seßhaft machten, wurde der häusliche Herd das Wahrzeichen der Frau.

Wie aber kam der Mensch, nachdem er gelernt hatte, sich des Feuers zu bedienen und es zu erhalten, dazu, es selbst zu erzeugen?

Bei der Beantwortung dieser Frage scheint mir Karl v. d. Steinen der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein. Er knüpft an die Praxis der Feuererhaltung an, die nach und nach zu einer alltäglichen geworden war, und führt aus:

„Der Mensch hatte Feuer, unterhielt es, konnte es aber nicht erzeugen. Es ist klar, daß die erste Stufe, die auf dieser Stufe gelernt sein sollte und gelernt wurde, die Neubelebung und Uebertragung des Feuers an einen anderen Ort war .... Von den nordamerikanischen Eingeborenen wird berichtet, daß sie glimmende Baumschwämme den Tag hindurch mit sich führen und so das Lagerfeuer von Ort zu Ort verpflanzten. Die von unseren Indianern im Kanu mitgenommenen morschen Kloben glimmten mit Leichtigkeit ein bis zwei Tage.

Man entwickelte früh, ehe man das Feuer willkürlich hervorrufen konnte, die Technik des Zunders. Man übertrug das Feuer von einem schwach glimmenden Kloben auf Reiser durch Zufügen von trockenen Halmen, Spänchen, Blättern oder dergleichen. Man lernte die leicht brennbaren Pflanzenteile kennen ..... Man verwandte die bei der Verarbeitung des Holzes, des Steinbeilgriffes und der Waffen losgeschnitzelten Späne, oder, wenn man Holz mit Zahn, Muschel oder Stein durchbohrt hatte, das hierbei entstandene Mehl ... Man machte die Beobachtung, daß der relativ schwere, weniger schnell auflohende Holzzunder längere Zeit glimmte als Schwammgewebe und Mark. Dieses Holzmehl war vorzüglich geeignet, das lebendige Feuer an einen anderen Ort zu schaffen. Es ließ sich in einem beliebigen Rohrstück mit durchlöchertem Deckel, das man bewegte, oder in das man zuweilen hineinblies, leicht transportieren." (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 216/217.)

War der Mensch einmal so weit gelangt, dann stand er an der Schwelle der Feuererzeugung. Aber ein großer Schritt war noch zu machen. Das Bohren im Holz mit „Zahn, Muschel oder Stein" lieferte wohl leicht entzündliches und als Zunder wichtiges Holzmehl, aber es erzeugte keine Glut oder Flamme. Das wird nur dort bewirkt, wo Holz in Holz gebohrt oder aneinander gerieben wird. Die Methode der Feuererzeugung durch Bohren findet sich bei den meisten Naturvölkern; die der Erzeugung durch Reiben ist in Polynesien verbreitet.

Wie kam es nun zu diesem Schritt? Darüber sagt von den Steinen:

„Wer sind alsdann die großen Genies der Urzeit gewesen, die die willkürliche Erzeugung des Feuers ‚erfunden' haben? Irgendein paar arme Teufel im nassen Walde sind es gewesen, denen der mitgenommene glimmende Zunder zu erlöschen drohte, und denen Muschel, Zahn oder Steinsplitter im Augenblick unerreichbar waren. Sie suchten sich einen Stock oder zerbrachen einen Rohrschaft; je dürrer das Holz war, desto leichter ließ es sich abbrechen und desto leichter würde es brennen. Eifrig bohrten sie Holz in Holz, um ein reichliches Quantum Mehl zu erzielen, oder, wenn es sich um die Begründer der polynesischen Kultur handeln sollte, rieben sie Holz an Holz — ob sie das eine oder das andere taten, wird nur von ihren gewohnten Arbeitsmethoden abgehangen haben; sie wurden durch die Entdeckung erfreut, daß ihr mit dem Holzstock mühsamer, aber auch feiner losgeriebenes Pulver von selbst glimmte und rauchte." (S. 217/218.)

Das klingt sehr plausibel. Und doch setzt sich v. d. Steinen hier in Widerspruch zu seinen, wenige Seiten vorher dargelegten Grundsätzen. Er führt dort aus (S. 214):

„Man hat Kulturgefühle an den Anfang der Entwicklung gesetzt, man hat mit demselben Fehler Kulturgedanken dorthin verlegt. Den unbekannten Wohltäter der Menschheit, der zuerst das Mittel ersann, durch Reibung zweier Holzstücke Feuer zu erzeugen, hat man in schwungvollen Worten gepriesen. Ein viel zitierter Ausspruch deutet uns den Weg der glücklichen Erfindung durch die heutzutage wohl recht selten gewordene Möglichkeit an, daß er einige vom Sturm gepeitschte Zweige, die sich aneinander rieben oder in Flammen gerieten oder auch einen Zweig beobachtet habe, der vom Sturm in einem Astloch umhergewirbelt wurde und plötzlich aufloderte. Wo Vorbilder der Natur den Weg gezeigt hatten, da sind es alltäglich wiederkehrende gewesen, und da hat der Mensch nicht analysierend nachgeahmt, sondern mitgeahmt, wenn der Ausdruck erlaubt ist, und nur durch ein von irgendeinem Interesse angeregtes Mittun kam er dazu, etwaige ihm nützliche Wirkungen aufzufassen und festzuhalten; so hatte er alsdann mit seiner aktiven Beteiligung, welche die Hauptsache ist, ein zweckgemäßes Handeln erlernt, eine Methode erworben. Dieser Fortschritt ist nur an dem Nacheinander von häufig vorkommenden Einzelfällen möglich."

Und auf S. 218 macht er sich lustig über folgende Worte eines Autors, den er leider nicht nennt:

„Würde sich etwa ein gewaltiger Denker der Vorzeit von der Vermutung haben leiten lassen: durch Reiben werde Wärme erzeugt, sollte nicht auch das Feuer durch die höchste Steigerung der Reibungswärme gewonnen werden können? . . . . . Sein darauf begründeter Entzündungsversuch durch Reibung wäre ein Ja in der Natur auf eine richtig gestellte Frage gewesen. An Schärfe des Verstandes wäre ein solcher Prometheus der Eiszeit nicht hinter den scharfsinnigsten Denkern der geschichtlichen Zeit zurückgeblieben."

Er hätte sie vielmehr bei dem völligen Mangel wissenschaftlicher Methoden weit übertroffen.

Der liebevolle und scharfsinnige Beobachter der Naturmenschen v. d. Steinen hat ganz recht, wenn er findet, ein technischer Fortschritt konnte bei ihnen nicht von einem einzelnen Genie auf Grund der zufälligen Beobachtung eines einzelnen Vorganges hervorgebracht werden, sondern nur aus den Erfahrungen, die eine alltägliche Praxis bot.

Widerspricht aber seine Vorstellung von der Erfindung der Feuererzeugung nicht diesem seinem eigenen Grundsatz? Die „paar armen Teufel", denen einmal zufällig das Holzmehl ausging, müssen übermenschliche Genies gewesen sein, wenn sie ohne die geringste Erfahrung darüber, wie Holz in Holz gebohrt wirkt, sofort darauf kommen, dies sei eine Methode, Holzmehl zu erzeugen. Und die dann, wenn das Holz zu glimmen anfing, ohne weiteres wußten, dies sei eine Folge des Bohrens und nicht etwa die Wirkung irgendeines Dämons oder irgendwelcher Worte, die sie bei der Prozedur gesprochen. Steinen unterschätzt sehr die Schwierigkeiten dieser Entdeckungen, wenn er meint, „jeder prähistorische Vagabund" sei imstande gewesen, sie zu machen.

Wollen wir den Weg herausfinden, auf dem der Mensch verstehen lernte, selbst Feuer zu erzeugen, dürfen wir den letzten Schritt der Entwicklung in dieser Richtung nicht in einem einmaligem, zufälligen Vorkommnis, sondern müssen ihn in einer alltäglichen Praxis suchen. Wir müssen also fragen, wie konnten die Menschen dazu kommen, bei ihrem täglichen Tun Holz in Holz zu bohren oder zu reiben? Gelingt es uns, diese Frage zu beantworten, dann wissen wir auch, wie der Mensch dazu kam, Feuer hervorzurufen.

Von den Steinen nimmt an, der entscheidende Schritt sei von ein „paar armen Teufeln" zufällig bei einer Gelegenheit gemacht worden, wenn ihnen zur Holzbearbeitung „Muscheln, Zahn oder Steinsplitter im Augenblick unerreichbar waren". Dieses Fehlen anderer Werkzeugmaterialien wird in der Tat die richtige Situation zur Entwicklung des Bohrens von Holz in Holz gewesen sein, jedoch nur dort, wo nicht ein paar Leutchen gelegentlich, sondern ganze Horden für längere Dauer in diese Lage gerieten. Das wird dann der Fall gewesen sein, wenn Stämme, die bereits gelernt hatten, in Holz zu bohren, gezwungen wurden, in eine neue Umwelt zu wandern, in der ihnen die bisherigen Hilfsmittel des Bohrens oder Schabens, vor allem scharfe, spitzige Steine fehlten. Sie mußten nun nach neuen Hilfsmitteln suchen und fanden schließlich, daß harte, spitze Holzstücke in weiches Holz gebohrt, einen, wenn auch dürftigen Ersatz für ihre früheren Bohrinstrumente boten. Es wird viel mühseliges Probieren und viele Fehlschläge gekostet haben, ehe dies Resultat erreicht wurde. Es kann nicht aus dem Ueberlegen einiger flüchtigen Minuten in einer momentanen Verlegenheit hervorgegangen sein. Und nur, wenn allgemein immer wieder das Bohren zum Erhitzen und schließlichen Erglühen des Holzes führte, wird man die richtige Ursache dafür herausgefunden haben.[1])

---

[1]) Obiges war schon geschrieben, ehe mir Frobenius Schriften in die Hand kamen. Ich sehe aus ihnen, daß er schon vor mir an v. d. Steinens Hypothese der Entdeckung des Feueranmachens in ähnlicher Weise wie ich Kritik geübt hat. Auch er führt diese Entdeckung auf einen Zustand zurück, in dem die Praxis des Bohrens von Holz mit Holz eine gewöhnliche ist. (Vgl. das schon oben zitierte Buch „Ausfahrt", S. 379.) Doch untersucht er nicht die Frage, wieso man zu dieser Praxis kommen konnte.

Frobenius Kulturkreislehre berührt sich in manchem mit der materialistischen Geschichtsauffassung. So in der Ablehnung der schöpferischen Rolle des Genies und in der Anerkennung der Bedingtheit der Kultur durch die Außenwelt. Aber ohne Ahnung von Marx unterscheidet er nicht zwischen Technik und Oekonomie. Die Kulturkreise sondert er nach ihren Produkten, nicht ihren Produktionsweisen. Von diesen Unterschieden haben wir noch zu handeln.

Zur Erzeugung von Feuer ist es nicht unbedingt notwendig, daß hartes in weiches Holz gebohrt wird. Es können auch Hölzer der gleichen Art dazu verwendet werden. Aber bei vielen Völkern ist die Gewinnung des Feuers durch Bohren harten Holzes in weiches üblich und wir müssen annehmen, dies sei die ursprüngliche Prozedur gewesen. Denn das Bohren von Löchern wird um so eher möglich gewesen sein, je weicher das angebohrte und je härter das bohrende Holz war. Erst als aus diesem Bohren die willkürliche Erzeugung von Feuer hervorging und dies die Hauptaufgabe des Bohrens wurde, indes die Herstellung von Löchern im Holze durch Holzbohrer außer Uebung kam, etwa infolge der Auffindung von zum Bohren geeigneten Steinen oder infolge einer neuerlichen Wanderung in ein an Steinen reicheres Gebiet — erst von da an kann die Feuergewinung durch Bohren weichen Holzes in weiches aufgekommen sein.

Auf jeden Fall müssen wir annehmen, daß, wenn einmal die nötigen Vorbedingungen, ausgiebige Erfahrungen im Behandeln und Anfachen von Feuer, gegeben waren, der letzte Schritt zur Erzeugung des Feuers, das Bohren von Holz in Holz, nicht der gelegentliche Einfall eines in Verlegenheit geratenen „prähistorischen Vagabunden", sondern das Ergebnis einer neuen Umwelt war, die neue Probleme und neue Mittel zu ihrer Lösung mit sich brachte.

Neuntes Kapitel.

Vom Erfinden.

Bei den meisten Erscheinungen ist nichts schwerer zu erkennen, als ihre Anfänge. Denn diese sind in der Regel höchst unscheinbar, werden übersehen, nicht beobachtet. Eine Erscheinung zieht die Blicke des Beobachters erst dann auf sich, wenn sie schon weit genug entwickelt ist, um aufzufallen.

Ist es eine Erscheinung, deren Auftreten sich von Zeit zu Zeit wiederholt, dann kann man freilich, nachdem man auf sie aufmerksam geworden ist, bei späterem Auftreten auch den unscheinbarsten Anfängen nachspüren. Das ist aber unmöglich bei Erscheinungen der Vorzeit, die sich in der Gegenwart nicht mehr wiederholen, deren Anfänge sich niemals mehr beobachten lassen, auch nicht bei den zurückgebliebensten der heute noch vorkommenden Zustände; Erscheinungen, von denen nur dürftige Reste auf uns gekommen sind, z. B. die ersten Werkzeuge und Waffen. Da bleiben wir auf bloße Mutmaßungen angewiesen.

Die Frage, wie der Gebrauch und die Herstellung der ersten Hilfsmittel des primitiven Menschen in seinem Kampf ums Dasein aufkam, hat die denkenden Menschen stets beschäftigt seit der

Zeit, daß sie erkannten, die Menschheit sei nicht von jeher so gewesen, wie sie sich dem späteren Beobachter jeweilig darstellte. Sie sei aus tiefer Unwissenheit und Roheit zu höheren Zuständen emporgestiegen.

Zunächst wußte man sich die ersten Erfindungen nicht anders zu erklären, als durch vereinzelte Zufälle: Ein Hund habe Purpurschnecken gefressen und sei mit einem purpurnen Maul heimgekommen: das habe den Anstoß zur Purpurfärberei gegeben.

In ähnlicher Weise erzählt Plinius in seiner „Naturgeschichte", 36. Buch, § 65, die Erfindung des Glases. In Phönizien gab es einen Fluß, Belus genannt. An seiner Mündung sei ein Sand zu finden, der zum Glasmachen besonders geeignet ist.

„Man erzählt folgendes. Einst trieb hier ein Kaufmannsschiff an, welches Soda geladen hatte, und die Schiffsleute zerstreuten sich am Ufer, um sich ein Mittagsmahl zu bereiten. Als sie keine Steine finden konnten, ihre Kessel darauf zu setzen, nahmen sie Klumpen von Soda aus dem Schiffe und legten sie unter, und als diese im Feuer mit dem Ufersande schmolzen, flossen Bäche einer noch ganz unbekannten Flüssigkeit dahin. Dies soll der Ursprung des Glases sein."

Zu dieser Art, sich das Zustandekommen einer Erfindung zu erklären, gehört auch die Erzählung von Berthold Schwarz, dem Mönch, der einmal bei alchymistischen Experimenten Schwefel, Kohle und Salpeter gemischt und in einem Mörser zerstampft habe, in dem er die pulverisierte Mischung darin ließ. Ein Funke, der hineinfiel, brachte sie zur Explosion und zeigte so dem erschreckten Alchymisten die Wirkung, die das Gemisch hervorrufen könne. Auf diese Weise sei das Schießpulver erfunden worden.

Soweit Erfinder-Anekdoten dieser Art Namen und Daten nennen, sind sie stets als falsch erwiesen worden. Keine Erfindung, deren Geschichte man kennt, ist auf einen einzelnen Zufall zurückzuführen. Jede ist das Ergebnis einer langen Entwicklungsgeschichte.

Die Erfindungsanekdoten sind auch nichts anderes als kindische Phantastereien. Hunde fressen nicht Schnecken. Auch daß Quarzsand mit Soda gemischt durch ein über ihm angelegtes offenes Feuer zum Schmelzen und Verglasen gebracht werden könne, darf bezweifelt werden. Aber selbst, wenn derartiges einmal vorgekommen wäre, wie konnten die Leute, die die Asche wegräumten und unter ihr die glasige Masse fanden, wissen, woher sie stamme, daß gerade nur Sand einer bestimmten Beschaffenheit sie beim Schmelzen erzeuge? Vor allem aber, wie sollten sie wissen, daß mit dieser glasigen Masse etwas besonderes anzufangen sei? Von der Anwendung des Glases zu verschiedenen Zwecken konnten sie noch nicht die geringste Ahnung haben.

Nicht viel besser steht es mit der Annahme, die ersten Erfindungen seien ein Produkt außerordentlicher Genies, die erkannten, welche Hilfsmittel die Menschen brauchten, um vorwärts zu kommen und nun sich daran machten, herauszufinden, wie diese Hilfsmittel zu gestalten wären.

Hier werden zur Erklärung der Vorgänge beim primitiven Menschen ganz moderne Zustände vorausgesetzt, Unterschiede im Können und Wissen der einzelnen Menschen, wie sie nur eine weit getriebene Arbeitsteilung und Klassenscheidung hervorbringen kann.

Bei den heute noch lebenden Naturvölkern sind so weitgehende Unterschiede in keiner Weise zu beobachten. Um so weniger dürfen wir sie beim Urmenschen annehmen.

Aber auch für das größte Genie wären solche Leistungen, wie die vorausgesetzten, undenkbar, denen selbst die heutige Wissenschaft nichts annäherndes an die Seite zu stellen hätte.

Lewis H. Morgan sagt über diese Anfänge:

„Die Langsamkeit des geistigen Wachstums war in der Periode der Wildheit unvermeidlich, infolge der ungeheuren Schwierigkeit, die einfachste Erfindung aus nichts oder so gut wie nichts zu machen, was die geistige Anstrengung unterstützen konnte, und irgendeinen Stoff oder eine Kraft in der Natur zu finden, die in einem rohen Zustand des Lebens verwendbar wären." (Ancient society, S. 37.)

Je klarer man das erkannt hat, desto mehr verzichtet man darauf, die ersten technischen Fortschritte aus den außerordentlichen geistigen Anstrengungen einzelner Genies zu erklären, deren Köpfen sie fertig entsprangen, wie Athene dem Haupte des Zeus!

Mit Recht sagt Mach von den Anfängen der Technik:

„Wir können uns recht wohl das Zustandekommen bedeutender Fortschritte denken, ohne mit besonderen geistigen und erfinderischen Qualitäten rechnen zu müssen." (Kultur und Mechanik, Stuttgart 1915, S. 56.)[1])

Der Gedanke der Entwicklung, der im vorigen Jahrhundert die ganzen Naturwissenschaften umgewälzt hat, machte vor dem Menschen nicht Halt.

Und wie wir die Entwicklung der Organismen aus ihrer Praxis, ihrer alltäglichen Betätigung und dem Wechsel dieser Praxis infolge des Wechsels ihrer Umgebung ableiten können, so wächst auch immer mehr die Zahl der Gebiete, auf denen wir die Errungenschaften des Menschen aus seiner Praxis und dem Wechsel seiner Praxis infolge der Veränderung seiner Umgebung

---

1) Diese Arbeit behandelt meist die höher entwickelten unter den primitiven Werkzeugen. Daher konnte ich in meiner Darstellung nicht früher Bezug auf sie nehmen, obwohl sie meine Auffassung stützt und mich sehr angeregt hat.

abzuleiten vermögen, ohne Zuhilfenahme von Genies, die aus sich heraus höhere Zwecke und die Mittel ihrer Befriedigung erfinden.

Allgemein ist heute anerkannt, daß die menschliche Sprache nicht etwas Geschaffenes, sondern etwas Gewordenes ist. Sie ist entsprungen aus der menschlichen Praxis des Zusammenarbeitens, die unter neuen Verhältnissen neue Aufgaben stellte und neue Mittel der Verständigung erheischte. Je mannigfaltiger sich das Zusammenarbeiten der Menschen, seine Methoden und Objekte gestalteten, um so reicher wird auch die Sprache — ein Prozeß der bis zu einem gewissen Höhepunkt fortschreitet, von dem an eine gegensätzliche Bewegung insofern auftritt, als sich durch Zunahme der Ausdrücke von Abstraktionen und Minderung von Bezeichnungen konkreter Erscheinungen eine Tendenz zur Vereinfachung der Sprache geltend macht.

Bis heute noch ist die Sprache selbst des höchststehenden Kulturvolkes nichts Abgeschlossenes, sondern etwas Werdendes. Sie entwickelt sich immer weiter durch die alltägliche Praxis, nimmt neue Bezeichnungen und Formen auf und setzt alte außer Gebrauch, wechselt die Bedeutung von Worten, die im Gebrauch bleiben usw. Kein Genie und kein Diktator kann diese Entwicklung nach seinem Gutdünken bestimmen.

Und so verhält es sich auch mit den ersten Erfindungen. Sie entsprangen nicht Zielen, die sich einzelne hervorragende Menschen steckten und für deren Erreichung sie nach Mitteln und Wegen suchten, sondern sie erwuchsen aus der alltäglichen Praxis vieler Tausender in besonderen Verhältnissen, in die sie gerieten und denen sie ihr Tun anpassen mußten.

„Ueberall geht die Tätigkeit dem Denken voraus, und dann erst wirkt das Denken erhaltend und anregend auf die Tätigkeit." (Noiré, Das Werkzeug, S. 228.)

„In den ältesten Zeiten folgte die Reflexion mehr dem praktischen Gelingen der noch unbewußt tastenden Werkzeugtätigkeit, in späteren Zeiten geht sie voraus, ist sie schöpferisch." (Noiré, Das Werkzeug, S. 184.)

Das ist in gewissem Sinne richtig, nur darf man sich das „schöpferische" der späteren Zeiten nicht als eine spontane Neuschöpfung aus dem Inneren des Erfinders heraus vorstellen. Mit dem technischen Fortschritt wächst die Menge der Erfahrungen, über die die Menschen verfügen, verbessern sich die Methoden ihrer Gruppierung und Zusammenfassung, ohne die die Fülle der Erfahrungen nur ein verwirrendes Chaos darstellen würde, und ohne die ein weiteres Fortschreiten der Erkenntnis unmöglich wäre. Damit erheischt auch die Anwendung der Erfahrungen auf die Lösung neuer Probleme, die uns entgegentreten, immer mehr Wissen und Nachdenken, immer mehr vorhergehende Reflexionen, die Probleme zu erkennen, die richtige Fragestellung zu finden und die Mittel zu ihrer Lösung zu entdecken.

Gleichzeitig entwickelt sich die Arbeitsteilung und setzt die Differenzierung in der menschlichen Gesellschaft ein. Von da an verfügt kein einziges Gesellschaftsmitglied mehr über das gesamte Wissen und Können des Gemeinwesens, dem es angehört. Jeder versteht nur ein Stück davon. Und dieses Stück wird im Verhältnis zu der schließlich ungeheuren Fülle des Gesamtwissens immer kleiner, wenn auch das Wissen jedes einzelnen absolut bedeutend wachsen kann.

Waren es in der Urgesellschaft alle ihre erwachsenen Mitglieder des gleichen Geschlechtes, die an der Lösung bestimmter auftauchender technischer Probleme arbeiteten, so wird in einer höher entwickelten Gesellschaft jede derartige Lösung zu einer Angelegenheit relativ weniger Spezialisten, die durch ihr besonderes Wissen und die besonderen Umstände, in denen sie aufwachsen und arbeiten, dazu befähigt sind, ein besonderes Problem, die zu seiner Lösung nötige Fragestellung und dann die gegebenen Mittel zur Lösung selbst herauszufinden.

Auch innerhalb dieser relativ kleinen Schicht treten in einer entwickelten Gesellschaft noch zahlreiche Unterschiede zwischen den einzelnen ihrer Mitglieder in der Ausbildung und Begabung auf, die manche unter ihnen befähigen, früher als andere zu zweckmäßigen Lösungen zu gelangen. So ragen immer mehr aus dem gesellschaftlichen Prozeß des Erfindens einzelne Individuen als erfolgreiche Erfinder hervor, neben zahlreichen anderen Arbeitern, die sich mit der gleichen Aufgabe mit weniger Erfolg abmühen.

Völlige Uniformität der Fähigkeiten ist bereits in der Tierwelt nicht vorhanden, wie die schon erwähnten Erfahrungen mit den Schimpansen auf Teneriffa bezeugen, bei denen auf neun Individuen ein „ausgesprochener Dummkopf" kam.

Im Naturzustand dürften die Unterschiede der Begabung weniger auffallend zutage treten, weil es sich da in der Regel nicht um die Anpassung an völlig neue Verhältnisse, um neue Erfindungen handelt, sondern meist um traditionelle, vielfach instinktive Leistungen. Für den Prozeß des Erfindens aber fallen die Unterschiede der Begabung schwer ins Gewicht.

Wir müssen annehmen, daß unter den Menschen mit zunehmender Mannigfaltigkeit der Lebensbedingungen und Kreuzungen die Variabilität wächst und daher auch die Verschiedenheiten der Begabungen zunehmen. Doch dürften sie auch nicht annähernd so weit gehen, wie die Verschiedenheiten, die sich aus der sozialen Verschiedenheit der Berufe und Klassen in einer hochentwickleten Klassengesellschaft ergeben.

Unter dem Einfluß dieser Verhältnisse ist die heutige Art des technischen Fortschrittes von der der Urzeit sicher sehr verschieden. Aber seine Grundelemente sind die gleichen geblieben: die alltägliche Praxis und der Wandel der Umwelt.

Zehntes Kapitel.

Das Werden der Dampfmaschine.

Betrachten wir einmal zur Illustrierung des Gesagten die Vorgeschichte einer der großen Erfindungen der Neuzeit, etwa der mit Dampflokomotiven befahrenen Eisenbahn.

Gewöhnlich wird uns erzählt, James Watt habe einmal einen Teekessel beobachtet und aus dieser zufälligen Beobachtung gleich die Idee der Dampfmaschine geschöpft. Wäre das richtig, dann würde es in der Tat beweisen, daß es bei den Leistungen des Genies nicht mit natürlichen Dingen zugeht, daß ein göttlicher Funke dabei im Spiel ist.

In Wirklichkeit verhielt es sich aber ganz anders, als uns diese abgeschmackte Anekdote erzählt.

Sobald das Kochen mit Wasser eine alltägliche Praxis geworden war und man gelernt hatte, den mit Wasser gefüllten Kochtopf mit einem Deckel zuzudecken, mußte es auch eine alltägliche Beobachtung werden, daß der Dampf den Deckel hob. Wenn sich lange Zeit niemand Gedanken darüber machte, so ist dies dem Umstande zuzuschreiben, daß aus der den Deckel hebenden Kraft unter den gegebenen Verhältnissen nicht der geringste Nutzen zu ziehen war und es niemanden gab, dem es einfiel, über unpraktische Probleme nachzudenken.

Das änderte sich erst, als im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung eine Klasse emporkam, die von der Arbeit des Produzierens ebenso wie des Handelns oder des Verwaltens des Gemeinwesens befreit und daher imstande war, die Erfahrungen, welche die vielen Praktiker auf den mannigfachsten Gebieten der menschlichen Tätigkeit gemacht hatten, zu sammeln, widerspruchlos zusammenzufassen und zu ordnen. Eine Aufgabe, die durch das stete Wachstum des Stoffes immer notwendiger wurde.

Das Forschen nach den Ursachen und den Zusammenhängen der Dinge und nach einheitlicher Zusammenfassung dieser Zusammenhänge war bis zu dem Aufkommen dieser Klasse bloß zu rein praktischen Augenblickszwecken und von niemand darüber hinaus betrieben worden. Was sich nicht praktisch sofort verwerten ließ, sei es zur Fristung des Lebens, sei es zu Spiel und Schmuck, interessierte die Menschen früher nicht.

Jetzt erst, nachdem eine Klasse dieser Art aufgekommen war, wurde das Forschen wenigstens von ihr, wenn auch noch nicht von den anderen, bloß zu dem Zwecke aufgenommen, das geistige Unbehagen zu bannen, das jedes nicht gelöste Problem, jeder nicht überwundene Widerspruch erregt. Damit begann das wissenschaftliche Sammeln und Ordnen von Erfahrungen, sowohl auf dem Gebiete der Gesellschaft wie der Natur, damit gewann auch das Erfinden einen anderen Charakter.

Nun begann man auch die schon längst bemerkte Kraft des Dampfes systematisch zu beobachten und zu erproben, was zu mannigfaltigen Versuchen und Apparaten Anlaß gab.

Aus dem Jahre 250 vor unserer Zeitrechnung sind uns bereits Angaben eines griechischen Mechanikers, Philon, erhalten, in denen dieser von Anwendung der Dampfkraft zu verschiedenen Verrichtungen berichtet oder Vorschläge dazu macht.

Nicht viel später konstruierte der Alexandriner Heron eine Art Dampfturbine.

Aber alle Erfahrungen über die bewegende Kraft des gespannten Dampfes führten nur zu Experimenten und Spielereien, solange nicht aus der alltäglichen Praxis ein Bedürfnis nach Anwendung dieser Kraft erwuchs. Das trat erst im 17. Jahrhundert unserer Zeitrechnung ein.

Mit dem Untergang der antiken Kultur in der Zeit der Völkerwanderung, war auch die Klasse von Intellektuellen verschwunden, die Zeit und Interesse zu naturwissenschaftlichen Forschungen hatte. Doch ging sie nicht ganz unter. In Byzanz sowie bei den Arabern erhielten sich Erinnerungen an die griechische Kultur. Dort wurden durch Abschriften die Werke Philons und Herons vor gänzlichem Vergessen bewahrt. Gegen Ende des Mittelalters kam dann auch im christlichen Abendland eine neue Klasse von Intellektuellen auf, die nicht nur imstande war, die Ergebnisse des griechischen Denkens und Forschens wieder aufzunehmen, sondern der es auch gelang, sie auf den verschiedensten Gebieten des Wissens durch eine Fülle neuer Erfahrungen zu bereichern, die die veränderten Verhältnisse mit sich gebracht hatten. Das kam auch dem Erforschen der Dampfkraft zugute, das durch zahlreiche Experimente und Spekulationen im Laufe des 17. Jahrhunderts bereits weit über die Erkenntnis der Antike hinausgeführt wurde. Aber nach wie vor blieben diese Fortschritte auf die Kreise der Intellektuellen beschränkt und fanden Anwendung bloß zu Studienzwecken und Spielereien.

Die Anwendung der Dampfkraft zur Bewegung einer Maschine wurde erst dann eine praktische Aufgabe, als das Bedürfnis nach einem Motor entstand, der stärker war, als Menschen oder Zugtiere, und dabei regelmäßiger arbeitete, als Wasser und Wind, die man schon im Altertum dem Menschen dienstbar gemacht hatte durch Wassermühlen und Segelschiffahrt. Die Windmühlen kamen erst im Mittelalter auf. Sie werden zuerst im 12. Jahrhundert erwähnt. Im 14. Jahrhundert waren sie in Holland schon so verbreitet, daß der Bischof von Utrecht 1341 den Anspruch erhob, aller Wind der ganzen Provinz gehöre ihm allein.

Das Bedürfnis nach stärkeren und regelmäßigeren Motoren machte sich zuerst geltend im Bergbau, sobald dieser so tief ging,

daß die Wasserhaltung, das Freihalten der Gruben von zufließendem Grundwasser, schwierig wurde. Schon im 16. Jahrhundert tauchen solche Schwierigkeiten auf und damit das Bedürfnis nach starken und regelmäßigen Motoren für Schöpf- und Pumpwerke.

Der Bergpastor Matthesius am Silberbergwerk Joachimstal (Böhmen) hielt von 1553—1562 Predigten, in denen ein Bild des damaligen Bergwesens zu finden ist (herausgegeben unter dem Namen Bergpostilla oder Sarepta, in Nürnberg 1578). Dort heißt es unter anderem:

„Nun ist das auch eine Gnade und Gabe Gottes, daß Gott euch den sauren Nasenschweiß, so von der Sünde wegen menschlichem Geschlecht aufgeseilet, dennoch mit nützlichen Instrumenten und Künsten lindert und spannt ein Roß an der Leute statt und läßt durch Wasser, Wind und Feuer Wasser und Berg aus den Tiefsten mit schönen Künsten heben und treiben, damit die Unkost auch geringert und die verborgenen Schätze desto eher ersunken und offenbart werden . . . . .

Ihr Bergleute sollt auch in eurem Bergreigen rühmen den guten Mann, der jetzt Berg und Wasser mit dem Wind auf der Platten anrichtet zu heben, wie man jetzt auch, doch am Tage, Wasser mit Feuer heben soll."

Man sieht, damals bedurfte der Bergbau schon starker motorischer Kräfte, namentlich zum Ausschöpfen von Wasser. Er benutzte dazu außer der Menschenkraft Pferde sowie Wasserräder und den Wind, also Windmühlen. Aber es gab keine Sklaven mehr. Die Kraft freier Arbeiter erwies sich ebenso wie die der Pferde als zu kostspielig, Wasser und Wind als zu unzuverlässig. Die Windmühlen haben auch zu anderen Zwecken bloß in den offenen, weiten Ebenen im nördlichen Deutschland und dessen westlichen Nachbargebieten ausgedehntere Verwendung gefunden. Nicht in durchschnittenem, gebirgigem Terrain.

So ging man dazu über, „Wasser mit Feuer zu heben". In meinem Buche über „Vorläufer des neueren Sozialismus" (Stuttgart 1909, I., S. 131), wo ich in dem Kapitel über den Bergbau Matthesius zitiere, bemerke ich zu der hier wiedergegebenen Stelle über das Heben des Wassers durch Feuer:

„Sollte hier eine seitdem wieder in Vergessenheit geratene Art Dampfmaschine gemeint sein?"

Ich habe mich seitdem überzeugt, daß diese Vermutung irrig war. Das Wasser sollte gehoben werden nicht durch eine mit Dampfkraft betriebene Pumpe, sondern dadurch, daß vom Grubenwasser eine Röhre nach oben in einen Kessel führte, dessen Luft durch Feuer erhitzt und damit verdünnt wurde, so daß nach späterer Abkühlung das Wasser in das entstandene Vacuum hineingesaugt wurde und in der Röhre emporstieg. Diese Kunst hatte schon der alte Philon verstanden, sie war im 15. Jahrhundert wieder aufgelebt. Unter anderem hatte Leonardo

da Vinci im Beginn des 16. Jahrhunderts einen Apparat für diesen Zweck skizziert.

Sehr wirksam scheinen diese Vorrichtungen nicht gewesen zu sein. Sie fanden keine Verbreitung. Sie zeigten aber an, welches Bedürfnis nach einem richtigen Dampfmotor im Bergbau bestand.

Um die Wende des 17. zum 18. Jahrhunderts war die Fülle der Erfahrungen über die bewegende Kraft des Dampfes und die Mittel, sie vorteilhaft anzuwenden, so weit gediehen, daß gleichzeitig, unabhängig voneinander, mehrere wirkliche Dampfmaschinen erfunden wurden.

Der eine der Erfinder, der Franzose Papin, der bei seiner emsigen Beschäftigung mit dem Wasserdampf auch den nach ihm benannten Kochtopf erfand, blieb ohne Erfolg, weil er seine Maschine in einer Umgebung anwenden wollte, die für sie nicht günstig war.

In seinem klassischen Werk über „Die Entwicklung der Dampfmaschine" (Berlin 1908), dem ich hier in erster Linie folge, berichtet Conrad Matschoß über die Schwierigkeiten, auf die Papin bei seinen Versuchen zur praktischen Anwendung der Dampfkraft stieß:

„Die Hauptschwierigkeit lag in der Herstellung der Maschine. Papins mechanisches Geschick und seine Hilfsmittel genügten wohl für die einfachen physikalischen Apparate seines Laboratoriums, sie reichten aber nicht aus, eine leistungsfähige große Kraftmaschine zu schaffen. Maschinenbauer, die imstande gewesen wären, seine Zylindermaschine auszuführen, gab es nicht, und so mußte der Erfinder auf die Herstellung der Zylinder und damit auf seine ganze Maschine verzichten." (I, S. 291.)

Trotzdem setzte er seine Versuche fort, aber Papin, der arme Professor an der Universität Marburg, wo er von 1687—1707 wirkte, konnte das nur so lange tun, als ihm sein Herr, der Landgraf von Hessen, die Mittel dazu gab. Und der war sehr launenhaft, wie die Mäzenaten und Gönner gewöhnlich sind.

„Zu weiteren Versuchen kam es nicht, da das Interesse des Landgrafen sich inzwischen anderen Dingen zugewandt hatte. Damit war Papins Geduld und Ausdauer gebrochen." (Matschoß, I., S. 300.)

Zu spät erkannte er, daß jede Erfindung nur aufkommen kann, wenn sie die richtige Umwelt, die richtigen Bedingungen findet. Die waren für eine Dampfmaschine am Hofe eines deutschen kleinen Potentaten am Ende des 17. Jahrhunderts nicht gegeben. Sie konnten nur dort gefunden werden, wo nicht bloß reiche Mittel, sondern auch ein dauerndes, starkes Interesse gegeben war, das in ständigen, immer wieder erneuten Versuchen nicht erlahmte. Diese Bedingungen bot damals der englische Bergbau.

„Die Notlage der englischen Bergwerke, die sich der Wasser fast nicht mehr erwehren konnten, ließ die Sehnsucht nach einer wirksamen Kraftmaschine nicht mehr zur Ruhe kommen." (Matschoß, I., S. 291.)

„Für die Anforderungen des Bergbaues war die Dampfmaschine erfunden worden, im Bergbau hat sie auch zuerst die wesentlichsten grundlegenden Verbesserungen erfahren. Der Bergbau war lange Zeit der Hauptabnehmer der Dampfmaschine. Erst mit Hilfe der Dampfmaschine wurde es ihm möglich, mit den Schächten tiefer zu gehen, die ungeheuren Bodenschätze an Erz und Kohle der menschlichen Arbeit in immer größeren Mengen zuzuführen." (Matschoß, I, S. 33.)

Als Papin erkannte, daß er nur in England auf das nötige Interesse für seine Dampfmaschine rechnen könne, war es schon zu spät. Im Jahre 1707 begab er sich dorthin, aber er starb dort (1712), ehe er sich durchgesetzt hatte.

Vielleicht wären ihm noch weitere Mißerfolge beschieden gewesen, wenn er dazu gekommen wäre, eine seiner Maschinen praktisch zu erproben. Denn zum Gelingen einer Erfindung gehört nicht bloß das nötige theoretische Wissen, das nötige praktische Bedürfnis und damit das nötige Interesse an immer wieder fortgesetzten Versuchen, durch die allein die erforderlichen Erfahrungen geliefert werden, es gehört dazu auch das Vorhandensein der erforderlichen technischen Hilfsmittel.

Am Fehlen dieser war vor allem die Ausführung der Papinschen Maschine gescheitert.

Gleichzeitig mit ihm hatte ein Engländer, Thomas Savery, eine Dampfmaschine erfunden. Schon 1698 hatte dieser ein Patent auf eine Vorrichtung zum Heben des Grubenwassers durch Dampf genommen. Im Jahre 1702 beschrieb er seine verbesserte Maschine in einer Schrift, die er „Des Bergmannes Freund" nannte. Er stellte denn auch solche Maschinen her, und 1706 ließen die Besitzer einer Kohlengrube eine in Funktion treten. Doch bewährte sie sich schlecht, da sie zu schwach war. Sie konnte die Wassermengen nicht bewältigen. Als Savery versuchte, ihre Leistung durch Steigerung des Dampfdruckes zu erhöhen, explodierte sie. Dabei verbrauchten die Saveryschen Maschinen ungeheuer viel Brennmaterial.

Es kamen wohl einige dieser Maschinen in Gebrauch, aber nur dort, wo es sich um geringe Wassermengen handelte.

Die Dampfmaschine wurde erst eine praktische Sache, als sie ein Schmiedemeister in die Hand nahm, Newcomen, der die Arbeiten Saverys wie die Papins kannte, aber auch imstande war, sie aus kräftigerem Material herzustellen. Er lieferte die starken Zylinder, nach denen Papin sich gesehnt hatte. Sobald er sich einmal auf die Fabrikation solcher Maschinen (seit 1711) geworfen hatte, gab ihm die täglich wachsende Fülle neuer Erfahrungen bald weitere Verbesserungen in die Hand. Von nun an wurde die Anwendung der Dampfmaschinen in den Bergwerken bald allgemein.

Lange vor James Watt war die Dampfmaschine bereits eine verbreitete Einrichtung geworden, die man in vielen Kreisen, nicht bloß in England studierte.

„Das erste Werk, das in deutscher Sprache die Dampfmaschine behandelt, ist Leupolds berühmtes „Theatrum machinarum", Leipzig 1725—1739. Natürlich kommt in diesem allgemein gehaltenen Sammelbuch die Dampfmaschine noch recht kurz weg, aber doch hielt auch ein Watt Leupolds Werk für bedeutsam genug, um mit seinem Freund Robison zusammen deutsch zu lernen, um es lesen zu können." (Matschoß, Die Dampfmaschine, II., S. 715.)

Es war im Jahre 1759, als Robison die Aufmerksamkeit des jungen Mechanikers James Watt (geboren 1736) auf die Dampfmaschine lenkte. Von da an studierte dieser sie eifrig. Auch ging er bald zu praktischen Versuchen über.

Im Jahre 1763 bekam er den Auftrag, das beschädigte Modell einer Newcomenschen Dampfmaschine zu reparieren, wobei er ihre Unvollkommenheit kennenlernte und angeregt wurde, diese zu überwinden.

Das und nicht die Beobachtung eines Teetopfes gab den Anstoß zu Watts Erfindungen. Er entdeckte die Fehler der Newcomenschen Maschine und die Mittel, ihnen abzuhelfen.

Er hat die Dampfmaschine nicht neu erfunden, wohl aber sie in hohem Maße verbessert.

Inzwischen war aber auch ein neues Gebiet für ihre Anwendung unter neuen Bedingungen zu neuen Zwecken erstanden.

In England hatten sich die Grundlagen für eine Großindustrie gebildet, die starker motorischer Kräfte bedurfte und der die Wasserkraft, die sie zunächst anwandte, nicht immer genügte. Einmal war deren jedesmaliges Ausmaß gegeben und nicht nach Belieben erhöhbar. Dann waren die Wasserkräfte je nach dem Wechsel trockener und nasser, warmer und kalter Zeit sehr ungleichmäßig, und endlich zwangen sie die Industrie an Standorte, z. B. in Gebirgstäler, die oft recht unzweckmäßig, z. B. weitab von den großen Verkehrsstraßen oder ohne genügende Arbeitskräfte waren.

Neben dem Bergbau verlangte nun auch die Großindustrie nach der Dampfmaschine. Sie fand in der Wattschen Maschine den Motor, dessen sie bedurfte, der ihren Bedingungen angepaßt war. Erst jetzt verfügte sie über einen Motor.

„der seine Bewegungskraft selbst erzeugt aus der Verspeisung von Kohlen und Wasser, und dessen Kraftleistung ganz unter menschlicher Kontrolle steht. Mobil und ein Mittel zur Fortbewegung, städtisch und nicht gleich dem Wasserrad ländlich, erlaubt er die Konzentration der Produktion in Städten, statt sie, wie das Wasserrad, über das Land zu zerstreuen. Endlich ist seine technologische Anwendung allgemein möglich und seine Aufstellung möglichst wenig durch lokale Umstände bedingt. Das große Genie Watts zeigte sich in der Erläuterung des Patentes, das er im April 1784 nahm, und worin seine Dampfmaschine nicht als eine Erfindung zu

besonderen Zwecken, sondern als allgemein wirkende Kraft der großen Industrie geschildert wird". (Marx, Kapital, Volksausg. I., S. 321, 322.)

Sein erstes Patent auf eine Dampfmaschine hatte Watt 1769 genommen. Er nennt sich darin nicht den Erfinder der Dampfmaschine. Diese setzt er vielmehr voraus. Er nimmt nur ein Patent auf seine „neuerfundene Methode der Verminderung des Verbrauchs von Dampf und Brennstoff in Feuermaschinen".

Watts Leistung war sicher eine ungeheure, aber man darf sie nicht übertreiben. Er hat nicht nur nicht die Dampfmaschine als solche erfunden, er war auch nicht der einzige, der zu seiner Zeit an ihrer Vervollkommnung arbeitete. Eine Reihe wichtiger Verbesserungen wurde von anderen Zeitgenossen in England gemacht.

Damit soll Watts Leistung nicht verkleinert, sondern nur gezeigt werden, daß auch das größte Genie nicht Neues aus sich selbst heraus, gewissermaßen aus nichts schafft, sondern nur bereits Bestehendes weiter entwickelt, neuen Bedürfnissen und Bedingungen auf Grund neuer Erfahrungen anpaßt. Dabei sieht es sehr oft nur die nächstliegenden Folgen der eigenen Leistung, es vermag fast nie zu überschauen, was sie in ihrem Schoße birgt.

So täuschte sich unter anderem Watt insofern, worauf auch Marx hinweist, als er annahm, daß seine Dampfmaschine auf die Seeschiffahrt nicht anwendbar sei.

Elftes Kapitel.

Dampfschiff und Lokomotive.

Zum Fortbewegen von Schiffen im Wasser hatte lange Zeit nur die Menschenkraft gedient. Nach und nach kam man darauf, auch den Wind zu diesem Zwecke zu benützen. Mit dem Segel wurden weit größere Kraftleistungen erzielt, als mit dem von Menschen bewegten Ruder, dennoch konnte man sich lange nicht entschließen, auf das stets kontrollierbare Ruder ganz zu verzichten und nur dem so wandelbaren Winde allein zu vertrauen.

So lange die Völker Europas die Seeschiffahrt fast nur im Mittelmeer betrieben, wurde das Ruder als Fortbewegungsmittel beibehalten, namentlich für Kriegsschiffe, bei denen auf stete Fahrtbereitschaft ungeheuer viel ankam. Die Kriegsschiffe des Mittelmeeres wurden mit mehreren Reihen — bis zu fünf — Ruderern besetzt, bis in die neuere Zeit. Noch in der Seeschlacht bei Tschesme traten Rudergaleeren auf. Sie wurde 1770 zwischen Russen und Türken an der Westküste Kleinasiens ausgefochten.

Das Ruderschiff kam erst außer Uebung, als die Seeschiffahrt das Gebiet des Mittelmeeres überschritt und in ein neues Milieu übertragen wurde, das des Ozeans.

Dessen Wogengang war ein gewaltigerer als der des Mittelmeeres, er verlangte stärker gebaute, schwere Schiffe, die, wenn man sie durch Ruder fortbewegen wollte, ungemein viel Ruderer erheischten. Er verlangte überdies hochgebordete Schiffe, während die Mittelmeerschiffe niedrig waren, damit die Ruder nicht zu lang werden mußten, um das Wasser zu erreichen.

Sobald sich daher die Schiffahrt außerhalb des Mittelmeeres entwickelte, wurde sie gedrängt, auf das Ruder als Mittel zur Fortbewegung immer mehr zu verzichten, und die Segeltechnik zu vervollkommnen.

Schon im Altertum finden wir Segelschiffe ohne Ruderer an der atlantischen Küste Galliens. Mommsen sagt darüber:

„Die Gallier bedienten sich zwar auf dem Kanal[1]) zu Cäsars Zeit wie noch lange nachher einer Art tragbarer, lederner Kähne, die im wesentlichen gewöhnliche Ruderboote gewesen zu sein scheinen. Aber an der Westküste Galliens fuhren die Santonen, die Pictonen, vor allem die Veneter mit großen, freilich plumpgebauten Schiffen, die nicht mit Rudern bewegt wurden, sondern mit Ledersegeln und eisernen Ankerketten versehen waren, und verwandten diese nicht nur für ihren Handelsverkehr mit Britannien, sondern auch im Seegefecht. Hier also begegnen wir nicht bloß zuerst der Schiffahrt auf dem freien Ozean, sondern hier hat auch zuerst das Segelschiff völlig den Platz des Ruderbootes eingenommen — ein Fortschritt, den freilich die sinkende Regsamkeit der alten Welt nicht zu nutzen verstanden hat, und dessen unübersehliche Resultate erst unsere verjüngte Kulturperiode beschäftigt ist, zu ziehen." (Römische Geschichte, III., S. 230/231.)

Es lag nicht am Mangel an Regsamkeit, sondern an verschiedenen Bedingungen der Schiffahrt im Mittelmeer und Ozean, daß die Segelschiffahrt erst ihren Aufschwung nahm, als höhere Technik und Kultur nicht auf das Mittelmeer beschränkt blieben, sondern auch an die europäischen Küsten des atlantischen Ozeans vordrangen. Dort erreichte dann schließlich der Bau und die Handhabung von Segelschiffen eine derartige Höhe, daß solche Schiffe die Fähigkeit zu den kühnsten Fahrten um Afrika herum nach Ostindien, nach Ostasien, sowie dann direkt über den Ozean nach Amerika und schließlich um die ganze Erde herum erlangten. Eine auf das Mittelmeer beschränkte Schiffahrt hätte nie die dazu erforderliche Schiffstechnik entwickelt.

Es zeugt schon von außerordentlichem Wagemut, daß unter dem ägyptischen König Necho im sechsten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in dessen Auftrag phoenizische Schiffer die Fahrt um ganz Afrika herum unternahmen. Sie wurde nie wiederholt, obwohl sie bloße Küstenschiffahrt gewesen war. Drei Jahre hatte sie gedauert. Den für eine solche Reise nötigen Proviant mitzunehmen wäre nicht möglich gewesen. Von Zeit zu

---

[1]) Zwischen Frankreich und England. K.

Zeit mußten die Schiffer ans Land gehen, Getreide säen und bis zur Ernte verbleiben.

Aber wie sehr auch die Kunst der Ausnutzung des Windes durch das Segel sich entfalten mochte, seine Launen und Tücken konnte sie nicht aus der Welt schaffen. Das Bedürfnis nach einem dem Menschen stets zur Verfügung stehenden, von ihm lenkbaren Motor blieb für die Schiffahrt bestehen. Man suchte sich zunächst dadurch zu helfen, daß man an Stelle des aufgegebenen gewöhnlichen Ruders ein Schaufelrad setzte, wie es bei den Wassermühlen bereits seit langem im Gebrauch war, allerdings in umgekehrtem Sinne. Das Mühlrad bekam vom Wasser den Anstoß, um einen Apparat im Inneren der Mühle in Bewegung zu setzen. Das Schiffsrad wurde durch einen Apparat im Inneren des Schiffes in Bewegung gesetzt, um es vom Wasser abzustoßen.

Doch zunächst wußte man nur Menschen dazu als bewegende Kraft anzuwenden und die reichten nicht aus. Auch von dem sagenhaften Dampfboot, das schon Papin auf der Weser in Betrieb gesetzt haben soll, wird jetzt angenommen, es sei nur ein mit Schaufelrädern versehenes Schiff gewesen, die von Menschen bewegt wurden.

Es lag nahe, die Dampfmaschine für diese Zwecke zu verwenden, sobald sie eine einigermaßen praktische Gestalt gewonnen hatte. Schon im Jahre 1736 nahm der Engländer H u l l s ein Patent auf die Idee, mit einer Newcomenschen Dampfmaschine Schiffe mit Schaufelrädern zu bewegen.

Damit war freilich noch nicht eine praktisch zweckmäßige Form für die Idee gefunden worden. Zahlreiche Versuche und Erfahrungen mußten gemacht werden, bis es endlich gelang, ein Dampfboot zu schaffen, dessen Betrieb sich als zuverlässig und wirksam herausstellte, ohne übermäßige Kosten zu erheischen.

Diese Versuche, die selbst große Kosten erforderten, wurden aber erst dann mit dem nötigen Ernst und der nötigen Ausdauer vorgenommen, als Verhältnisse eingetreten waren, die versprachen, die neue Erfindung äußerst vorteilhaft zu machen.

Diese neuen Verhältnisse wurden gegeben durch die Entwicklung der Großindustrie, die der Zufuhr großer, ununterbrochen wachsender Massen von Rohmaterialien, z. B. Baumwolle, übers Meer bedurfte. Geschah die Zufuhr unregelmäßig, dann mußten die Industriellen erhebliche Vorräte des Rohmaterials ansammeln, sollte der Betrieb regelmäßig in Gang bleiben können. Solche Vorräte verursachten erhebliche Kosten, die um so mehr erspart werden konnten, je genauer die Zeit des Transportes zu bestimmen war und je kürzer sie wurde. Auch die rascheste und pünktlichste Uebermittlung von Nachrichten wurde unter der neuen Produktionsweise für Industrie und Handel von äußerster Wichtigkeit.

Endlich mußte ein vom Winde unabhängiger Motor entscheidende Bedeutung im Seekriege gewinnen, wo es, wie bei jedem Kriege, so viel auf Schnelligkeit und Manövrierfähigkeit ankommt. Im Mittelmeer hatte das Segelschiff im Handelsverkehr bereits lange das Ruderschiff verdrängt als dieses dort noch in der Kriegsflotte überwog.

Fulton, der Erfinder des ersten brauchbaren Dampfschiffes, dachte denn auch zuerst an seine Anwendung zu Kriegszwecken. Als im Kriege zwischen Frankreich und England die Franzosen an eine Landung in England dachten, schlug Fulton Napoleon vor, dabei Dampfschiffe zu verwenden. Napoleon war nicht blind für die Größe der Idee. Aber sie war damals noch im Stadium des Experiments. Und zwar des Experiments auf Flüssen, nicht auf hoher See.

Denn nicht nur für die Seefahrt gewann jetzt die Dampfmaschine als Motor Bedeutung, sondern auch für die Flußschifffahrt. Je größer die Massen wurden, die auf Flußbooten stromaufwärts zu bringen waren, desto ohnmächtiger zeigte sich das von Menschen geführte Ruder, um gegen die Strömung aufzukommen. Der Wind als bewegende Kraft erwies sich auf dem Flusse noch unzuverlässiger, als auf dem Meere. Denn im engen Flußtal war ein Kreuzen gegen den Wind unmöglich. Nur wenige Winde bestimmter Richtungen waren da ausnutzbar.

In kultivierten Gegenden, wo gangbare Wege längs des Flusses gebahnt waren, half man sich damit, schwere Lastschiffe von Menschen oder Pferden stromaufwärts ziehen zu lassen. Aber dieses Mittel versagte, wo solche Wege fehlten, und es war auf alle Fälle ein sehr langsamer Modus der Beförderung.

Je mehr der Massentransport auf den Flüssen zunahm, desto mehr wuchs auch hier das Bedürfnis nach einer starken und zuverlässigen Arbeitskraft vom Inneren des Schiffes aus, wie sie damals nur die Dampfmaschine bot.

Es ist wohl kein Zufall, daß die meisten Versuche mit Dampfschiffen im 18. Jahrhundert auf den Flüssen Nordamerikas gemacht wurden, wo schon die Bedürfnisse wie die Hilfsmittel der modernen Industrie bekannt wurden, wo jedoch längs der Flüsse die „Leinpfade" oder „Treidelwege" nur selten zu finden waren, die ältere Kultur und dichtere Bevölkerung im westlichen Europa häufig gemacht hatten. Im Jahre 1788 bestand in Amerika bereits ein so hohes Interesse an den Versuchen mit Dampfschiffen, daß der Kongreß der Vereinigten Staaten in diesem Jahre einen Gesetzentwurf zur Förderung dieser Versuche beriet.

Matschoß nennt sechs amerikanische Ingenieure, die sich in dem Zeitraume von 1763 bis 1804 mit der Frage des Dampfschiffes beschäftigten und zum Teil „geniale Konstruktionen" lieferten. Auf ihnen und anderen fußte der Amerikaner Fulton, dem es endlich 1807 gelang, ein Dampfboot zu bauen,

das mehr als ein Versuch und imstande war, regelmäßig seinen Dienst zu versehen, nach seiner ersten Fahrt auf dem Hudson von New York bis Albany.

Rasch verbreitete sich nun die Neuerung auf den Flüssen Amerikas und Europas. 1819 eroberte sie sich auch in stetem Fortschreiten das Weltmeer.

Es wäre sonderbar gewesen, wenn man nicht versucht hätte, den neuen Motor auch zur Fortbewegung auf dem Lande zu benutzen. Hier übernahm nicht Amerika, sondern England die Führung, dessen Bergbau zuerst für die praktische Anwendung der Dampfmaschine den Boden geebnet hatte und dessen Großindustrie dann ihre Anwendung auf die verschiedensten Gebiete übertrug.

Unter den großen Erfindern, die die Dampfmaschine im 18. Jahrhundert immer mehr verbesserten und schließlich unentbehrlich machten, war kaum einer, der nicht daran dachte, die neue Erfindung auch zur Fortbewegung von Wagen zu verwenden. Aber alle ihre Versuche ergaben Maschinen, die entweder nicht sicher funktionierten, oder, wenn sie gelangen, doch als unvorteilhaft erkannt und aufgegeben wurden, solange man sich dabei zu sehr vom Alten beherrschen ließ, einfach das einzelne Pferd durch eine auf einen Wagen gesetzte Dampfmaschine ersetzen und diesen Wagen auf der Landstraße laufen lassen wollte. Die damaligen Landstraßen waren viel zu schlecht für eine derartige Art der Fortbewegung und das Pferd viel billiger, lenksamer und leichter zu handhaben als eine Dampfmaschine.

Zu praktischen Resultaten gelangte man erst, als mit der Großindustrie das Bedürfnis nach Massentransporten nicht nur zur See, auf Flüssen und Kanälen, sondern auch auf den Landstraßen aufkam. Als erkannt wurde, daß die Dampfkraft nur für den Massentransport mit Vorteil anzuwenden sei, endlich aber auch, als man die Form der Straße gefunden hatte, auf der allein die Dampfmaschine solche Transporte zu bewältigen vermochte.

Auch da hatte der Erfinder nichts absolut Neues aus seinem Hirn heraus zu schaffen, sondern nur bereits Bestehendes den neuen Bedingungen und Bedürfnissen anzupassen. Auch hier knüpfte man an die Hilfsmittel an, die sich im Bergbau bereits entwickelt hatten.

Daß ein Wagen auf Rädern über eine harte und glatte Oberfläche leichter dahin rollt, als über eine rauhe oder weiche, war eine Erfahrung, die man schon im Altertum gemacht hatte, sobald der Wagen auf Rädern in Gebrauch gekommen war. Es hing nur von den ökonomischen Verhältnissen, vor allem von der Intensität des Verkehrs ab, ob man aus dieser Erfahrung praktische Konsequenzen zog und den Weg ebnete, auf dem die Wagen bewegt wurden — eine gewisse ebene Fläche wurde für die

Anwendung von Wagen bereits vorausgesetzt. Sie kamen wohl zuerst in Gegenden auf, in denen harter, ebener Boden von Natur aus wenigstens in gewissen Jahreszeiten, etwa im trockenen Sommer gegeben ist.

Von der Menge des Verkehrs, den die Wagen zu bewältigen hatten, hing es in erster Linie ab, ob es für notwendig erachtet wurde, die Wege für sie zu ebnen. Von der Menge von Arbeitskräften, über die man verfügte, hing es dann ab, ob diese Ebnung auch wirklich vorgenommen wurde, so weit der Charakter des Bodens sie gestattete.

Im Altertum waren es die Griechen und noch mehr die Römer, die zu hohen Leistungen im Straßenbau kamen, veranlaßt durch den regen Handelsverkehr, der sich in ihren Gebieten entwickelte; bei den Römern vielleicht noch mehr durch ihre Eroberungen, durch die Notwendigkeit, zahlreiche Heere rasch vorwärts zu bewegen und mit reichlichem Nachschub zu versehen.

Die Möglichkeit aber, solche Straßen zu schaffen, wurde ihnen wieder durch ihre Eroberungspolitik gegeben, die ihnen zahlreiche Sklaven zuführte, billige Arbeitskräfte, mit deren Hilfe sie jene riesenhaften Bauten aufführten, die wir heute noch bewundern, darunter auch ihre Straßen.

Dabei lag es nahe, sobald man nur einige Erfahrung hatte, daß man bemerkte, man brauche nicht die ganze Straße in eine glatte Fläche zu verwandeln. Im Gegenteil, die Zugtiere kamen viel besser vorwärts, wenn sie nicht glatte Steinplatten, sondern bloßes Erdreich unter den Füßen hatten.

Daher bilden auf den Straßen des Altertums, wo sie mit glatten Steinen gepflastert sind, diese nur bestimmte Geleise für die Wagenräder.

Als das Römische Reich mit seiner Kultur unterging, verschwanden auch die Bedingungen seines Straßenbaues. Selbst als der Handel wieder anfing, sich zu entwickeln, fehlten die billigen, zahlreichen Arbeitskräfte, über die das römische Herrenvolk verfügt hatte, die Sklaven. Es gab wohl Leibeigene, aber sie waren über weite Gebiete zerstreut, mit bäuerlicher Landwirtschaft beschäftigt und durch sie an die Scholle gebunden. Man konnte ihnen Zwangsarbeit zu Straßenbauten auferlegen, aber nur innerhalb ihres Wohnbezirkes und nur in den wenigen Tagen der guten Jahreszeit, in denen sie nicht landwirtschaftlich beschäftigt waren. Der Winter war für Straßenbauten ebensowenig geeignet, wie für Ackerbau. Große Arbeitermassen auf dem schmalen Streifen zu beschäftigen, den eine dem Fernverkehr dienende Straße bildete, war unter diesen Umständen ganz unmöglich.

In Italien erhielt sich mit den übrigen Resten römischer Kultur immerhin noch eine Tradition der Kunst des Straßen-

baues. Nördlich der Alpen verfielen die von den Römern angelegten Straßen und neue wurden lange nicht gebaut. Und als man anfing, welche anzulegen, waren sie höchst ungeeignet. Von Geleiseanlagen in den Straßen war keine Rede mehr.

Wohl aber kam es zu solchen Anlagen im Bergbau, in dem es galt, große Massen Erz aus dem Erdinnern ans Tageslicht zu befördern, wobei aus der Grube bis zum Stolleneingang oder zum Förderschacht oft lange Strecken zurückzulegen waren. Der Transport der schweren Massen geschah am besten auf Wagen, die bis heute noch vielfach von Menschen geschoben werden. Aber den Boden der Strecke für die Wagen (Hunte) zu ebnen, wäre meist zu mühsam gewesen und hätte sich nicht gelohnt. Die Strecken wurden nicht, wie die Römerstraßen, für Jahrhunderte angelegt. Man half sich damit, daß man den unebenen Boden mit Brettern überdeckte oder mit Bohlen, denen die Räder der Wagen so angepaßt waren, daß sie nicht seitwärts von der schmalen Unterlage abweichen konnten. So waren mitunter die Bohlen konkav, die Radkränze konvex.

In der 1541 zu Basel erschienenen „Cosmographia universa" des Mathematikers und Geographen Sebastian Münster finden wir bereits hölzerne Schienen, auf denen ein Hunt läuft, aus einem Elsässer Bergwerk abgebildet.

Auch in den Bergwerken Englands wurden solche hölzerne Schienen seit dem 17. Jahrhundert verwendet und dort, sobald die Herstellung und Verarbeitung von Eisen eine höhere Stufe erreicht hatte, ihrer raschen Vergänglichkeit wegen im 18. Jahrhundert durch eiserne — zunächst gußeiserne — Schienen ersetzt.

Die Bergwerke blieben dabei nicht stehen, untertags eiserne Schienenbahnen zum Transport schwerer Massen anzuwenden. Wenn sie die geförderten Erze oder sonstige Materialien, z. B. Kohlen, übertags noch weiter zu befördern hatten, etwa an einen Fluß, einen Kanal, einen Seehafen, bauten sie auch zu diesem Zweck Eisenbahnen, wobei sie natürlich nicht, wie untertags, Menschen, sondern Pferde als bewegende Kraft verwendeten.

Als die Dampfmaschine vervollkommnet wurde, gingen die Bergwerke, die ja mit ihr durch lange Praxis am meisten vertraut waren, mitunter bereits dazu über, eine solche Maschine auf einen Wagen zu setzen und zur Erzeugung der Zugkraft an Stelle des Pferdes zu verwenden.

An diese Praxis knüpfte der Mann an, der gewöhnlich als der Erfinder der Lokomotive betrachtet wird, George Stephenson. Als er auftrat, waren die Kinderkrankheiten der Lokomotive bereits überwunden. Besondere Schwierigkeiten hatten sich daraus ergeben, daß sie sich nicht, wie der schiebende Mann oder das ziehende Pferd, auf rauhen Boden stützen konnte. Sie mußte sich auf derselben glatten Oberfläche fortbewegen, wie die von ihr gezogenen Wagen. Um das zu vermeiden, suchte

man eine Reihe von Auskunftsmitteln, wie Zahnräder, Stelzen u. dgl., die alle sich als unzweckmäßig erwiesen. Nur wenn man die Lokomotive schwer genug machte, um die nötige Reibung auf den Schienen zu erzeugen, war sie imstande, Lasten zu ziehen. Aber der erste, der eine schwere Lokomotive auf Eisenschienen setzte, Trevithik, 1804, mußte sehen, daß die leichten gußeisernen Schienen unter dem Gewicht der ungefähr 10 Tonnen schweren Maschine zerbrachen.

Zu einem solideren Oberbau konnten sich die Grubenbesitzer, mit denen Trevithik zu tun hatte, nicht verstehen. Er erschien ihnen zu kostspielig. Doch gerade zu jener Zeit wurden die Eisenschienen verbessert. Schon 1803 hatte Nixon in einer Kohlengrube schmiedeeiserne Schienen versucht. Im Jahre 1820 wurden die ersten gewalzten Schienen hergestellt.

Trevithik arbeitete weiter an der Vervollkommnung seiner Lokomotive. Im Jahre 1808 führte er in London eine Lokomotive vor, die eine Schnelligkeit von 30 Kilometer in der Stunde erreicht haben soll.

Aber es gelang ihm nicht, sie zu praktischer Erprobung in der täglichen Praxis zu bringen.

Man traute noch nicht der Zugkraft des glatten Rades auf glatter Schiene. Erst Hedley, der Aufseher einer Kohlengrube, vermochte diese Bedenken zu überwinden. Er gelangte damals durch ausgedehnte Versuche dahin, festzustellen, welches das Verhältnis zwischen dem Gewicht der Lokomotive und dem der Last sein müsse, um deren Fortbewegung zu sichern. Schon 1812 erbaute er eine Lokomotive, die sich praktisch bewährte. Um den Druck auf die Schienen zu verringern und Schienenbrüche zu vermeiden, verfiel er auf die Idee, an Stelle der zweiachsigen Lokomotiven, die bis dahin im Gebrauch waren, vierachsige zu verwenden.

Alle diese Leistungen waren Stephenson bekannt, als er sich daran machte, Lokomotiven zu konstruieren und anzuwenden. Es ist bezeichnend, daß auch er in engster Beziehung zum Bergbau stand. Der Sohn eines armen Kohlengräbers, fand er ebenfalls Beschäftigung im Bergbau. Als solcher wurde er Maschinenmeister der Kohlengruben in Killingworth. Es gelang ihm, seine Gesellschaft zu einem Versuch mit einer Lokomotive zu bewegen, die er in ihrem Auftrage dann selbst erbaute (1814). Sie erwies sich noch als unprofitabel. Aber Hedleys Erfolge spornten Stephenson an. Er verbesserte seine Lokomotiven; endlich 1817 gelang es ihm, eine herzustellen, die sich bewährte und bis 1848 benutzt wurde.

Von nun an ging sein Streben dahin, überall auf den Bergwerksbahnen das Pferd durch Lokomotiven zu ersetzen.

„Im Jahre 1823 übernahm Stephenson den Bau der für die Entwicklungsgeschichte des Eisenbahnwesens höchst bedeutsamen Stockton-

Darlington-Bahn, die den Nordseehäfen die Kohlenschätze der Grafschaft Durham zuführen sollte. Auch hier setzte Stephenson die Einführung des Lokomotivbetriebes durch. Einsichtige Unternehmer ermöglichten ihm 1824 die erste Lokomotivenfabrik in Newcastle zu begründen, in der die ersten fünf Lokomotiven der neuen Bahn erbaut wurden . . . . .

Aber so schlecht bewährte sich der Dampfbetrieb in den ersten Jahren auf diesen Eisenbahnen, daß noch 1827 die Direktoren der Gesellschaft ernsthaft mit sich zu Rate gingen, ob nicht der Lokomotivbetrieb wieder durch Pferdebetrieb zu ersetzen sei.

Hier ging jetzt aber Hackworth mit neuen Konstruktionen vor. Zunächst baute er eine der älteren reparaturbedürftigen Maschinen um, die nachher den Namen Royal George bekam. Sie wurde im Oktober 1827 in Betrieb gesetzt und bewährte sich aufs beste . . . . .

Die Ergebnisse dieser ersten Hackworthschen Lokomotive waren so günstig, daß die Leiter der Eisenbahn den Plan, wieder Pferde anzuwenden, vollkommen aufgaben und von da an ausschließlich Lokomotiven verwendeten." (C. Matschoß, Die Entwicklung der Dampfmaschine, I., S. 780—784.)

Neben den Genannten waren damals schon noch andere damit beschäftigt, Lokomotiven zu bauen, und zwar mit Erfolg. Stephenson war keineswegs der einzige.

Was seinen Namen in den Vordergrund brachte, war die Energie, die er anwandte, um die Lokomotive aus einem Hilfsmittel des Bergbaues, das sie bis dahin gewesen, zu einem Hilfsmittel allgemeiner Güter- und Personenbeförderung zu gestalten.

Das hing zusammen mit der Entwicklung der Massenproduktion, die durch das Eindringen der Dampfmaschine in die Industrie enorm gefördert worden war und die nach neuen, den neuen Bedürfnissen entsprechenden Transportmitteln zu Lande wie zu Wasser verlangte.

In Manchester hatte sich die Textilindustrie rapid vergrößert. Liverpool ist die Hafenstadt Manchesters. Von Jahr zu Jahr stiegen die Mengen amerikanischer Baumwolle, die in Liverpool landeten und von dort nach Manchester gebracht werden sollten. Im Jahre 1784 waren es acht Ballen, 1824 über 400 000 Ballen.

Die verschiedenen Transportgelegenheiten reichten dazu nicht aus. Kapitalisten taten sich zu einer Gesellschaft zusammen, die eine Eisenbahn zwischen den beiden Städten bauen sollte. Der Bau wurde dem schon von der Erbauung der Bahn Stockton—Darlington bekannten Stephenson übertragen (1826).

Die Bahn wurde 1829 fertig. Nur war es noch nicht entschieden, wie sie betrieben werden sollte, ob mit Pferden, ob mit feststehenden Dampfmaschinen, die die Züge an Seilen zu sich zogen, eine Einrichtung, die bei den Bergwerksbahnen jener Zeit mehrfach vorkam, oder mit Lokomotiven. Die letzteren waren als rasches Beförderungsmittel noch zu wenig erprobt, als daß nicht große Bedenken gegen sie bestanden hätten. Mit Mühe setzte es Stephenson durch, daß mit den Lokomotiven wenigstens ein

Versuch gemacht wurde. Die Gesellschaft erließ ein Preisausschreiben auf die für ihre Zwecke brauchbarste Lokomotive. So kam es zu den berühmten Wettfahrten von Rainhill (Oktober 1829).

Vier Lokomotiven wurden angemeldet, eine von dem berühmten schwedischen Mechaniker Ericson konstruiert, „Novelty", die den meisten Erfolg zu haben verhieß, auch bei den Fahrten eine für damals bedeutende Schnelligkeit entwickelte, über 24 Kilometer die Stunde. Aber sie war überhastet in den letzten Wochen gebaut, ihr Kessel platzte, und so mußte sie den Wettbewerb aufgeben.

Gewonnen wurde er von Stephensons Lokomotive „Rocket".

„Wesentlich und für den Erfolg entscheidend war der Röhrenkessel, den Stephenson nach Angabe des Sekretärs der Eisenbahngesellschaft, Booth, ausgeführt hatte." (Matschoß, Die Entwicklung der Dampfmaschine, I., S. 787.)

„Die großen Erfahrungen, die Stephenson sich bereits im Lokomotivenbau und Eisenbahnbetrieb erworben hatte, kamen hier zur Geltung ... Der Preis wurde dem Erfinder des Röhrenkessels, Booth, und dem Erbauer der Lokomotive, Stephenson, zu gleichen Teilen zugesprochen."

Damit war die Entscheidung für die Lokomotiveisenbahn gefallen. Sie trat ihren Siegeszug über die Erde an. Nicht als das Ergebnis des zufälligen Einfalles eines einzelnen, sondern des Zusammenwirkens vieler auf Grund der Erfahrungen langer Praxis.

Zwölftes Kapitel.

Das Neue im technischen Fortschritt.

Unsere Skizze zeigt wohl schon, so kurz sie notgedrungen ist, daß der technische Fortschritt nicht das Werk einzelner Genies ist, die angeregt durch irgendeinen Zufall oder gar nur aus der Tiefe ihres Gemütes heraus plötzlich die Idee zu etwas Neuem fassen, durch das sie die Menschheit zu fördern gedenken.

Jeder Erfinder steht auf den Schultern von Vorgängern, keiner schafft völlig Neues, sondern fügt nur den Ergebnissen der Arbeiten seiner Vorgänger etwas hinzu, das oft geringfügiger ist als deren Leistungen, aber gewaltig erscheint, weil es diesen den „finishing touch" gibt, den letzten Schliff, der der Erfindung erst die Fähigkeit verleiht, sich vor aller Welt mit Erfolg zu zeigen oder vielmehr, der sie erst profitabel macht.

Auch der genialste unter den Erfindern steht nicht einsam da, wenn er etwas geleistet hat, sondern ist einer unter vielen, die in gleicher Richtung mit ihm streben und wirken, ihn fördern und anregen, durch ihre Erfolge wie durch ihre Mißgriffe.

Es ist ein Symbol, daß der so viel gepriesene Stephenson nicht allein den Preis für seine siegreiche Lokomotive bekam, sondern

ihn mit Booth teilen mußte. Und wie viele andere mußten wichtige Neuerungen an der Lokomotive anbringen, ehe Stephenson soweit kam, sie zum Siege zu führen, Hackworth, Hedley, Trevithik und mancher andere, den wir in unserer kurzen Skizze nicht nennen konnten.

Ist eine Erfindung von Bedeutung einmal reif für die praktische Anwendung geworden, dann bildet sie nicht das Werk eines Einzelnen.

Immer mehr bestätigt sich der Satz, den Marx schon vor zwei Menschenaltern prägte:

„Eine kritische Geschichte der Technologie würde nachweisen, wie wenig irgendeine Erfindung des 18. Jahrhunderts einem einzelnen Individuum gehört." (Kapital I., Volksausgabe, S. 317, Note 89.)

Im 20. Jahrhundert hören sogar die einzelnen Schritte beim Vorgang des Erfindens immer mehr auf, von einzelnen Individuen gemacht zu werden. Die Konzentration der industriellen Unternehmungen in Riesenkonzernen ermöglicht es diesen, eigene Laboratorien und Werkstätten einzurichten und mit entsprechend ausgesuchten Kräften zu besetzen, die keinem anderen Zwecke dienen, als denen des Erfindens technischer Verbesserungen. Dieser Prozeß wird hier bewußt und planmäßig gesellschaftlich organisiert.

Und ebensowenig, wie das Werk eines einzigen Individuums ist eine Erfindung das Ergebnis eines Zufalls, wenn man darunter ein gelegentliches einmaliges Vorkommnis versteht. Nur in dem Sinne des Unvorhergesehenen, nicht in Rechnung Gezogenen, spielt der Zufall eine Rolle in der Geschichte der Erfindungen.

Auf einen Zufall in letzterem Sinne ist z. B. wahrscheinlich das erste Zustandekommen der Bronze zurückzuführen, einer Legierung aus Kupfer und Zinn, die früher aufkam als die Herstellung des Eisens, was kaum zu erklären ist, wenn wir in der ersten Bronzeerzeugung schon einen planvollen Vorgang sehen wollen, der doch weit komplizierter ist als etwa die Gewinnung des bloßen Eisens.

Die erste Bronze kam wahrscheinlich dadurch zustande, daß die Kupfer führenden Gesteine nicht selten auch Zinn enthalten. War man einmal soweit, daß man verstand, Kupfer durch Schmelzen von Erzen zu gewinnen, dann passierte es leicht, daß dieses Erz unrein war und Zinn in größeren Mengen enthielt. Das Ergebnis war in diesem Falle nicht Kupfer, sondern ein härteres Material, das für Werkzeuge und manche Geräte weit brauchbarer wurde.

Aber ein einmaliger Zufall dieser Art hätte ohne Folgen bleiben müssen. Bloß die oftmalige Wiederkehr des Vorganges setzte die Menschen nach und nach instand, ihn zu erkennen und

zu beherrschen, Bronze schließlich bewußt und planmäßig aus Kupfer und Zinn in bestimmten Mischungen herzustellen.

So erklärt Mach sich auch die Erfindung des Glases in ähnlicher Weise, wie wir die der Bronze annahmen:

„Man darf wohl annehmen, daß die Glasflüsse wiederholt oder unzählige Male Erzeugnisse eines Zufalles waren, natürlich dort, wo es die Verhältnisse mit sich brachten. So ist auch die Oertlichkeit ihres Ursprunges sehr wahrscheinlich an den Küstenländern des östlichen Mittelmeeres zu suchen; denn die hier wohnenden Völker, Aegypter, Phönizier usw., trieben seit den ältesten Zeiten gewisse Industriezweige, wie Töpferei und Metallurgie, die vermöge der dabei vorkommenden hohen Temperaturen fast notwendig auf die Erfindung des Glases hinführen mußten. Zudem wuchsen ihnen die notwendigen Bestandteile, Sand und Natron, gleichsam in die Hand, denn auch letzteres ist in jenen Landen ein häufiges natürliches Erzeugnis." (Kultur und Mechanik, S. 67.)

In diesem Sinne haben wir den „Zufall" aufzufassen, wenn Mach in der oben zitierten Schrift im allgemeinen sagt:

„Zahllos mögen die Techniken und deren Werdegang bei den verschiedenen Völkern gewesen sein; zahllos die Anregungen, die das jeweils vorhandene Material bot; zahllos aber auch vor allem die begünstigenden Zufälle in den ungeheuren Zeiträumen." (Kultur und Mechanik, S. 56.)

Das einmalige Ereignis bedeutet auch für Mach nichts in der Geschichte der Technik.

Unsere Erkenntnisse und damit auch unsere technischen Fortschritte stammen aus Vorkommnissen, die sich wiederholen, aus den Erfahrungen der Alltäglichkeit oder aus systematischen Versuchen, die unermüdlich immer wieder von neuem wiederholt werden müssen, ehe sie das gewünschte Resultat geben. Gerade diese Notwendigkeit unzähliger, mißlingender Versuche gestaltet das Schicksal vieler Erfinder so tragisch, die nicht über reiche Mittel verfügen.

Es gehören oft die Versuche mehrerer Generationen dazu, um schließlich etwas Brauchbares zu erzielen. Wer nicht so weit kommt, der verblutet sich dabei. Wer so glücklich ist, in der Reihe der Suchenden und Versuchenden erst dann daran zu kommen, wenn nur der letzte Zusatz noch notwendig ist, um das Ziel zu erreichen, der heimst den Lohn ein, nicht nur für seine eigenen Arbeiten, sondern auch für die aller seiner Vorgänger, ohne die er nicht zum Ziele gelangt wäre. Und er erntet auch den Ruhm für sie alle.

Vereinzelte Zufälle können dabei höchstens insofern eine Rolle spielen, als sie unter Umständen den Suchenden anregen können, seine Aufmerksamkeit bestimmten Erscheinungen zuzuwenden, und seinen Versuchen eine bestimmte Richtung zu geben. Erst diese Versuche vermögen dann zu zeigen, welcher Sinn in dem Zufall steckt. Und diese Anregung wird der Zufall auch nur dem geben, der durch Studium und Versuche bereits darauf vorbereitet ist, eine Ahnung seiner Deutung zu gewinnen.

Natürlich sind die Methoden des technischen Fortschrittes bei höherer Kultur anderer Art als beim Urmenschen. Bei diesem entspringt er überwiegend instinktivem Tasten, an dem alle erwachsenen Mitglieder der Gesellschaft beteiligt sind, weil sie alle gleich viel und alle dasselbe wissen und alle das gleiche Interesse haben. Die Technik w i r d einfach unter diesen Bedingungen, sowie die Sprache w i r d.

Dieses bloße Werden der Technik hört immer mehr auf, je komplizierter die Werkzeuge und sonstigen Hilfsmittel des Menschen und je weiter gediehen die Arbeitsteilung unter ihnen. Die Fortbildung fast jedes dieser Hilfsmittel erfordert nun ein besonderes Wissen, das nur innerhalb besonderer Gruppen von Menschen gefunden wird, und das auch innerhalb einer solchen Gruppe nur einzelne Individuen anregt, die durch besondere ererbte Fähigkeit oder durch ihre besonderen Verhältnisse, in denen sie leben, besonders dazu veranlagt sind und besonders dazu angestachelt werden, nach Verbesserungen zu streben.

Dabei wird es immer notwendiger, daß das Ziel, das der Erfinder einer Neuerung anstrebt, ihm klar vor Augen schwebt, ehe er sich daran macht, sie in Wirklichkeit darzustellen. Er kommt zu nichts ohne eine I d e e dessen, was er schaffen will.

Diese Idee erzeugt er jedoch nicht aus dem Nichts. Sie setzt eine klare Erkenntnis der tatsächlich vorhandenen Bedürfnisse voraus, die zu befriedigen sind, der Hilfsmittel, die zur Lösung des Problems bereit stehen, sowie der Art, wie dieses Problem bisher gelöst wurde. Stets ist es das Bestehende, das die Elemente des Neuen liefert; stets muß die neue Einrichtung an die schon bestehenden anknüpfen.

Je weiter man die Geschichte der Erfindungen verfolgt, desto weniger sprunghaft erscheinen uns die Ergebnisse der einzelnen Erfinder, desto mehr sehen wir, daß das Neue nicht, wie Tröltsch es definiert („Der Historismus und seine Probleme", S. 48) das „in den vorangehenden Elementen noch nicht Enthaltene" ist, daß es vielmehr in ihnen vollständig enthalten und vom Erfinder nur anders kombiniert wird, um neuen Anforderungen der Außenwelt zu genügen, daß das Neue also nicht aus der Psyche stammt, sondern aus der Veränderung der Außenwelt, die auf die Psyche einwirkt und ihr neue Eindrücke gibt.

Die Idee des Neuen wird aus der vorhandenen Wirklichkeit gewonnen. Die Idee wird umso vollkommener, das heißt zweckmäßiger und brauchbarer sein, je tiefer ihr Urheber die Wirklichkeit, ihre Probleme und ihre Hilfsmittel erfaßt hat.

Da aber allumfassendes, erschöpfendes Erkennen der Wirklichkeit keinem Sterblichen gegeben ist, wird auch der genialste und kenntnisreichste und praktisch erfahrenste Erfinder mit seiner Idee kaum jemals bereits das Bild dessen geben, was schließlich als Resultat seiner Arbeiten herauskommt. Die Idee wird für den

Erfinder nicht dadurch wichtig, daß sie ihm von vornherein vorschreibt, welche Formen er zu verwirklichen hat, sondern dadurch, daß sie ihm die Richtung angibt, in welcher er seine Versuche anzustellen hat. Je komplizierter die Verhältnisse, je umfangreicher das Wissen, desto größer die Gefahr für den Erfinder, in einem Chaos tastender Versuche unterzugehen, wenn ihn nicht eine bestimmte Idee leitet und seine Bemühungen konzentriert.

Von seiner Idee, oder was auf dasselbe hinausläuft, von seiner Problemstellung hängt dann im höchsten Maße das Gelingen seiner Versuche ab. Je besser sie in der Wirklichkeit begründet ist, desto größere Aussicht auf Erfolg hat er. Je mehr die Idee bloß ungeordneten Eindrücken seines Kopfes entstammt, je mehr sie anscheinend nur seiner Persönlichkeit entspringt, je phantastischer sie ist, desto mehr werden alle seine Versuche ein aussichtsloses Ringen bleiben.

Die Zeiten sind längst vorbei, wo Probieren über Studieren ging. Ohne Probieren, und zwar ausgiebiges Probieren geht es freilich auch heute noch nicht, aber ausgiebiges Studieren muß vorhergehen.

Die Idee ist nur ein Wegweiser zum Ziel, nicht immer bereits dessen geistige Vorwegnahme. Je mehr unerwartete praktische Erfahrungen der Erfinder im Laufe seiner Versuche macht, desto leichter kann es kommen, daß die Idee im Laufe der Arbeiten mannigfache, oft grundlegende Aenderungen erfährt.

Das zeigt uns, um bei schon Behandeltem zu bleiben, die Idee der Dampfmaschine.

Als das Bedürfnis nach starken, von Menschen regulierbaren Motoren aufkam, dachte man im Anfange weniger an die noch wenig erprobte Kraft des Dampfes, als vielmehr an die des Schießpulvers, das im 17. Jahrhundert nicht nur schon lange bekannt war, sondern das auch bis dahin bereits eine oftmalige praktische Anwendung im Kriegswesen erfahren hatte, mit dem man also weit besser umzugehen wußte, als mit dem Dampf.

Ein französischer Mechaniker Jean Hautefeuille entwarf schon 1678 die Konstruktion eines Explosionsmotors, einer Pulvermaschine.

„Von einer Ausführung ist nichts bekannt. Auch Huygens beschäftigte die Idee der Pulvermaschine. 1681 schlug er der Akademie der Wissenschaften in Paris vor, die Explosionskraft der Pulvergase in einer Kolbenmaschine nutzbar zu machen.

Als Assistent von Huygens hatte Papin Gelegenheit, durch eigene Mitarbeit die bedeutsamen Versuche über den Luftdruck kennen zu lernen . . . . . 1687 folgte Papin einem Rufe des Landgrafen Karl von Hessen nach Marburg, wo er sich, angeregt durch den Wunsch nach einer Kraftmaschine zum Heben von Wasser, wieder mit der Pulvermaschine von Huygens beschäftigte. Obwohl er die Maschine wesentlich durch Anbringen einer Zündpfanne verbessert hatte, führten die Versuche doch

nicht zu dem gewünschten Ergebnis; es gelang nur eine verhältnismäßig geringe Luftverdünnung zu erzielen, und die heftigen Explosionen erhöhten die Betriebsunsicherheit. Es war lebensgefährlich, die Maschine zu bedienen." (Matschoß, Entwicklung d. Dampfmaschine I., S. 288, 289.)

Diese Mißerfolge erst veranlaßten Papin, nach einer zahmeren Kraftquelle zu suchen, als sie das Schießpulver darstellt. So kam er über die Idee der Pulvermaschine zur Idee der Dampfmaschine.

Das Wirken einzelner Erfinder, die geleitet sind durch Ideen, geschöpft aus der wissenschaftlichen Beherrschung der Wirklichkeit, das heißt aber im Grunde aus der alltäglichen Praxis; das unterscheidet den technischen Fortschritt der Zivilisation von dem der Vorzeit.

Dabei aber sind bei jenem im Grunde dieselben Kräfte tätig, wie bei diesem. Das Neue in den Ideen ist nur die Reaktion auf die Anstöße, die eine geänderte Umwelt den in ihr lebenden Individuen erteilt. Diese Umwelt schafft neue Bedürfnisse, bringt neue Probleme mit sich, aber auch neue Mittel, sie zu lösen. Der Geist hat nur Probleme zu lösen, die ihm die Umwelt stellt, er bildet sie nicht spontan aus sich heraus. Und auch die Mittel ihrer Lösung findet er nur in der Umwelt.

Wie bei der Entwicklung der Organismen in der Natur sehen wir auch bei der Entwicklung der menschlichen Technik dasselbe Prinzip wirksam: hier wie dort ist die Entwicklung nichts als die Anpassung an eine geänderte Umwelt. Nur findet sie in dem einen Falle unbewußt statt, in dem anderen bewußt.

Diese Auffassung ist allerdings sehr verschieden von der der heute in Deutschland herrschenden Geschichtsphilosophie. Für sie sind die großen Individualitäten die Träger des Fortschrittes, und zwar dadurch, daß sie völlig Neues aus sich selbst schaffen und die Menschheit damit bereichern.

Ihr heute bedeutendster Vertreter, der zu früh verstorbene Ernst Troeltsch sagte darüber in seinem schon zitierten tiefsinnigen Werke: „Der Historismus und seine Probleme":

„Die persönliche Originalität hat jene Kraft umwandelnder und bestimmender Einflüsse auf das Ganze, die nicht bloß etwas Gegebenes ist, sondern die wir vor allem in ihrer überraschenden und unberechenbaren[1]) Produktivität beobachten. Es ist das Element des Schöpferischen, das nicht mit der individuellen Gesetzheit und Besonderheit sich erledigt, sondern aus ihr die großen umwandelnden Anstöße hervorbringt, die nicht das einzige, aber ein besonders wichtiges Thema des Historikers sind. Es liegt dem Anschein nach in jedem Einzelmenschen, kann aber durch alle Grade überwiegender Passivität bis zur gewaltigsten Stoßkraft anwachsen.

Das bedeutet die entscheidende Rolle des Neuen, des in den vorhergehenden Elementen noch nicht Enthaltenen, das aber bei ihrem Zusammentritt sich durchsetzt und in die Wirklichkeit mit beständiger

[1]) Diese Unterstreichung rührt von mir her, ebenso wie die folgenden, mit Ausnahme der nächsten. K.

Vermehrung des Wirklichen neue Gebilde, Kräfte, Anfänge hineinsetzt. Die ‚großen Männer' oder ‚Eminenzen', wie man sie genannt hat, sind dann allerdings Sammel- und Höhepunkte, aber die von ihnen vollzogene schöpferische Synthese steckt dann doch als Bildkraft in Institutionen und geistigen Kräften, die sie unmittelbar oder mittelbar geschaffen haben. Daß das tatsächlich so ist, lehrt jedes Studium der Geschichte unwiderleglich.

Es ist das aber auch gar keine Aufhebung des Kausalbegriffes; denn alles vollzieht sich ja unter dem Anstoß und der Vereinigung von allerhand Bedingungen und Ursachen, und der nachfühlende Erforscher kann den ganzen kausalen Vorgang in sich nacherleben.

Aber es ist ein grundsätzlicher Unterschied gegen den naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff, der auf die Aequivalenz von Ursache und Wirkung, auf quantitative Gleichungen gestellt ist, während die historische Kausalität auf Ungleichung, auf Verstehen des Vorganges des Neuen und der Wirklichkeitsvermehrung eingestellt ist.

Der Rationalismus der Naturwissenschaft geht auf die möglichste Identität, das Verständnis der Historie auf die unerrechenbare Neuheit und Tatsächlichkeit der Produktion." (S. 48, 49.)

Und weiter heißt es:

„In dem Kampf der auftretenden originalen und schöpferischen Tendenzen, über deren Herkunft keine weitere Erkenntnis möglich ist, mit den vorangehenden Seelenvorgängen und Tendenzen sowie mit den umgebenden Bedingungen ist die Stärke des Neuen abhängig von seiner Selbstzusammenfassung und Selbstdurchsetzung, von seinem Anschwellen zu der stärkeren Macht in den Vorgängen der Ueberlegung und Selbstbesinnung, von seiner Entscheidung für sich selbst gegen alle abdrängenden Kräfte. Es ist also ein Durchgang durch die Möglichkeiten der Abirrung, eine im Moment aus sich selbst geschöpfte Anschwellung des Zielwillens, eine Entscheidung für Sinn und Wert, die gleichfalls nicht mehr rationalisiert werden können, sondern zu jener momentanen schöpferischen Setzung selbst gehören, die den Begriff des Neuen ausmacht." (S. 50.)

Man kann gerade nicht behaupten, daß dieser Begriff hier besonders klar wird. Eines nur tritt deutlich hervor: Ueber den eigentlichen Inhalt der Geschichte, die Herkunft des Neuen, ist nach dieser Geschichtsauffassung „keine weitere Erkenntnis möglich".

Kein Wunder, daß sie auf einen dunklen Mystizismus hinausläuft, der alles auf Gott schiebt, der freilich auch unerkennbar ist und recht kurios aufgefaßt wird.

So meint Troeltsch, S. 112, der „eigentliche ewige Zweck" des Weltverlaufs liege vielleicht „in der Vollendung der Individuen", die „für Gott vermutlich der eigentliche Sinn des Ganzen ist, weswegen es, von ihm (Gott) gesehen auch ganz gleichgültig sein mag, ob diese Vollendung am Anfang, in der Mitte oder am Ende des Geschichtsprozesses oder sonstwo erfolge".

Nur warnt uns Troeltsch schon vorher:

„Wer aber will sich unterwinden, die lebendige Gottheit an menschlichen Maßen zu messen?" (S. 102.)

Trotzdem können wir uns eines Lächelns über eine lebendige Gottheit nicht erwehren, die es wohl für notwendig befunden hat, dem Weltverlauf einen eigentlichen, ewigen Zweck zu geben, der es aber ganz gleich ist, ob dessen Erreichung am Anfang oder Ende des Geschichtsprozesses oder sonstwo erfolge.

Es liegt wohl an meiner „völligen Verständnislosigkeit gegen alles Religiöse", die mir Troeltsch in seinem Werke vorwirft (S. 359), daß ich mir eine Gottheit nicht vorstellen kann, die allmächtig genug ist, den Zweck, also das Ziel eines Prozesses an seinen Anfang setzen zu können, ohne ihn selbst dadurch gegenstandslos zu machen[1]).

Troeltschs Auseinandersetzung ist eines der Argumente, die dazu vorgebracht werden, um die Absonderung der sogenannten Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften zu begründen, wovon wir später noch sprechen werden.

Hier nur soviel. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die Gesellschaft ein Gebiet eigener Art ist, das seine besonderen Gesetze hat, und daß zu seiner Erkenntnis die Gesetze der eigentlichen Naturwissenschaften ebensowenig ausreichen, als etwa für die Biologie die Gesetze der Mechanik. Aber die Richtung, die in Troeltsch einen ihrer vornehmsten Vertreter gefunden hat, geht weiter. Sie behauptet, daß die Gesellschaft und ihre geschichtliche Entwicklung von Faktoren bestimmt wird, die ganz unvereinbar sind mit den Gesetzen des übrigen Weltgeschehens.

Das soll dadurch dargetan werden, daß im Gegensatz zur Natur nur die Geschichte imstande ist, Neues hervorzubringen. In den oben zitierten Ausführungen findet sich der Satz:

„Der naturwissenschaftliche Kausalitätsbegriff ist auf die Aequivalenz von Ursache und Wirkung, auf quantitative Gleichungen gestellt, während die historische Kausalität auf Ungleichung, auf Verstehen des Vorganges des Neuen und der Wirklichkeitsvermehrung eingestellt ist."

---

[1]) Diesseits des Mysteriums liegt die Behauptung Troeltschs, die hier nebenbei erwähnt werde:

„Das interessanteste Problem der Marxistischen Geschichtsphilosophie, die Unterbau—Ueberbaulehre ist fast nur als Kampfmittel gegen die Religion gebraucht worden." (S. 359.)

Hier spricht nicht die Unbefangenheit des objektiven Historikers, sondern die Empfindlichkeit des verletzten Doctor Theologiä, der es nicht verträgt, daß wir Marxisten die Religion zu den Ideologien zählen, die wir materialistisch zu erklären suchen. Daß wir es dabei auf die Religion besonders abgesehen und unsere Forschungen den Bedürfnissen freidenkerischer Agitation untergeordnet hätten, wird niemand behaupten können, der unsere Arbeiten ohne Voreingenommenheit liest.

Dies nur kurz zur Richtigstellung. So sehr verschieden auch mein Standpunkt von dem Troeltschs ist, die Achtung, die mir seine Persönlichkeit, sein Wissen, sein Scharfsinn einflößten, soll dadurch nicht geschmälert werden.

Das heißt, dem menschlichen Geist ist die Fähigkeit verliehen, aus sich heraus neue „Gebilde, Kräfte, Anfänge" in die „Wirklichkeit hineinzusetzen", also das Naturgesetz der Erhaltung der Energie zu durchbrechen, das besagt, daß die Menge der in der Welt vorhandenen Energie weder vermindert, noch vermehrt werden kann. Sie kann nur aus einer Form in eine andere umgewandelt werden.

Das „Studium der Geschichte" würde allerdings zeigen, daß für die Geschichte des Menschen dieses Gesetz der Natur nicht gilt, wenn es richtig wäre, daß sie „unwiderleglich" zeigt, wie große Männer und Eminenzen aus sich selbst neue Kräfte schaffen können.

Damit kämen wir in der Tat in die bedenkliche Situation, für den Menschen, wenigstens den historischen Menschen, anzunehmen, er stehe, wenn auch nicht über der Grammatik — das gäbe kein Professor zu — doch über der Natur. Dem Uebernatürlichen werden wir dann schwer entgehen können.

Dieser bedenklichen Konsequenz der Geschichte entgehen wir jedoch, wenn das Studium der Geschichte der Erfindungen uns „unwiderleglich" zeigt, daß das Neue in ihr aus der Umwelt stammt, nicht vom Menschen. Daß dieser nichts Neues aus sich produziert, sondern nur auf neue Anstöße von außen mit neuen Ideen reagiert, deren Elemente ebenso wie jene Anstöße aus der Außenwelt stammen.

Nun wird man freilich einwenden, das gelte nur profanen Erfindungen. Troeltsch habe jedoch die sublimsten sozialen Ideen im Auge, die hoch über der Technik des plebejischen Alltags stünden.

Dreizehntes Kapitel.

Das Neue in den sozialen Ideen.

Es war eigentlich eine Vorwegnahme, wenn wir auf die Steinzeit gleich die Entstehungsgeschichte der Dampfmaschinen und Eisenbahnen folgen ließen.

Als eine noch größere Vorwegnahme mag es erscheinen, daß wir hier schon die höchsten Spitzen des „Oberbaues" erklimmen, ehe wir noch den „Unterbau" richtig gelegt haben.

Wir werden selbstverständlich das Verhältnis zwischen Unterbau und Oberbau noch erörtern müssen. Im Interesse der Klarlegung des früher Gesagten schien uns aber eine gewisse Vorwegnahme jetzt schon geboten. Um den Charakter des technischen Fortschritts der Anfänge des Menschengeschlechts ganz deutlich zu machen, war es notwendig, den Unterschied seiner Methoden von denen der mehr oder weniger wissenschaftlich gebildeten Erfinder der späteren Zeit, aber auch ihr Gemeinsames aufzuzeigen.

So erscheint es uns auch hier schon notwendig, zu untersuchen, inwiefern sich das Neue in den sozialen Ideen der Menschen von dem Neuen ihrer technischen Erfindungen unterscheidet. Wir werden später in diesem Werke keine Veranlassung mehr haben, von letzteren nochmals zu handeln. So müssen wir den Unterschied schon hier erörtern, auf die Gefahr hin, mancher Untersuchung vorzugreifen, die im Plane unserer Arbeit erst später am Platze ist.

Wenn wir hier von sozialen Ideen sprechen, so meinen wir das Wort im weitesten Umfang, in dem es alle erhabenen menschlichen Ziele umfaßt, alle Ideale, seien sie politischer, ökonomischer, ethischer, geschlechtlicher, ästhetischer, religiöser Natur. Ich nenne hier nicht besondere philosophische Ideale, da es solche nicht gibt. Die Philosophie umfaßt alle diese Gebiete.

Zwischen neuen Ideen dieser Art und neuen Erfindungen besteht sicher ein gewaltiger Unterschied. Er ist vor allem darin zu sehen, daß die technischen Erfindungen sehr handgreiflicher Natur sind. Ihr Zusammenhang mit den Bedürfnissen und den Hilfsmitteln der Umwelt liegt greifbar zu Tage.

Bei den sozialen Ideen ist das umsoweniger der Fall, je erhabener sie sind. Das wird schon durch ihr Objekt veranlaßt, die Beziehungen von Menschen untereinander, die stets geistiger Natur sind, auch dort, wo diese Beziehungen sehr materiellen Zwecken dienen. Das Geistige ist aber das wenigst faßbare in der Welt. Es ist auch dasjenige, das am längsten wissenschaftlicher Forschung widerstrebt. Jene wissenschaftliche Exaktheit, die in der Technik für neue Erfindungen so wichtig wird, ist im Reiche des Geistes bisher nur auf wenigen, beschränkten Gebieten zu erreichen gewesen. Neue soziale Ideen „w e r d e n“ daher ebenso wie die Sprache „w u r d e“, wie die primitiven Erfindungen „w u r d e n“, ohne bewußte Erkenntnis der Faktoren, die sie veranlassen.

Dieser Unterschied der Objekte bewirkt aber auch, daß für soziale Ideen ein Weg versperrt ist, den jede technische Neuerung gehen muß und auf dem allein sie praktisch werden kann: d e n d e s V e r s u c h s.

Der Erfinder tritt mit seiner Erfindung erst dann an die Oeffentlichkeit, nachdem er sie in der Stille seines Laboratoriums oder seiner Werkstatt gründlich nach allen Seiten ausprobiert hat.

Das kann derjenige nicht, in dessen Kopfe neue soziale Ideen erstehen.

Sie sind nicht bestimmt, Anwendung zu finden auf totes Material, etwa Holz und Eisen. Auch nicht auf lebende Organismen, die sich nicht wehren können, etwa Kaninchen oder Meerschweinchen. Selbst einzelne Menschen, die sich, freiwillig oder gezwungen, zu Experimenten hergeben, genügen nicht.

Der Verfasser der neuen Idee will mit ihr die ganze Menschheit oder zum mindesten ein ganzes Gemeinwesen regenerieren, von Schäden befreien, die er in ihm wahrgenommen hat. Ohne das Empfinden solcher Schäden in der Umwelt, ohne derartigen Anstoß von außen, wären seine neuen Ideen ganz gegenstandslos. Niemand wird etwas Neues suchen, wenn das Bestehende ihm genügt oder unangreifbar erscheint. Und die neue Idee kann erst dann zur Geltung, nur dann in Wirksamkeit kommen, wenn sie erhebliche, entscheidende Massen im Gemeinwesen ergriffen hat.

Wer eine neue Idee faßt, ist daher gezwungen, Anhänger für sie zu werben; mit ihr an die Oeffentlichkeit zu gehen, für sie Propaganda zu machen.

Sein Erfolg dabei wird in hohem Maße davon abhängen, ob die Schäden, die er bekämpft, von anderen ebenso empfunden werden, wie von ihm selbst. Und ob die Hilfsmittel, die er aufwenden will, ihnen ebenso nahe liegen wie ihm. Mit anderen Worten, der Begründer der neuen Idee wird nur Anhänger für sie finden, wenn er die Idee nicht bloß seinem eigenen Kopfe entnimmt, sondern zu ihr durch Verhältnisse gebracht wird, die auf andere ebenso wirken, wie auf ihn.

Nur dann wird seine Propaganda Erfolg haben, wenn er sich über die Masse bloß dadurch erhebt, daß er die auch andere bedrückenden Schäden eher erkennt und stärker empfindet als die anderen. Daß er am klarsten und kühnsten ausdrückt, was als dumpfes Sehnen auch in den anderen lebt.

Da er ebensowenig wie die anderen weiß, wie die neuen Ideen in ihm geworden sind, mag er, wenn die Zeitumstände danach sind, sich einbilden, eine Gottheit habe sie ihm eingeblasen, und sein Anhang mag derselben Ansicht sein. Aber sicher werden sie nicht seine Ideen deshalb annehmen, weil sie in ihm einen Gott oder ein Mundstück der Gottheit sehen, die merkwürdigerweise nicht imstande ist, für sich selbst zu sprechen. Sondern umgekehrt. Weil seine Ideen mit ihren eigenen übereinstimmen, weil er eindrucksvoller und kühner das ausspricht, was in ihnen selbst lebt, darum sind sie geneigt, in ihm etwas Göttliches zu sehen.

Aber unter allen Umständen, auch wenn das Zeitalter den Glauben an ein göttliches Mysterium begünstigt, wird die peinliche Tatsache bestehen bleiben, daß eine neue soziale Idee gezwungen ist, ohne Erprobung in der Praxis an die Oeffentlichkeit zu treten. Denn durch sie soll ja eine neue Gesellschaft geschaffen werden, an der Gesellschaft kann man aber nicht so experimentieren wie an Eisen und Holz, und auch nicht wie an Ratten und Meerschweinchen. Der technische Erfinder, der seine Maschine im Kopfe fertig hat, muß trotzdem, auch wenn die Idee eine glänzende ist, oft Hunderte von mißlungenen Versuchen anstellen, bis die Konstruktion vollkommen funktioniert. Und er muß sie den

Interessenten in dieser vollkommenen Gestalt vorführen, sonst werden sie sich nicht dazu verstehen, sie praktisch anzuwenden.

Der soziale Neuerer dagegen wird nie eine Gesellschaft finden, die sich dazu hergibt, auf Grund seiner Vorschläge so lange an sich herumexperimentieren zu lassen, bis etwas Befriedigendes dabei herauskommt. Sie will von der Vollkommenheit seiner Vorschläge überzeugt sein, ehe sie in der Wirklichkeit erprobt sind.

Wie soll der Neuerer zu einem Zeugnis kommen, das ihm bestätigt, daß sein Vorschlag sich in der Praxis glänzend bewährt habe, bevor er noch zu praktischer Anwendung gekommen ist?

Ueber diese Schwierigkeit hilft ein einfaches psychologisches Verfahren hinweg. Die Bedenken gegen die neue Idee schwinden, wenn man zeigen kann, daß sie gar nicht neu ist, sondern in der Vergangenheit schon einmal wirkte und sich erprobte. Die Mängel der Gegenwart würden dann daher rühren, daß sie sich von dieser erprobten Vergangenheit abwendete. Da die Vergangenheit stets nur unvollkommen bekannt ist, finden die Verfechter des Neuen in ihr, auf äußerliche Aehnlichkeiten hin, nicht selten Präzedenzfälle, auf die sie sich berufen können, die ihnen die nötige Selbstsicherheit geben und ihrer Propaganda eine anscheinend realistische und oft höchst wirksame Grundlage verleihen.

Der Neuerer wird bei seinem Suchen nach Präzedenzfällen in der Vergangenheit dadurch unterstützt, daß völlig Neues niemand schaffen kann. Alles Neue muß anknüpfen an das Bestehende, es kann nichts Anderes sein als dessen Fortbildung und Umbildung zur Anpassung an neue Verhältnisse.

Das gilt schon für den technischen Fortschritt. Als die Menschen gelernt hatten, Metalle — Kupfer und Zinn — zu schmelzen und zu verarbeiten, bildeten sie die Metallbeile zuerst nach dem Muster der bisherigen Steinbeile. Die Kunst der Metallverarbeitung mußte erst eine höhere Stufe erreicht haben, man mußte mit dem Metall so vertraut geworden sein, wie früher mit dem Stein, ehe man der Natur des neuen Materials besser angepaßte Formen fand. So setzte man — um wieder von der Steinzeit gleich zum Zeitalter des Dampfes zu springen — in den Anfängen der Lokomotiveisenbahn auf deren Schienen Personenwagen, die ebenso gebaut waren, wie die damaligen Kutschen auf den Straßen, nur mit anderen Rädern. Auch hier mußte die Praxis erst zahlreiche neue Erfahrungen bieten und die neue Einrichtung schon eingebürgert sein, ehe man daran ging, die Eisenbahnwagen immer mehr von dem Vorbild der gewöhnlichen Straßenwagen zu entfernen und den neuen Bedingungen anzupassen.

So müssen auch neue soziale Ideen stets an das Gegebene anknüpfen. Sie können es nur umbilden. Die Idee, das Bestehende

radikal zu vernichten, um völlig Neues zu schaffen, ist in sozialen Dingen nicht minder sinnlos als in technischen.

Aber die ersten Erfinder neuer sozialer Ideen begnügen sich nicht damit, wie die technischen Erfinder, an das Bestehende anzuknüpfen. Sie gehen weiter. Der technische Erfinder mit seiner greifbaren, erprobten neuen Idee weiß sehr wohl, daß sie neu ist und verkündet sie als solche. Gerade in ihrer Neuheit besteht ihre Bedeutung.

Diejenigen, die neue soziale Ideen zuerst dachten und der Oeffentlichkeit verkündeten, bemühten sich dagegen in der Regel nachzuweisen, daß sie gar nichts Neues darstellten, sondern vielmehr erprobtes Altes, von dem leider die verruchte oder verblendete Gegenwart abgewichen sei. Der tatsächliche Uebergang vom Bestehenden zum Neuen erschien als eine Rückkehr des Bestehenden zur guten alten Zeit.

In der Tat, so lange noch nicht die Erkenntnisse und sozialen Bedingungen dafür gegeben waren, die Notwendigkeit einer neuen Idee und die Möglichkeit ihrer Durchsetzung aus der neuen, gegebenen Umwelt wissenschaftlich abzuleiten, bildete die Verkleidung des Neuen als Altes für eine soziale Idee die einzige Möglichkeit, das dem menschlichen Geiste angeborene Mißtrauen gegen alles unerprobte Neue zu überwinden.

Dies sei an einigen Beispielen dargelegt.

Tröltsch wendet sich in seinem schon zitierten Buche über den „Historismus und seine Probleme". (S. 59) gegen den Positivismus und die von ihm inspirierte Richtung der Psychologie, aus der die Notwendigkeit hervorginge, daß jeder einzelne „Entwicklungskomplex" in der Geschichte

„stets auf die letzten psychischen Uranlagen, etwa der Intelligenz und des Affektlebens, zurückgeführt werden müßte und seine inhaltlichen Besonderheiten erst aus der Anwendung jener (Uranlagen) auf die immer komplizierter zur Erkenntnis und Behandlung kommenden Materialien des „Milieus" sich erklären".

Dagegen erklärt Tröltsch:

„Der ‚höhere', der Kulturgeschichte angehörige Komplex ist ganz deutlich etwas Neues und Eigentümliches. Jesus, Buddha. Luther und die von ihnen ausgegangenen Entwicklungen empfangen durch den Rückgang auf die Primitiven keinerlei Erklärung. Die Erklärung liegt in etwas Eigenem und Neuem, das sie selbst als Erleuchtung oder Inspiration bezeichneten. Genau so steht es bei der Kunst und Wissenschaft und schließlich auch auf den anderen Gebieten."

Daß im Christentum, im Buddhismus, im Protestantismus etwas für die Zeit ihres Aufkommens Neues lag, das durch „den Rückgang auf die Primitiven keinerlei Erklärung empfängt", ist sicher. Doch hätte auch Tröltsch, obwohl Professor der Theologie, zugegeben, daß nicht nur Luther und Buddha, sondern sogar Jesus nur Menschen waren. Ob nun das Neue, das auf sie zurückgeführt wird, durch die Entwicklung eines neuen Milieus oder durch eine

neue unbegreifliche „Erleuchtung" erklärt wird, auf jeden Fall wurde es mit bedingt durch die ihnen angeborene Menschennatur, ihre „Uranlage", und ist ohne die nicht zu verstehen.

Doch dies nur nebenbei.

Sonderbar aber ist es, daß Troeltsch als Belege dafür, daß das Neue nicht aus dem Milieu stammt, sondern aus einer bloß aus dem Inneren stammenden „Erleuchtung", Jesus und Buddha anführt, zwei sagenhafte Persönlichkeiten, über die wir gar nichts Bestimmtes wissen. In bezug auf Jesus habe ich das in meinem Buche über den Ursprung des Christentums dargelegt. Ich brauche das dort Gesagte nicht zu wiederholen. Neuere Forschungen bestätigen meine Anschauung.

Was uns aber hier angeht, ist folgendes. Nehmen wir an, alle die Worte, die von den Evangelien Jesus in den Mund gelegt werden, seien von ihm wirklich gesprochen worden. Nun, dann finden wir, daß er seine Ziele durchaus nicht als neue, sondern als durch ihr Altertum geheiligte jüdische Ideale bezeichnet. Die Messiasidee der ersten Christen unterschied sich kaum von der des Judentums. Ich sage darüber in dem vorerwähnten Buche:

„Immer und immer wieder zitieren die Evangelien Stellen aus den heiligen Büchern der Juden, um dadurch die messianische Mission Jesu zu beweisen. Sie lassen aber auch Jesus dagegen protestieren, daß er das jüdische Gesetz aufheben wolle. Es heißt im Evangelium des Matthäus 5, 17 (vgl. Lukas 16, 16):

‚Denket nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage Euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles wird geschehen sein'." (Ursprung des Christentums, S. 411.)

Jesus protestiert also direkt gegen die Annahme, daß das, was er wolle, etwas ganz Neues sei. Er wolle nur das, was die richtigen frommen Juden der Vorzeit stets gewollt hatten.

Die an die Person Jesu als Messias anknüpfende Bewegung mußte schon eine bedeutende Kraft und einiges Selbstbewußtsein gewonnen haben, ehe sie zur Erkenntnis kam, daß sie etwas ganz Neues bedeute, ehe der Christus (die griechische Uebersetzung des hebräischen Wortes Messias, Meschiach, der Gesalbte) in ihrem Bewußtsein etwas anderes wurde, als der vom Judentum ersehnte Erlöser. Zu dieser Erkenntnis kamen die Christen erst, als Jesus nicht mehr unter ihnen weilte, falls er überhaupt jemals gelebt hat.

Und dieses Neue sollte als Jesu persönliche „Erleuchtung" in die Welt gekommen sein?

Mit Buddha mich eingehend zu beschäftigen hatte ich keine Gelegenheit. Aber so viel weiß ich doch über ihn, daß wir über ihn nichts Bestimmtes wissen.

So sagt Professor L e f m a n n :

„Wir müssen die Persönlichkeit Buddhas als eine namhaft überlieferte ansetzen, für die noch Namen ihres Geschlechtes und ihrer Entstehungsstatt als wahr und wirklich historisch eintreten. Sonst ist freilich das alles, was uns als Buddhaleben erzählt wird, Mythos und Legende." (Geschichte des alten Indien, Berlin 1890, S. 561.)

Auch T. W. Rhys Davids sagt über Gautama (Buddha), „daß wir sehr wenig über ihn wissen". (Der Buddhismus, aus dem Englischen übersetzt von A. Pfungst, Leipzig 1899, S. 15.)

Das ist gerade keine sehr solide Basis, um darauf die Bedeutung der Persönlichkeit und ihrer „Inspiration" für das Neue in der Geschichte zu begründen.

Aber was immer Buddha in Wirklichkeit getan und gelehrt haben mag, auf jeden Fall haben sich die Anhänger der nach ihm benannten Lehre nicht als Neuerer gefühlt:

„Der historische Buddha, der Gautama . . . . . soll der Darstellung (der alten Sanskrittexte) nach gelehrt haben, daß er nur einer aus der langen Reihe der Buddhas sei, die von Zeit zu Zeit in der Welt erscheinen und sämtlich dasselbe System lehren. Nach dem Tode eines jeden Buddha ist dessen Religion eine Zeitlang in Blüte und verfällt dann, bis sie schließlich in Vergessenheit gerät und Bosheit und Gewalt auf Erden herrschen. Alsdann wird die Welt allmählich wieder besser, bis endlich ein neuer Buddha erscheint, der aufs neue das verlorene Dharma oder die Wahrheit predigt." (Rhys-Davids, Der Buddhismus, S. 188.)

Nach dieser Geschichtsauffassung gibt es überhaupt nichts Neues in der Geschichte, sondern nur eine stete Wiederkehr desselben Kreislaufes.

Auf sichereren Boden als bei Buddha und Jesus stoßen wir bei Luther. Aber merkwürdig, je besser wir über einen Neuerer unterrichtet sind, je zuverlässiger die Zeugnisse über ihn und die Verhältnisse, in denen er lebte, um so weniger erscheint einer von ihnen, auch nicht der genialste, als einzig dastehende Persönlichkeit, als erste und einzige Quelle des Neuen, für das sie sich einsetzt. Luther ist nichts weniger als einzig in seiner Art. Schon mehr als ein Jahrhundert vor ihm gab es Neuerer, die in gleicher Richtung strebten, wie er. Groß ist die Zahl seiner Vorläufer und nicht minder groß die seiner Zeitgenossen, die in gleichem Sinne wie er wirkten. Die Uebereinstimmung unter ihnen wird erklärlich, wenn man sie zurückführt auf die neuen Anstöße und Bedingungen der Umwelt, in der sie alle lebten. Dagegen wird sie noch unbegreiflicher als die „Erleuchtung" selbst, wenn man das Neue in einer rein persönlichen Eingebung sucht. Oder sucht man die „Erleuchtung" des Einzelnen bloß in dem, was ihn von anderen Neuerern unterschied? Etwa in dem Streit zwischen Luther und Zwingli über die Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Brote und Wein des heiligen Abendmahles? Es dürfte doch schwer fallen, auf dieses Besondere die von der Reformation ausgehende Entwicklung aufzubauen.

Für die Frage, die uns jetzt beschäftigt, ist es nun bemerkenswert, daß alle die Neuerer des Zeitalters, dem Luther entstammte, das Neue, das sie anstrebten, als etwas Altes betrachteten. Sie wollten von der Gegenwart weg, die sie bedrückte, zu einer besseren Zukunft. Aber sie sahen deren Ideale in der Vergangenheit: in der Antike oder in den Evangelien. Für die Humanisten kam die erstere, für Luther und die gesamten Reformatoren kamen namentlich die letzteren in Betracht. Sie glaubten, das, wozu die Zeitverhältnisse sie drängten, führe sie zurück in die Vergangenheit, stelle diese wieder her, das Urchristentum, die „reine Lehre Christi".

Obwohl sich seitdem längst gezeigt hat, daß das, was sie anstrebten, in Wirklichkeit etwas Anderes als das Urchristentum, daß es tatsächlich etwas Neues war, gibt es selbst heute noch viele fromme Protestanten, die das nicht einsehen und ihre geistige Stütze nicht in der Erkenntnis der Gegenwart, sondern im Studium der Evangelien suchen.

Noch weniger als die Reformation kann man die englische bürgerliche Revolution des 17. Jahrhunderts als das Produkt der „Inspiration" einer einzelnen gottbegnadeten Persönlichkeit betrachten.

Hier sind wir bereits gut genug unterrichtet, um den Zusammenhang des Neuen, das die Revolutionäre erstrebten, mit dem neuen sozialen Milieu, das sich in England gebildet hatte, klar zu sehen. Doch die Puritaner und sonstigen Vertreter des Neuen sahen ihn keineswegs klar.

Wie die Reformatoren beriefen sich auch die Revolutionäre des bürgerlichen England der Mitte des 17. Jahrhunderts nicht auf die Verhältnisse der Gegenwart, sondern auf die Bibel. Sie konnten das um so leichter tun, als diese kein einheitliches Werk darstellt, ihre einzelnen Teile den verschiedensten Zeiten entstammen, den verschiedensten Tendenzen dienen.

Die Evangelien wurden gebildet zu einer Zeit, als die kaiserliche Macht schon unwiderstehlich erschien. Sie lehrten: gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.

Das paßte sehr gut zu den Tendenzen des aufkommenden landesfürstlichen Absolutismus, die Luther vertrat.

In England dagegen taten sich die Bürger, Bauern, Proletarier zusammen, um den fürstlichen Absolutismus zu stürzen oder doch einzuschränken. Für diese Tendenzen fanden sie keine Stütze im neuen Testament, wohl aber im alten, in dem die Priesterschaft der alten Juden alle Schuld am Untergang der Nation auf das Königtum schob. Es muß jedem guten Antisemiten das Herz im Leibe umdrehen, wie die so rein arischen Angelsachsen in den alten Juden ihr vollkommenstes Vorbild sahen, wie sie nur in altjüdischen Wendungen sprachen, ihren Kindern nur altjüdische Namen verliehen.

Das 18. Jahrhundert brachte dann einen glänzenden Aufschwung der Wissenschaften und die Zurückdrängung des kirchlichen Denkens. Die neuen Gedanken jenes Zeitalters erschienen nun als Ergebnisse des Fortschrittes der Vernunft, die Vorzeit wurde als ein Ergebnis der Barbarei und der Unvernunft betrachtet. Und doch konnten selbst die kühnsten Neuerer dieser Epoche der Stütze des Alten nicht entbehren. Allerdings wurde dafür weniger die religiöse Tradition in Anspruch genommen, obwohl in der französischen Revolution auch der Sansculotte Jesus eine gewisse Rolle spielte. Dafür wurde die Antike mehr hervorgeholt. Man erbaute sich an den Vorbildern der Republikaner des alten Griechenlands und namentlich an den Brutussen und Catonen Roms, die Könige verjagt und Despoten bekämpft und getötet hatten.

Die politischen Ideale Frankreichs jener Zeit waren von zweierlei Art. Auf der einen Seite der gemäßigte Fortschritt. Dieser suchte sein Ideal nicht in der Zukunft, sondern in der Gegenwart und nächsten Vergangenheit, aber nicht Frankreichs, sondern eines anderen Landes, in den Zuständen, die sich in England unter dem Einfluß seiner bürgerlichen Revolution und des Kompromisses, mit dem sie endete, herausgebildet hatten.

Ueber dieses Ideal, das Montesquieu aufstellte, ging weit hinaus Jean Jacques Rousseau, der Bürger der kleinen Republik Genf. Aber so revolutionär er für seine Zeit dachte, er ging dabei in seinem Ideal weiter zurück als selbst die Reformatoren gegangen waren: er predigte die Rückkehr zum Naturzustand.

Uebrigens auch der „reine Tor", den Voltaire beschreibt, sein Candide, kommt am Schlusse seiner wechselvollen Laufbahn zu der Ueberzeugung, der Kleinbauer, der sein Land selbst besitzt und bebaut, das sei der einzig glückliche Mensch, hier liege die Lösung der Uebel dieser Welt. Das Buch schließt mit den Worten: „Wir müssen unseren Garten bebauen". Das unterscheidet sich nicht sehr von der Rückkehr zum Naturzustand.

Allgemein setzten damals die Neuerer dem historischen Recht, das sie vorfanden, das Ideal eines neuen Rechtes entgegen, das den Bedürfnissen der neuen Zeit entsprach. Aber sie verfochten es nicht als neues Recht, sondern als das älteste Recht, das so alt sei wie die Menschheit selbst und zugleich mit ihr entstanden sei, als das „Naturrecht" des Menschen, sein „Menschenrecht".

Doch auch der Sozialismus suchte zunächst, als er im 19. Jahrhundert aufkam, aus den Uebeln der Zeit geboren, seine Stützen in der Vergangenheit. Entweder ebenfalls im Naturrecht oder im Christentum, natürlich nicht in dem, das er vorfand, sondern im Urchristentum. Nicht in dessen Servilität gegen die Obrigkeit, sondern in dessen Kommunismus.

So schrieb 1825 z. B. St. Simon in seiner Schrift über das von ihm propagierte „Neue Christentum":

„Die neuen Christen müssen den gleichen Charakter aufzeigen und den gleichen Weg gehen, wie die Christen der Urkirche." (Neues Christentum, übersetzt v. Dr. F. Muckle, Leipzig 1911, S. 78.)

Die Schrift schließt mit den Worten:

„Fürsten, hört die Stimme Gottes, die aus meinem Munde zu Euch spricht: werdet wieder gute Christen, hört endlich auf, die Armeen, die Adeligen, die ketzerische Geistlichkeit und die verderbten Richter als Eure Hauptstützen zu betrachten; vereinigt Euch im Namen des Christentums und erfüllt alle die Pflichten, die es den Mächtigen auferlegt; wisset, daß es diesen befiehlt, alle Kräfte der möglichst raschen Steigerung des sozialen Glücks der Armen zu widmen!" (S. 85.)

Noch bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren solche Gedanken bei hervorragenden Sozialisten zu finden, z. B. bei Etienne Cabet.

Im Jahre 1853 schrieb er in seiner Zeitschrift „Der Kommunist" (zitiert von H. Lux in seinem Buche: „Etienne Cabet und der ikarische Kommunismus", Stuttgart 1894, S. 158):

„Der ikarische Kommunismus ist das Christentum, das Jesus Christus eingesetzt hat, in seiner ursprünglichen Reinheit; denn das Christentum ist das Prinzip der Bruderliebe, der Gleichheit, der Freiheit, der Assoziation und der Gütergemeinschaft. Die Ikarier sind wahre Christen, die Schüler, Nachfolger und Arbeiter Jesu, bemüht, mit Anwendung seines Evangeliums, seiner Lehre sein Reich Gottes, seinen neuen Staat, sein Paradies auf Erden zu verwirklichen."

Neben der Begründung des Sozialismus durch das Naturrecht oder durch das Christentum läuft noch seine Stützung durch Hinweise auf frühere Formen des Kommunismus, angestrebte oder verwirklichte, von Sparta und Plato an bis zum dörflichen Bodenkommunismus Rußlands.

Die sozialistische Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts mußte aufgehört haben, etwas total Neues zu sein, sie mußte ein anerkanntes Stück der bestehenden Wirklichkeit geworden sein, ehe man daran ging, ihren Inhalt aus den Bedürfnissen der Gegenwart und nicht aus Formen der Vergangenheit abzuleiten.

Das geschah am vollkommensten durch Marx und Engels, die zeigten, daß das sozialistische Ideal notwendigerweise aus der kapitalistischen Entwicklung entspringt und diese die Bedingungen seiner Verwirklichung liefert. Sie haben diese Betrachtungsweise auf die ganze geschichtliche Entwicklung übertragen und so ihre materialistische Geschichtsauffassung begründet.

Wenn man ein Neues als notwendig oder unvermeidlich erkennt, entfällt das Bedürfnis, es als in der Vergangenheit erprobt zu erweisen. Dieser letztere Nachweis wird sogar sinnlos, wenn das Neue als das notwendige Produkt gegenwärtiger Zustände erwiesen wird, die ihres Gleichen in der Vergangenheit nicht haben.

Ist aber eine neue soziale Idee etwas ganz Neues, nie und nirgends Erprobtes, dann muß sie in noch höherem Grade als die Idee des technischen Erfinders, der doch mit handgreiflichen, gut

bekannten, vielfach genau berechenbaren Elementen zu tun hat, sich darauf beschränken, uns bloß als Richtlinie zu dienen. Nicht als Darstellung der Form, die das Neue schließlich gewinnen wird. Diese kann nur aus der alltäglichen Praxis und deren Erfahrungen hervorgehen, die anknüpfen muß an das Wohlbekannte, an die Praxis von heute. Je besser wir diese erkennen, je besser ihre Gesetze und ihre Hilfsmittel, desto zweckmäßiger werden wir sie den neuen, von uns ebenfalls bereits genau erkannten Bedürfnissen anzupassen vermögen, desto weniger wird die Aera des Ueberganges vom Alten zum Neuen bezeichnet sein durch fehlgeschlagene Einrichtungen und Unternehmungen. Je mehr wir studieren, desto weniger brauchen wir zu probieren.

Nicht umsonst hat Marx seine ganze Kraft darauf verwendet, das Kapital von heute zu erforschen und es stets abgelehnt, „Rezepte für die Garküche der Zukunft" zu ersinnen. Er wußte, daß das kommende Neue nur so weit erkannt werden kann, als es „in den vorangehenden Elementen" bereits enthalten ist. Daß ein Neues als „in den vorangehenden Elementen noch nicht Enthaltenes", um mit Tröltsch zu reden, etwas Unfaßbares ist und weder unser Denken noch unser Tun bestimmen kann. Nicht durch verlockende Bilder des kommenden Neuen haben Marx und Engels soviel zur Kräftigung der sozialistischen Bewegung beigetragen, sondern durch ihre Erkenntnis der schon bestehenden Elemente des Neuen, auf deren Förderung und Erstarkung sie die Aufmerksamkeit der Sozialisten hinlenkten.

Indes, so groß auch die Selbstbeschränkung war, die Marx und Engels sich in ihren Auseinandersetzungen über die Formen der Zukunft auferlegten, so galt doch ihr ganzes Sinnen und Trachten dieser Zukunft, deren bereits vorhandene Elemente sie besser als irgendein anderer bisher erkannt hatten. Und wenn schon nicht über die Formen des Zieles, so mußten sie sich doch über die Formen des Weges dahin bestimmte Vorstellungen machen.

Und da finden wir, daß es auch für sie, solange nicht eine Fülle neuer Erfahrungen vorlag, unmöglich war, sich das kommende Neue anders zu malen, denn als die Wiederkehr von etwas Altem.

Zur Zeit der Abfassung des kommunistischen Manifestes stellten sie sich noch die kommende Revolution nach dem Muster der vergangenen großen Französischen Revolution vor. In meiner Einleitung zur siebenten Ausgabe des kommunistischen Manifestes (Berlin 1906, S. 9) sagte ich darüber:

„Sie erwarteten, die bevorstehende bürgerliche Revolution, die sie vor allem für Deutschland voraussahen, werde einen ähnlichen Gang gehen wie die englische Revolution des siebzehnten, die französische des achtzehnten Jahrhunderts. Sie werde in ihrem Beginn eine Erhebung der revolutionären Bourgeoisie gegen Absolutismus und Feudalismus sein, aber in ihrem Verlaufe würden die proletarischen Elemente immer mehr ihren Gegensatz zur Bourgeoisie erkennen und entwickeln, werde die Re-

volution immer mehr den Einfluß des Proletariats verstärken, dieses selbst in raschestem Tempo kräftigen und reifen."

Sie nahmen an, so wie die englische Revolution von 1640 und die französische von 1789 an sich immer mehr radikalisierten und den proletarischen Elementen immer mehr Einfluß verschafften, bis zur Katastrophe der Leveller 1649 und zum 9. Thermidor 1794, so werde es auch diesmal gehen, bloß mit dem Unterschiede, daß jetzt die Proletarier weiter entwickelt und die „Bedingungen der europäischen Zivilisation überhaupt fortgeschrittener" seien. So werde es diesmal nicht wieder zum schließlichen Zusammenbruch der proletarischen Elemente, sondern zu ihrem dauernden Siege kommen.

Diese Erwartung erfüllte sich bekanntlich nicht. Das Falsche an ihr war die Annahme, die kommende Revolution werde trotz „der fortgeschrittenen Bedingungen der europäischen Zivilisation" in ihren Anfängen und zwar mehrere Jahre hindurch den gleichen Verlauf nehmen, wie ihre Vorgänger in England und Frankreich.

Indes haben wir Sozialisten noch manches Jahrzehnt lang nach der Abfassung des Kommunistischen Manifests uns den Weg der proletarischen Revolution, die wir erwarteten, nach dem Vorbild der bürgerlichen Revolutionen vorgestellt. Erst mußte die Demokratie in den wichtigsten Staaten Europas einigermaßen befestigt sein und Wirkungen üben; mußte das Proletariat geistige und organisatorische Selbständigkeit gewonnen, und mußten wir zahlreiche neue Erfahrungen über die Konsequenzen der „fortgeschrittenen Bewegungen der europäischen Zivilisation" gesammelt haben, ehe wir soweit kamen, zu erkennen, daß der Weg des Proletariats zur politischen Macht und ökonomischen Befreiung anders verlaufe als der der bürgerlichen Revolutionen. Auch da kamen wir zur Erkenntnis des Neuen erst, als dessen Elemente schon reichlich vorhanden waren und genügend offen zu Tage lagen.

Die Neigung, Neues nicht aus neuen, bereits vorhandenen Elementen der Umwelt abzuleiten und damit zu begründen, sondern es als etwas Altes, schon längst von uns anerkanntes hinzustellen und damit zu rechtfertigen, ist selbst unter Marxisten immer noch zu finden.

Wohl hatte Marx schon 1852 die Neigung der Menschen verspottet, sich mit den Kostümen der Vorzeit zu drapieren, um dadurch der Mitwelt mehr zu imponieren.

Auf der ersten Seite seines „achtzehnten Brumaire" schrieb er:

„Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirn der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüme, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene

aufzuführen. So maskierte sich Luther als Apostel Paulus, die Revolution von 1789—1814 drapierte sich abwechselnd als römische Republik und als römisches Kaisertum, und die Revolution von 1848 wußte nichts Besseres zu tun, als hier 1789, dort die revolutionäre Ueberlieferung von 1793—1795 zu parodieren."

Trotz dieses Hohnes gehen in unseren Tagen die Bolschewisten und ihre Anhänger in den verschiedensten Ländern wieder in ganz derselben Weise vor.

Der Lehre der Sozialdemokratie, die sie bis 1917 selbst anerkannt und propagiert hatten, setzen sie seitdem eine ganz neue Auffassung entgegen. Ob mit Recht oder Unrecht, haben wir an dieser Stelle nicht zu entscheiden. Was uns hier berührt, ist nur folgendes:

Sie begründen ihre ganz neue Lehre nicht mit den ganz absonderlichen Bedingungen, unter denen sie emporgekommen ist. Sondern wie Luther und seine Leute vermeinten, das, was sie anstrebten, sei die Rückkehr zum Urchristentum, das spätere Generationen verfälscht hätten, so behaupteten Lenin und seine Leute, das, was sie lehrten und praktizierten, sei nichts als der reine Urkommunismus des kommunistischen Manifestes, das in den Tagen des Novemberstaatsstreiches von 1917 gerade seinen siebzigsten Geburtstag feierte. Diesen Kommunismus hätte die Sozialdemokratie verfälscht. Manche der Jünger Lenins behaupten sogar, Marx und Engels hätten selbst später in den Wein des kommunistischen Manifestes Wasser hineingetan und ihn dadurch verwässert. Das ist freilich nichts anderes, als die Tatsache, daß Marx und Engels bei ihren Anfängen nicht stehen blieben, sondern später aus neuen Erfahrungen neue Erkenntnisse ableiteten.

Die heutigen Kommunisten stellen sich in Gegensatz zu der von Marx und Engels gebilligten Taktik der Sozialdemokratie ihrer Zeit. Aber die Bolschewiki meinen, die Lehre, die sie seit 1917 predigen, sei keine kühne Neuerung, sondern die Wiederkehr zur guten alten Zeit des Marxismus von 1847. Daneben berufen sie sich noch auf die Pariser Kommune von 1871 und den noch älteren Jakobinismus von 1793.

Dagegen fühlen sie sich allerdings gekränkt, wenn man auch die Spuren des Geistes der Blanqui, Weitling, Bakunin, Netschajeff bei ihnen entdeckt.

Alle diese Beispiele aus ältester und neuester Zeit bezeugen wohl deutlich, wie sich die Neuerer auf sozialem Gebiet von denen auf technischem dadurch unterscheiden, daß sie sich des Neuen in ihren Anschauungen anfänglich wenig bewußt sind und dazu neigen, das Neue als etwas Altes, entweder schon praktisch Erprobtes oder doch von einer anerkannten Autorität der Vergangenheit Befürwortetes erscheinen zu lassen.

Wir sehen dabei ganz davon ab, daß, wie das Handeln, so auch das Denken der Menschen stets an Vorhandenes anknüpfen muß, daß eine Neuerung nur in der Abänderung von bereits Vor-

handenem bestehen kann, daß es ein Neues auch in der Idee nicht gibt, dessen Elemente nicht schon vorhanden sind.

Aber woher stammt dann das Neue in der menschlichen Entwicklung?

Das Neue in der Entwicklung der pflanzlichen und tierischen Organismen stammt aus den Wandlungen ihrer Umwelt, der Natur.

Auch die Anfänge der menschlichen Technik müssen wir durch Wandlungen des Klimas und der Pflanzendecke erklären, die wieder auf Veränderungen der Oberfläche der Erde oder ihrer Stellung im Weltraum, auf Senkungen oder Hebungen des Bodens, Eiszeiten und ähnliche Erscheinungen zurückzuführen sind.

Wie aber die weitere Entwicklung der Technik erklären, die in historischer Zeit vor sich geht, einer Zeit, in der sich, wie wir ganz bestimmt wissen, die natürliche Umwelt im ganzen und großen nicht geändert hat?

Was hilft es uns, anzunehmen, daß die Entwicklung der Technik selbst in höheren Stadien und im letzten Grunde sogar die der sozialen Ideen auch nichts anderes sei, als eine fortschreitende Anpassung der Menschen an eine stetig sich wandelnde Umwelt? Kann eine Wandlung der Umwelt, die weder aus Wandlungen der Natur, noch aus spontanen Wandlungen des Geistes hervorgeht, etwas anders sein, als selbst etwas Uebernatürliches? Wenn wir aber schon ein übernatürliches Mysterium annehmen, dann schon lieber das des Geistes, den wir auf Schritt und Tritt als das Element beobachten, das die Umwelt bewegt, soweit nicht andere Naturkräfte sie in Bewegung setzen.

In der Tat, was ist damit gewonnen, wenn wir annehmen, daß das Neue in den technischen und sozialen Ideen nicht eine spontane Schöpfung des Menschenkopfes ist, sondern aus der Umwelt stammt, die durch neue Bedürfnisse den Anstoß zu ihnen gibt, durch neue Erfahrungen und Hilfsmittel neue Möglichkeiten schafft, den neuen Bedürfnissen auf neuen Wegen gerecht zu werden? Das Problem des Neuen in den Ideen ist damit nicht gelöst, sondern nur verschoben, nach einer Seite hin, wo es noch unlösbarer erscheint.

Solange wir nicht zu zeigen vermögen, wie ohne Aenderung der Natur Neues in die Umwelt des Menschen zu kommen vermag, das nicht früher schon als Idee in seinem Kopfe auftrat, so lange stehen wir hier vor einem ungelösten Rätsel.

Vierzehntes Kapitel.

Vorteile des Bodenreichtums.

Wir sind von der Steinzeit mit wenigen raschen Sprüngen bis zum Bolschewismus vorgedrungen. Nun müssen wir wieder zur Steinzeit zurück, und zwar zu ihren Anfängen.

Der Mensch betrat die Bahn seiner Höherentwicklung aus dem Affenstadium damals, als eine neue Umgebung in ihm die Fähigkeit höher entwickelte, Gegenstände der Natur, die er in ihr fand, als Hilfsmittel in seinem Kampf ums Dasein zu benutzen, und als dieselbe neue Umgebung ihn drängte, seine erworbenen Fähigkeiten derartig anzuwenden.

Zwei Faktoren waren also dazu notwendig. Einmal die notwendigen Fähigkeiten, vor allem des Geistes und der Hand, und das Vorhandensein der notwendigen Hilfsmittel. Ohne diese nutzten jene nichts.

Nun ist aber die Beschaffenheit des Bodens auf der Erdoberfläche sehr verschiedener Art. Nicht überall trägt er dieselben Pflanzen und dieselben Mineralien. Zu den ersten Hilfsmitteln, die der Mensch zu benutzen lernte, gehörten besonders geformte Steine. Diese sind keineswegs überall zu finden. Es gibt Gegenden ganz ohne Steine oder nur mit Steinen, die als Werkzeuge absolut nicht zu gebrauchen sind. Diejenigen, die als primitive Werkzeuge am ehesten verwendbar waren und mitunter schon von Natur aus dazu geeignete Formen erlangt hatten, die Feuersteine, sind keineswegs gleichmäßig über die ganze Erde verbreitet. Sie finden sich nur in der weißen Kreide und in Ablagerungen, die von ihren Zersetzungsprodukten herrühren.

Es ist klar, daß Menschen in Gegenden, in denen Feuerstein häufig war, viel eher dazu kommen konnten, Werkzeuge und Waffen anzuwenden und dadurch ihren Kampf ums Dasein zu erleichtern, aber auch neue Erfahrungen zu sammeln, als Menschen in anderen Gegenden, auch wenn die letzteren weder an Denkfähigkeit noch an manueller Geschicklichkeit rückständig waren.

Zu diesem Unterschied zwischen den Menschen verschiedener Gegenden mußte sich noch ein anderer gesellen. Bei einer gewissen Höhe der Fähigkeiten und unter einem bestimmten Drang der äußeren Umstände sahen sich die Menschen überall veranlaßt, sich nach Hilfsmitteln in der Natur umzusehen, die sie für ihre Zwecke heranziehen konnten. Es hing von der Eigenart der Umgebung ab, auf welche Hilfsmittel sie dabei gerieten. In manchen Gegenden, wie in Mexiko oder den Admiralitätsinseln findet man den Obsidian, ein vulkanisches Glas, dessen scharfe und spitzige Scherben in ähnlicher Weise zu benutzen sind wie zerschlagene Feuersteinknollen.

An den Ufern von Gewässern, namentlich an Meeresküsten, kann man auch Muscheln oder harte und scharfe oder spitzige Ueberreste von Fischen, Gräten und Zähne finden, die als Werkzeuge zu verwenden sind.

Je nach dem verschiedenen Charakter der Gegenden, in denen die Menschen leben, müssen sich aber nicht nur die Materialien ihrer Werkzeuge und diese selbst, sondern auch deren Anwendungsarten verschieden gestalten. Immer mehr differenziert sich

die Menschheit, zunächst in Jäger, Landbauer, Fischer, Viehzüchter.

Nicht etwa, daß es jemals ein Volk gegeben hätte, das allein von Landbau oder der Jagd, der Fischerei oder der Viehzucht gelebt hätte.

Von Anfang an lebt der Mensch von Vegetabilien, von Früchten des Bodens, den er durchwühlt und schließlich auch zu bebauen lernt. Es gibt kaum ein Volk, das ohne Pflanzenkost lebt. Von der Umgebung, in die er gerät, hängt es dann ab, ob er daneben mehr die Jägerei oder die Fischerei entwickelt. Aber das eine schließt keineswegs das andere aus. Endlich finden wir das Halten zahmer Tiere schon auf frühen Kulturstufen neben Landbau, Jagd und Fischerei sehr verbreitet.

K. v. d. Steinen sagt z. B. von den Naturvölkern Brasiliens, die er besuchte:

„Wollen wir das Schema Fischer und Jäger oder Ackerbauer anwenden, so müssen wir bei unseren Eingeborenen ein Mischverhältnis feststellen. Die Jagd auf Säugetiere trat bei den seßhaften Anwohnern des Flusses von selbst gegen den Fischfang zurück . . . . .

Geistig . . . . . lebten die Schingu-Indianer trotz eines intensiven Feldbaues noch im vollen, echten Jägerstadium . . . . .

Auf der anderen Seite ist es Tatsache, daß die Erzeugnisse des Feldbaues — ausgenommen bei den Trumai — seit undenklichen Zeiten im Besitz unserer Indianer sind." (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 193, 194.)

Früh finden wir neben diesen Mitteln der Nahrungsgewinnung auch die Zähmung von Tieren, zunächst nur als Spielgenossen und Kameraden.

„Die Tierwelt, wenn auch durch eine tiefe Kluft getrennt vom Menschen, wie er heute ist, umschließt in ihren sanfteren, bildsameren Gliedern diejenigen Naturerzeugnisse, die er in der außermenschlichen Natur sich selbst am ähnlichsten findet, mit denen er sich daher am liebsten gesellt. Bekannt ist die große Vorliebe, mit der südamerikanische Naturvölker, auch die Dajaken, Nilneger u. a., sich mit Tieren der verschiedensten Art umgeben, die sie zähmen. Pöppig nennt sie Meister in der Kunst der Zähmung, hebt aber besonders hervor, daß sie dieselbe am liebsten Affen, Papageien und anderen Spielgenossen angedeihen lassen. Mit solchen Tieren sind ihre Hütten angefüllt. Wir hören ähnliches von den Njam-Njam und Monbuttu. Ueberhaupt ist anzunehmen, daß der mächtige Geselligkeitstrieb des Menschen beim ersten folgenreichen Schritt zur Gewinnung von Haustieren mächtiger wirkte als die Rücksicht auf den Nutzen, der erst später sich zeigen mochte . . . . . Eine gewisse Tierfreundschaft verbindet auch auf höheren Stufen der Kultur noch immer den Hirten mit den Gliedern seiner Herde, die seinem Herzen fast näher stehen als die Glieder seiner Familie." (Fr. Ratzel, Völkerkunde I., Einleitung, S. 57, 58.)

Bei einigermaßen entwickelter Technik findet man fast immer alle die vier Arten der Gewinnung des Lebensunterhaltes nebeneinander vor. Nur in den extremsten Fällen fehlt manche von ihnen ganz.

Auch die Grönländer sammeln in der Sommerzeit die dürftige vegetabilische Nahrung, die in den höchsten Breiten noch ihr Leben zu fristen vermag. Sie fehlt nirgends vollständig, wo Menschen leben.

„Südgrönland, südlich von der letzten Ansiedlung Upernavik, hat noch 320 Gefäßpflanzen oder Phanerogamen, während das Land nördlich von hier nur noch ungefähr den siebenten Teil dieser Zahl umschließt. In Thank God Harbour (81 Grad 37′ nördl. Breite) fand die Polarexpedition nur noch 17 Phanerogamen, drei Moose und drei Flechten. Aber die Artenarmut schließt eine üppige Vegetation, wie Greely sie in Grinnellland nachwies, nicht aus." (Ratzel, Völkerkunde II., S. 716.)

Andererseits haben die Grönländer ihre Hunde, andere arktische Völker ihre Renntiere.

Der Fischfang fehlt natürlich vollständig bei Völkern, die dürre Steppen bewohnen.

Vielfach findet man, wie gesagt, alle vier Arten der Gewinnung des Lebensunterhaltes nebeneinander vor. Jedoch in sehr verschiedenen Graden der Mischung. Nach dem jeweilig vorherrschenden Erwerbszweig wird dann ein Volk zu den Jägern, Fischern, Ackerbauern, Hirten gezählt. Welcher der genannten Zweige der Beschaffung der Lebensmittel in jedem Falle überwiegt, welche weniger Bedeutung haben, das hängt weit weniger von der Kulturhöhe des Volkes ab, als von der Natur der Gegend, die es bewohnt.

So bedingt diese nicht nur die Art der Werkzeuge, die es anwendet, sondern auch die Zwecke, zu denen sie angewendet werden — und damit die Lebensweise, die Gewohnheiten, den Charakter, die Fertigkeiten und Erfahrungen, also das Wissen und die Anschauungen des Volkes.

Schon früh macht sich derart eine Differenzierung zwischen den verschiedenen Völkern bemerkbar.

Und bereits am Beginne der Anwendung von Werkzeugen finden wir Monopole mancher Völker auf den Besitz von Materialien, die unentbehrlich sind für die bei dem jeweiligen Stande der Erkenntnis und der Fähigkeiten gegebene Technik. Ohne diese Materialien ist es unmöglich, die Technik zur Anwendung zu bringen.

So zeigt sich bereits am Anfang der Kultur der Unterschied zwischen privilegierten und benachteiligten, vom Genusse der Kulturgüter ausgeschlossenen Völkern. Es ist nicht erst der Kapitalismus, der diese Unterschiede schafft. Es war zunächst die Natur mit ihren Verschiedenheiten, die solche Monopole schuf. Und auch heute gibt es noch sehr wichtige Monopole, die von Natur aus bestehen, wenn auch ihre Art gewechselt hat. Es sind nicht mehr Lager von Feuerstein, sondern von Kohle, Eisenerz, Petroleum, Gold, die ihren Besitzern eine privilegierte Monopolmacht verschaffen. Und heute können diese Besitzer einzelne

Magnaten sein, in der Vorzeit waren es stets ganze Völker, die sich des Monopols erfreuten.

Wie heute, erzeugte aber auch schon in seinen Anfängen das Monopol ein Streben, es zu überwinden.

Wohl war in den Anfängen der Kultur jeder Volksstamm autark, das heißt, er genügte sich selbst, gewann alles selbst, was er brauchte. Und jeder sprach seine eigene Sprache. Aber dennoch dürfen wir uns nicht vorstellen, als sei die Abschließung der einzelnen Gemeinwesen voneinander hermetisch gewesen.

Die Bevölkerung war damals freilich dünn, jeder Stamm beschränkte sich in der Regel, wenn auch nicht auf einen bestimmten Wohnsitz, so doch auf ein bestimmtes Revier, innerhalb dessen er herumzog, und das oft durch einen breiten Gürtel undurchdringlichen Waldes oder einen Bergzug oder eine Wüste von dem Nachbarrevier getrennt war.

Aber immerhin waren die Menschen damals nicht an die Scholle gebunden. Wurden die Zustände im eigenen Revier unerträglich, etwa durch eine Wildseuche oder durch Dürre usw., so hatte man die Möglichkeit, allen Schwierigkeiten zum Trotz in ein Nachbarrevier zu wandern und sich dort festzusetzen, mit Güte oder Gewalt, dauernd oder vorübergehend.

Dabei waren die Sprachen der verschiedenen Stämme einer Gegend wohl verschieden, aber, da unter übereinstimmenden Verhältnissen entstanden, doch in vielem übereinstimmend, was man heute als „verwandt" bezeichnet, weil man annimmt, die Uebereinstimmung könne nur auf der Abstammung von einer gemeinsamen Ursprache beruhen. Sie sind einander so ähnlich, daß man sie als Dialekte bezeichnen könnte, wenn diese Bezeichnung nicht eine Schriftsprache voraussetzte, von der sich die nicht geschriebene Sprache des Volkes als Dialekt unterscheidet. Natürlich waren die Dialekte vor der Schriftsprache da und diese ist nichts anderes als einer der Dialekte, der durch die Gunst historischer Umstände dazu gelangte, zur Stellung einer allgemein anerkannten Schriftsprache aufzusteigen und als solche fixiert zu werden.

Die Dialekte waren verschieden genug, um zwischen den Völkern, die sie sprachen, das Gefühl der Getrenntheit und Fremdheit aufkommen zu lassen, aber doch nicht so verschieden, um jede Verständigung auszuschließen, namentlich wenn mit der mehr internationalen Geberdensprache nachgeholfen wurde. Mit letzterer vermochte man sich zur Not sogar mit Leuten zu verständigen, die einer ganz anderen Sprachfamilie angehörten, wenigstens in Fällen, wo nicht abstrakte Begriffe, sondern handgreifliche Gegenstände in Frage kamen.

So sind die einzelnen Stämme der menschlichen Vorzeit wohl nie ohne allen Verkehr mit ihren Nachbarn, ohne jegliche Beziehung zu ihnen gewesen. Es waren Beziehungen der ver-

schiedensten Art, feindselige und freundschaftliche, doch dürfte man die letzteren in der Regel vorgezogen haben, da sie keine Opfer erheischen und ohne besonderen Kräfteaufwand möglich sind.

Diese Beziehungen müssen dahin geführt haben, daß die Kenntnis von Werkzeugen und Methoden der Produktion wie des Kampfes keineswegs das Monopol der Stämme blieb, auf deren Gebiet die Vorbedingungen dieser Werkzeuge und Methoden allein zu finden waren. Sobald die Nachbarn von ihrem Vorhandensein erfuhren und ihre Vorteile aus Anzeichen und Proben der verschiedenen Art kennenlernten, fühlten sie sich gedrängt, ihrerseits ebenfalls in den Besitz dieser Hilfsmittel zu kommen, was wieder auf den zwei Wegen der feindseligen Gewalttat oder der friedlichen Verständigung möglich war, entweder durch Raub und Eroberung oder durch freundschaftlichen Tausch. Auch da wird die erste Methode zumeist die seltenere, die zweite die öfter angewandte gewesen sein.

So zahlreich die Kriege schon in der Vorzeit waren, so finden wir doch daneben schon frühzeitig Anzeichen eines regelmäßigen Tauschhandels, allerdings nur eines solchen zwischen einzelnen Gemeinwesen. Die menschliche Entwicklung muß eine bedeutende Höhe erreicht haben, ehe der individuelle Kaufmann auftritt.

Was mag man wohl für Materialien und Werkzeuge den von der Natur bevorzugten Stämmen als Tauschobjekte hingegeben haben? Jeder Stamm war autark, gewann alles für des Lebens Notdurft Erforderliche selbst, das er brauchte. Auch waren Methoden der Konservierung von Lebensmitteln anfänglich kaum bekannt und die meisten Lebensmittel viel zu umfangreich und gewichtig, um weit befördert werden zu können bei den primitiven Transportmitteln der Vorzeit, die meist nur in den Schultern der Transportierenden bestanden, wie heute noch in Innerafrika dort, wo keine Eisenbahn hingedrungen ist. Am ehesten eigneten sich zum Tausch Mittel des Luxus, z. B. des Schmuckes, die vielfach von geringem Gewicht und Umfang im Verhältnisse zu ihrem Werte waren, nicht leicht verdarben, und an denen man, gerade weil sie dem Luxus, das heißt, dem Ueberflüssigen dienten, nie zu viel haben konnte, während man vom Notwendigen stets nur ein bestimmtes Quantum braucht.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß nicht umsonst schließlich das Gold zur universellen Tauschware wurde, die jeder nahm, also zu Geld: ein Material, das zu praktischen Zwecken des Alltags ehedem ganz nutzlos war und es auch heute noch in hohem Grade ist, trotz Goldplomben und goldenen Taschenuhren. Glänzende Metalle und Steine — Edelsteine —, schöne Muscheln und Korallen, auffallende Federn, in höheren Breiten auch feine Pelze dürften die ersten Tauschmittel zur

Hingabe gegen Werkzeuge und notwendige Materialien verschiedener Art gewesen sein. Daneben mancherlei Genußmittel, die nicht überall zu finden waren, vor allem Salz, doch auch manche Gewürze.

Später gesellten sich dazu Produkte besonderer Kunstfertigkeit.

Daß dieser Art die ersten Tauschmittel waren, darauf deuten die Beobachtungen bei heute noch bestehenden Naturvölkern hin. So bemerkt Ratzel in der Einleitung zu seiner „Völkerkunde" (S. 71):

„Eine praktische Konsequenz der Luxusneigungen mitten im Elend (! K.) ist die Beschränkung des Handels mit den Naturvölkern auf eine geringe Summe von Gegenständen, deren Mannigfaltigkeit fast ganz innerhalb der Grenzen des Schmuck- und Spielzweckes und des sinnlichen Genusses liegt. Sehen wir von den einigermaßen zivilisierten Bewohnern der Küsten und der europäischen Kolonien in Afrika ab, so bleiben hier als wichtige Gegenstände des Handels mit den Eingeborenen Perlen, Messingdraht, messingene und eiserne Ringe, Branntwein, Tabak."

Daneben nennt Ratzel nur noch Baumwollzeuge und Feuergewehre, die für die Urzeit natürlich nicht in Betracht kommen.

Unmittelbar vorher (S. 68) bemerkt er:

„Zum Gelde eignet sich stets etwas Wertvolles und doch nicht Notwendiges, und dies ist der Schmuck. Daher die weite Verbreitung von Wertzeichen, die gleichzeitig als Schmuck dienen können: Kauri-, Dentalium- und andere Muscheln, Pottwalzähne, Eisen- und Kupferringe, durchbohrte Münzen. Silber- und Goldwährung sind diesem Boden entwachsen."

Neben diesen Materialien wären noch andere, bloß dem Schmuck dienende zu erwähnen, die frühzeitig einen vielbegehrten Handelsartikel ausmachten, wie z. B. der Bernstein. Man findet Bernstein, der von der Ostsee kam, bereits in steinzeitlichen Pfahlbauten Südeuropas. Er wird durch Tauschhandel dahin gelangt sein.

Ebenso wichtig, wie die Fundstätten von Materialien für Werkzeuge, werden für den technischen Fortschritt die Fundstätten von Materialien des Luxus, die im Tausch gegen nützliche technische Hilfsmittel hingegeben werden können.

Völker, die weder über das eine noch das andere verfügen, sind schlecht daran und bleiben in der technischen Entwicklung weit hinter den Besitzern reicher begabten Bodens zurück, wenn sie nicht etwa so viel kriegerische Kraft besitzen sollten, daß sie mit Gewalt nehmen können, wofür sie keine Tauschmittel besitzen, was stets ein Ausnahmsfall bleiben wird. Denn nur die Stärksten werden sich im Besitze der von der Natur begünstigten Gebiete behaupten können. Und sie werden, da sie von vornherein über die besten Waffen verfügen, jeden Ansturm weniger gut gerüsteter Stämme abwehren können,

Je wichtiger für den Produktionsprozeß die durch Tausch bewirkte Verbreitung technischer Hilfsmittel von den Fundorten ihrer Materialien aus über weitere Gebiete wird, um so wichtiger wird neben dem Bodenreichtum noch eine andere Naturgabe: die Verkehrslage.

Fünfzehntes Kapitel.

Vorteile der geographischen Lage.

Die geographische Lage kann noch wichtiger werden als der Besitz von Fundstätten nützlicher Materialien. Denn die Verfügung über ein bestimmtes Material ermöglicht doch nur die Herstellung und Anwendung von Hilfsmitteln aus diesem einen Material. Durch den Tauschhandel kann man dagegen mit den verschiedensten Fundstätten verschiedenster Materialien in Beziehung treten und so eine bedeutende Mannigfaltigkeit der Hilfsmittel erreichen, die man anwendet.

Eine geographische Lage, die den Verkehr nach mehreren Seiten hin begünstigt, kann daher die Entwicklung eines Volkes ungemein fördern. Dagegen wird es zu einer Rückständigkeit verdammt, die hoffnungslos werden kann, wenn seine Lage es abschneidet vom internationalen Verkehr. Das war z. B. der Fall bei den Australiern, und innerhalb der Australier wieder bei den Bewohnern der Insel Tasmanien. Die Bewohner des australischen Festlandes waren wohl von der übrigen Welt abgeschnitten, bis die Europäer sie entdeckten. Indes lebten die Bewohner des Nordens unter anderen Verhältnissen als die des Inneren, die des Südens unter anderen als die der Küste. Da konnten doch die einen den anderen etwas mitteilen. Dagegen waren bei der Unfähigkeit der Australier, größere Wasserflächen mit den technischen Hilfsmitteln zu überschreiten, über die sie geboten, die Tasmanier vom Festland ganz abgeschnitten, von dem sie vielleicht zu einer Zeit gekommen waren, als Tasmanien noch eine Halbinsel des Festlandes war, die später durch Einsinken der Verbindungsbrücke zu einer völligen Insel wurde.

Die heute völlig ausgestorbenen Ureinwohner Tasmaniens waren technisch die rückständigsten Bewohner des australischen Erdteiles.

Sie waren ganz nackt und trugen keinerlei Schmuck. Ebenso wie den Australiern fehlten ihnen noch Bogen und Pfeile. Sie kannten aber nicht einmal den Bumerang und das Wurfbrett ihrer australischen Nachbarn. Ihre „Wohnungen" bestanden entweder aus Windschirmen, die aus Baumzweigen zusammengeflochten waren, oder aus hohlen Bäumen. Nur selten flochten sie die Zweige von Bäumen zu halbkugelförmigen Hütten zusammen.

Sie waren mit dem Feuer wohlvertraut, verstanden aber nicht, es zu entzünden.

Daß der Tauschverkehr schon in der Frühzeit der Technik eingesetzt haben muß, wird dadurch bezeugt, daß man Werkzeuge und Waffen aus bestimmten Steinarten in Gegenden findet, wo das Material weit und breit nicht vorkommt.

Peschel sagte bereits darüber:

„Wir wollen daran erinnern, daß der Handel schon zu den Zeiten vorhanden war, bis zu denen wir die ältesten Spuren unseres Geschlechtes zu verfolgen vermögen. Durch Tausch allein können die Bewohner der Höhlen des Périgord[1]) zur Renntierzeit in den Besitz von Bergkristallen, atlantischen Muscheln und von Hörnern der polnischen Saigaantilopen gelangt sein. Wenn in alten Gräbern östlich vom Mississippi Obsidianscherben hin und wieder angetroffen werden, so gelangten sie an den Fundort durch Tausch entweder von Mexiko oder vom Snakeriver, einem Nebengewässer des Columbia, westlich von den Felsengebirgen . . . . . In Südamerika bildete das Pfeilgift oder Curare, dessen Zubereitung nur wenige Horden verstanden, einen kostbaren Handelsgegenstand unter den Amazonasindianern, und die Anwohner des Napo mußten dreimonatliche Bootfahrten unternehmen, um es sich zu verschaffen." (Völkerkunde, S. 217.)

Aehnliches hat v. d. Steinen noch am Ende des vorigen Jahrhunderts bei den Naturvölkern Zentralbrasiliens beobachten können (vergl. sein Buch darüber, S. 196):

„Es trifft gewiß zu, daß ihre schwierigsten Leistungen — Waldlichten, Häuserbauen, Kanubauen, Verfertigen von Schemeln und dergleichen — dem Steinbeil zukommen. Allein die verschiedenen Stämme waren ganz abhängig von e i n e r Fundstätte, die im Besitze der Trumai war. Weder Bakairi noch Nahuqua noch Mehinaku nebst Verwandten noch Aueto noch Kamayura hatten Steinbeile eigener Arbeit. Ihr Sandstein eignete sich nicht zu Beilen. Genau ein gleiches habe ich von der früheren Zeit der zahmen Bakairi des Paranatinga auszusagen: in diesem Gebiet hatten die Kuyabi das Monopol der Steinbeile; die benachbarten Bakairi mußten sie sich von ihnen, ihren späteren Todfeinden beschaffen. Die Stämme des Batovy, Kulisehu und Kuluene erhielten ihre Steinbeile von den Trumai . . . . . Das Steinbeil tritt uns hier also als ein Einfuhrartikel entgegen."

Das Material dieser Beile war nicht Feuerstein, sondern Diabas, ein Mineral vulkanischen Ursprunges.

F. Somlo hat ein eigenes Buch dem „Güterverkehr in der Urgesellschaft" (Brüssel-Leipzig, 1909) gewidmet, wo er ungemein viel Tatsachen darüber zusammenträgt. Nur einige bezeichnende seien hier noch vorgeführt:

„Einer der allerältesten Tauschartikel im Stammesverkehr der Urvölker ist der Stein als Werkzeugmaterial. Ueber diese geradezu typischen Tauschgeschäfte sind wir bezüglich Australiens heute bereits vorzüglich unterrichtet.

---

[1]) Südwestliches Frankreich. K.

Den harten Grünstein, der als Material der Steinbeile geschätzt wird, schleppen die Eingeborenen Hunderte von Meilen weit. Sie erhalten ihn von anderen Stämmen für geschätzte Produkte ihrer eigenen Distrikte, wie roten Ocker zum Bemalen des Körpers . . . . .

In früheren Zeiten haben die Bewohner des Murray und Goulburn große Bündel von Speeren für Grünstein (Diorit) eingetauscht, den sie aus einem Steinbruch bei Mount William gewannen. Die Steine wurden von den Männern in ihren Opossumfellen heimgeschleppt. Der Steinbruch ist ausgedehnt, und Hunderte von Tonnen Steins sind ihm entnommen worden." (S. 18.)

„Der Tausch geschieht auch hier, wie das für andere primitive Völkerschaften bekannt ist, von Stamm zu Stamm. So macht z. B. die eiserne Axt, die seit der Ankunft des weißen Mannes die steinerne rasch verdrängte, den Weg von Stamm zu Stamm, bis in die entlegensten Gegenden, deren Eingeborene noch nie einen Weißen zu Gesicht bekommen haben." (S. 22.)

Endlich sei hier noch auf Ernst Mach hingewiesen, der 1915 in seiner Schrift über „Kultur und Mechanik", S. 62 bemerkt:

„Die steinzeitlichen Bewohner kannten nachweislich die Unterschiede von Feuersteinen verschiedener Fundorte, den frischen und den alten Bruch, je nachdem der Stein längere oder kürzere Zeit an der Luft lagerte. In Nordamerika hat vielfach ein sehr ausgedehnter Handel mit Halbfabrikaten stattgefunden, ebenso in Spanien, und es ist sogar wahrscheinlich, daß um die hochbewerteten Lande mit guten Feuersteinen Kämpfe stattgefunden haben, ähnlich wie später um den Gewinn von Salz und Bernstein. Zentren für den Handel mit Feuersteinen längs der Flußtäler sind in Europa, Amerika und Aegypten bekannt. Man bezeichnet die Bourgogne als die alte Handelskapitale von Frankreich, als das Paris des Neolithikums[1])."

An den Fundstellen guten Steinmaterials entwickelte sich eine rege Tätigkeit der Herstellung von Werkzeugen und Waffen. Man hat ausgedehnte Werkplätze dieser Art entdeckt.

So berichtet Lubbock:

„Für die Herstellung von Feuersteinwerkzeugen war es von großem Wert, gute, leicht zu bearbeitende, von Sprüngen und Rissen freie Feuersteine zu erhalten. Daher waren in alten Zeiten die Gegenden, deren Steine diese Bedingungen erfüllten, besonders gesucht, und ganze Distrikte wurden von diesen Lokalitäten aus versorgt. In Frankreich, halbwegs zwischen Tours und Poitiers bei Pressigny le Grand, entdeckte Dr. Laveille einen solchen besonders merkwürdigen Werkplatz. Es gibt nämlich in der dortigen Gegend einen Ueberfluß an guten Feuersteinen von einer honigartigen Farbe und gleichmäßigem, obwohl grobem Korn. Diese Sorte war in der Vorzeit sehr beliebt. Die Felder sind mit Kernsteinen, Spänen usw. bedeckt, und hier angefertigte Werkzeuge, die durch ihre eigentümliche Farbe leicht kenntlich sind, finden sich in verschiedenen Gegenden Frankreichs, ja, wie es scheint, sogar in Belgien." (Die vorgeschichtliche Zeit I., S. 77.)

Ebenfalls in Südfrankreich, im Tal der Vèzere, legte ein halbes Jahrhundert nach Lubbock O. Hauser eine Feuerstein-

[1]) Der jüngeren Steinzeit. K.

werkstätte bloß, die mit einem Werkplatz zur Bearbeitung von Knochen verbunden war. Man fand dort auch künstlerische Darstellungen. (O. Hauser, Der Mensch vor 100 000 Jahren, S. 38 usf.)

Somlo berichtet:

„Die besten Messer werden in Zentralaustralien in den nördlichsten Stämmen bei den Tjingillis und den Warramungas gemacht. Und eben an der nördlichen Grenze des Warramungasgebietes gibt es einen besonderen Steinbruch, der viele Jahre hindurch benutzt worden sein muß. Die Erde ist ringsum mit zahllosen Splittern bedeckt, die in Mengen von Quarzklumpen abgehauen wurden. Auf jeden brauchbaren Splitter entfällt eine Menge unbrauchbarer. Uebung in der Arbeit ist zwar wichtig, und es gibt Eingeborene, die mit mehr Erfolg arbeiten als andere, doch ist die Verfertigung eines guten Messers mehr weniger Sache des Zufalls, und die zahllose Menge der verschmähten Stücke beweist, wie lange es dauert, bis ein brauchbares Stück abgehauen wird." (Der Güterverkehr, S. 23, 24.)

Somlo zitiert dann weiter von Spencer und Gillen, auf die er sich hier vorzugsweise stützt, den Satz:

„Es ist für diese Völker des Innern überraschend, daß die Bewohner besonderer Gebiete als Hersteller von besonderen Formen von Waffen und Werkzeugen berühmt sind, und daß dies durchaus nicht ganz davon abhängt, ob das entsprechende Material allein in den betreffenden Gebieten zu finden ist."

Das ist sicher bemerkenswert, aber die beiden Autoren überschreiten doch die Grenzen des Wahrscheinlichen, wenn sie von dieser Arbeitsteilung meinen:

„Dieselbe scheint im allgemeinen unabhängig vom Vorkommen des erforderlichen Materials in der betreffenden Gegend zu sein."

Das Vorkommen eines bestimmten Materials in einer bestimmten Gegend braucht nicht notwendigerweise seine industrielle Verwertung nach sich zu ziehen. Aber bei primitiven Verhältnissen kann doch unmöglich die Anwendung eines Materials und besondere Uebung in seiner Verarbeitung in einer Gegend aufkommen, in der es nicht gefunden wird. Durch Wanderungen mag ein Stamm dieser Gegend in eine andere verschlagen werden, in der er wohl seine erworbene Geschicklichkeit mit sich bringt, nicht aber das Material, um sie an ihm auszuüben. Der Verkehr muß schon gut entwickelt sein, wenn er sich dann das erforderliche Material, das weit schwerer transportabel ist, als das fertige Produkt, durch Tausch verschafft. Am wenigsten wahrscheinlich ist es, daß ein Stamm dieser Art nicht nur Produkte für den eigenen Bedarf, sondern auch für den Austausch erzeugt.

Dagegen liegt es nahe, daß sich an den Fundstellen guten und reichlichen Materials bereits eine gewisse ständige Produktion von Werkzeugen, Waffen, Schmuckgegenständen entwickelte, die von vornherein darauf angelegt war, nicht bloß dem eigenen Bedarf, sondern auch dem Austausch zu dienen.

Indessen diente der Verkehr zwischen den Stämmen nicht bloß dem Austausch von Werkzeugen, Waffen und Schmuck. Er konnte noch wichtiger werden durch den Austausch von Kenntnissen und von Methoden nicht bloß des Produzierens von Dingen, sondern auch des Produzierens von Gedanken, der Zusammenfassung beobachteter und überlieferter Zusammenhänge zu höheren, widerspruchslosen Zusammenhängen.

Eben so sehr wie die Mitteilung fremder Technik, ist die Mitteilung fremder Erfahrungen und durch sie angeregter Gedanken ein Mittel der Entwicklung der Menschheit. Es ist dies einer der Punkte, in denen sich der Mensch über das Tier erhebt. Bei diesem kann nur der Jüngere, Unerfahrene von Aelteren, Mehrerfahrenen lernen. Nicht aber der Erwachsene, Alterfahrene von einem anderen gleicher Art. Denn sie alle leben unter den gleichen Bedingungen, verfügen über die gleichen Organe, machen daher die gleichen Erfahrungen.

In den Anfängen der Kultur, solange es keine Arbeitsteilung zwischen den Erwachsenen des gleichen Geschlechts innerhalb eines Gemeinwesens gibt, kann auch der erwachsene, vollerfahrene Mensch von seinen Genossen nichts mehr lernen. Aber früh beginnt die Differenzierung der Produktionsweisen zwischen den Gemeinwesen und damit die Differenzierung ihrer Erfahrungen und ihres Wissens. Damit ersteht die Möglichkeit, von Fremdlingen Dinge zu erlernen, die von den Genossen des eigenen Stammes nicht erlernt werden können und damit über die durch die eigenen Lebensbedingungen gegebene Stufe der Erkenntnis und der Kultur hinauszugelangen.

Es ist heutzutage zu einer weitverbreiteten Mode geworden, das Lernen von anderen als eine Beeinträchtigung der eigenen Individualität zu brandmarken, als eine Schädigung der kulturellen Entwicklung, die vor allem selbständige Charaktere brauche, wobei man Selbständigkeit mit Selbstsucht und Selbstüberhebung gleichsetzt.

Noch allgemeiner ist heute, in der durch den Weltkrieg nationalistisch überhitzten Atmosphäre die Ablehnung des Lernens einer Nation von anderen Nationen. Damit fürchten manche Menschen ihr Kostbarstes zu gefährden, ihre nationale Eigenart. Aber so wenig die persönliche Erfahrung des einzelnen genügt, ihm ein höheres Wissen beizubringen, ebensowenig sind die bloßen Erfahrungen einer einzelnen Nation imstande, ihr jenes Wissen zu verschaffen, das sie befähigen würde, mit anderen Nationen auf gleicher Höhe zu bleiben, die in der Lage und gewillt sind, von anderen Völkern zu lernen.

Es gehört die ganze Dummheit des Nationalismus dazu, in der Sprache alle Spuren dessen auswischen zu wollen, was das eigene Volk von anderen gelernt hat.

In Wirklichkeit steht jedes Volk um so höher, je mehr es in der Lage war, von anderen zu lernen. Diejenigen Völker, die darauf angewiesen waren, ihr ganzes Wissen aus sich heraus, allein aus ihren eigenen Erfahrungen zu entwickeln, sind auf der Stufe von Tasmaniern oder bestenfalls Botokuden geblieben und haben nicht die der Kaffern erreicht.

Als das weitaus intelligenteste Volk des Altertums gelten die Griechen. Wie sehr wurden diese durch die Lage ihres Landes begünstigt, das für die Seefahrt auf einer gewissen Höhe der Schiffstechnik besonders geeignet war durch die mannigfache Gliederung seiner Küste und die zahlreichen, ihm vorgelagerten Inseln. Man zählt nicht weniger als 599 griechische Inseln. Die große Mehrzahl unter ihnen, 483, liegen an der Ostseite. Diese ist dem höher entwickelten Vorderasien und Aegypten zugewendet und findet in den ihr vorgelagerten Inseln eine Brücke nach Kleinasien. Diese Inseln auf der Ostseite sind wieder nicht gleichmäßig verteilt, sondern in der Mehrzahl zusammengedrängt in einem Gürtel, der eine Fortsetzung Attikas bildet. Dessen außerordentlich günstige Verkehrslage wurde eine Zeitlang noch dadurch unterstützt, daß auf seinem Gebiete das silberreiche Lauriongebirge lag.

Aber Griechenland war nicht bloß begünstigt durch die großen Erleichterungen des überseeischen Verkehrs mit Kleinasien und Phönikien, sowie schließlich mit Aegypten und Mesopotamien, den ältesten Stätten höherer Kultur in Westasien — wozu kulturell auch Aegypten gehörte.

Die Bodengestaltung Griechenlands selbst erzeugte innerhalb seiner Grenzen eine große Mannigfaltigkeit der Kulturen. Es zerfiel in eine Menge kleiner am Meer endender Flußtäler, die durch hohe Gebirge getrennt waren. Jedes dieser winzigen Gebiete umfaßte viehzüchtende Bergbewohner, ackerbauende Bauern in der Ebene und Fischer und Schiffer an der Küste. Aber nicht überall in der gleichen Mischung. Jedes dieser Täler bildete ein Gemeinwesen für sich und hatte seine eigenartige Entwicklung.

Curtius findet, daß dabei ein gewisser Parallelismus der einzelnen kleinen Gebiete des Peloponnes mit denen Nordgriechenlands zutage tritt.

„Die innere Beschaffenheit zeigt nicht geringere Mannigfaltigkeit als der äußere Umriß. Auf den einförmigen Hochebenen Arkadiens glaubt man sich in der Mitte eines ausgedehnten Binnenlandes; seine Talkessel haben die Organisation und die schwere Nebelluft Böotiens, während die dichten Bergzüge Westarkadiens der rauhen Alpennatur des Epirus gleichen. Die peloponnesische Westküste entspricht den flachen Gestaden der Acheloosländer, die reichen Ebenen des Pamisos (Messenien. K.) und Eurotas (Sparta. K.) sind Geschenke des Flusses, der durch Bergspalten herausströmt, gleich dem Thessalischen Peneios; Argolis endlich mit seiner gegen Süden offenen Inachosebene und seiner an Felshäfen und vor-

liegenden Inseln so reichen Halbinsel ist nach Lage und Beschaffenheit ein zweites Attika. So wiederholt die schöpferische Natur von Hellas im südlichsten Gebiete des Landes noch einmal alle ihre Lieblingsbildungen, auf engem Raume die größten Gegensätze zusammendrängend." (Ernst Curtius, Griechische Geschichte, Berlin 1857, I., S. 10.)

Diesen großen Gegensätzen der Bodenbildung und des Bodenreichtums entsprachen auch die größten Gegensätze ökonomischer und politischer Organisation. Kein schärferer Gegensatz ist denkbar als der zwischen dem agrarischen, aristokratischen, konservativen, schwerfälligen Lakonien (Sparta) und dem seefahrenden, demokratischen, unruhigen, witzigen Athen.

Und diese Gegensätze entwickelten sich auf „engem", ja auf engstem Raume, so daß sie beständig aufeinander wirkten. Herodot berichtet in seiner griechischen Geschichte (VI., 120), daß die Spartaner, als sie 490 vor unserer Zeitrechnung den Athenern gegen die Perser zu Hilfe eilen wollten, nicht mehr als drei Tagemärsche dazu brauchten. Der Schnelläufer Pheidippides, den die Athener nach Sparta geschickt hatten, um die spartanische Hilfe zu erbitten, „kam am zweiten Tage von Athen nach Sparta". (VI., 106.) Allerdings sind sowohl die Gewaltmärsche des spartanischen Heeres wie dieser Schnellauf ganz außerordentliche Leistungen, denn die Entfernung beträgt in der Luftlinie 150 Kilometer, der wirkliche Weg wohl an 200 Kilometer.

Immerhin zeigen diese Zahlen, wie nahe man sich war. Und trotzdem diese Gegensätze. Wie viel hatte da jeder der hellenischen Kantone von dem anderen zu lernen, wie viele Anregungen, wie viel Wissen über die eigene Erfahrung hinaus flossen ihm zu!

Ein anderes Volk des Altertums, dessen hohe Intelligenz außer Zweifel steht, befand sich ebenfalls in einer günstigen Verkehrslage. Allerdings nicht für den See-, sondern für den Landverkehr. Das waren die Juden. Durch ihr Gebiet führte der Weg von Mesopotamien und Syrien nach Aegypten. Auch der Verkehr vom Roten Meer nach Phönikien und Syrien und umgekehrt ging durch ihr Land. Und dieser Verkehr war bedeutend. Ein reger Handel mit dem ehedem sehr reichen Arabien und später auch mit Indien vollzog sich auf dem Roten Meer und die Phöniker verfrachteten dessen Ergebnisse weiter durch das ganze Mittelmeer.

Das mußte den Bewohner Palästinas die mannigfachsten Anregungen geben. Dabei stießen auch dort auf engstem Raume die schroffsten Gegensätze zusammen: die nomadischen Beduinen östlich und südlich des Jordan ebenso wie die seefahrenden Phöniker im Norden unterschieden sich gewaltig von den ackerbauenden Israeliten. Und dabei standen diese noch in stärkstem Gegensatz zu den aus Kreta gekommenen Philistern, die sich an

der Küste ausbreiteten, die Israeliten von dort fernhielten und eine eigene Kultur mit sich brachten.

Intellektuell zogen die Juden aus dieser Lage den größten Vorteil. Nicht dagegen ökonomisch und politisch. Ihr Land war arm an Produkten, die zum Austausch geeignet gewesen wären. Und das Völkchen war zu klein und zu schwach, um nach Räubermanier den Durchgangsverkehr ausbeuten zu können. Die Vorteile eines Monopols an vielbegehrten Produkten oder an vielbegangenen Handelsstraßen sind für die Bewohner der Gegenden, in denen es sich findet, nur dann eine Quelle von Gewinn und Macht, wenn sie selbst mächtig sind. Sind sie schwach, so wirken ihr Bodenreichtum oder ihre leichte Zugänglichkeit verheerend. Diese Eigenschaften erregen die Gier stärkerer Nachbarn und erleichtern deren Eindringen. Petroleumquellen sind eine Quelle der Macht für das Land, in dem sie liegen, wenn es die Vereinigten Staaten sind. Nicht für Transkaukasien. Diesem bringen sie nur Unterdrückung und Ausbeutung durch Sowjetrußland, sowie die Erklärung mancher Kommunisten und ihrer Freunde, hier liege eine gottgewollte revolutionäre Abhängigkeit vor, gegen die sich zu empören ein konterrevolutionäres Beginnen, ein Verrat am Sozialismus sei. Denn gingen die Russen von Baku weg, würde sich der englische „Imperialismus" dort festsetzen. Wenn nämlich die Engländer erobern und stehlen, ist es verwerflicher Imperialismus. Wenn aber die Sowjetleute dasselbe tun, ist es die Befreiung des Proletariats.

Wie Transkaukasien seit langem von Fremden bedrückt und umstritten wird, die sich um die Beute raufen, so war das gleiche mit Palästina der Fall, um dessen Gebiete Aegypter, Baylonier, Assyrier, Syrier stete Kämpfe miteinander führten, wobei das israelitische Volk aufgerieben wurde, bis auf den dürftigen Rest der Juden, den der Perser Kyros aus der babylonischen Gefangenschaft nach Hause entließ.

Ihre hohe Intelligenz, durch die sie sich ihren Nachbarn, den „Heiden" überlegen fühlten, erzeugte in ihnen ein großes Selbstbewußtsein, das in argem Mißverhältnis stand zu der bedrängten Lage, in der sie sich stets befanden.

Diese nicht aus irgendwelchen Rassenmerkmalen, sondern aus der Verkehrslage ihres Landes hervorgehende Eigentümlichkeit ist durch die weiteren Schicksale des Judentums nicht abgeschwächt, sondern vielmehr verstärkt worden.

Gleich anderen Völkern auf unfruchtbarem Boden, der es nicht erlaubt, einen Zuwachs an Bevölkerung im eigenen Lande unterzubringen, sahen sich auch die Juden frühzeitig genötigt, den Volksüberschuß in die Fremde abgehen zu lassen. Aber ihnen standen nicht, wie manchen Städten der Phöniker und Griechen mächtige Flotten zu Gebote, die es ihnen ermöglicht hätten, eigene Kolonien zu gründen. Und sie vermochten zu

Lande nicht einmal ihr eigenes Gebiet zu behaupten, geschweige denn fremdes hinzu zu erobern. So blieb ihrem Bevölkerungsüberschuß nichts übrig, als sich in anderen Staaten als geduldete Fremdlinge, namentlich als Händler niederzulassen, ohne eine starke Staatsmacht hinter sich, die es vermocht hätte, sie zu schützen. Das war der Fall schon hunderte von Jahren vor der Zerstörung Jerusalems.

Und die Wiederherstellung eines Zwergjudenstaates in Palästina, wie sie die Zionisten anstreben, würde nichts daran ändern. Wohl aber hat die Diaspora, die Zerstreuung, in der den Juden ihre Ohnmacht inmitten einer feindseligen Welt auf das schmerzlichste fühlbar gemacht wurde, gleichzeitig die Fülle der Anregungen aus aller Welt auf sie unendlich vermehrt und so bewirkt, daß sie in vielen Gegenden der Kulturwelt an Intelligenz ihre Umgebung weit hinter sich lassen. Der Haß des nichtjüdischen Intellektuellen dieser Umgebung gegen die Juden ist nichts als die Bestätigung seiner eigenen Inferiorität — sei er Student oder Professor.

Ganz anders als in Griechenland und Palästina lagen die Verhältnisse in Rußland mit seiner „einfachen, ja einförmigen Bodengestaltung", wie sich Hettner ausdrückt (Das Europäische Rußland, Leipzig 1905, S. 14), der diesen Satz folgendermaßen illustriert:

„Leroy-Beaulieu meint, daß, wenn nach einer auf der Eisenbahn (in Rußland) durchfahrenen Nacht der Tag hereinbreche, man oft glauben könnte, überhaupt nicht von der Stelle gekommen zu sein. Blasius hebt hervor, daß am Fuße des Harzes auf die Entfernung von wenigen Meilen mehr natürliche Verschiedenheit sei als auf dem Wege vom Weißen zum Schwarzen Meere.

Dieser Gleichartigkeit und Einförmigkeit der Landschaft auf weite Entfernung hin entspricht auch die Gleichartigkeit und Einförmigkeit des menschlichen Lebens und der Kultur. Breite, das ganze Land durchziehende Zonen haben dieselben Erzeugnisse. Daher wird hier kein Wunsch nach Verkehr und Austausch erregt, wie er bei uns schon in früher Zeit zwischen Tal und Berg, zwischen Ebene und Gebirge stattgefunden hat. Sind Natur und Lebensweise weithin gleich, so bewegt sich das Denken und Fühlen in gleicher Richtung; der Verkehr mit benachbarten Gegenden gibt keine neuen Eindrücke, bringt keine neuen Anregungen." (S. 15.)

Zu dieser Gleichförmigkeit im Innern gesellt die Lage Rußlands auch eine weitgehende Abschließung von allen äußeren Anregungen. Im Norden ist es durch das Eismeer begrenzt, durch das ein Verkehr lange unmöglich war und jetzt noch sehr schwierig ist. Nach Osten, jenseits des Ural, liegt Sibirien, das noch schwerer zugänglich, noch rückständiger war als das eigentliche Rußland. Im Südosten grenzt es an Steppen und Sandwüsten, dann an den Kaspischen Binnensee, der keinen Ausgang in ein Kulturland eröffnet. Nach Süden stößt es neben dem

schwer passierbaren Kaukasus an das Schwarze Meer, im Westen an die Ostsee, beide entfernt von den eigentlichen Meeren höherer Kulturen, vom Mittelmeer und dem Atlantischen Ozean, und beide mit ungünstigen Küsten und wenigen Häfen.

Und die Küstengebiete an der Ostsee und dem Schwarzen Meer waren ebenso wie das Landgebiet zwischen beiden bis zur Zeit Peters des Großen völlig besetzt von anderen Nationen, Schweden, Polen, Türken, die Rußland nicht die westliche Kultur vermittelten, sondern es von ihr abschlossen. Bis zur Erbauung der Eisenbahnen gelangte man am besten von außen in das Innere Rußlands auf seinen großen Flüssen. Doch deren Mündungen waren bis zur Zeit Peters des Großen im Besitz der Fremden, außer der Wolga, und die mündete nur in den Kaspischen See.

Kein Wunder, daß das russische Volk bis heute unter den großen Völkern Europas das rückständigste ist. Wenn es von der Zeit Peters des Großen an auf die Bahn der Zivilisation gebracht wurde, geschah dies nicht durch die bolschewistischen Methoden dieses reformierenden Zaren, den Untertanen das einzuprügeln, was er für eine höhere Kultur hielt, sondern durch die Erschließung Rußlands für den Verkehr mit Europa.

Sechzehntes Kapitel.

Wechsel der Begünstigung durch natürliche Faktoren.

Der Hinweis auf die Nachbarn Rußlands, die es von Westeuropa absperrten, ist bereits eine Vorwegnahme später zu entwickelnder Bedingungen des Verkehrs. Hier kommen, streng genommen, nur die Naturverhältnisse in Betracht, die ihn erleichtern oder hemmen. Aber es sind Naturverhältnisse, deren Wirkung im Zusammenhange steht mit einer gewissen Höhe der Technik oder die geändert werden können durch die längere Anwendung einer bestimmten Technik. Der fördernde oder hemmende Einfluß, den die Beschaffenheit eines bestimmten Gebietes auf die Entwicklung seiner Bevölkerung üben kann, muß also nicht dauernd in derselben Weise und derselben Richtung vor sich gehen.

Der Bodenreichtum eines Landes kann im Laufe der Zeiten durch ständige Beanspruchung erschöpft werden. Das kann nicht nur, sondern muß bei mineralischen Schätzen, die dem Boden entzogen werden, früher oder später eintreten, da sie nicht nachwachsen.

So beruhte die Größe Attikas nicht zum geringsten auf dem Silberreichtum des Lauriongebirges. Dieser Reichtum gab den Athenern die Mittel, eine Flotte von einer Größe zu schaffen, wie sie zu gleicher Zeit kein anderer Staat Griechenlands aufzubringen vermochte. Dank dieser Flotte konnten sie die Perser

besiegen und dann eine Reihe griechischer Bundesgenossen zu einer Untertanenstellung herabdrücken; dank ihr vermochten sie durch Tribute, die sie einheimsten, durch beutereiche Kriege und erfolgreichen Handel große Reichtümer zu erwerben, die die Künste belebten und den Volksmassen erlaubten, am kulturellen Aufschwung teilzunehmen. Ihr Gesichtskreis wurde erweitert, und auch die ärmeren Bürger gewannen Muße und Interesse für philosophische Spekulationen.

Der Rückgang des Ertrages der Bergwerke, die im Jahrhundert vor Beginn unserer Zeitrechnung völlig eingestellt wurden, bildete eine der Ursachen — allerdings nicht die einzige — des Niederganges der Macht Athens. Vergeblich suchten die Athener den Verlust wettzumachen durch die Annektierung der noch wichtigeren Gold- und Silberbergwerke am Strymon in Thrakien. Der König des Thrakien benachbarten und zu Lande stärkeren Makedonien verjagte die Athener von dort, gewann selbst die Bergwerke und damit eine der stärksten Grundlagen seiner Macht.

Der Reichtum an Kohle ist heute eine der Bedingungen der industriellen Blüte Englands. Aber wenige Jahrzehnte noch, und dieser Reichtum wird erschöpft sein.

Kalifornien dankte seinen Aufschwung in der Mitte des vorigen Jahrhunderts seinem großen Goldreichtum. Jedoch bereits nach einem Menschenalter verlor die Goldgewinnung dort ihre Bedeutung.

Besser steht es mit pflanzlichen Reichtümern, die sich immer wieder erneuern können. Indes auch manche von ihnen lassen sich erschöpfen. Namentlich gilt das von der Bewaldung. Es ist möglich, daß das Klima der Länder ums Mittelmeer herum und südlich davon das Klima der Sahara und ihrer Fortsetzungen nach dem Osten im Laufe der letzten Jahrtausende immer trockener und dem Baumwuchs ungünstiger wird. Aber rücksichtslose Abholzung hat den Rückgang des Wälderbestandes in jenen Gebieten sicher enorm gefördert, und die Weidewirtschaft mit Ziegen und Schafen hat ihm den Rest gegeben. Es war einer der Gründe des Rückganges der Seemacht Venedigs, daß es zu Zwecken seines Schiffbaues die Wälder Dalmatiens vernichtete, ohne für Nachwuchs zu sorgen. Derselbe Vorgang muß früher schon die Seemacht der Phoeniker beeinträchtigt haben, nachdem sie die nächste Quelle ihres Bauholzes, die Wälder des Libanon, sinnlos und kurzsichtig zum Versiegen gebracht hatten. Und das gleiche galt darauf auch von den Griechen, die ihre eigenen Wälder vernichteten und schließlich gezwungen waren, Holz von fernher, von Makedonien und den Küsten des Schwarzen Meeres zu holen.

Die Entwaldung erschwert den Seevölkern jener Gebiete den Bezug von Schiffsbauholz, sie verschlechtert aber auch das

Klima, macht das Land unfruchtbar, vermindert damit seine Bevölkerung. Das Ergebnis ist allgemeiner Ruin, der um so früher eintritt, je glänzender die Blüte gewesen, je zahlreicher die Schiffe, die man gebaut, das heißt, je energischer die Waldvernichtung betrieben worden war.

So muß auch heute für England die Erschöpfung seiner Kohlenlager und damit einer Grundlage seiner Industrie um so rascher eintreten, je gewaltiger sich diese heute ausdehnt, wenn im selben Maße der Kohlenkonsum wächst. Die Fassung des Wortes: Après nous de déluge, nach uns die Sintflut, mag von der Madame Pompadour herrühren. Darnach gehandelt hat man schon seit Zehntausenden von Jahren vor ihr. Nur werden die Verheerungen, die das Handeln nach diesem schönen Grundsatz anrichtet, um so gewaltiger, je größer die technischen Kräfte, über die der Mensch verfügt. Seitdem Sibirien durch die Eisenbahn erschlossen wurde, amüsieren sich die Menschen dort damit, ganz gedankenlos weite Waldgebiete niederzubrennen, in einem Klima, in dem Bäume nur äußerst langsam wachsen, und in manchen Gebieten vielleicht gar nicht wieder aufkommen, wenn die Bäume des Schutzes entbehren, den sie bisher einander gegenseitig gewährten.

Fridtjof Nansen, der unmittelbar vor dem Weltkriege, 1913, Sibirien bereiste, berichtet darüber in einem Buche, in dem er immer wieder auf große Waldbrände zu sprechen kommt. So sagte er von dem Amurland:

„Wie überall in Sibirien, sieht man auch hier nur selten einen wirklich großen Wald; oft war alles bloß junger Wald, aber nicht, weil der Wald etwa geschlagen worden wäre, sondern weil unverständige Menschen ihn angezündet hatten. Denn hier nehmen die Waldbrände gar kein Ende; überall erblickt man ihre Spuren. Uebrigens wächst hier der Wald an vielen Stellen nur langsam, weil der Winter zu kalt ist und zu wenig Schnee bringt." (Sibirien, Leipzig 1914, S. 312, 313.)

Das wird seit dem Weltkriege nicht besser geworden sein. Ratzel nennt die Russen „die größten Waldbekämpfer". (Ratzel, Anthropogeographie, I., S. 312.)

Die Entwaldung und die damit verbundene Verschlechterung des Klimas und Verminderung der Bodenfruchtbarkeit ist eine wichtige Ursache des Verkümmerns alter Kulturstätten und ihres Verfalles in barbarische Zustände.

Andererseits kann aber auch der bloße Fortschritt der Technik ohne die geringste Verminderung der Ergiebigkeit des Bodens an den Produkten, die ihn anderen Böden überlegen machen, bereits eine Gegend der Vorteile berauben, die sie ihren Bewohnern bot.

Ratzel schreibt:

„Die Ueberlegenheit Nordeuropas und eines kleinen Teiles von Norddeutschland in der Herstellung schöner Steingeräte, die sich weithin verbreiteten, liegt im Feuerstein, der dort in vorzüglicher Güte häufig ist.

Rügen verdankte einer durch dieses Material genährten Industrie seine bevorzugte Stellung unter den steinzeitlichen Fundstätten." (Anthropogeographie I., S. 294, 295.)

Diese bevorzugte Stellung verlor Rügen nicht dadurch, daß sich sein Reichtum an Feuerstein erschöpfte, sondern dadurch, daß die Kunst der Gewinnung und Verarbeitung der Metalle aufkam. Seitdem hat Rügen für die Industrie jede Bedeutung verloren.

Andererseits kann eine Gegend durch den Fortschritt der Technik einen Wert erhalten, den sie früher nicht besaß. Sobald es gelingt, eine vorteilhaft arbeitende Sonnenmaschine herzustellen, die es erlaubt, die Sonnenhitze in bewegende Kraft umzusetzen, mag die Sahara, die heute eine menschenleere Einöde ist, zur Stätte einer reichen Industrie werden.

Daß die Gunst der Verkehrslage sich mit wechselnder Technik ändern kann, bedarf kaum noch einer Illustration. Solange der Schiffbau in Europa auf die Bedingungen des Mittelmeeres zugeschnitten war, wurde England durch seine insulare Lage am Ozean dazu verurteilt, an den äußersten Grenzen der Zivilisation, von ihr fast gar nicht berührt, zu bleiben. Die Anpassung der Technik des Schiffsbaues an die Bedingungen des Weltmeeres hat die insulare Lage Englands am Ozean und doch auch an der Küste Europas aus einem Nachteil zu dem größten Vorteil gewandelt. Es hörte auf, am äußersten Rande des Weltverkehrs zu liegen, es gelangte in seinen Mittelpunkt. Mehr als irgendein anderes Land Europas vermochte es aus überseeischem Handel und überseeischen Kolonien Vorteil zu ziehen, während diejenigen Staaten verfielen, die dank ihrer Lage an der Spitze der Kultur gestanden hatten, solange die Technik der Schiffahrt ein Hinausgehen über das Mittelmeer und ein Losreißen von der Küste nicht gestattete.

Vom Beginn des Menschengeschlechts und seiner Verbreitung in der Welt an, erweisen sich manche Räume von Natur aus für seine Entwicklung als günstig, andere als ungünstig, so daß in dem Tempo und der Art der Entwicklung zwischen den verschiedenen Völkerschaften Unterschiede auftauchen. Aber es sind nicht immer dieselben Naturbedingungen für die Entwicklung günstig oder ungünstig. Deren Wirkung wechselt mit dem Stande der Technik. Daher finden wir nirgends auf der Erde immer dieselbe Gegend an der Spitze der Kulturentwicklung.

Jede Gegend oder vielmehr das sie bewohnende Volk sieht früher oder später andere Gegenden und deren Völker neben sich auftauchen, deren Naturbedingungen unter neuen technischen Verhältnissen ihre Oekonomie und ihr Wissen stärker befruchten. Die Länder alter Kultur können zurückbleiben, sogar mitunter verfallen. Die Führung geht an andere Länder über.

Diesen Prozeß können wir immer wieder verfolgen, in dem ganzen Zeitraum der menschheitlichen Entwicklungen, für den wir Zeugnisse oder doch Anzeichen besitzen. Wir werden allerdings noch andere Kräfte kennenlernen, die ihn herbeiführen.

Man hat aus dem Verfall früherer Kulturvölker geschlossen, die menschlichen Gesellschaften seien Organismen gleich den tierischen oder pflanzlichen Individuen. Wie für diese sei es auch für jene Naturgesetz, daß sie Stadien der Kindheit, des Wachstums, der Reife durchlaufen, um schließlich der Greisenhaftigkeit und dem Tode zu verfallen.

Diese Vorstellung ist eine weitverbreitete und doch ganz absurde, wenn sie mehr sein will als ein Gleichnis, dem das Recht zusteht, zu hinken.

Was stellt man sich denn unter der Kindheit des Menschengeschlechtes oder eines Volkes vor? Meint man, daß die Menschen damals kindisch waren? Das nehmen manche Geschichtsphilosophen wirklich an. In seinen „Grundlinien der Weltgeschichte" (deutsche Ausgabe, Berlin 1925) sagt H. G. Wells vom Urmenschen:

„Sein Denken stand wahrscheinlich auf der Stufe eines klugen vier- bis fünfjährigen Knaben von heute."

Wäre das richtig, wie hätte der Mensch damals leben können und sich behaupten können in einem Kampf ums Dasein von einer solchen Schwere, daß kein erwachsener Kulturmensch von heute ihn zu bestehen vermöchte?

Wenn wir unter einem reifen Menschen einen verstehen, der fähig ist, auf eigenen Füßen zu stehen, ohne Vormünder und Lehrer und Pfleger, dann ist das Menschengeschlecht immer reif gewesen, wie auch seine tierischen Vorfahren in jedem Stadium der Entwicklung ihrer Art immer reif waren, das heißt, fähig, sich ohne fremde Hilfe zu erhalten.

Es ist ganz sinnlos, den Begriff der Kindheit von einem Individuum auf eine Art zu übertragen.

Jedes Volk ist stets, in jedem Stadium seiner Entwicklung erwachsen und „reif". Allerdings nur für die Lebensbedingungen, in denen es aufwächst und lebt. Aber es ist abgeschmackt, zu glauben, daß die Papuas deswegen, weil sie mit dem Parlamentarismus und der Telegraphie und dem Kantianismus nichts anzufangen wissen, dort ständen, wo fünfjährige Kinder des modernen Europa stehen. Beides sind inkommensurable, unvergleichbare Größen. Schließlich könnte man von einem modernen Professor oder Aestheten, der in papuanische Verhältnisse versetzt würde, sagen, er stünde den erwachsenen Papuas gegenüber wie ein vierjähriger Knabe.

Nicht besser wie mit der Kindheit, steht es mit dem Alter und Sterben der Völker. Wenn jemand unter der Ungunst äußerer Verhältnisse verkümmert und schließlich zugrunde geht,

wird niemand sagen, er sei an Altersschwäche gestorben. Nicht anderer Art sind aber jene hier erwähnten Prozesse, die man als Altern und Sterben von Völkern betrachtet. Dabei ist das sogenannte Altern der Nationen oft nichts als entweder das Verbleiben auf dem einmal erreichten Stande, indes andere Völker vorwärtsgehen, wie das z. B. in China bis vor wenigen Jahrzehnten der Fall war. Oder es ist ein Zurückgehen vom einmal erreichten Stande auf frühere, also nach der in Rede stehenden Auffassung jüngere Stadien. Demnach ein Altern, das ein Verjüngen ist!

Wenn sich auf den alten Kulturstätten Mesopotamiens heute nomadische Beduinen herumtreiben, so machen diese durchaus nicht einen greisenhaften Eindruck.

Und erst das Sterben eines Volkes! Soll es in Parallele gesetzt werden zum Sterben des Individuums, dann muß das heißen, daß alle Mitglieder des Volkes zugrunde gehen, ohne eine Nachkommenschaft zu hinterlassen. Derartiges kann bei kleinen Stämmen eintreten, wenn sie unter erdrückend widrige Verhältnisse geraten. Das war z. B. bei den Tasmaniern der Fall, die von den eindringenden Weißen aufs grausamste vertilgt wurden.

„Englische Ansiedler schossen die Eingeborenen nieder, wenn sie kein besseres Futter für ihre Hunde fanden." (Peschel, Völkerkunde, S. 154.)

Nachdem die „reifen" Weißen sie so behandelt hatten, wie es fünfjährigen Kindern gebührt, und da die kleine Insel den unglücklichen Eingeborenen nicht die Möglichkeit bot, den Eindringlingen auszuweichen, waren die Tasmanier von 1815, wo sie noch 5000 Köpfe zählten, 1860 auf 16 reduziert worden. Nun entdeckte die englische Regierung, was sie ihren Kindern schuldet, und sperrte sie in einer kleinen Reservation ein, wo man für sie sorgte. Aber diese Behandlung als tatsächliche Kinder unter steter Bevormundung durch die Weißen, nahm ihnen erst recht den Lebensmut. Im Jahre 1876 starb die letzte Tasmanierin.

Hier haben wir einen Fall des tatsächlichen Sterbens eines Volkes. Aber niemand wird sagen, daß hier ein Fall von Greisentum vorliege. Sondern vielmehr ein Fall brutalen, leichtfertigen Abwürgens.

Solche Fälle völligen Aussterbens eines Volkes sind jedoch selten und treten kaum je in anderer Weise auf, als hervorgebracht durch die Gewalttat anderer Völker oder durch eine Katastrophe der Natur — Seuchen, Ueberschwemmungen, Vulkanausbrüche und dergleichen.

In den meisten Fällen, in denen ein Volk aus der Geschichte zu verschwinden scheint, wechselt es in Wirklichkeit nur seinen Namen oder es vermischt sich mit einem anderen Volke, dessen Namen es annimmt. Weder das eine noch das andere ist eine Alterserscheinung.

Nach den Kelten, die sicher auch nicht die Ureinwohner Englands waren, zogen dorthin Sachsen, Dänen, Normannen. Keines dieser Völker ist untergegangen, die Nachkommen jedes unter ihnen leben in den heutigen Engländern fort, aber als besonderer Stamm ist jedes von ihnen verschwunden.

Andererseits findet man heute auch keine Germanen mehr. Sie figurierten in der Geschichte nur, solange es Gallier und Römer gab, die ihre Nachbarn jenseits des Rheins und der Donau so nannten. Später mischten sich ihre westlichen Stämme mit den keltischen Galliern, den Italikern und den Bewohnern der iberischen Halbinsel und bildeten neue Völker, Franzosen, Italiener, Spanier. Andere zogen, wie wir eben bemerkt, nach England, und ein Teil ihrer Nachkommen lebt fort auf dem Boden, den sie früher eingenommen, als Deutsche, im Osten stark gemischt mit Slawen.

Sonderbarerweise heißen die heutigen Deutschen in England noch Germanen. Die alten Germanen werden dort dagegen mit dem Namen des ersten germanischen Stammes benannt, mit dem die Römer feindlich zusammenstießen (102 v. Chr.). Dieser Stamm wurde damals geschlagen, vielleicht vernichtet. Jedenfalls taucht er seitdem in der Geschichte nicht wieder auf. Es war der Stamm der Teutonen. Mit dem gleichen Namen bezeichnet man in England heute noch die Germanen.

Noch sonderbarer aber ist es, daß die Uebersetzer der Wellsschen Weltgeschichte ins Deutsche ahnungslos das englische Wort „Teutons" stets mit Teutonen übersetzen, auch dort, wo es Germanen bezeichnen soll.

So erfahren wir aus der deutschen Ausgabe dieser Weltgeschichte, daß am Ende des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung (also 300 Jahre nach dem Auftreten und der Vernichtung der wirklichen Teutonen) die Nordgrenze des Römischen Reiches „schon kräftig gegen die Teutonen und Slawen verteidigt werden mußte". (S. 262.)

Neben der Namensänderung, die meist durch die Nachbarn, nicht das betreffende Volk selbst, vorgenommen wird, und der Vermischung mit anderen Völkern bestehen noch manche andere Möglichkeiten, daß ein Volksname aus der Geschichte verschwindet, ohne daß das Volk selber aufhört zu sein.

Die meisten Fälle von Altern und Sterben eines Volkes, die man in der Geschichte bemerkt haben will, beziehen sich aber gar nicht auf Völker, sondern auf Staaten, von denen wir noch besonders handeln werden. Hier nur soviel darüber, daß ein Staat nichts ist als eine besondere Organisationsform von Menschen. Eine Organisation kann unzweckmäßig werden, versagen, zerfallen, aufhören zu bestehen, ohne daß deshalb ihre Mitglieder verkommen oder gar verschwinden müssen. Das Verschwinden einer den veränderten Verhältnissen nicht mehr entsprechenden

Organisationsform kann für die in ihr vereinigten Massen oft geradezu eine Erleichterung und Neubelebung bedeuten, eine Verjüngung, wenn man schon am Vergleich mit den Altersstufen des Indviduums festhalten will. Eine Verjüngung ist aber, bisher wenigstens, für tierische oder pflanzliche Organismen nicht möglich gewesen.

Und von einem Kindheitsalter kann man beim Staate erst recht nicht sprechen. Wo er auftritt, zeigt er sich bereits bei seinem ersten Schritt in voller Kraft und Selbständigkeit.

Von den Staaten gilt dasselbe wie von den Völkern. Auch unter den Staaten gibt es Unterschiede in der Kraft und der Höhe ihrer Entwicklung. Auch bei ihnen sind solche Unterschiede auf die Gunst oder Ungunst der natürlichen Verhältnisse auf den Territorien, die sie umfassen, zurückzuführen. Doch kommen bei den Staaten dabei auch noch andere Verhältnisse in Betracht, wie wir noch sehen werden.

Und wie bei den Völkern sind auch bei den Staaten die sie begünstigenden oder hemmenden Momente nicht dauernder und stets gleichbleibender Natur. Diese Momente wechseln in kürzeren oder längeren Zeiträumen. Kein Staat hat die Führung der Menschheit auf die Dauer besessen, jeder, der sie errungen, hat sie später wieder abgeben und zurücktreten müssen. Aber auch hier ist zu sagen, daß dabei noch andere Faktoren in Betracht kommen, als die bisher betrachteten der Bodenerschöpfung und der technischen Entwicklung.

Diejenigen, die Volk und Staat einem tierischen Organismus gleichsetzen, nehmen natürlich auch an, daß der Prozeß bei Volk und Staat, den sie als Fortgang der Kindheit zum Mannesalter, zum schließlichen Greisentum und Tod betrachten, ebenso unentrinnbar sei, wie beim tierischen Organismus.

Diese Annahme ist aber nur auf ein, noch dazu arg hinkendes Gleichnis begründet und durchaus nicht zwingend. Im Gegenteil. Wir leben in einem Zeitalter, in dem sich bereits die Vorboten einer Ueberwindung jener Zustände bemerkbar machen, auf denen bisher die Unterschiede in der Kulturhöhe zwischen den Völkern beruhten und die damit das Wechseln der führenden Rolle unter ihnen herbeiführten. Die Fortschritte der Technik des Verkehrs sind so gewaltige, daß sie alle jene Unterschiede zu nivellieren beginnen. Sie bringen die Völker und Staaten in so engen Kontakt mit einander, daß das Monopol einzelner unter ihnen auf manche unentbehrliche Rohstoffe und Kraftquellen ebenso wird verschwinden müssen, um einem internationalen Gemeinbesitz Platz zu machen, wie heute schon innerhalb der höchstentwickelten Staaten die Ueberwindung des Monopols einer kleinen Schar von Grundbesitzern und Kapitalisten an den wichtigsten Lebensquellen ein Ziel bildet, das von einer stetig anwachsenden Klasse und Partei mit aller Macht angestrebt wird.

Ferner muß die Entwicklung der Technik des Verkehrs schließlich dahin führen, daß auch jede besondere Ungunst der Verkehrslage immer mehr überwunden werden kann. War bis ins vorige Jahrhundert die maritime Lage für den Anteil eines Territoriums am Weltverkehr entscheidend, so dienen seitdem die Eisenbahnen immer mehr dazu, das Innere der Länder zu erschließen.

Damit wird das Gebiet des Weltverkehrs rapid von Jahr zu Jahr erweitert. Rußland z. B., das für den Seehandel so ungünstig liegt, bietet für den Eisenbahnbau besonders günstige Bedingungen.

Und welche Möglichkeiten birgt erst die Flugtechnik in ihrem Schoße!

Diese Fortschritte der Technik werden von jetzt an immer mehr dazu führen, daß die Unterschiede zwischen den Völkern schwinden, daß keines mehr auf Kosten der anderen an der Spitze marschiert. Jedoch braucht keiner der technischen Fortschritte mehr zu bewirken, daß die jetzt höchstentwickelten Völker von ihrer Höhe herabsteigen und von anderen zurückgedrängt werden.

Das war allerdings der unvermeidliche Lauf der Geschichte, solange es einen wirklichen Weltverkehr nicht gab, sondern nur einzelne Gebiete mit intensiverem Verkehr untereinander, und daneben zahlreiche andere Gebiete, deren Verkehr mit der Außenwelt fast gleich Null war.

Der stete Wechsel in den Rangstufen der Völker, der die verschiedensten Rassen und Klimate betrifft, kann nicht erklärt werden durch dauernde Unterschiede der Rassen oder Klimate, die einer besonderen Rasse oder den Menschen in einem besonderen Klima für immer die Begabung zur Führung in der Weltgeschichte verleihen sollen.

Woher rührt aber dieser Wechsel? Wir haben ihn auf Veränderungen der Technik zurückgeführt. Woher diese Aenderungen? Die Gunst des Bodenreichtums und der Verkehrslage mancher Gegenden erklärt es, warum ihre Bewohner bei der technischen Entwicklung mit ihren Konsequenzen rascher vorwärts kamen als die Bewohner anderer Gebiete. Der Prozeß der technischen Entwicklung selbst ist indessen damit noch keineswegs erklärt. Wir haben gesehen, welche Bedingungen ihn fördern, welche ihn hemmen, nicht aber, welches die Kraft ist, die ihn, sobald er einmal begonnen hat, in Gang hält, so daß er ununterbrochen weiter geht.

Noch immer haben wir nicht gezeigt, woher das Neue in den Ideen, zunächst den technischen Ideen rührt, das die menschliche Gesellschaft immer wieder weiter treibt und den historischen Prozeß nie dauernd zum Stillstand kommen läßt.

Die Anfänge der Technik haben wir zurückgeführt auf Aenderungen in der natürlichen Umwelt des Menschen, etwa Bodensenkungen oder Eiszeiten, die gerade in dem Zeitraum eine große

Rolle spielen, in dem die Menschen sich über die Tierwelt erhoben. Aber je näher wir dem Stadium kommen, in dem die eigentliche Geschichte des Menschen, die geschriebene, beginnt, desto weniger wird es möglich, technische Fortschritte auf Aenderungen der Natur zurückzuführen. Innerhalb des Bereiches der geschriebenen Geschichte treten nur selten Aenderungen der natürlichen Umwelt ein, die aus natürlichen Ursachen zu erklären wären. Gerade in diesem Zeitraum aber nimmt der technische Fortschritt ein immer rapideres Tempo an.

Wir halten es für unmöglich, daß den Anstoß dazu der menschliche Geist aus sich selbst heraus nach Belieben hervorbringt, sondern müssen annehmen, daß er aus der Außenwelt stammt. Woher stammt aber dieses Neue in der Außenwelt, das dem Menschengeist immer wieder neue Probleme stellt und ihm neue Mittel zu ihrer Lösung bietet? Das ihm nicht gestattet, sich bei seinen Errungenschaften zu beruhigen, sondern ihn zwingt, stets nach neuen Lösungen mit neuen Mitteln zu suchen?

Solange wir diese Frage nicht zu beantworten vermögen, bleibt die Geschichte immer ein Gebiet, aus dem die Mystik nicht auszurotten ist.

Dritter Abschnitt.

Die Oekonomie.

Erstes Kapitel.

Natürliche und künstliche Organe.

Wir müssen uns abermals in die Steinzeit zurück versetzen, um einen neuen Ausgangspunkt für die Lösung unseres Problems zu gewinnen.

Wir haben gesehen, wie sich der Urmensch in der Natur Hilfsmittel aneignet, um sie entweder so, wie sie sind, oder umgeformt zu benutzen, um sich in neuen Verhältnissen zu behaupten, für die seine ererbten Organe nicht ausreichen. Diese nicht angeborenen, sondern erworbenen Hilfsmittel können wohl mit seinen natürlichen Organen in Parallele gesetzt werden, wenigstens in ihren Anfängen.

Sie verlängern die natürlichen Organe, wie etwa der Speer den Wirkungskreis des Armes ausdehnt, oder sie verstärken, ersetzen oder ergänzen sie. Die Wirkung des Steines beim Aufschlagen einer Nuß ist weit stärker als die eines Backenzahnes. Die eines Hammers stärker als die der bloßen Faust. Windschirme, Zelte, Bedeckungen des Körpers ersetzen das Haarkleid, das der Vorfahre des Menschen sicher besessen und das dieser verloren hat.

So eng ist die Beziehung zwischen den natürlichen und den künstlichen Organen des Menschen, daß man vielfach aus den letzteren, die stets einfacher sind, die weit komplizierteren ersteren besser verstehen gelernt hat.

Darauf hat schon 1877 Ernst Kapp in seinen „Grundlinien einer Philosophie der Technik" hingewiesen. Wohl wird er von Mach verächtlich als „Hegelianer" abgetan. Trotzdem erscheinen uns seine Hinweise immer noch bemerkenswert, die auch Noiré aufnimmt.

Zu den Darlegungen Kapps fügt Noiré hinzu:

„Ich schließe diesen kurzen Abriß mit dem bündigen, erschöpfenden Ausspruch Alfred Doves:

‚Verstehen wir doch den Mechanismus der Natur immer erst dann, wenn wir ihn frei nacherfunden haben; so das Auge, nachdem wir die Kamera, die Nerven, nachdem wir den Telegraphen konstruiert'." (Das Werkzeug, S. 58.)

Wenn uns diese Hinweise bemerkenswert erscheinen, möchten wir uns keineswegs die Grundauffassung Kapps zu eigen machen, die Mach mit Recht ablehnt, während Noiré sie begeistert akzep-

tiert. Sie geht dahin, es seien die technischen Behelfe, die der Mensch sich aneignet oder formt, im Grunde nichts anderes als unbewußte künstliche Nachbildungen seiner natürlichen Organe, Organprojektionen:

„Organprojektion ist das Versetzen des inneren Mechanismus in die Außenwelt, wo derselbe sichtbar, phänomenal wird, und, in seiner rein mechanischen Wirkung aufgefaßt, vervollkommt und so das Mittel einer stets klareren Erkenntnis wie auch einer stets fortschreitenden Krafterhöhung werden kann. Das Nachaußensetzen des inneren Mechanismus der natürlichen Organe geschieht, wie alle Entwicklung, langsam, allmählich und in direktem Anschluß an die Organtätigkeit selbst." (Noiré, Das Werkzeug, S. 53.)

Man geht wohl zu weit, wenn man diese Auffassung unbedingt ablehnt; nicht minder aber, wenn man sie unbedingt akzeptiert. Die Werkzeuge und sonstigen technischen Behelfe des Menschen k ö n n e n Organprojektionen sein, sie m ü s s e n aber keineswegs unter allen Umständen solche darstellen.

In den Anfängen der Technik werden sie es zumeist gewesen sein. Denn der Mensch kann nie absolut Neues schaffen, er kann nur an das Vorhandene, ihm Bekannte anknüpfen und es neuen Bedingungen mehr oder weniger zweckmäßig, je nach seinem Wissen und seinen Mitteln anpassen. Die einzigen Aktionsmittel, die er in den Anfängen der Technik vorfindet, sind seine natürlichen Organe. Er sucht nach Mitteln, die ihm gestatten, das vollkommener zu bewirken, was sie für sich allein nur unvollkommen zustande bringen, weil sie den neuen Bedingungen nicht angepaßt sind, in die er versetzt wird. Das kann unter Umständen zu einer unbewußten Nachbildung eines natürlichen Organs führen. Den Grabstock mag man als eine Projektion des Fingers betrachten, den die Erde aufwühlenden Stein als eine Projektion des Fingernagels, den die Nuß knackenden Stein als eine Projektion des Backenzahnes.

Aber nicht immer muß das künstliche Organ die Projektion eines natürlichen sein. Die künstlichen Organe werden ihrerseits, sobald sie einmal im Gebrauch sind, nach und nach immer weiter abgeändert, neu auftauchenden Bedingungen, Erfahrungen, Bedürfnissen angepaßt, bis schließlich technische Behelfe herauskommen, die auch bei der weitherzigsten Auslegung nicht mehr auf irgend ein natürliches Organ mehr zurückzuführen sind. Wo unter den menschlichen Organen könnten wir ein Muster finden etwa für die Nähnadel, wie sie zunächst aus einer Fischgräte hergestellt werden mag, oder für die Spindel? Mit dem besten Willen wird man im Wagenrad nicht die Projektion eines menschlichen Beines entdecken können.

Natürlich dürfen die technischen Behelfe, wie kompliziert, absonderlich, ungeheuerlich sie schließlich werden mögen, nie den Zusammenhang mit dem menschlichen Organismus verlieren. Sie

müssen immer seinen natürlichen Organen angepaßt, durch sie benutzbar sein. Da sie ihnen dienen und auf denselben Naturgesetzen aufgebaut sind, wie sie, werden sie oft einen Mechanismus darstellen, der in manchen Grundlinien denen eines natürlichen Organes entspricht. Da der künstliche Mechanismus einfacher, leichter zu überschauen und leichter zu kontrollieren ist, wird er unter Umständen zur Erkenntnis des natürlichen Organes viel beitragen können und gewissermaßen als dessen Projektion erscheinen.

Aber das ist keineswegs der Charakter eines jeden künstlichen Organs, das sich der Mensch schafft.

Indessen, wenn die künstlichen Organe den natürlichen auch nicht immer nachgebildet werden, so müssen sie ihnen doch, wie schon bemerkt, stets angepaßt sein. Der Mensch muß imstande sein, mit seinen natürlichen Organen die künstlichen in Bewegung zu setzen.

Sie müssen aber auch, um richtig wirken zu können, dem Menschen fast ebenso vertraut worden sein durch stete Handhabung, wie seine natürlichen Organe, so daß sie ihm ebenso zu willen sind, wie diese und gewissermaßen ein Teil seines Selbst werden.

Sehr richtig bemerkt Noiré:

„Es bedurfte der Zeit, einer langen Zeit, um das erste, wohl ganz rohe und formlose Werkzeug so zum bewußten Eigentum des Urmenschen zu machen, wie seine natürlichen Organe . . . . .

Nicht etwa das zufällige Ergreifen und Wiederwegwerfen eines Steines dürfen wir uns als den Anfang der Werkzeugtätigkeit denken, sondern erst die Zeit, wo immer und immer wieder auf jenes Vermittlungsobjekt als notwendig zur Ausführung einer Tätigkeit gegriffen wird, wo der Urmensch es ebenso notwendig und natürlich fand, einen Stein in die Hand zu nehmen, als daß er Hände hatte.

Wir können auch hier eine treffende Analogie in der Entstehung der Sprache anführen. Die verschiedenartigen, bei den verschiedensten Veranlassungen ausgestoßenen Laute waren keine Worte. Erst als ein bestimmter Laut sich mit einer bestimmten Tätigkeit vorzugsweise verband und immer wiederkehrte, sobald die Tätigkeit sich einstellte: erst da kann von einem menschlichen Worte die Rede sein. Denn auch hier wird der Laut bewußtes Eigentum.“ (Das Werkzeug, S. 184.)

Das Werkzeug muß, soll es zu richtiger Anwendung kommen, tatsächlich ein Stück des Menschen werden. Es muß ebenso seiner eigenen Natur angepaßt sein, wie der ihn umgebenden Natur, auf die es wirken soll. Das künstliche Organ muß eine innige Gemeinschaft eingehen mit seinen natürlichen Organen.

Dabei bleibt aber doch der große Unterschied bestehen, daß diese mit dem menschlichen Körper dauernd verwachsen sind, indes jene abgelegt werden können, sobald man sie nicht braucht. Sie werden Organe des Menschen und bilden doch gleichzeitig Teile seiner Umwelt.

Dieser ihr Doppelcharakter ist es, der von äußerster Wichtigkeit wird, da er über die Arten der Entwicklung der natürlichen Organismen hinaus eine neue Art der Entwicklung begründet. Das soll im Folgenden näher untersucht werden.

Bei den natürlichen Organen eines Organismus findet ihre Differenzierung und Arbeitsteilung jeweilig bald bestimmte Grenzen. Es kann natürlich stets nur das Vorhandene neuen Bedingungen angepaßt, nie völlig Neues geschaffen werden. Der Organismus bleibt daher stets an den Typus gebunden, den er von seinen Vorfahren ererbt hat. Es können sich je nach dem Milieu, in das er gerät, und den neuen Funktionen, die es ihm aufdrängt, seine vorderen Extremitäten, die ihm ehedem zum Laufen und Greifen dienten, in Flügel oder Flossen umwandeln, aber nie wird es gelingen, daß bei einem Wirbeltier zu den vorhandenen Extremitäten sich etwa noch zwei Flügel hinzuentwickeln. Engel und Pegasusse leben nur in der Phantasie, nicht in der Wirklichkeit. Sie bezeugen übrigens, wie wenig auch die glühendste Phantasie imstande ist, etwas Neues zu ersinnen. Sie vermag nur das Bestehende, Bekannte anders zu kombinieren. Ein überirdisches, himmlisches Wesen kann sie sich nur in der Weise vorstellen, daß sie einem Menschen oder einem Pferd oder sonst einem Säugetier Attribute von Vögeln verleiht.

Weiter als beim Menschen kann die Differenzierung der angeborenen Gliedmaßen nicht mehr gehen, wo die vorderen Extremitäten ausschließlich zum Greifen und Schlagen, die hinteren ausschließlich zur Fortbewegung dienen, und bei den Händen noch die Differenzierung zwischen rechter Hand und linker Hand eintritt. Die zwischen dem Daumen und den andern Fingern finden wir schon beim Affen.

Noch weitergehend als bei den Gliedmaßen ist die Differenzierung des Nervensystemes, namentlich die der verschiedenen Gehirnpartieen. Noch mehr als durch die Geschicklichkeit der Hand übertrifft der Mensch durch die Mannigfaltigkeit des Gehirnbaues alle anderen Tiere. Die hochgradige Geschicklichkeit, die seine Hand zu erlangen vermag, wäre ohne die weitgehende Differenzierung seines Gehirns nicht möglich. Ebenso die Entwicklung der Sprache.

Am meisten hat sich im Bau des Gehirns die organische Entwicklung des Menschen über das Tier hinaus vollzogen. Sollte diese Entwicklung noch weiter gehen, könnte sie sich wohl nur auf diesem Gebiete vollziehen.

Aber auch die Entwicklung des Gehirns kann bloß eine Umbildung schon bestehender Partien desselben bewirken und ist an bestimmte Grenzen gebunden, die sie nicht ins ungemessene überschreiten kann.

Bestimmte Grenzen für die Entwicklung eines jeden Organes werden schon dadurch sehr enge gezogen, daß alle Organe eines

Organismus dem Ganzen zu dienen haben, in einer gewissen Harmonie untereinander stehen müssen. Die einseitige Entwicklung eines einzelnen Teiles, die das Funktionieren anderer Teile stört, schädigt den ganzen Organismus, beeinträchtigt ihn im Kampf ums Dasein, merzt ihn aus. Jeder Kulturmensch weiß aus eigener Erfahrung, wie schädlich z. B. die einseitige Anspannung und Entwicklung des Nervensystems wirkt.

Da der Organismus seine Organe nicht ablegen und wechseln kann, muß er auch die meisten unter ihnen nacheinander zu sehr verschiedenen Funktionen verwenden. Auch hier zeigt sich, daß das Ganze wichtiger ist als der Teil. Die einseitige Anpassung eines Organs, das nacheinander verschiedenen Funktionen dienen soll, an eine einzige Funktion, beeinträchtigt die Ausübung der anderen Funktionen und beeinträchtigt auch dadurch den ganzen Organismus, läßt derartige Individuen nicht aufkommen und sich fortpflanzen.

Die starke Entwicklung der Hinterfüße des Hasen ermöglicht es ihm, in raschen Sprüngen vorwärts zu kommen, aber nur in der Ebene oder bergauf. Beim Bergablaufen bewirken sie, daß er sich leicht überkugelt und dann zur Beute nacheilender Hunde wird. Eine weitere Verstärkung der Hinterschenkel würde also den Hasen im Ganzen nichts mehr nützen, wenn sie ihm auch in bestimmten Fällen von Vorteil sein könnte.

Gerade umgekehrt wie der Hase ist die Giraffe gebaut, auf die wir schon früher hinwiesen. Sie hat relativ kurze Hinterbeine, dagegen hohe Vorderbeine. Diese im Verein mit dem langen Hals ermöglichen es ihr, in Zeiten der Dürre, wenn alles Gras am Boden vertrocknet ist, ihr Futter von belaubten Bäumen herunterzuholen. Auch vermag sie dadurch in freier Ebene weiter auszublicken und kommende Gefahren früher zu bemerken, als andere Tiere. Aber würden ihre Vorderbeine und ihr Hals gegenüber den Hinterbeinen noch länger, so müßte darunter die Schnelligkeit ihres Laufes leiden.

Zu alledem kommt, daß jeder Organismus nur über ein bestimmtes Maß von Kraft verfügt, das bedingt wird durch das Maß von Nahrung, das er zu gewinnen und zu assimilieren vermag. Mit diesem bestimmten Maß von Kraft müssen alle seine Organe in Bewegung gesetzt werden. Ist eine Harmonie auch in dieser Beziehung zwischen den einzelnen Organen erreicht, dann bedeutet eine Verschiebung dieses Verhältnisses zu gunsten eines einzelnen Organs, das nun besser ernährt wird und mehr Leistungen vollbringt als früher, eine Verkümmerung anderer Organe. Und auf keinen Fall kann auch dabei die Vergrößerung oder Verstärkung eines Organes eine bestimmte Grenze überschreiten.

Von diesen Beschränkungen sind die künstlichen Organe des Menschen ganz frei.

Da sie nicht Teile seines Organismus sind, vermag er noch andere Kräfte, außer denen seines Körpers zu ihrer Bewegung heranzuziehen: Die Kräfte anderer Menschen, die sich mit den seinen vereinen, die von Tieren, später die Kräfte des Wassers, des Windes, des Dampfes usw., sobald er lernt, sie zu zähmen und seinen Zwecken dienstbar zu machen.

Je mehr ihm das gelingt, desto riesenhafter können seine künstlichen Organe werden, so daß er selbst ihnen gegenüber als winziges Pünktchen erscheint, wie z. B. als Insasse eines der modernen ozeanischen Dampferkolosse, die er als Organe seiner Fortbewegung baut.

So findet das Wachstum der künstlichen Organe des Menschen keine Grenzen in der natürlichen Beschränktheit seines Leibes. Und das gleiche gilt von der Differenzierung dieser Organe, von denen er jedes nur in Gebrauch nimmt, wenn ein bestimmter Zweck es erheischt, nach dessen Erfüllung er es weglegt, oft, um zu einem anderen künstlichen Organ zu greifen. Er kann jetzt Werkzeuge herstellen, die nur einer einzelnen Funktion angepaßt sind. Ja, sehr oft kann er eine solche noch in Teilfunktionen zerlegen und für jede derselben ein nur für sie passendes Werkzeug in Anwendung bringen. Je mannigfaltiger die Erfahrungen und das Wissen, das er dadurch gewinnt, je ausgedehnter der Verkehr seines Gemeinwesens, je zahlreicher und verschiedenartiger die Werkzeuge und Rohmaterialien, die ihm dabei zufließen, umso mannigfaltiger die Anwendungsarten seiner Werkzeuge, um so größer die Antriebe und die Möglichkeiten ihrer fortschreitenden Differenzierung. Die Differenzierung der Werkzeuge und Rohstoffe führt denn auch zu einer größeren Differenzierung in den Betätigungen der Hand und des Gehirns, mitunter auch anderer natürlicher Organe, etwa der Stimmorgane bei Bläsern von Blasinstrumenten, der Nase oder der Zunge bei der Prüfung von Wein usw.

Aber auch dann noch bleiben die Differenzierungen der natürlichen Organe in enge Grenzen gebannt, während die der künstlichen Organe praktisch unbegrenzt ist.

Oder richtiger gesagt, ihre Grenzen sind weiter gezogen. Sie werden nicht bestimmt durch das Harmoniebedürfnis und die Kraft des einzelnen Individuum, sondern durch das Maß dieses Bedürfnisses und die Kraft in der Gesellschaft, in der die künstlichen Hilfsmittel zur Anwendung kommen. Ein Werkzeug oder Gerät, das in den Lebensprozeß einer Gesellschaft nicht hineinpaßt und ihn stören würde, kann in ihr nicht aufkommen, auch wenn es an sich noch so zweckmäßig wäre. Ein Pflug wäre bloß eine unnütze Belastung für einen nomadischen Stamm, der sich gezwungen sieht, jeden Monat oder vielleicht gar jede Woche in einer anderen Gegend seine Zelte aufzuschlagen, und nicht die Möglichkeit hat, in der Zeit vom Anbau bis zur Ernte am gleichen

Platze zu bleiben. Von den Bewohnern der dichten Wälder des inneren Afrika mögen hin und wieder einige bei Ausflügen an die Küste den Wagen kennen gelernt haben. Sie bleiben doch dabei, die Lasten auf den Köpfen zu tragen, denn in den weglosen Wäldern ist der Wagen in keiner Weise anwendbar. Oder was soll eine Druckerei einem Volke, das nicht lesen kann?

Andererseits nützt ein Apparat nichts einem Volke, das nicht über die nötige Kraft verfügt, ihn in Bewegung zu setzen.

Also praktisch unbegrenzt kann man die Technik nur nennen, wenn man die gesamte Dauer des Menschengeschlechts in Betracht zieht. Dagegen in jedem gegebenen Moment ist sie begrenzt, aber nicht, wie die natürlichen Organe, durch die Fähigkeiten und Kräfte sowie das Harmoniebedürfnis der Individuen, sondern durch die Fähigkeiten, die Kräfte und das Harmoniebedürfnis der jeweiligen Gesellschaft.

Wie der einzelne tierische Organismus und seine natürlichen Organe, stehen Gesellschaft und Technik in engster Wechselbeziehung und Wechselwirkung zu einander.

Zweites Kapitel.

Das Zusammenarbeiten.

Der Umstand, daß die künstlichen Organe des Menschen nicht mit ihm verwachsen, sondern von ihm getrennt sind, bietet zwei Möglichkeiten, die beide ungemein wichtig werden. Wir haben sie bereits erwähnt.

Einmal die, daß mehrere Menschen zusammenwirken können, um ein Organ gemeinsam in Bewegung zu setzen, wenn die Kräfte eines einzelnen dazu nicht ausreichen.

Zweitens die, daß verschiedene Menschen nebeneinander oder nacheinander verschiedene künstliche Organe in Bewegung setzen, die alle einem gemeinsamen Zwecke dienen.

So erzeugt die menschliche Technik zwei Arten des Arbeitens der Menschen: Das Arbeiten miteinander und das Arbeiten füreinander. Diese Arten der Arbeit sind fast ausschließlich dem Menschen eigentümlich.

Wohl hat man Affen beobachtet, bei denen mehrere zusammen wirken, um einen schweren Stein zu bewegen. Heuglin berichtet über das Verhalten der Paviane bei dem Suchen von Nahrung:

„Große Steine werden umgedreht, und ist einer zu schwach dazu, so sind ihm einige Kameraden behilflich, denn unter den Steinen gibt es Würmer, fette Larven, Käfer und Schnecken, die auch nicht verachtet werden." (Zitiert bei Brehm, Tierleben I., S. 167.)

Aehnliches kam auch bei den Schimpansen vor, die auf Teneriffa gehalten wurden. Köhler berichtet über einen Fall dieser Art:

„Die Kleinen (Schimpansen) haben eines Tages einem erhöhten Ziel[1]) gegenüber viele Lösungsansätze vorgebracht, ohne es zu erreichen. In einiger Entfernung steht ein schwerer Käfig aus Holz, den sie bis dahin noch nie zu solchen Versuchen verwendet haben. Jetzt wird endlich Grande auf ihn aufmerksam. Sie rüttelt an ihm, um ihn auf das Ziel zuzukippen, bekommt ihn aber nicht vom Boden in die Höhe. Da tritt jedoch Rana hinzu und packt so zweckmäßig wie möglich neben Grande an, und beide sind imstande, den Käfig richtig anzuheben und zu kippen, als auch noch Sultan hinzuspringt und, an der Seite zugreifend, sehr eifrig mithilft. Keines der drei Tiere allein konnte die Kiste vom Fleck bringen; unter den Händen der drei, deren Bewegungen genau zusammenstimmten, nähert sie sich dem Ziel in raschem Tempo." („Intelligenzprüfungen der Menschenaffen", S. 122.)

Hier finden wir bereits Anfänge eines zweckmäßigen Zusammenarbeitens. Aber die Kisten, die von den Schimpansen, und die Steine, die von den Pavianen bewegt wurden, fungieren nicht als O r g a n e. Sie sind bloß Gegenstände, die wegzuräumen oder weiterzubefördern sind. Im wesentlichen verfügt das Tier nur über seine natürlichen Organe, zu deren Bewegung natürlich die Leibeskraft des Individuums genügt.

Und wenn es soweit kommt, einmal etwa einen Stein oder Stock als Hilfsmittel zu benützen, so sind diese ebenfalls der Art, daß der einzelne ausreicht, sie zu handhaben. Auch beim Menschen muß die Technik schon eine gewisse Höhe erreicht haben, ehe er soweit ist, Hilfsmittel herzustellen, die bei ihrer Benutzung das Zusammenarbeiten mehrerer erheischen, wie z. B. das Bewegen eines größeren Bootes.

Auf der anderen Seite kommt es schon bei den Tieren vor, daß mehrere zusammenarbeiten, um ein gemeinsames Produkt herzustellen, wie z. B. die Biber, die in Gemeinschaften „Burgen" und Dämme errichten. Aber diese Leistungen sind nicht nur etwas außerordentliches, sie führen auch nicht zu einer Arbeitsteilung, die weiter geht als die, daß in der Regel die Weibchen die Baumeister und die Männchen bloß Handlanger sind, wie dies bei den Bibern der Fall ist.

Anderer Art ist die gelegentliche Arbeitsteilung bei jagenden Wölfen, deren wir schon früher gedacht, oder bei einem Löwenpaar: Der Löwe schreckt durch sein Gebrüll das Wild auf und treibt es der an anderer Stelle schweigend lauernden Löwin zu. Das ist sogar ein Füreinanderarbeiten mit verschiedenen Organen.

Indes sowohl das Zusammenarbeiten der Biber wie das Füreinanderarbeiten der Löwen oder Wölfe sind äußerst seltene Vorkommnisse in der Tierwelt, sie sind in jedem Falle auf eine oder zwei immer wieder in gleicher Weise wiederkehrende Funktionen, hier bestimmte Bauten, dort Beutemachen, beschränkt.

---

[1]) Wahrscheinlich einer hoch aufgehängten leckeren Frucht. K.

Erst das Aufkommen der künstlichen Organe ermöglicht es, daß das Zusammenarbeiten wie das Füreinanderarbeiten nicht etwas Ausnahmsweises, sondern etwas Regelmäßiges wird und sich auf die verschiedensten Gebiete erstreckt, erleichtert durch das Werden der Sprache, das andererseits auch wieder durch diese verschiedenen Arten der Arbeitsgemeinschaft aufs stärkste gefördert wird.

Die einfachsten, stets in der gleichen Weise wiederkehrenden Arten des Zusammen- und Füreinanderarbeitens bei manchen Tieren können schließlich zu Gewohnheiten werden, die entweder von den Alten gelehrt, oder sogar, ebenso wie die Neigung zum Nesterbau bei den Vögeln, vererbt werden. Die zweckmäßige Anpassung der allgemeinen Gewohnheit oder des ererbten Instinkts an die Besonderheiten des einzelnen Falles erfordert wohl eine Verständigung der Beteiligten untereinander. Ein gewisses Verständigungsvermögen der sozialen Tiere untereinander müssen wir annehmen, wir können es sehr oft auch beobachten. Die Sprache des Hundes verstehen wir selbst bis zu einem gewissen Grade ganz gut.

Aber diese Verständigungsmittel sind jedenfalls so dürftig, daß sie eine Verständigung zu mannigfaltigerem oder gar zu neuartigem Handeln schwer herbeiführen würden, wenn die Lebensbedingungen der Tiere ein solches Handeln erheischen würden, was in konservativen Zuständen der Natur, bei ungestörtem Gleichgewicht in ihr nicht eintritt, wenigstens in der Regel nicht.

Was die meisten sozialen Tiere zusammenhält, das ist das Bedürfnis nach Schutz und nach Führung der weniger Erfahrenen durch die Erfahreneren.

Der einzelne ist sicherer in einer Gesellschaft, in der alle für einen eintreten. Oder wenn die Tiere nicht wehrhaft sind, Flucht vor größeren Räubern für sie angezeigter ist als Widerstand, hilft ihm die Gesellschaft dadurch, daß sie eine Arbeitsteilung ermöglicht, wo einzelne wachen, während die anderen dem Futter oder Spielen nachgehen.

Die jüngeren, weniger Erfahrenen gewinnen aber auch dadurch, daß sie Lehrgeld ersparen durch das Vorbild der Aelteren, die ihnen zeigen, wohin sie flüchten oder wohin sie sich wenden sollen, um die beste Weide oder in trockenem Gebiet eine Tränke zu finden.

Das hält die sozialen Tiere zusammen. Dagegen besorgt jedes Individuum auch bei den sozialen Tieren die Gewinnung des Futters selbst für sich, sobald einmal die Weide oder der Fruchtplatz erreicht ist.

Erst bei den Menschen wird die Nahrungsgewinnung ein gesellschaftlicher Vorgang. Er erweitert sich immer mehr zur Befriedigung der verschiedensten Lebensbedürfnisse, die das Tier nicht kennt, Kleidung, Wohnung, Schmuck, Wissen usw. Der

einzelne wird dabei für die Deckung seiner Bedürfnisse immer abhängiger von der Gesellschaft, die Beziehungen des miteinander und füreinander Arbeitens werden immer mannigfaltiger und immer enger.

Besonders wichtig wird dabei die weitgehende Arbeitsteilung unter den Menschen, die der Arbeitsteilung unter den Werkzeugen und sonstigen Behelfen folgt. Zunächst bewirkt dabei die Arbeitsteilung unter den Werkzeugen — das Wort im weitesten Sinne genommen, so daß es auch Waffen und Geräte umfaßt — daß derselbe Mensch nacheinander verschiedene künstliche Organe mit einem und demselben natürlichen Organ in Wirksamkeit setzen kann. Bald kommt es aber auch zur Arbeitsteilung unter den Menschen: die einen gebrauchen dauernd bestimmte Werkzeuge zu bestimmten Zwecken und werden mit ihnen vertraut, während die anderen damit nichts anzufangen wissen, da sie gewöhnt sind, ganz andere Werkzeuge zu ganz anderen Zwecken anzuwenden. Es ist, als zerfiele dieselbe Art von Menschen in verschiedene Arten mit verschiedenen Organen. Aber diese künstlich geschaffenen verschiedenen Arten des Menschen unterscheiden sich von den natürlichen Tierarten dadurch, daß keine von ihnen dauernd ohne die anderen Menschenarten auskommen kann, daß sie die anderen braucht, entweder um überhaupt leben zu können oder doch, um gut leben zu können, ihre Bedürfnisse ausreichend zu befriedigen.

Von der ersten großen Arbeitsteilung dieser Art, die durch die technische Entwicklung herbeigeführt wurde, haben wir schon oben in einem anderen Zusammenhang gesprochen: Es ist die durch das Aufkommen künstlicher Waffen hervorgerufene, die ausschließlich Organe der Männer werden. Diese werden Jäger und Krieger, die Frauen bleiben der Art der Nahrungsgewinnung treu, die ursprünglich für die ganze Art galt: Dem Sammeln von pflanzlichen Nahrungsmitteln und von niedrigen Kleintieren verschiedener Gattungen.

Nach der Zähmung des Feuers wird die Frau auch dessen Bewahrerin, der häusliche Herd wird ihre Domäne, sowie die Verarbeitung aller der Rohstoffe, die der jagende Mann ihr liefert, des Fleisches zum Kochen, der Häute zum Herstellen von Kleidern und Zelten, wozu sie noch Flechtarbeiten aus manchen ihr vertrauten pflanzlichen Rohstoffen gesellt.

Beide Teile, Männer wie Frauen, arbeiten jetzt füreinander, für den gemeinsamen Haushalt einer kleineren oder größeren Familie, sind auf einander angewiesen, durch ökonomische Bande aneinander gefesselt.

Auch das nächstfolgende Stadium der Arbeitsteilung haben wir schon kennen gelernt, das durch die verschiedene Ausstattung verschiedener Gegenden mit Rohstoffen herbeigeführt wird. Es kommt so sehr früh zu einer internationalen Arbeitsteilung, in

der die Bewohner verschiedener Gegenden Spezialitäten entwickeln, die sie mit einander austauschen, Werkzeuge und Waffen oder Material dazu, Genußmittel, wie Salz, endlich Schmuckgegenstände und dergleichen.

So verschiedenartig und anscheinend einander fremd die einzelnen Gemeinwesen sein mögen, deren Produkte so zum Austausch kommen, sie arbeiten tatsächlich füreinander, sind aufeinander angewiesen.

Lange dauert es, bis die Arbeitsteilung über ihre ersten beiden Stadien hinausgelangt, es zur Bildung besonderer Berufe innerhalb der Reihen der Erwachsenen jedes Geschlechtes kommt.

Bei den Frauen ist es zur Scheidung in Berufe als Massenerscheinung erst im Laufe des vorigen Jahrhunderts gekommen Bis dahin verstand und betrieb auch in den höchstentwickelten Gesellschaften jede Frau so ziemlich dasselbe, wie alle anderen. Eine Ausnahme machten nur jene, die gar nichts verstanden und betrieben, die weiblichen „Spitzen der Gesellschaft" — nicht eine Berufs-, sondern eine Klassenerscheinung. Mit den Klassen haben wir hier aber noch nicht zu tun.

Alle Menschen, die vermöge der Arbeitsteilung direkt oder indirekt aufeinander angewiesen sind, stehen miteinander in einem gesellschaftlichen Zusammenhang. Dieser erstreckt sich frühzeitig über den Bereich des Gemeinwesens hinaus, dem der einzelne angehört. Im Unterschied vom Gemeinwesen wird dieser allgemeine gesellschaftliche Zusammenhalt nicht durch eine feste Organisation mit Regeln und Grenzen hergestellt, die von deren Mitgliedern selbst festgesetzt werden, sondern nur durch das mehr oder weniger stark empfundene Bedürfnis aller derjenigen, die in diesem Zusammenhang und durch ihn leben.

Dieser Zusamenhang bildet das, was man als „d i e" Gesellschaft bezeichnet, im Unterschied von den einzelnen, meist festbegrenzten gesellschaftlichen Gebilden, den einzelnen Gesellschaften, die innerhalb der Gesellschaft bestehen.

„Die" Gesellschaft ist nur dem Menschen eigen und insofern ist es ein Pleonasmus, wenn man von der menschlichen Gesellschaft spricht.

Die Tierwelt zerfällt in Arten.

Innerhalb einer Art der sozialen Tiere bilden sich Tiergesellschaften mehr oder weniger lockerer Art.

Bei Menschen werden diese Gesellschaften zu geschlossenen, deren jede von den andern der Artgenossen dauernd abgesondert wird durch Merkmale, die in verschiedenen historischen Perioden verschieden sind, wie z. B. eine besondere Sprache, einen besonderen (vorausgesetzten gemeinsamen) Ahnen bei Verwandtschaftsorganisationen, ein besonderes Territorium, besondere gemeinsame Organe z. B. Häuptlinge, Richter usw., gemeinsame Traditionen usw.

Ist eine dieser Gesellschaften fest organisiert und souverain, so bildet sie ein Gemeinwesen, ein Begriff, der nicht gleichzusetzen ist dem Staat. Dieser stellt eine besondere Sorte Gemeinwesen dar, von der wir im vierten Buche handeln werden.

Innerhalb des Gemeinwesens können sich kleinere Organisationen der verschiedensten Art bilden. Ueber ihnen allen steht „die" Gesellschaft, zum Unterschied von den kleineren Gesellschaften in ihr auch die „bürgerliche" genannt — la societé civile, nicht bourgeoise.

In einer Polemik gegen Cunow, der mir vorwarf, ich verstünde nicht Staat und Gesellschaft auseinander zu halten, sage ich über diese:

„Die Gesellschaft selbst ist nicht organisiert. Ihr Mitgliederkreis ist nicht festbegrenzt und nicht genau zu bestimmen. Er fließt, und so fließt auch alles andere an ihr. Keine äußere Zwangsgewalt hält sie zusammen, sondern nur der Zwang der gegenseitigen Bedürfnisse der Menschen. Sie folgt keinen von einer Körperschaft ausgearbeiteten Gesetzen, sondern nur solchen, die aus den Bedingungen ihres Daseins entspringen, aus den Regeln, die sich in den regelmäßigen und notwendigen wirtschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander geltend machen, und die mit der Macht von Naturgesetzen wirken, dabei aber nicht minder verborgen sind wie diese, und erst durch wissenschaftliche Forschung aufgedeckt werden können." (Die Marxsche Staatsauffassung im Spiegel eines Marxisten, Jena 1923, S. 39.)

„Die" Gesellschaft als eine Erscheinung, die über den einzelnen Gesellschaften und Gemeinwesen steht, bildet wie gesagt, eine Erscheinung, die bloß dem Menschen eigen ist.

Die Bezeichnung ist eigentlich irreführend. Denn sie läßt annehmen, daß „die" Gesellschaft stets nur einzig dasteht, daß ihr Umfang zusammenfalle mit dem der gesamten Menschheit. Das ist aber keineswegs der Fall.

„Die" Gesellschaft hat bisher noch nie die gesamte Menschheit umfaßt. Diese zerfiel stets in mehrere Kreise von Menschen. Jeder dieser Kreise bildete das, was wir „die" Gesellschaft nennen. Das heißt, jeder dieser Kreise wurde zusammengehalten dadurch, daß seine Mitglieder, vielfach ohne es zu wissen, füreinander arbeiteten und daher dauernd auf einander angewiesen waren. Jeder derartige Kreis hatte ein ökonomisches Leben für sich, war ohne jeden Zusammenhang mit anderen Kreisen dieser Art. Sein Umfang hing von den jeweiligen Verkehrsverhältnissen ab.

Bis zur Besetzung durch die Europäer war für die Tasmanier Tasmanien der Umkreis „der" Gesellschaft. Das, was wir die antike Gesellschaft nennen, umfaßte in seinen Anfängen nur das östliche Becken des Mittelmeeres mit Ausläufern nach Mesopotamien. Mit der fortschreitenden Verbesserung des Land- und Seeverkehres dehnte sich der Umfang der antiken Gesellschaft immer mehr aus. Er begriff schließlich nicht nur das ganze Becken des Mittelmeeres in sich, sondern erstreckte sich westlich bis an

die Küsten des atlantischen Ozeans, östlich bis an die Küsten Ostindiens, mit dem freilich nur ein schwacher gesellschaftlicher Zusammenhang erreicht wurde. „Die" Gesellschaft Ostasiens blieb bis ins 19. Jahrhundert hinein eine Gesellschaft für sich. In Afrika südlich der Sahara, sowie in Amerika waren bis zum Eingreifen der Europäer seit dem Zeitalter der Entdeckungen die Verkehrsverhältnisse so ungünstig, daß dort ganz eng begrenzte Gebiete jedes für sich „die" Gesellschaft bildeten.

Erst in unseren Tagen fängt die moderne europäische Gesellschaft, die alle Erdteile erfaßt, an, identisch zu werden mit der Menschheit, was sich leider nicht bloß im Weltverkehr, sondern auch in Weltkriegen äußert. Aber immer noch gibt es weiße Flecke auf unseren Landkarten, allerdings nicht viele und nur ganz kleine, Gegenden, die von Europäern noch nicht betreten, geschweige in das Bereich ihrer Gesellschaft gezogen wurden, im Inneren Australiens, Brasiliens, sogar Asiens, in Tibet. Ganz abgesehen von den Polargebieten.

Alle diese weißen Flecke haben ökonomisch kaum noch etwas zu bedeuten. Sie sind entweder gar nicht oder nur sehr dürftig bewohnt.

Und während sich der Umkreis des Weltverkehrs in den letzten Jahrhunderten rapid ausdehnte, hat auch seine Intensität enorm zugenommen. In den Anfängen des Austausches werden nur einige wenige Werkzeuge, Waffen, Geräte, oder die Materialien dazu, sowie Luxusartikel, Schmuck für den Körper oder das Haus, sowie Genußmittel getauscht. Seitdem hat die Arbeitsteilung zwischen den Völkern und innerhalb der Völker so zugenommen, daß bei keinem von ihnen der produktive wie der persönliche Konsum mehr in gewohntem Umfang vor sich gehen kann, wenn der Weltverkehr gestört wird.

Drittes Kapitel.

Das Füreinanderarbeiten.

Auf dieser steigenden Abhängigkeit der Völker und der Individuen innerhalb eines jeden Volkes von einander beruht eine Theorie steter moralischer Vervollkommnung, die durch den industriellen Fortschritt herbeigeführt werden soll.

Diese Theorie nimmt an:

„Solange nicht die Künste des Lebens entwickelt waren, lebten die Urmenschen notwendigerweise von der Nahrung der Wildnis, was sie zwang, sich in kleinen Gruppen zu zerstreuen. Sie waren daher auf der einen Seite nicht sehr an gesellschaftliches Zusammenleben gewöhnt und andererseits daran gewöhnt, ihren augenblicklichen Begierden ohne Rücksicht nachzugeben, wie das dem Leben in der Vereinzelung entspricht. So daß die Kraft der gegenseitigen Anziehung bei den Menschen klein war,

die Kraft ihrer Abstoßung groß." (Herb. Spencer, Principles of Sociology, London 1876, I., S. 71.)

Das habe sich durch die Entwicklung der Technik geändert, die das Zusammenleben in größeren Verbänden möglich, ja notwendig macht. Nun fingen die Menschen an, zu begreifen, daß jeder um so besser lebt, je besser seine Nachbarn daran sind, für die er arbeitet, die für ihn arbeiten, seine Lieferanten oder Kunden. So wachse immer mehr das soziale Empfinden, die Gegensätze zwischen den Menschen schwinden, die Gegensätze der Individuen, der Klassen, der Nationen. Wir brauchten nur die Industrie zu entwickeln, und die vollkommenste Moral und friedfertigste Gesellschaft mit Klassenfrieden und Weltfrieden stelle sich von selbst ein.

So heißt es in Herbert Spencers „Tatsachen der Ethik" (Deutsch von Prof. L. Vetter, Stuttgart 1879):

„Die Ethik hat die Wahrheit anzuerkennen, die übrigens im nicht ethischen Denken längst anerkannt ist, daß der Egoismus vor dem Altruismus kommt." (S. 204.)

Denn ich muß zuerst leben und mein Leben sichern, ehe ich für andere leben kann. Doch kommen wir ohne Altruismus nicht aus:

„Wenn wir den Altruismus so definieren, daß er jede Handlung umfaßt, die im normalen Verlauf der Dinge andern Nutzen schafft, statt dem Handelnden selbst, so ist derselbe von der ersten Dämmerung des Lebens an nicht minder wesentlich gewesen als der Egoismus. Obschon er ursprünglich vom Egoismus abhängig ist, so hängt doch sekundär der Egoismus von ihm ab." (S. 219.)

Die primitivste Art des Altruismus ist die Sorge für die Nachkommenschaft.

„Selbstaufopferung (für die Nachkommenschaft) ist nicht minder ursprünglich als Selbsterhaltung." (S. 221.)

Der soziale Altruismus ist dann nichts als eine Ausdehnung des Altruismus der Familie.

„Nur wo der Familienaltruismus am meisten gepflegt wurde, ist auch der soziale Altruismus zu ansehnlicher Entwicklung gelangt." (S. 223.)

Der wachsende Altruismus bringt aber auch jedem einzelnen vermehrte Vorteile.

„Wenn die Menschen, statt gesondert zu leben, sich zur Verteidigung oder zu anderen Zwecken vereinigen sollen, müssen sie sämtlich mehr Gutes als Uebles von dieser Vereinigung haben . . . . . Im Anfang kann jene Steigerung egoistischer Genüsse, die der soziale Zustand mit sich bringt, nur durch den Altruismus erkauft werden, der stark genug ist, um eine gewisse Anerkennung der Ansprüche anderer zu bewirken: wenn nicht eine freiwillige, so doch eine zwangsweise Anerkennung.

Solange diese Anerkennung nur von der niedersten Art ist, indem sie auf der Furcht vor Vergeltung oder vor der angedrohten Strafe beruht, kann der egoistische Gewinn aus der Vereinigung nur ein geringer sein, und er wird erst dann erheblich, wenn die Anerkennung eine freiwillige, d. h. wenn sie in höherem Grade altruistisch ist." (S. 224.)

In dieses höhere Stadium des Altruismus gelangen wir erst bei entwickeltem Warenhandel.

„Die allgemeine Annahme des Grundsatzes, daß Ehrlichkeit die beste Politik ist, setzt die allgemeine Erfahrung voraus, daß die Befriedigung der das eigene Ich berücksichtigenden Gefühle in letzter Linie gefördert wird durch eine Zurückdrängung derselben, die einen rechtschaffenen Verkehr möglich macht. . . . . denn auf zahllos verschiedene Weise hat das häufige Vorkommen betrügerischer Handlungen für jeden einzelnen schlimme Folgen." (S. 225, 226.)

Spencer zeigt an verschiedenen Beispielen, wie die meisten Kunden des Kaufmannes darunter leiden, wenn einige von ihnen ihm seine Rechnungen nicht bezahlen. Um so höher die Preise, die er den zahlenden Kunden macht. Ebenso werden die Konsumenten geschädigt, wenn gewissenlose Arbeiter oder Verkäufer von Rohmaterial den Fabrikanten schlechte Arbeit oder schlechtes Material liefern.

Und endlich, wenn die einzelnen nur an sich denken und nicht an den Staat, wird dieser korrupt und unfähig verwaltet werden, die Besitzer von Staatspapieren bekommen schließlich keine Zinsen und die allgemeine Sicherheit im Staate wird leiden.

Und darum wird ein vernünftiger Egoist sich altruistisch betätigen und dahin wirken, daß Gerechtigkeit geübt wird, der Staat seine Schuldenzinsen pünktlich auszahlt, die Arbeiter tüchtig arbeiten und niemand seine Rechnung schuldig bleibt.

Aber die segensreichen Wirkungen des Warenhandels auf die Hebung der Moral beschränken sich nicht auf das Gebiet des Staates, in dem die vernünftig altruistischen Egoisten sitzen.

„Andeutungsweise sei hier noch auf die überhaupt kaum je anerkannte Wahrheit hingewiesen, daß diese Abhängigkeit des Egoismus vom Altruismus sich über die Grenzen jeder einzelnen Gesellschaft hinaus erstreckt und stets nach Universalität strebt. Daß sie innerhalb jeder Gesellschaft um so inniger wird, je weiter die soziale Entwicklung fortschreitet, die ja eben eine Verstärkung der gegenseitigen Abhängigkeit bedingt, braucht nicht besonders bewiesen zu werden. Es folgt von selbst daraus, daß, sowie die Abhängigkeit der einzelnen Gesellschaften voneinander durch Handelsverkehr eine Steigerung erfährt, das innere Wohlergehen einer jeden für die andere zu einer Sache von großer Wichtigkeit wird." (S. 236, 237.)

Wir sind hier auf diese Gedankengänge näher eingegangen, weil sie immer noch eine große Wirksamkeit ausüben, auch in sozialistischen Kreisen, namentlich solchen, die unter dem Einfluß englischen Denkens stehen. Auch viele Pazifisten denken heute noch ganz im Spencerschen Sinne.

Seine ganze Argumentation beruht auf der Annahme, daß das Füreinanderarbeiten der Menschen eine Gemeinschaft der Interessen, eine Solidarität zwischen ihnen hervorruft und damit eine mit der Intensität des Verkehres wachsende Intensität der Moral, des sozialen Empfindens.

Aber wenn ein Mensch für mich arbeitet, bin ich wohl daran interessiert, daß er möglichst viel für mich leistet, jedoch keineswegs daran, daß ich meinerseits möglichst viel für ihn arbeite. Je mehr er für mich arbeitet, je weniger ich für ihn, um so besser für mich. Das zeigt sich schon beim Warenhandel, der, wie Marx gezeigt hat, nur eine besondere Form des Füreinanderarbeitens der Menschen ist.

Das Verhältnis zwische Käufer und Verkäufer bedingt keineswegs eine Gemeinsamkeit, sondern vielmehr einen Gegensatz der Interessen. Jeder sucht möglichst wenig Produkte eigener Arbeit gegen möglichst viel Produkte fremder Arbeit hinzugeben. Die Durchsetzung des Wertgesetzes, des Austausches gleicher Werte, das heißt, gleicher Arbeitsmengen, ist keineswegs die Absicht der Tauschenden. Sie trachten stets nach seiner Durchbrechung. Und diese ist in den Anfängen des Warenhandels die Regel. Erst nach einer langen Entwicklung, die die Warenproduktion zur allgemeinen Form der Produktion macht, setzt das Wertgesetz sich schließlich durch, aber auch da nur bei freier Konkurrenz und gleicher Macht des Käufers wie des Verkäufers.

Zunächst sucht jeder, der eine Ware braucht, die er nicht besitzt, sie möglichst tief unter ihrem Werte zu erlangen. Das wird am radikalsten dort erreicht, wo man die Ware ohne jedes Entgelt nimmt, sie raubt. Bekanntlich ist der Händler in seinen Anfängen bei jeder günstigen Gelegenheit ein See- oder Straßenräuber.

Andere Methoden des Uebermächtigen einem Schwächeren gegenüber, ihn für sich ohne entsprechendes Entgelt arbeiten zu lassen, sind die, ihn zum Sklaven zu machen, ihm eine Zinszahlung aufzuerlegen oder ihn als Lohnarbeiter zu beschäftigen, dem nur ein Teil des von ihm geschaffenen Wertes als Lohn bezahlt wird.

Wenn manche dieser Methoden, andere für sich arbeiten zu lassen, im Laufe der Entwicklung abkommen, so rührt dies nicht daher, daß die Moral durch die zunehmende Ausdehnung des Füreinanderarbeitens immer mehr gehoben wird, sondern zum Teil daher, daß die Geplünderten und Ausgebeuteten die Kraft erlangen, sich zur Wehr zu setzen. Sie bekriegen die Räuber und Sklavenhändler, und hängen sie, wenn sie ihrer habhaft werden, so daß die „Risikoprämie", die das Räubergeschäft abwirft, sein Profit, im Durchschnitt immer geringer wird, indes das Risiko selbst immer mehr steigt.

Auch die friedlicheren Methoden der Uebervorteilung des Käufers durch den Verkäufer erfahren eine Einschränkung durch den Widerstand der Käufer dort, wo der Warenhandel eine regelmäßige Erscheinung wird, auf demselben Markt immer wieder die gleichen Käufer und Verkäufer zusammentreffen. Versucht einer von diesen den Kunden zu betrügen und wird das aufgedeckt, dann hat er sich das Geschäft auf dem betreffenden Markte für

immer verdorben, auch wenn keine gesetzliche Strafe ihn ereilen sollte.

Bei großer Intensität des Geschäftslebens wird selbst das langwierige Feilschen ein verlustbringender Zeitvertreib. So kommt man auch dadurch zu fixen Preisen, zur „Solidität".

Auf diese Weise erzeugt allerdings die Entwicklung des Warenhandels eine gewisse „Geschäftsmoral", die das Geschäftsleben bei normalem Verlauf — also nicht etwa in Kriegs- oder Inflationszeiten — in hochindustriellen Staaten von dem rückständiger unterscheidet. Nun wird Ehrlichkeit wirklich die beste Politik. Jetzt setzt sich auch das Wertgesetz im Warenhandel durch.

Aber diese Moral ist sehr negativer Natur. Sie sagt bloß, daß man im Interesse des Geschäftes sich hüten soll, den „Geschäftsfreund" übers Ohr zu hauen. Sie enthält aber nicht den mindesten Antrieb zur Hilfsbereitschaft, zur Hingabe von Geld und Gut und Kraft und unter Umständen sogar zum Einsatz des Lebens, um fremdes Leid zu lindern und Menschen zu retten, die in ihrem Gedeihen oder ihrer Existenz bedroht sind.

Diese Geschäftsmoral ist nicht auf einem inneren Bedürfnis, sondern auf einer kaufmännischen Berechnung des profitabelsten Verfahrens aufgebaut. Sie versagt sofort, sobald neue Verhältnisse auftauchen, in denen Betrug oder Gewalttat ungestraft und ohne Einbuße an Kredit und Absatzfähigkeit geübt werden können. Die im hochindustriellen Lande so streng soliden und ehrlichen Geschäftsleute tragen nicht das mindeste Bedenken, in den Kolonien das Plündern und Betrügen wehrloser und unwissender Eingeborener zu betreiben. Und die abnorme Zwangslage des Staates im Kriege läßt sofort ein betrügerisches Lieferantentum in die Höhe schießen, das für Jahre die ganze Geschäftsmoral zum Teufel jagt.

Aehnliches gilt auch von der Ausbeutung von Arbeitskräften. Auf die Sklaverei und Leibeigenschaft oder Zinsknechtschaft legen die Herren der Großindustrie heute keinen Wert, weil die feinen Maschinen, die sie anwenden, von derartig gewonnenen Arbeitskräften nur schlecht gehandhabt würden. Wo aber Arbeitsprozesse mit roheren Arbeitsmethoden in Betracht kommen, haben dieselben Herren gegen die Sklaverei nichts einzuwenden. Die liberalen englischen Spinner waren zu Hause gegen die Sklaverei, sie erschien ihnen dagegen sehr sympathisch in den Baumwolldistrikten der Vereinigten Staaten.

Die höhere Moral, die aus der höheren Entwicklung von Handel und Industrie hervorgehen soll, erzeugte keine grundsätzliche Gegnerschaft gegen die Sklaverei. Und sie war vereinbar mit der grausamsten Mißhandlung von Frauen und Kindern in der kapitalistischen Industrie, was allgemein bekannt ist, seitdem Marx und Engels diese Greuel aufgedeckt haben.

Auch hier war es nicht der Einfluß der steigenden ökonomischen Abhängigkeit der Menschen voneinander, sondern der steigende Widerstand der Lohnarbeiter, der den Kapitalisten nach und nach bessere Manieren, eine Art „sozialen Empfindens" beibrachte.

Die Arbeiter müssen ihre Herren dazu erziehen. Eine mühsame Arbeit, die bisher nur in wenigen Staaten erhebliche Resultate erzielt hat. Und auch dort bricht sofort die brutale Grundstimmung des Ausbeuters wieder durch, sobald die Machtverhältnisse der Klassen sich ändern. Wo die Macht der Kapitalisten infolge monopolistischer Vorteile am größten ist, in der Landwirtschaft, im Bergbau, der Schwerindustrie, bei den privaten Eisenbahnen, ist auch die Rücksichtslosigkeit und Gewalttätigkeit der Unternehmer gegenüber ihren Arbeitern am schroffsten.

Kein Zweifel, daß die Unternehmer selbst an der Leistungsfähigkeit ihrer Arbeiten interessiert sind und daß diese Leistungsfähigkeit bei guten Löhnen und mäßiger Arbeitszeit wächst. Aber nicht einmal diese Berechnung vermag gegen den allgemeinen Gegensatz der Interessen aufzukommen, der zwischen den Käufern und Verkäufern der Ware Arbeitskraft besteht, wenn nicht ein energischer Widerstand der letzteren nachhilft.

Es verhält sich ebenso mit dem Nachweis der Pazifisten, den schon Spencer in dem zitierten Buche formulierte:

„Daß die Verarmung eines Landes, indem sie sowohl seine Produktions- als seine Konsumtionsfähigkeit vermindert, zum großen Nachteil der mit demselben in Handelsverkehr stehenden Völker ausschlägt, ist ein Gemeinplatz der Nationalökonomie." (Tatsachen der Ethik, S. 237.)

Dieser Gemeinplatz ist längst allgemein akzeptiert, er vermochte jedoch bisher nicht zu verhindern, daß die aus dem Füreinanderarbeiten der Nationen entspringenden Gegensätze immer wieder von neuem Konflikte zwischen ihnen hervorriefen, die allerdings seltener aus dem Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten oder dem zwischen Käufern und Verkäufern als dem der Konkurrenz zwischen Verkäufern derselben Ware entsprangen. Darauf können wir hier nicht eingehen, ohne uns allzuweit von unserem eigentlichen Thema zu entfernen. Es genüge zu bemerken, daß auch diese Konkurrenz mit dem Füreinanderarbeiten der Menschen zusammenhängt.

Die Geschäftsmoral, zu der die Unternehmer von ihren Arbeitern, die Verkäufer von den Käufern allmählich erzogen wurden, hat mit dem, was man gemeinhin als Moral betrachtet, nichts zu tun. Wo die Bedingungen eines Widerstandes gegen Unternehmer und Verkäufer nicht gegeben sind, tritt deren Interessengegensatz zu ihren Arbeitern und Käufern brutal zutage. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß bei Unternehmern und Verkäufern eine Moral überhaupt nicht zu finden sei. Wir

behaupten nur, daß eine solche nicht aus dem Füreinanderarbeiten der Menschen entspringt.

Aber dies ist nur die eine Seite der gesellschaftlichen Arbeit der Menschen. Die andere besteht in ihrem Zusammenwirken zu gemeinsamen Zwecken mit gemeinsamen Mitteln. Daraus entspringt eine Gemeinsamkeit der Interessen, eine Solidarität, Kameradschaft, Pflichtgefühl und Hingabe an den gemeinsamen Zweck, die sich bis zur selbstlosesten Opferwilligkeit steigern kann.

Ein solches Zusammenwirken finden wir schon in der Tierwelt, allerdings weniger zu gemeinsamer Arbeit, die bei den Tieren keine Rolle spielt, als zu gemeinsamem Schutz und gemeinsamem Kampf gegen die feindliche Umwelt. Darin haben wir den Ursprung der moralischen Gefühle gefunden, die der Urmensch schon in großer Stärke vom Tiere übernimmt, da er keineswegs in seinen Anfängen so unsozial ist, wie Spencer und noch viele andere vermeinen.

Der Hinweis darauf, daß der primitive Mensch nur von den Erzeugnissen der Wildnis lebt und daher gezwungen sei, sich zu isolieren, ist nicht sehr beweiskräftig. Leben die Affen nicht auch von den Früchten des Waldes? Und doch sind sie sozial, weil sie der Gesellschaft zu ihrem Schutze bedürfen.

Die Armut des Waldes an Nahrungsmitteln hindert freilich, daß die Affengesellschaften sehr zahlreich werden — immerhin wird von den viel verzehrenden Orang-Utans berichtet, daß sie zu zwanzig zusammenleben. Andere, kleinere Affenarten bilden noch größere Rudel.

Die Tatsache, daß die Affen von der Nahrung leben, die die Wildnis liefert, hindert nicht ihre Geselligkeit, bewirkt bloß, daß die einzelnen Rudel nicht seßhaft bleiben können, sondern von Ort zu Ort wandern müssen.

Das gleiche gilt auch vom Urmenschen. Er ist daher schon im unkultiviertesten Stadium höchst sozial.

Aber allerdings ist die technische Entwicklung des Menschen für die Entwicklung seines ethischen Empfindens nicht ohne Bedeutung. Denn dank seiner Technik fügt der Mensch zu den aus der Tierwelt übernommenen Motiven gesellschaftlichen Zusammenhaltes noch die gemeinsame Arbeit mit gemeinsamen Mitteln für gemeinsame Ziele und schafft damit eine neue mächtige Quelle der Solidarität und der Moral. Doch bleibt neben der Gemeinsamkeit der Arbeit die Gemeinsamkeit des Kampfes zum Schutze der Gemeinschaft als starker ethischer Faktor bestehen.

Nur ändert dieser seinen Charakter. Der Bereich der Sympathie, die sich bei den sozialen Tieren meist auf alle Artgenossen erstreckt, wird durch die Bildung geschlossener Verbände auf diese eingeengt, denen gegenüber die außer ihnen stehenden

Menschen ebenso als Feinde gelten, wie die Tiere anderer Arten, zu denen man sich in einem Gegensatz befindet, entweder weil man von ihnen bedroht wird oder weil man sie bedroht.

Gleichzeitig wird im Gegensatz zur tierischen Gesellschaft die menschliche immer differenzierter. Innerhalb des Gemeinwesens bilden sich einzelne kleinere Verbände und Gemeinschaften der verschiedensten Art, Gentes, Zünfte, Gemeinden, Kirchen, Parteien, indes das Bereich der gesamten Gesellschaft über das des Gemeinwesens hinauswächst. Jedes einzelne gesellschaftliche Gebilde, dem man angehört, sei es organisiert oder nicht, erzeugt seine eigenen moralischen Ansprüche und seine eigene Moral, die nicht selten mit den Ansprüchen und der Moral anderer Gebilde kollidieren, denen dasselbe Individuum angehört, so daß sich in ihm Konflikte der Pflichten bilden können, die dem sozialen Tier und dem Urmenschen in seiner einfachen Gesellschaft fremd bleiben. Wie schmerzlich wurde für so viele unter uns im letzten Weltkrieg der Konflikt der Pflichten gegen die eigene Nation mit denen gegen die Internationalität des Proletariats, wenn es nicht gelang, eine Politik zu finden, die beide Pflichten miteinander zu versöhnen wußte.

Die Moral der entwickelten Gesellschaft ist kein so einfaches und unveränderliches Ding, wie die meisten Moralisten und Verehrer des kategorischen Imperativs meinen. Goethes „Herr" mag dem zynischen Mephistopheles gegenüber noch so feierlich proklamieren:

„Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
ist sich des rechten Weges wohl bewußt."

Derselbe Goethesche Herrgott muß trotzdem zugeben:

„Es irrt der Mensch, so lange er strebt."

Noch in einer anderen Weise entwickelt sich die Moral mit der menschlichen Gesellschaft, ihrem Verkehr und ihrer Arbeitsteilung. Je mehr sich der Umfang dessen erweitert, was man „die" Gesellschaft nennt, und je mehr in ihr die Staaten, Kirchen, Klassen immer größere Ausdehnung erreichen, um so mehr wächst auch für den einzelnen Menschen das Bereich der moralischen Gefühle, die er in seinem Inneren hegt, bis schließlich die Idee auftaucht, daß sie der ganzen Art, der gesamten Menschheit gelten. Doch erwies sich das bisher stets als Illusion.

Wohl rief das Christentum den Menschen ohne jede Einschränkung zu: Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst. Aber dieses selbe Christentum verurteilte in seiner allgemeinen Menschenliebe jeden, der ihm nicht paßte, zu ewigen Höllenqualen. Den Reichen, der den armen Lazarus nicht beachtete, verurteilte es zu dieser Pein, nicht weil er Uebles getan hatte, sondern bloß weil er reich gewesen war. Als das Christentum aufgehört hatte, schwach, duldungsbedürftig und eine Religion der Armen zu sein, predigt es Haß und Kampf gegen jeden, der sich ihm nicht unter-

warf, gegen Juden und „Heiden", zu denen es auch die Mohammedaner rechnete.

Bis heute ist eine der Quellen der Moral im Kampf einer Gemeinschaft oder Gesellschaft von Menschen gegen andere Menschen zu finden. Wir Sozialisten machen davon keine Ausnahme. Die Art und Intensität der proletarischen Moral hängt aufs engste zusammen mit der Art und Intensität des proletarischen Klassenkampfes, also mit dem Kampf zwischen proletarischen und anderen Menschen.

Auf jeden Fall entspringt die Moral aus einer Gemeinsamkeit des Kampfes oder der Arbeit für ein gemeinsames Ziel, das mit gemeinsamen oder übereinstimmenden Mitteln angestrebt wird.

Ganz andere Wirkungen als das Miteinanderarbeiten zeigt dagegen das Füreinanderarbeiten. Es kräftigt nicht die Moral, sondern den Egoismus, denn im Grunde ist es nichts anderes, als ein Fürsichselbstarbeiten auf einem Umwege.

Schon in der ersten Verbindung, die sich auf den Grund der Arbeitsteilung in der Gesellschaft bildet, der ehelichen, macht sich der Gegensatz zwischen dem Miteinanderarbeiten und dem Füreinanderarbeiten bemerkbar. Als Verbindung zweier Menschen, die füreinander arbeiten, entwickelt die Ehe die Tendenz jedes der beiden Gatten, den anderen möglichst viel für sich arbeiten zu lassen, was bei bestimmten Machtverhältnissen dahin führt, daß die Gattin, die teure, völlig zur Sklavin herabgedrückt wird. Auch heute noch bildet das Frauenideal des Spießbürgers eine Gattin, die sich in ihrer sozialen Position von einem Dienstboten nur dadurch unterscheidet, daß sie ihren Platz nicht nach Belieben kündigen kann, dem Herrn nicht nur als Köchin und Wäscherin, sondern auch als Geschlechtswesen stets zu Diensten sein soll und für ihre treue Hingebung keinen Lohn erhält.

Bei anderen Machtverhältnissen wieder wird der Mann bloß der geduldete, zu fleißiger Arbeit verpflichtete Diener im Hauswesen der Frau.

Zur Gleichheit der Geschlechter in der Ehe kommt es auch da nicht durch Vermehrung der Abhängigkeit jedes der beiden von der Arbeit des andern, sondern durch eine aus neuen Verhältnissen erwachsende ausreichende Widerstandsfähigkeit des bisher unterdrückten und ausgebeuteten Teiles.

Doch zeigt die Ehe noch eine andere Seite. Sie ist eine Verbindung, in der die Ehegatten nicht bloß f ü r e i n a n d e r, sondern auch m i t e i n a n d e r arbeiten für einen gemeinsamen Zweck: ihre Kinder großzuziehen und zu tüchtigen Menschen zu machen. Ein Zweck, den beide Eltern anstreben, wenn auch nicht immer jeder der beiden Teile mit der gleichen Intensität. Der moralische Zusammenhalt, der daraus erwächst und der die erotische Sympathie zu einer dauernden macht, die sich ohne ihn

im Besitze leicht abstumpft, wird noch vermehrt dort, wo auch ein gemeinsames Wirken für andere gemeinsame Ziele zu dem gemeinsamen Interesse für die Kinder hinzutritt, sei diese zusätzliche Gemeinsamkeit nun geschäftlicher, politischer, wissenschaftlicher oder ästhetischer Natur.

Nur wo die Verhältnisse solche Gemeinsamkeiten in genügender Stärke erzeugen, kann der Interessengegensatz, der aus dem Füreinanderarbeiten in der Ehe entspringt, überwunden werden, so daß sie aufhört, ein „Kampf der Geschlechter" zu sein mit der Tendenz zur Versklavung des schwächeren Partners. Nur da wird sie eine durch die Bande einer moralischen Empfindung zusammengehaltene Verbindung.

Woher wird aber der moralische Zusammenhalt einer sozialistischen Gesellschaft rühren, wenn mit der Aufhebung der Klassen der moralbildende Klassenkampf aufhört?

Es ist sicher eine eigenartige Konstellation, daß heute die stärkste Stütze des Völkerfriedens aus dem internationalen Kampf des Proletariats gegen die in allen Gebieten der modernen Großindustrie gleichen und international übereinstimmenden kapitalistischen Interessen erwächst, nicht, wie die liberalen Pazifisten meinen, aus dem Interesse des Verkäufers an dem Wohlstand der Kunden. Dieses letztere Motiv sowie die Angst vor den Greueln des Krieges, die mit dessen technischen Mitteln wachsen, ist gewiß nicht ganz unwirksam. Es erweist sich jedoch nicht als genügend, den Frieden zu erhalten, ohne die aus dem Klassenkampf und seinen Bedürfnissen geborene starke internationale Solidarität des Proletariats.

Die große moralische Kraft, die dem Klassenkampf entspringt, hört auf, sobald dieser ein Ende nimmt. Gelänge es, ihn auf einer ökonomischen Basis aufzuheben, in der das Füreinanderarbeiten selbständiger Produzenten weitergeht, wie das der Sozialliberalismus ersehnt, so wäre die Folge die völlige moralische Auflösung der Gesellschaft, das Ersterben jedes starken moralischen Empfindens und dessen Ersetzung durch die nüchterne, kalte Geschäftsmoral des Wertgesetzes, die da sagt, daß auf die Dauer derjenige die besten Geschäfte macht, der niemanden übers Ohr haut.

Aber den Klassenkampf auf der ökonomischen Basis des Füreinanderarbeitens selbständiger Produzenten aufzuheben, ist unmöglich. Auf dieser Basis erwachsen mit Notwendigkeit immer wieder wirtschaftliche Gegensätze.

Nur gesellschaftlich organisiertes gemeinsames Wirken der Arbeitenden — und alle sind dann Arbeiter — zu gemeinsamen Zwecken mit gemeinsamen Mitteln vermag den Klassenkampf zu beseitigen. Damit wird zum ersten Male in der Weltgeschichte eine Moral entstehen, die in keinem Kampfe von Menschen gegen Menschen mehr ihren Ursprung findet, die tatsächlich das ganze

Menschengeschlecht in seinem vollen Umfange zu umfassen vermag, und die ausschließlich entspringt aus der Gemeinsamkeit des Kampfes gegen die natürliche Umwelt.

Viertes Kapitel.

Technik, Oekonomie, Nahrungsbeschaffung.

Die Art der Hilfsmittel, sowohl Arbeitsmittel wie Arbeitsgegenstände, deren sich die Menschen bedienen, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen und sich im Kampf ums Dasein zu behaupten, hängt aufs engste zusammen mit der Art, wie die Menschen bei der Anwendung dieser Hilfsmittel miteinander und füreinander wirken.

Aber diese beiden Faktoren sind streng auseinander zu halten als Technik und Oekonomie. Wenn ich z. B. ein Schiff benütze, kommt einerseits die Frage der Schiffstechnik in Betracht, ob es ein Ruderboot ist oder ein Segelboot oder ein Dampfer. Nicht minder wichtig wird jedoch dabei die Frage, welche ökonomische Stellung ich unter den Menschen auf dem Schiffe einnehme, ob ich als Passagier reise oder zur Bemannung gehöre, ob ich als Reeder, Kapitän oder als gemeiner Matrose oder Schiffsjunge die Fahrt mitmache.

Für meine Seereise, ihre Vorbedingungen, ihr Ergebnis ist die eine Frage ebenso wichtig wie die andere. Aber jede von ihnen bedeutet etwas ganz anderes. Dennoch liebt es die ökonomische Theorie, beide durcheinander zu werfen, auch heute noch.

Und doch ist die Marxsche ökonomische Theorie seit mehr als einem halben Jahrhundert im „Kapital" entwickelt, in dem der Unterschied der beiden Faktoren scharf dargelegt wird, was eine der größten Errungenschaften des Marxschen ökonomischen Denkens darstellt.

Es ist dies ebenso bedeutsam, wie die Aufdeckung des Fetischcharakters der Ware, der Tatsache, daß der Austausch der Waren nichts anderes ist, als eine besondere Art des Füreinanderarbeitens von Menschen. Diese Unterscheidung der Ware als Produkt gesellschaftlicher Arbeit von ihrem stofflichen Charakter als Gebrauchsgegenstand hängt eng zusammen mit der Unterscheidung des stofflichen, technischen und des gesellschaftlichen, ökonomischen Charakters der Arbeit.

Marx sagt in seinem „Kapital" bei der Darstellung der Arbeit als „Prozeß zwischen Mensch und Natur":

„Der Arbeitsprozeß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und

Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gemeinsam. Wir hatten daher nicht nötig, den Arbeiter im Verhältnis zu anderen Arbeitern darzustellen. Der Mensch und seine Arbeit auf der einen, die Natur und ihre Stoffe auf der anderen Seite genügten. So wenig man dem Weizen anschmeckt, wer ihn gebaut hat, so wenig sieht man dem Arbeitsprozeß an, unter welchen Bedingungen er vorgeht, ob unter der brutalen Peitsche des Sklavenaufsehers oder unter dem ängstlichen Auge des Kapitalisten, ob Cincinnatus ihn verrichtet in der Bestellung seiner paar Morgen Landes oder der Wilde, der mit einem Stein eine Bestie erlegt." (Volksausgabe I., S. 139.)

Die Kenntnis der Technik einer Zeit und eines Landes allein genügt also nicht, um den Charakter ihrer Arbeitsprozesse als Arbeiten freier Menschen oder als Arbeiten von Sklaven oder Lohnarbeitern begreiflich zu machen.

Mit der gleichen Technik sind oft die verschiedensten Arten gesellschaftlicher Arbeit vereinbar. Nehmen wir eine moderne Fabrik. Sie kann kapitalistisch betrieben werden, von einem Kapitalisten, der sie besitzt und selbst leitet oder ihre Leitung einsetzt; die Arbeiter werden von ihm eingestellt und entlassen und nach bestimmten Sätzen entlohnt. Die Produkte gehen auf den Markt. Der Erlös für sie gehört dem Kapitalisten.

Aber dieselbe Fabrik kann auch genossenschaftlich betrieben werden von einer Produktivgenossenschaft von Arbeitern, die sie gemeinsam besitzen, ihre Leitung selbst wählen, dauernd zusammenhalten, ohne willkürliche Entlassungen, und den Reinertrag der Fabrik unter sich teilen. Auch die Produktivgenossenschaft produziert für den Markt.

Endlich kann aber die Fabrik auch statt im Besitz der Arbeiter in dem der Konsumenten ihrer Produkte sein — im Besitz einer Konsumgenossenschaft, einer Gemeinde, eines Staates. Sie produziert nicht für den Markt, sondern für den Bedarf des sozialen Gebildes, in dessen Besitz sie sich befindet und das ihren Betrieb anordnet.

Im letzteren Fall kann die Organisation dieser Fabrik auch noch nach verschiedenen Arten eingerichtet werden. Die in ihr beschäftigten Arbeiter können eine sich selbst verwaltende Produktivgenossenschaft bilden, die die Fabrik von dem betreffenden sozialen Besitzer pachtet, sei es eine Konsumgenossenschaft, eine Gemeinde, ein Staat, und bestimmte Lieferungsverträge mit den die Fabrik besitzenden Institutionen abschließt, in ihrer inneren Verwaltung aber völlig frei ist, ihre eigene Leitung wählt und den Ertrag unter ihre Mitglieder verteilt.

Die Arbeiter der sozialisierten, konsumgenossenschaftlichen usw. Fabrik können aber auch als Lohnarbeiter angestellt sein unter einer Leitung, die von ihren Vertretern im Vereine mit Vertretern der Konsumenten eingesetzt wird.

Bei allen diesen verschiedenen Formen gesellschaftlicher Arbeit kann die Fabrik technisch immer die gleiche, der Arbeitsprozeß technisch völlig unverändert bleiben.

Nicht nur für eine Fabrik, sondern auch für weit weniger entwickelte Arbeitsgebiete läßt sich sagen, daß für gleiche Technik verschiedene Arten gesellschaftlicher Arbeitsprozesse möglich sind. Nehmen wir etwa die Handweberei.

Es kann ein Webstuhl von einem Weber benutzt werden, der gleichzeitig Landwirt ist, ein ausreichendes Stück Ackerland besitzt, wo er neben Nahrungsmitteln seinen Flachs selbst baut, den Frau und Töchter zurechtmachen und verspinnen. Der Mann webt aus dem so gewonnenen Garn Stücke Leinwand, die zu den verschiedensten Zwecken der Familie verbraucht werden.

Aber ganz derselbe Webstuhl kann bei völlig gleichbleibendem Arbeitsprozeß von einem Weber gebraucht werden, dem nicht genügend Ackerland, vielleicht nur etwas Kartoffelacker zur Verfügung steht. Er verwebt Garn, das ihm ein Händler aus der Stadt liefert, und die gewonnene Leinwand verbraucht er nicht selbst, er liefert sie wieder dem Händler ab, der ihm die Webarbeit pro Stück bezahlt, in der Regel nach reichlichem Abzug für jeden Fehler, den nur das Luchsauge des Händlers entdeckt, der aber dem schließlichen Käufer sorgfältig verhehlt wird.

Man sieht, wie dieselbe Technik, derselbe stoffliche Arbeitsprozeß die verschiedensten Arten gesellschaftlichen Miteinander- und Füreinanderarbeitens ermöglicht. Welche Art gesellschaftlicher Arbeit jeweilig auftritt, hängt wohl von der Technik ab, aber keineswegs von ihr allein.

Das ist für das Erforschen der gesellschaftlichen Entwicklung ein höchst wichtiger Gesichtspunkt. Trotzdem wird es doch noch immer viel zu wenig beachtet, obwohl die bürgerliche Oekonomie Karl Marx schon seit einiger Zeit studiert und anerkennt, allerdings mit zahlreichen Vorbehalten, namentlich für seine theoretischen Grundlagen. Aber das Große, das auch seine Gegner an seinen Leistungen zugeben müssen, hätte er nicht erreichen können ohne diese Grundlagen, unter denen eine der wichtigsten die Unterscheidung des stofflichen und des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit ist.

Marx betrachtet nur die gesellschaftliche Arbeit als Objekt der Untersuchungen der „politischen Oekonomie", Untersuchungen, die sicher um so erfolgreicher betrieben werden, je besser die Forscher auch mit den technischen Grundlagen der gesellschaftlichen Arbeitsprozesse vertraut sind, die aber doch die Technik als Objekt einer anderen Wissenschaft betrachten müssen.

Im Grunde sind alle theoretischen Oekonomen derselben Ansicht, aber sie definieren doch die „Wirtschaft" in einer Weise, die Technik und Oekonomie ungeschieden läßt.

Einer der bedeutendsten, wenn nicht der bedeutendste der neueren bürgerlichen Oekonomen, der leider zu früh verstorbene Max Weber, beginnt seine „Wirtschaftsgeschichte" (München und Leipzig, 1923) mit den Worten:

„Wirtschaftlich nennen wir ein Handeln insofern, als es orientiert ist an der Fürsorge für begehrte Nutzleistungen oder Chancen der Verfügung über solche."

Das ist eine Definition, die auf die Technik ebensogut paßt, wie auf die Oekonomie. Hier fehlt jede Hindeutung darauf, daß ein an solcher „Fürsorge orientiertes Handeln" andere Seiten zeigt, wenn man es als ein Handeln des Menschen gegenüber der Natur, als wenn man es als ein Handeln mit oder gegenüber anderen Menschen betrachtet.

Oder nehmen wir eine andere Definition.

Im Sammelwerk „Grundriß der Sozialökonomie" (Tübingen, 1914) beginnt in der ersten Abteilung: „Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft", K a r l B ü c h e r seinen Beitrag über „volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen" mit folgenden Sätzen über den „Begriff der Wirtschaft":

„Alles Wirtschaften entspringt den Beziehungen des Menschen zur Außenwelt (Natur und Menschen). Der Mensch bedarf dieser Außenwelt, um sein Dasein zu erhalten und fortzuentwickeln. Aber nicht alle Beziehungen des Menschen zu den Dingen und Personen außer ihm sind wirtschaftlich, sondern nur ein Teil derselben, nämlich diejenigen, welche ein Handeln nach einem bestimmten Prinzip hervorrufen. Dieses Prinzip heißt „ö k o n o m i s c h e s P r i n z i p", Prinzip der Wirtschaftlichkeit. Vermöge dessen suchen wir mit möglichst geringen Opfern möglichst großen Nutzen oder eine möglichst große Annehmlichkeit zu erzielen (Prinzip des kleinsten Mittels). Kraft dieses Handelns nach einem einheitlichen Prinzip wohnt dem menschlichen Tun eine innere Planmäßigkeit bei: alle Handlungen richten sich nach diesem Prinzip und bilden dadurch eine Einheit: d i e W i r t s c h a f t."

Hier werden ausdrücklich die Beziehungen des Menschen zur Natur und die zu anderen Menschen zu einem gemeinsamen Begriff der Wirtschaft zusammengefaßt. Und als „ökonomisches Prinzip" wird ein Grundsatz bezeichnet, der für die Technik ebenso sehr gilt, wie für die Oekonomie. Oekonomie wird in dem Sinne der Sparsamkeit aufgefaßt, was mich an jenen französischen Uebersetzer erinnert, der den Ausdruck „der ökonomische Faktor" (gemeint war der in der Geschichte) wiedergab mit den Worten: „Le facteur économe", das heißt, „der sparsame Briefträger".

Sicher ist Sparsamkeit nicht bloß eine technische, sondern auch eine ökonomische Tugend. Aber es gibt ökonomische Zustände, in denen die Mächtigeren es für Oekonomie halten, möglichst verschwenderisch mit der Arbeitskraft anderer, von ihnen abhängiger Menschen, etwa Sklaven oder Lohnarbeiter, umzugehen. Diese Verschwendung gehört zum Kennzeichen be-

stimmter ökonomischer Verhältnisse. Andere ökonomische Verhältnisse bewirken, daß einzelne Menschen rücksichtslos zu ihrem Augenblicksvorteil Naturprodukte ausrotten, die für Andere höchst wichtig sind. Weiße Jäger und Touristen haben in Amerika die Büffel ausgerottet, die den Indianern zur Nahrung unentbehrlich waren. In gleicher Weise werden die Eskimos durch die verschwenderische Wirtschaft der weißen Walfischfänger bedrängt, die aus ökonomischen Gründen, um ihres Profits willen die polare Tierwelt vernichten. Die Schäden der Waldverwüstung sind bekannt, die aus bestimmten ökonomischen Gründen entspringt.

In einer Welt gegensätzlicher Klasseninteressen kann man nicht jedes wirtschaftliche Verhältnis als Sparsamkeit für alle Beteiligten kennzeichnen. Der Kapitalist spart mit den Löhnen, aber nicht mit der Arbeitszeit seiner Arbeiter. Wo er keinen Widerstand findet, versteigt er sich leicht in bezug auf letztere zu sinnlosester Verschwendung — aus sehr ökonomischen Motiven.

Nur in der Technik, nicht in der Oekonomie ist das „ökonomische Prinzip" stets eindeutiger Natur. Denn in der Technik gibt es keine Gegensätze der Interessen und Klassen.

Eine andere, ebenfalls sehr verbreitete Definition der Wirtschaft gibt uns Ernst Grosse. Im Jahre 1896 veröffentlichte er ein interessantes Buch über „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft".

Dort heißt es:

„Man hat die Völker stets am liebsten nach der Form ihres „Nahrungserwerbes" geordnet. Die Begriffe der jagenden, viehzüchtenden und ackerbauenden Gruppen gehören zu dem ältesten Besitz der Kulturwissenschaft. In der Tat vereint die Wirtschaft als soziologisches Einteilungsprinzip zwei große Vorzüge. Erstens nämlich läßt sich kein anderer Kulturfaktor in jedem Falle so leicht und so sicher feststellen; und zweitens besitzt kein anderer eine so entscheidende Bedeutung für den Gesamtcharakter einer Kulturform als eben die Wirtschaft. Die Ernährung ist das erste und stärkste Bedürfnis, dem sich alle anderen in ihrer Ausbildung und Befriedigung unterordnen und anpassen. Die Art des Nahrungserwerbes, die bei einer sozialen Gruppe herrscht oder vorherrscht, die Form ihrer Produktion, die nicht etwa willkürlich gewählt, sondern durch ihre Lebensbedingungen bestimmt wird, formt unmittelbar oder mittelbar alle übrigen Anschauungen und Handlungen der Gesellschaft. Wenn man weiß, was ein Volk ißt, so weiß man auch, was es ist. Unsere Arbeit wird einen neuen Beweis dafür liefern." (S. 25.)

Das sieht ja wie unverfälschter historischer Materialismus aus. Es ist auch einer, aber nicht der Marxistische. Der Grossesche ist, dank seiner Auffassung des Begriffs der Wirtschaft weit roher und plumper, als der Marxsche.

Grosse fährt fort:

„Gewöhnlich scheidet man die Menschheit vom wirtschaftlichen Standpunkte aus in drei große Gruppen: in Jäger, Viehzüchter und Acker-

bauer. Wir ziehen es indessen vor, aus Gründen, die sich im Verlaufe unserer Untersuchung von selbst ergeben werden, die erste und die letzte Gruppe wiederum in zwei Untergruppen zu teilen. Wir ordnen also die ganze Menge der Völker, die wir aus Ethnologie und Geschichte kennen, in fünf Abteilungen: niedere und höhere Jäger, Viehzüchter, niedere und höhere Ackerbauer.

Alle diese Gruppen sind keineswegs durch starre Schranken voneinander getrennt, sondern vielmehr durch zahllose Uebergänge miteinander verbunden. Derartige Uebergangserscheinungen, bei denen zwei verschiedene Formen der Produktion zugleich auftreten, werden wir jedoch, wie man sieht, nicht als solche berücksichtigen, sondern wir verteilen sie in unseren fünf Gruppen, je nachdem die eine oder die andere Art des Wirtschaftsbetriebes das Uebergewicht besitzt. So stellen wir z. B. die Kaffern zu den Viehzüchtern; denn obwohl dieselben auch den Ackerbau und die Jagd betreiben, ist die Viehzucht dennoch die herrschende Form ihrer Produktion; und auf der anderen Seite wird man unter unseren Ackerbauern zahlreiche Völker finden, die sich nebenbei auch der Jagd und der Viehzucht widmen. Wenn wir also von der Herrschaft einer Wirtschaftsform reden, so ist darunter durchaus nicht in allen Fällen eine Alleinherrschaft, sondern sogar in den meisten nur eine Vorherrschaft zu verstehen."

Zur Jagd rechnet Grosse auch den Fischfang.

Seine Auffassung der „Formen der Wirtschaft" wird scharf abgelehnt von Rosa Luxemburg in ihrem bedeutenden Buche „Einführung in die Nationalökonomie" (Berlin 1925), dessen Erscheinen sie leider nicht mehr erlebte. Sein Erfolg hätte sie entschädigt für die allgemeine Ablehnung ihres, trotz einzelner Schönheiten, in seinen Grundlagen verfehlten Buches über „Die Akkumulation des Kapitals, ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus" (Berlin 1913).

In ihrer „Nationalökonomie" führt sie aus:

„Sehen wir uns diesen seltsamen historischen „Materialismus" des jüngsten Marx-, Engels- und Morgan-Ueberwinders etwas näher an.

Grosse redet sehr viel von „Produktion", er redet die ganze Zeit vom „Charakter der Produktion" als bestimmendem Faktor, der die ganze Kultur beeinflußt. Was versteht er aber unter Produktion und ihrem Charakter?" (S. 107.)

Als Antwort auf diese Frage zitiert sie folgenden Passus aus einem Buche Großes:

„Die Wirtschaftsform, die in einer sozialen Gruppe herrscht oder vorherrscht, die Art, auf welche sich die Glieder der Gruppe den Lebensunterhalt erwerben, ist eine Tatsache, welche sich direkt beobachten und in ihren Hauptzügen überall mit genügender Sicherheit feststellen läßt. Wir mögen über die religiösen und sozialen Anschauungen der Australier noch so sehr im Zweifel sein; über den Charakter ihrer Produktion ist auch nicht der leiseste Zweifel möglich: die Australier sind Jäger und Pflanzensammler. Es ist vielleicht unmöglich, in die geistige Kultur der alten Peruaner einzudringen; aber die Tatsache, daß die Bürger des Inkareiches ein ackerbauendes Volk waren, liegt für jeden Blick offen." (Grosse, „Anfänge der Kunst", S. 34.)

Nach diesem Zitat fährt Rosa Luxemburg fort:

„Unter ‚Produktion' und ihrem ‚Charakter' versteht also Grosse einfach die jeweilige Hauptquelle der Ernährung des Volkes. Jagd, Fischerei, Viehzucht, Ackerbau — das sind jene ‚Produktionsverhältnisse', die bestimmend auf alle übrigen Kulturverhältnisse eines Volkes einwirken. Hier muß man zunächst bemerken, daß, wenn es auf diese magere Entdeckung ankam, die Ueberhebung des Herrn Grosse über die ‚meisten Kulturhistoriker' zum mindesten ganz unbegründet war. Die Erkenntnis, daß die Art der Hauptquelle, die dem gegebenen Volke zur Ernährung dient, von außerordentlicher Wichtigkeit für seine Kulturentwicklung ist, bildet nicht sowohl Herrn Grosses funkelnagelneue Entdeckung, wie vielmehr ein uraltes, ehrwürdiges Inventarstück aller Gelehrten der Kulturgeschichte. Diese Erkenntnis hat ja gerade zu der landläufigen Einteilung der Völker in Jäger, Viehzüchter und Ackerbauer geführt, die in allen Kulturgeschichten wiederkehrt, und die Herr Grosse nach vielem Hin und Her schließlich doch selbst anwendet. Diese Erkenntnis ist aber nicht bloß alt, sondern auch — in der platten Fassung, in der sie Grosse übernimmt — ganz falsch. Wissen wir lediglich, daß ein Volk von Jagd, Viehzucht oder Ackerbau lebt, so wissen wir von seinen Produktionsverhältnissen und von seiner sonstigen Kultur zunächst noch gar nichts. Die heutigen Hottentotten in Südwestafrika, denen die Deutschen ihre Herden und damit ihre bisherige Existenzquelle weggenommen und sie dafür mit modernen Flinten versehen haben, sind erzwungenermaßen wieder Jäger geworden. Die Produktionsverhältnisse dieses ‚Jägervolkes' aber haben nicht das mindeste gemein mit den indianischen Jägern Kaliforniens, die noch in ihrer primitiven Weltabgeschiedenheit leben, und die letzteren wieder sind den Jägerkompagnien Kanadas sehr wenig ähnlich, die für amerikanische und europäische Kapitalisten gewerbsmäßig Tierfelle für den Rauchwarenhandel liefern.

Die peruanischen Viehzüchter, die vor der spanischen Invasion ihre Lamas in den Kordilleren kommunistisch unter der Inkaherrschaft hüteten, die arabischen Nomaden mit ihren patriarchalischen Herden in Afrika oder Arabien, die heutigen Bauern in den Schweizer, Bayerischen oder Tiroler Alpen, die mitten in der kapitalistischen Welt ihre althergebrachten „Alpenbücher" führen, die halbverwilderten römischen Sklaven, die im rauhen Apulien enorme Herden ihrer Herren hüteten, die Farmer, die im heutigen Argentinien für die Ohioer Schlachthäuser und Konservenfabriken zahllose Herden mästen — das sind alles Muster der „Viehzucht", die ebensoviele total verschiedene Typen der Produktion und der Kultur darstellen. Endlich der „Ackerbau" umfaßt eine so lange Skala der verschiedenartigsten Wirtschaftsweisen und Kulturstufen, von der uralten indischen Markgenossenschaft zum modernen Latifundium, von der bäuerlichen Zwergwirtschaft zum ostelbischen Rittergut, vom englischen Pachtsystem zur rumänischen Jobagie, von dem chinesischen bäuerlichen Gartenbau zur brasilianischen Plantage und Sklavenarbeit, von dem weiblichen Hackbau auf Tahiti bis zur nordamerikanischen Bonanzafarm mit Dampf und Elektrizitätsbetrieb, daß nur die glänzendste Verständnislosigkeit für das, was wirkliche „Produktion" bedeutet, in den großspurigen Offenbarungen des Herrn Grosse über die Bedeutung der Produktion geoffenbart wird." (S. 107—109.)

Man braucht über Grosse nicht so wegwerfend zu urteilen, wie Rosa Luxemburg. Ich verdanke ihm manche nützliche Anregung, allerdings nicht über Produktion und historischen

Materialismus. Aber das, was Rosa Luxemburg über die Unbrauchbarkeit der Nahrungsquellen zur Kennzeichnung von Wirtschaftsformen sagt, trifft zu, auch wenn nicht alle Details ihrer Illustrationen stimmen sollten.

Natürlich darf man nicht so weit gehen, die Beachtung der Quellen, aus denen die Menschen ihre Nahrung ziehen, für ganz überflüssig zu halten. Nur reicht sie nicht aus für das Verständnis der wirtschaftlichen Zusammenhänge. Auch bilden diese Quellen nicht eine aufeinanderfolgende Kette wirtschaftlicher Entwicklung.

Am ehesten fällt die Aufeinanderfolge der Bedeutung der einzelnen Nahrungsquellen mit der technischen und ökonomischen Entwicklung zusammen in den Anfängen des Menschengeschlechts. Je mehr es sich von ihnen entfernt, desto weniger läßt sich der Charakter seiner Produktionsweisen durch ein so einfaches Kriterium, wie die Nahrungsquelle, bestimmen.

In den ersten Anfängen haben wir den Menschen als bloßen Sammler kennengelernt, als Sammler von Früchten, Wurzeln, kurz pflanzlichen Stoffen, und von Schnecken, Würmern, Heuschrecken, Eidechsen usw. also tierischer Nahrung. Hier finden wir in der Nahrungsquelle die Keime des Ackerbaues wie der Jagd gleichzeitig gegeben. Die Erfindung der Werkzeuge und der Waffen begünstigt zunächst mehr die Ausbeutung der tierischen als der pflanzlichen Nahrungsquelle, jene gewinnt mehr an Bedeutung, als diese: so kommen wir zur Jagd als herrschender Form der „Produktion".

Weitere technische Entwicklung führt zur Entwicklung des Ackerbaues, daneben zur Zähmung des Viehes. Die drei Arten des Erwerbes von Nahrung — Jagd, Viehzucht, Ackerbau stehen seitdem fast überall in engem Verein miteinander. Fast stets betreibt der Ackerbauer auch Viehzucht und Jagd. Vom Standpunkt des ganzen Volkes aus gesehen, wie Grosse ausschließlich tut, macht es keinen Unterschied, ob es der Bauer ist, der jagt, oder ob die Jagd ein Privilegium des Grundherrn bildet. Ihr Betrieb gehört zu den Kennzeichen der Ackerbauer, auch der höheren. Andererseits treiben fast alle Viehzüchter etwas Ackerbau und oft sehr viel Jagd.

Allerdings wird durch den technischen Fortschritt die Jagd gegen früher an Bedeutung zurückgedrängt.

Mit diesem Stadium hört nun die Bedeutung der Nahrungsquellen für die Kennzeichnung der ökonomischen Entwicklung fast ganz auf. Ob in einem Volke der Ackerbau oder die Viehzucht die Jagd oder die Fischerei überwiegt, hängt viel weniger, als von der Höhe seiner Technik, von den geographischen Bedingungen ab, in denen es lebt. Wo viel Weidegrund und schlechter, trockener Ackerboden, wie in den Steppen, wird die

Weidewirtschaft bessere Erfolge erzielen, als der Ackerbau. Anders in Flußtälern mit fettem Boden und guter Bewässerung.

Grosse selbst nimmt an, daß „sich beide Wirtschaftsformen (Viehzucht und Ackerbau) wahrscheinlich selbständig nebeneinander entwickelt haben". (S. 29.)

Das stimmt nun auch wieder nicht. Innerhalb eines Volkes oder einer Gesellschaft gibt es keine selbständige Entwicklung irgendeines Zweiges der Produktion unabhängig von den andern. Jeder hängt mit allen anderen Produktionszweigen zusammen und von ihnen ab. Viehzucht und Ackerbau haben sich innerhalb jeder Gesellschaft gemeinsam entwickelt, bloß je nach den geographischen Bedingungen die eine mehr oder weniger als der andere.

Schließlich betont Grosse selbst, daß seine Reihe

„keineswegs die Entwicklungsreihe der menschlichen Wirtschaftsformen darstellen soll. Im Gegenteil, unsere Anordnung weicht von der historischen Ordnung, wie wir sie uns vorstellen, sehr bedeutend ab. Die niederen Jäger am Anfang und die höheren Ackerbauer am Ende würden allerdings ihre Plätze auch in einer Entwicklungsreihe behaupten." (S. 29.)

Mit anderen Worten, seine Unterscheidung der verschiedenen „Wirtschaftsformen" hat für die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft keinen Wert. Sie hemmt geradezu das Verständnis der wirklichen Wirtschaftsformen, da er die verschiedenen Formen der Wirtschaft bloß nach der Nahrung unterscheidet, die in jeder derselben vorherrscht. Alle Völker, die mehr Vegetarier sind als Fleischesser, die mehr vom Brote leben als vom Fleisch zahmer Rinder und wilder Hirsche, gehören für Grosse in die gleiche Wirtschaftsform, mögen sie kapitalistisch wirtschaften oder feudalistisch oder ganz primitiv.

Fünftes Kapitel.

Landwirtschaft und Industrie.

Was Grosse für verschiedene Formen der Produktion hält, sind nur verschiedene Zweige der Produktion. Dabei sieht er von einem der wichtigsten ihrer Zweige völlig ab — der Industrie. Natürlich weiß er, daß es eine solche gibt. Aber sie spielt keine Rolle bei seiner Unterscheidung der Wirtschaftsformen.

Wir gebrauchen hier das Wort Industrie natürlich nicht in seinem englischen und französischen Sinn, in dem es Fleiß, Betriebsamkeit oder Erwerbsarbeit überhaupt bedeutet, die Landwirtschaft ebenso umfaßt, wie das, was der Deutsche Industrie nennt, die Verarbeitung von Rohmaterialien zu Produkten, die vielfach anderen Zwecken dienen, als denen der Ernährung:

nämlich Herstellung von Kleidern, Wohnungen, Werkzeugen, Waffen, Verkehrsmitteln.

Die erste produktive, ein Produkt schaffende Tätigkeit des Menschen war, wenn unsere Hypothese zutrifft, die Textilindustrie, das Flechten von Windschirmen. Wir finden die Vorläufer dieser Tätigkeit schon bei den Affen, die noch keine Jagd auf höhere und größere Tiere kennen. Diese Art Jagd wurde erst möglich, nachdem der Mensch schon verstand, mit künstlichen Behelfen umzugehen, die als Waffen dienen konnten.

So dürfen wir mit mehr Recht als die Jagd die Industrie als die erste produktive Tätigkeit des Menschen bezeichnen. Die Fortschritte der Jagd, sowie der Uebergang zum Ackerbau hängen aufs engste zusammen mit der Entwicklung der Industrie und ihrer Technik. Ebenso die Entwicklung der nomadischen Viehzucht. Wie wichtig wird z. B. für diese die Erfindung des Rades, die Entwicklung des Wagenbaues. Wir finden kein Volk, vom primitivsten Jägervolk an, ohne Industrie. Sie ist bestimmend für seine Entwicklungshöhe und die Art seiner Produktion.

Indem Grosse den Begriff der Wirtschaft auf den der Landwirtschaft beschränkt, unter dem man Waldwirtschaft und Jagd mitbegreifen kann, und von der Industrie absieht, die für die Nahrung direkt wenig leistet, versperrt er sich selbst den Weg zur Erkenntnis des gesellschaftlichen Vorganges der Produktion in seiner Gesamtheit.

Natürlich sieht er, wie schon bemerkt, von der Industrie nicht gänzlich ab. Er bemerkt sie jedoch erst dort, wo neben dem Landwirt der Handwerker als besonderer Beruf ersteht. Die Industrie wird für ihn wichtig erst in der Periode der „höheren Ackerbauer". Diese sollen sich von den niederen dadurch unterscheiden, daß bei den letzteren jeder Mensch Ackerbauer sein muß, weil sonst der Ackerbau nicht genug liefern würde und daß keine Arbeitsteilung bei der Produktion innerhalb des gleichen Geschlechts besteht, während bei den höheren Ackerbauern die landwirtschaftliche Arbeit eine solche Produktivität erlangt, daß sie einen Ueberschuß erzeugt, von dem industrielle Arbeiter leben können. Grosse sagt:

„Man könnte daher die höheren Ackerbauvölker gegenüber den niederen als Industrievölker charakterisieren . . . ., der größte Teil der Werte, die den Reichtum der höheren Ackerbauer bilden, ist nicht durch den Ackerbau, sondern durch die Industrie geschaffen." (S. 216.)

Das ist eine absurde Uebertreibung, die nicht einmal für alle kapitalistischen Staaten zutrifft. Zum Beispiel nicht für das bisherige Rußland. Ja kaum für die Vereinigten Staaten. Im Jahre 1909 berechnete man dort den Wert, den die industrielle Arbeit den Rohmaterialien hinzufügte, auf 8,529 Millionen Dollars. Dagegen die Wertproduktion der Landwirtschaft auf 8,498 Millionen.

Dabei ist in der Landwirtschaft von der Summe ihrer Wertproduktion allerdings der Wert der von ihr vernutzten Materialien nicht abgezogen, ebensowenig aber auch der Wert der von den Landwirten selbst konsumierten, nicht auf den Markt gebrachten Produkte berücksichtigt.

Weder die eine noch die andere dieser bei der Landwirtschaft wichtigen Summen wurde statistisch erfaßt, die zweite dürfte eher größer gewesen sein, als die erste.

Also bis zum Kriege galt für ein so hoch entwickeltes industrielles Land wie die Vereinigten Staaten keineswegs der Satz Grosses, daß der größere Teil der Werte in den Staaten der höheren Ackerbauer durch die Industrie erzeugt werde. Der Satz galt noch vor hundert Jahren für keinen Staat.

Dabei umfaßt aber das Stadium, das Grosse das der höheren Ackerbauer nennt, alle Staaten, die uns seit dem Aufkommen geschriebener Geschichte überhaupt bekannt wurden. Es war schon lange vor dem Bilden von Staaten erreicht. Diese „Wirtschaftsform" umfaßt alle die so verschiedenen Produktionsweisen, die sich in diesem Zeitraume mehrerer Zehntausende von Jahren entwickelt haben. Sie alle werden als eine einheitliche Form bloß aus dem Grunde zusammengefaßt, weil sie alle sich dadurch kennzeichnen, daß unter ihnen Brot die Hauptnahrung der Volksmasse bildet!

Innerhalb derselben Produktionsweise kann man je nach dem Ueberwiegen der einen oder anderen Produktionszweige den Unterschied zwischen Industriestaaten und Agrarstaaten finden.

Er kann zum Teil auf Verschiedenheiten der Höhe der industriellen Entwicklung beruhen, zum Teil aber ist er ebenso wie der Unterschied zwischen Jägern und Fischern, zwischen Viehzüchtern und Ackerbauern, auf Unterschiede im Bodenreichtum an nutzbaren Materialien und in der Verkehrslage begründet.

Die Bestimmung der Produktion durch solche Unterschiede kennzeichnet nicht die moderne Produktionsweise. Die Wichtigkeit des richtigen Standortes für die Produktion ist, wie wir gesehen haben, so alt, wie das Produzieren selbst. Schon in der Steinzeit hat mancher bestimmte Produktionszweig sein bestimmtes Gebiet, in dem er am besten gedeiht, und es gibt daneben andere Gegenden, in denen derselbe Zweig ganz unmöglich ist. Das gilt auch heute und wird für immer gelten, wobei allerdings die Gunst der Oekonomie und Technik nicht für jeden Standort unter allen Umständen dieselbe bleiben muß, sondern mit den Aenderungen der Technik des Verkehrs und der Produktion wechseln kann.

Die Entwicklung des modernen Staates erzeugt Tendenzen, die diesem Gesetz entgegenzuwirken suchen. Je abhängiger ein Staat ökonomisch von anderen Staaten wird, je mehr sein ökonomisches Leben und das physische seiner Bewohner bedroht ist,

wenn der Verkehr mit dem Ausland unterbrochen wird, um so mehr kann er im Kriege geschädigt werden, um so mehr Angriffsflächen bietet er seinem Feinde. Daher zählen es die modernen Staatsmänner in den Militärstaaten zu ihren Aufgaben, danach zu trachten, daß der eigene Staat möglichst alles selbst erzeugt. England machte bis zum Weltkriege eine Ausnahme, da seine Flotte die Meere beherrschte, so daß es nicht zu fürchten brauchte, im Kriege vom Auslande abgeschnitten zu werden.

Dazu kommt noch eine zweite Erwägung. Ein Krieg ist heute ein überwiegend industrielles Unternehmen geworden. Er wird geführt mit allen Mitteln der modernen Industrie.

Bei gleicher Qualität und Quantität der kämpfenden Menschen entscheidet die höhere Entwicklung der industriellen Technik. Ein Staat ohne die Hilfsmittel der modernen Industrie ist einem hochindustriellen Militärstaat gegenüber ebenso wehrlos, wie ein nackter Wilder mit Pfeil und Bogen gegenüber einem gepanzerten Ritter oder gar gegenüber einem Schützen mit einem Magazingewehr. Namentlich wird die Schwerindustrie wichtig für die Kriegführung. Daher die innige Verbindung von Schwerindustrie und Militarismus und ihre gegenseitige Förderung in allen Großstaaten, daher die Erfüllung der Schwerindustrie und der von ihr betriebenen Politik mit der ganzen Brutalität und Auslandsfeindschaft und Borniertheit des Militarismus.

Endlich löst die Industrie den Menschen vom Boden, an den ihn der Ackerbau fesselt. Sie erlaubt es, große Massen in Städten zu konzentrieren, unter den mannigfachsten Bedingungen, mit den mannigfaltigsten Verrichtungen beschäftigt, wodurch sie einander aufs intensivste anregen. Die Landwirtschaft zerstreut die Menschen über weite Flächen, isoliert sie voneinander, und auch ihr gelegentliches Zusammenkommen bietet ihnen keine Anregungen, weil jeder dasselbe betreibt, dasselbe weiß. Auf dem Lande herrscht Isolierung der Menschen und Monotonie ihrer Verhältnisse. In der Stadt engste Zusammendrängung der Menschen und größte Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse.

Die städtische, die industrielle Bevölkerung ist daher intelligenter und regsamer als die ländliche. Da aber im Kriege auch die größere Intelligenz entscheidet, so trachten die Staatsmänner ebenfalls deshalb danach, in jedem ihrer Staaten möglichst viel Industrie zu entwickeln ohne Rücksicht darauf, ob die Standortsverhältnisse dafür günstig sind oder nicht. Namentlich Schutzzölle gelten als ein wirksames Mittel zu diesem Zwecke.

Danach könnte es scheinen, als gehe die Entwicklung dahin, daß jeder Staat ein Industriestaat werde, die Agrarstaaten ein rückständiges Stadium darstellen, und jeder Staat „autark", sich selbst genügend zu werden versucht, wie die kleinen Gemeinwesen im Anfang der gesellschaftlichen Entwicklung gewesen waren, die im Wesentlichen alles selbst produzierten, was sie

brauchten und nur einige wenige Produkte von anderen Gemeinwesen eintauschten.

Es kann also scheinen, als führe unsere Zukunft nicht zu einer einigen und einheitlichen Menschheit, sondern zu ihrer dauernden Zersplitterung in voneinander unabhängige, der Gesamtheit der Menschen gegenüber zwerghaft erscheinende Gemeinwesen, von denen jeder die größten wirtschaftlichen Kosten nicht scheut, um im Gegensatz zum „ökonomischen Prinzip" mit größter Verschwendung alles selbst zu produzieren, wozu ihm die natürlichen Vorbedingungen fehlen und was er mit weit geringerem Arbeitsaufwand von seinen besser situierten Nachbarn eintauschen könnte.

Von verschiedenen Oekonomen wird diese Tendenz tatsächlich als ein Gesetz der modernen Produktionsweise betrachtet.

In ihrem schon zitierten Buche (S. 17) wendet sich Rosa Luxemburg unter anderem gegen Werner Sombart, der in seinem Buche über „die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert" (2. Aufl. 1909) derartiges behauptete. Er sagt dort:

„Die einzelne Volkswirtschaft ist heute nicht mehr, sondern eher weniger in den Weltmarkt einbezogen als vor hundert und fünfzig Jahren . . . . . Die einzelnen Volkswirtschaften werden immer vollkommenere Mikrokosmen[1]), und der innere Markt überflügelt für alle Gewerbe immer mehr den Weltmarkt an Bedeutung."

Rosa Luxemburg nennt das eine „funkelnde Narretei, die allen täglichen Wahrnehmungen ungeniert ins Gesicht schlägt", was für „Europens übertünchte Höflichkeit" etwas stark ausgedrückt ist. Aber in der Sache hat sie recht. Sie schrieb vor dem Weltkrieg. Dieser und seine Konsequenzen haben aller Welt aufs schlagendste dargetan, wie sehr heute alle Staaten wirtschaftlich voneinander abhängen, wie wenig einer von ihnen ein „Mikrokosmus" ist, nicht einmal die Vereinigten Staaten von Amerika, die fast ebenso ausgedehnt sind wie ganz Europa (Vereinigte Staaten 9 300 000 Quadratkilometer, Europa 10 013 000).

Die nationalistischen Politiker selbst, ganz abgesehen von den Folgen der ständigen technischen Entwicklung des Verkehrswesens, wirken ihrer eigenen Politik der nationalen Abschließung entgegen. Denn sie sind alle für das möglichst rasche Anwachsen der Bevölkerung im eigenen Lande. Je mehr Menschen, desto mehr Soldaten. Geburtenstreik und Auswanderung sind Hochverrat. Ueberall fördern die Nationalisten die Vermehrung der Bevölkerung in einem solchen Ausmaß, daß schließlich die Landwirtschaft des Staates nicht ausreicht, das gesamte Volk zu ernähren. Auch das wird ein Grund, die Industrie zu entwickeln, aber nicht für den Bedarf der eigenen Nation, sondern für den

[1]) Jede eine Welt im kleinen für sich. K.

Export, um Nahrungsmittel von agrarischen Völkern zu erwerben.

Dies einer der Gründe, die dazu treiben, daß die Industrienationen ununterbrochen dahin trachten, agrarische Gebiete, die sich bisher selbst genügten, mit dem Welthandel nicht viel zu tun hatten, ihm zu erschließen, namentlich durch koloniale Erwerbungen und Eisenbahnbauten.

Industrie und Landwirtschaft, sowohl Ackerbau wie Viehzucht (wenn man will auch Jagd) müssen stets in einem bestimmten Verhältnis der Ausdehnung zueinander stehen.

Wenn die Proportionalität der verschiedenen Zweige der Wirtschaft innerhalb eines Gemeinwesens durchbrochen ist, die Ueberschüsse der Produkte der Landwirtschaft nicht genug Nahrung und Rohmaterial für die industrielle Bevölkerung oder die Ueberschüsse der Industrie nicht genug Werkzeuge und sonstige Hilfsmittel für die Landwirtschaft liefern, kann der ökonomische Prozeß ungestört nur dann weitergehen, wenn in anderen Gemeinwesen die Proportionalität im entgegengesetzten Sinne gestört wird.

Das heißt, die Industriestaaten können nur bestehen, wenn es neben ihnen genügend viele und genügend ausgedehnte Agrarstaaten gibt.

Das einseitige Entwickeln des Produktionszweiges der Industrie in der Welt, in einem Ausmaße, daß die landwirtschaftliche Produktion seinen Bedürfnissen nicht nachkommen kann, bringt sicher große wirtschaftliche Gefahren mit sich. Sie sind unter kapitalistischer Produktion besonders groß, weil nicht bloß aus den schon erwähnten Gründen der Kriegspolitik, sondern auch aus wirtschaftlichen Motiven das Kapital leichter der Industrie, als der Landwirtschaft zuströmt, die in Technik und Betriebsweise konservativer ist. Aber die Gefahr wäre nicht minder groß in einer sozialistischen Gesellschaft, wenn in ihr die Arbeiter fortfahren würden, ebenfalls die Industrie vor der Landwirtschaft zu bevorzugen. Es wird eine dringende Aufgabe eines jeden sozialistischen Regimes sein, die Lebens- und Arbeitsbedingungen in der Landwirtschaft so zu gestalten, daß sie die Arbeiter ebenso anzieht, wie die Industrie. Entwicklung des Verkehres, Vermehrung der geistigen Anregungen und Hilfsmittel auf dem Lande, Verlegung von Industrien aufs Land, Vereinigung industrieller mit ländlicher Arbeit, Großbetrieb in der Landwirtschaft werden dazu unentbehrlich sein.

Ebenso aber auch allgemeiner Friede, der die kriegerischen Beweggründe nach Entwicklung von Industrien in für sie ungeeigneten Standorten aufhebt.

Dann wird die vollkommenste Proportionalität der Produktionszweige unter einander für die gesamte Menschheit möglich werden, die aufgebaut sein wird auf dem „ökonomischen Prinzip“

der größten Produktivität, der höchsten Leistung, erreicht mit dem geringsten Kraftaufwand.

Wie immer sich aber die ökonomischen Verhältnisse bisher änderten und weiterhin ändern mögen, seit Beginn der Oekonomie gab es industrielle neben landwirtschaftlicher Arbeit, wenn man zu der letzteren auch das Sammeln von Beeren und Wurzeln sowie das Fangen und Töten von Tieren rechnet. Und es ist nicht zu erwarten, daß dieses Nebeneinander je aufhören wird. Beide Zweige der Arbeit sind unzertrennlich auf einander angewiesen.

Ihre Zusammengehörigkeit wird nicht dadurch zerrissen, daß im Laufe fortschreitender Arbeitsteilung manche ihrer Arten bestimmten Gruppen als besondere Produktionszweige zufallen, noch auch dadurch, daß je nach der Gunst besonderer geographischer Umstände, die sich mit den historisch wechselnden Verhältnissen ändern, in mancher Gegend der eine oder der andere Produktionszweig besonders stark in den Vordergrund tritt und zum herrschenden wird.

Im Anfange war es fast stets die Jagd (unter Umständen die Fischerei), die vorherrschte. Insofern mag man in ihr nicht bloß einen besonderen Zweig, sondern eine besondere Stufe der Wirtschaft sehen. Weiterhin aber kann man eine höhere oder tiefere Stufe der Wirtschaft nur dadurch erkennen, ob in ihr die Zahl ihrer Produktionszweige zahlreicher und mannigfaltiger ist oder nicht, nicht aber daran, ob der eine oder der andere große Produktionszweig vorherrscht, sei es Ackerbau, Viehzucht oder Industrie.

Sechstes Kapitel.

Die Produktionsweise.

Wie die früher erwähnten Auffassungen der ökonomischen Theoretiker von der Wirtschaft leidet auch die Einteilung der Formen der Gesamtwirtschaft nach einzelnen Zweigen der Produktion oder gar der Nahrungsquellen an dem Grundfehler, daß sie die stoffliche und gesellschaftliche Seite des Produktionsprozesses nicht unterscheidet, ja vielfach von der letzteren ganz absieht.

Und doch wird ohne Erkenntnis der Art, wie die Menschen miteinander und füreinander arbeiten und in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander den Kampf ums Dasein führen, das ganze gesellschaftliche Getriebe nicht voll verstanden.

Die stoffliche und die gesellschaftliche Seite der Arbeit bedingen einander, bestimmen einander in ständiger Wechselwirkung. Eine Fabrik ist nicht möglich ohne weitgehende Disziplin ihrer Arbeiter. Aber die Fabrik erzeugt in ihrem Funk-

tionieren selbst diese Disziplin. Der psychologische Faktor der Disziplin gehört zu den Bedingungen des Fabriksbetriebes ebenso, wie bestimmte Arbeitsmaschinen und Motoren.

Die gesellschaftliche Seite der Arbeit ist dabei die überragende. Durch sie steht jeder einzelne stoffliche Arbeitsprozeß in Beziehung zu vielen anderen, die alle innerlich verbunden sind zu dem einen großen Zwecke der Erhaltung der Gesellschaft, d. h. der Erhaltung aller ihrer Mitglieder, der Befriedigung ihrer Bedürfnisse.

Diese innerliche Verbundenheit gibt den einzelnen Arbeitsprozessen erst ihren über den bloß technischen hinausgehenden ökonomischen Charakter. Eine Gesamtheit derartig innerlich verbundener Arbeitsprozesse bildet zusammen einen bestimmten gesellschaftlichen Produktionsprozeß, dessen besondere Art und Weise als bestimmte Produktionsweise erscheint.

Sie umfaßt zunächst die Gesamtheit der zur Herstellung der materiellen Produkte einer jeweilig gegebenen Gesellschaft erforderlichen Arbeitsprozesse nicht nur in ihrer Summe, sondern auch in allen ihren Wechselbeziehungen, die ebenso viele Wechselbeziehungen von Menschen sind. Gerade diese Wechselbeziehungen sind es, die am meisten die jeweilige Produktionsweise charakterisieren und bewirken, daß auf Grund derselben Technik und der durch sie bedingten Arbeitsweise verschiedene Produktionsweisen möglich sein können.

Es handelt sich dabei um sämtliche Arbeitsprozesse, die zur Herstellung der erforderlichen materiellen Güter nötig sind. Es macht keinen Unterschied, ob der Arbeitsprozeß in verschiedene Stadien zerlegt wird, von denen jedes einem anderen Arbeiter zugewiesen wird: hier solchen, die bloß den Arbeitsvorgang planen, entwerfen, angeben, und dann solchen, die ihn ohne eigenen Willen mechanisch ausführen usw. Jeder von ihnen ist unentbehrlich für das Gelingen des ganzen Prozesses.

Auch alle Arbeiten des erforderlichen Verkehrs sind dabei inbegriffen, einerlei, ob sie Rohmaterialien, Kohle, Arbeiter zur Arbeitsstätte oder das fertige Produkt zum Konsumenten befördern.

Die Produktion der materiellen Produkte ist der Untergrund jeder Produktionsweise, oder, wenn man lieber will, ihr Knochengerüst. Auf dieser Grundlage erhebt sich eine Produktion immaterieller Produkte oder Leistungen oder „Dienste". Sie dienen ebenso der Befriedigung der gesellschaftlichen Bedürfnisse, wie die materiellen Produkte. Mancher Dienst ist vom Standpunkte der Gesellschaft aus gesehen, weit wichtiger, als manches materielle Produkt, z. B. der Dienst eines Lehrers oder Arztes wichtiger als die Gewinnung von Diamanten.

Der Unterschied zwischen dem materiellen Produkt und dem Dienst ist stofflicher Natur, er besagt nichts über ihre gesellschaft-

liche Bedeutung. Daß die Arbeit des Malers sich in einem materiellen Produkt, einem Bild verkörpert, indes die des Sängers nur eine Leistung vollbringt, erhebt nicht die eine über die andere.

Und die ökonomische Stellung eines Produzenten immaterieller Produkte kann ganz dieselbe sein, wie die eines Produzenten materieller Produkte. Ein Musiker in einem Orchester oder ein Schauspieler in einem Theater kann ebenso Lohnarbeiter sein und seinem Unternehmer durch seine Arbeit Profit verschaffen, wie ein Dreher in einer Metallwarenfabrik oder ein Tischler in einer Möbelwerkstatt.

Auch hier zeigt sich, wie sehr man die technische Seite des Arbeitsprozesses von seiner ökonomischen zu scheiden hat.

Aber wir leben alle von stofflichen Produkten, können ohne solche, ohne Nahrung, Kleidung, Wohnung nicht existieren. Von dem Ausmaß der Arbeitszeit, die die Gesellschaft auf stoffliche Produkte verwenden muß, hängt die Menge der Arbeitszeit ab, die für Dienste verfügbar bleibt.

Durch die Produktionsweise wird bestimmt, ob die einen Arbeiter bloß Produkte, die anderen bloß Dienste produzieren und gegeneinander austauschen oder ob jeder einen Teil seiner Zeit der Produktion und einen anderen der Leistung von Diensten widmet.

Auf den Fall der Ausbeutung, der es ermöglicht, daß einer über Produkte und Dienste verfügt, ohne selbst ein Produkt oder einen Dienst zu produzieren, gehen wir hier noch nicht ein.

Wenn wir den Produktionsprozeß von der gesellschaftlichen, der ökonomischen, nicht der technischen Seite aus betrachten, dann genügt es jedoch nicht, ihn als die Gesamtheit aller jeweilig miteinander zur Erhaltung der Gesellschaft verbundenen Arbeitsprozesse anzusehn. Zu der Zusammenfassung der räumlich *nebeneinander* sich vollziehenden Arbeiten muß sich auch die Zusammenfassung der *nacheinander* sich vollziehenden und *miteinander* zu dem Zwecke der Erhaltung der Gesellschaft verbundenen Arbeiten gesellen. Wir müssen den Produktionsprozeß als fortdauernden, sich immer wieder erneuernden Prozeß im Dienste der fortdauernden, sich immer wieder erneuernden Gesellschaft betrachten.

Um eine Produktionsweise zu erkennen, genügt es demnach nicht, den Produktionsprozeß als einmaligen aufzufassen. Nur durch Erforschung des *Reproduktionsprozesses* kommen wir dazu, ihre ganze Eigenart, ihre gesamten Gesetze zu erkennen. In der Marxschen Oekonomie spielt denn auch die Betrachtung des Reproduktionsprozesses die größte Rolle.

Wäre es ihm gelungen, sein „Kapital" zu Ende zu führen, den Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktionsweise als Reproduktionsprozeß vollständig darzustellen, so wäre daraus wohl

eine neue Stützung seiner Werttheorie hervorgegangen, deren Notwendigkeit sich meines Erachtens zwingend nur aus dem Reproduktionsprozeß, nicht aus dem einmaligen Hergang der Produktion erweisen läßt. Marx hat im Eingang seines „Kapital" wohl gezeigt, daß der Warenaustausch vom Wertgesetz geregelt wird und dieses logisch begründet, nicht aber den Mechanismus gezeigt, der es durchsetzt. Dieser tritt nach meiner Meinung nur im Reproduktionsprozeß zutage.

Betrachten wir aber den Produktionsprozeß nicht als einmaligen, sondern als stets sich wiederholenden, als Reproduktionsprozeß, dann finden wir, daß das „ökonomische Prinzip", das Streben, „mit möglichst geringen Opfern möglichst großen Nutzen zu erzielen", nicht das einzige ist, das ihn beherrscht. Zum mindesten ebenso wichtig wird ein anderes Prinzip, das Streben danach, den Produktionsprozeß immer wieder von neuem auf gleicher oder erweiterter Stufenleiter zu vollziehen, das Streben, ihn als Reproduktionsprozeß zu sichern.

Für den einzelnen Arbeitsprozeß, für die Technik, kommt bloß das „ökonomische Prinzip" in Betracht. Die Anwendung der Technik durch vergesellschaftete Menschen gesellt zu dem „ökonomischen Prinzip" noch das Bedürfnis nach dauerndem Bestande der Gesellschaft.

Ja, man kann sagen: Das Trachten nach Sicherung der Reproduktion taucht als wirtschaftliches Gesetz noch früher auf, als das nach Arbeitsersparnis. Die ersten Werkzeuge und Waffen dienten sicher nicht dazu, Arbeit zu ersparen, sondern dazu, die Arbeit zur Erhaltung der Gesellschaft wirksamer, ja, manche Arbeit erst möglich zu machen.

Das Bedürfnis nach Arbeitsersparnis kann zur stärksten wirtschaftlichen Kraft nur dort werden, wo die Arbeit einen unangenehmen, abstoßenden Charakter erhält, so wie dort, wo die Menschen nicht direkt für sich arbeiten, sondern jeder von den Arbeiten anderer lebt, die oder deren Produkte er mit eigener oder ausgebeuteter fremder Arbeit oder deren Produkten bezahlen muß.

Aber wehe einer Produktionsweise, in der das Bedürfnis nach sparsamer Produktion allein gilt und das nach Sicherung der Reproduktion, aus welchem Grunde immer, nicht beachtet wird, in der das „ökonomische Prinzip" allein wirkt. Sie führt zur Raubwirtschaft, die stets am billigsten produziert, mit dem geringsten Aufwand die größten Erträge erzielt, dabei aber die Lebensquellen selbst ruiniert. Sie erschöpft den Boden, rottet die Wälder aus, erstickt die heranwachsende Jugend, führt die erwachsenen Arbeiter vorzeitigem Greisentum und Tod entgegen.

Die kapitalistische Produktionsweise wäre bereits in Elend und Schmutz untergegangen, wenn sie nicht aus sich selbst Elemente erzeugte, kräftig genug, das „ökonomische Prinzip" im

Zaume zu halten und dem Bedürfnis nach Fortdauer der Gesellschaft, nach Sicherung und Förderung des Reproduktionsprozesses, Geltung zu verschaffen.

Für den Charakter einer Produktionsweise kommen die Bedingungen der Reproduktion ebenso in Betracht, wie die der einmaligen Produktion.

Natürlich kann das Verhältnis der Menschen untereinander im Produktionsprozeß nie das diesen allein bestimmende werden. Ihr Verhältnis zur Natur, die Technik, wird stets für den Charakter einer Produktionsweise von großer, entscheidender Bedeutung sein. Eine bestimmte Technik ist nicht mit jeder Form des gesellschaftlichen Arbeitens vereinbar. Wo die Anforderungen einer bestimmten Technik in Widerspruch zu bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen geraten, werden früher oder später diese daran glauben müssen, wenn die betreffende Technik für die Dauer ausgesprochen große Vorteile bietet und benachbarten Völkern — oder Konkurrenten im eigenen Lande — die sie in Anwendung bringen, ein großes Uebergewicht verschafft, so daß das eigene Land oder das eigene Arbeitsgebiet zu sehr benachteiligt wird, wenn es sich diesem Fortschritt verschließt.

Indes ist doch eine bestimmte Technik nicht immer an bestimmte Formen gesellschaftlicher Arbeit gebunden. Die Art eines Arbeitsprozesses kann unter sehr verschiedenen Produktionsweisen geübt werden. Wir haben Beispiele dafür schon oben gegeben.

Die technische Entwicklung bildet die Grundlage für die ökonomische Entwicklung. Sie ist nicht mit ihr identisch.

Für die Bildung der verschiedenen Produktionsweisen kommen neben den verschiedenen Arten der Technik noch andere Faktoren in Betracht.

Siebentes Kapitel.

Das Eigentum.

Unter den verschiedenen Faktoren, die neben der Technik und den besonderen Eigentümlichkeiten der Natur eines Landgebietes — Klima, Bodenreichtum und Bodengestaltung, Verkehrslage — auf seine jeweilige Produktionsweise bestimmend einwirken, ist der wichtigste die in ihm zur Zeit dieser Produktionsweise geltende Eigentumsordnung.

Das Eigentum ist etwas spezifisch menschliches. Diese Auffassung findet allerdings großen Widerspruch. Das Eigentum, verkündet man uns, ist tief in der Natur der Lebewesen begründet.

Im Jahre 1905 veröffentlichte R. Petrucci ein Buch über den „natürlichen Ursprung des Eigentums“ (Les Origines Na-

turelles de la Proprieté. Essay de Sociologie Comparé, Brüssel, Leipzig), wo er unter anderem nachzuweisen versuchte, daß wir die Keime des Eigentums schon in der Pflanzenwelt finden. Jede Pflanze, außer den Parasiten, nimmt mit ihren Wurzeln ein Stück Boden für sich in Anspruch, das sie gegen das Eindringen von Nachbarn verteidigt. Bei den Mollusken und Würmern finden wir bereits Wohnungen, die bei manchen Arten von einzelnen Individuen oder Massen von Individuen angelegt und geschützt werden. Allbekannt sind solche Bauten bei Insekten und Wirbeltieren. Ebenso die Anlegung von Futterreserven, für die sich Analogien auch bereits in der Pflanzenwelt finden.

Alle diese Bauten und Anlagen werden von den betreffenden Tieren eifersüchtig gehütet und Eindringlinge von ihnen abgewehrt.

Diese Tatsache steht unleugbar fest. Sie würde beweisen, daß es bei den Tieren und selbst bei den Pflanzen schon Eigentum gibt, wenn wir die Worte Besitz und Eigentum für gleichbedeutend hielten.

Aber die Tatsache, daß sich jemand einen Gegenstand aneignet und jeden anderen Menschen von ihm fernzuhalten sucht, macht den Gegenstand noch nicht zum Eigentum seines Aneigners. Sonst wäre, wenn auch nicht jedes Eigentum Diebstahl, so doch jeder Diebstahl Eigentum.

Der Besitz oder die Beanspruchung eines Gutes ist wohl die Vorbedingung des Eigentums. Was niemand für sich besonders beansprucht, wird auch nie zu Eigentum werden. Aber die Beanspruchung oder Besitznahme allein macht ein Gut noch nicht zum Eigentum, wenn nicht noch ein neues Moment dazu kommt: die gesellschaftliche Sanktion. Erst in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft wird der Besitz zu Eigentum.

Darum kann man auch nicht davon sprechen, daß das Territorium eines Staates dessen Eigentum sei. Das könnte es erst werden, wenn es eine überstaatliche gesellschaftliche Macht gäbe, die jedem einzelnen Staatswesen das von ihm besetzte Gebiet als sein Eigentum zuspräche. Wenn man von einem Eigentum des Staates am Boden spricht, so gilt das innerhalb des Staates seinen einzelnen Bürgern gegenüber, nicht im Verhältnis der Staaten zu einander.

Hier sind die einzelnen Territorien bloßer Besitz, den man beansprucht, gegen andere verteidigt und solange behält, als kein Stärkerer kommt, der den bisherigen Besitzer vertreibt. Nur die Gesellschaft erzeugt das Eigentum und die Eigentumsordnung.

Nun ist die Gesellschaft sicher keine auf den Menschen beschränkte Erscheinung. Doch sind unter den tierischen Gesellschaften Gewohnheiten äußerst selten, die als Keime von Eigentum angesehen werden könnten.

Die Ursache für das Fehlen von Eigentum bei den sozialen Tieren liegt wohl zum Teile darin, daß sie einer artikulierten Sprache entbehren, ohne die Eigentumsbestimmungen schwer möglich sind. Doch würden sie dadurch nicht ganz ausgeschlossen. Viel wichtiger, ja entscheidend dürfte ein anderer Grund sein: daß Eigentumsbestimmungen für den Bestand und das Gedeihen der Tiergesellschaften nicht notwendig sind.

Ich muß auch hier wieder daran erinnern, daß ich für den Vergleich mit der Tierwelt bloß die Wirbeltiere im Auge habe. Wie es etwa bei den Ameisen und Bienen mit dem Eigentum stehen mag, darauf gehe ich hier nicht ein. Sie gehören nicht zu unseren Ahnen. Bisher hat man bei ihnen keine andere Form von Eigentum entdeckt, als ein Gemeineigentum an der Wohnung und an den Vorräten.

So sagt Petrucci zum Beispiel von den Termiten — ähnliches gilt von Ameisen, Bienen, Wespen:

„Der Besitz der Nahrungsreserven wie des Wohnungsbaues steht der Gesamtheit der Gesellschaft zu; die Verwaltung dieses gemeinsamen Eigentums verteilt sich nach der gesellschaftlichen Organisation und der Arbeitsteilung." (Proprieté usw., S. 64.)

Aeußerst selten sind die Wohnbauten und Sammlungen von Nahrungsreserven bei sozialen Säugetieren. Fast alle Säugetiere, die sich Zufluchtsstätten anlegen, meist Wohnhöhlen, und Vorräte sammeln, sind Einsiedler.

Eine der wenigen Ausnahmen bilden die sehr hochstehenden Biber, die in manchen Beziehungen viel Menschenähnlichkeit entwickeln. Ihre Dammbauten führt eine ganze Gesellschaft gemeinsam auf. Innerhalb des dadurch aufgestauten Wassers baut dann jedes Pärchen seine „Burg", die es gemeinsam mit seinen Jungen bewohnt und in der es Vorräte für den Winter ansammelt, die von der Familie benutzt werden. Drei Jahre braucht es, bis die Jungen erwachsen und selbständig sind. Sobald dies der Fall, verlassen die Alten den Bau und errichten sich einen neuen. Der alte verbleibt der Nachkommenschaft.

So findet Petrucci beim Biber bereits zwei verschiedene Formen des Eigentums: Eigentum der Gesellschaft am Damm; Eigentum der Familie an der Burg und ihren Vorräten. (S. 173.)

Doch ist das „Gemeineigentum" am Damm eigener Art. Es verleiht keinerlei Recht, sondern bringt nur eine Pflicht: die Verpflichtung für alle Mitglieder der Gesellschaft, ihn mit gemeinsamen Kräften zu errichten, und, wenn beschädigt, auszubessern. Andererseits deutet nichts darauf hin, daß die Bibergesellschaft auf die Gestaltung und Sicherung des Besitzes der einzelnen Familien Einfluß nimmt. Die Besitzverhältnisse innerhalb der Gesellschaft ergeben sich einfach aus der Natur der Dinge, der Lebensweise der einzelnen Familien, die zu stören keine der anderen Familien ein Interesse oder eine Gelegenheit hat, so daß

auch für die Gesellschaft keine Veranlassung entsteht, in die Besitzverhältnisse der Familien ordnend und regelnd einzugreifen.

Das wird zunächst auch beim Urmenschen der Fall gewesen sein, der in seinen Anfängen noch weniger als der Biber einer Eigentumsordnung bedurfte, weil er weder über dauernde Bauten, noch über Vorräte verfügte.

Wenn eine Horde für eine Nacht einen Windschirm errichtete, so war das ein viel zu flüchtiges und vergängliches Werk, um besondere Besitzansprüche hervorzurufen. Die ganze Horde legte sich dahinter. Die Tatsache der Herstellung eines solchen Schirmes war das allein wichtige. Für die Frage, wer auf seine Benutzung Anspruch habe, war keine Veranlassung gegeben.

Und wenn der Urmensch einen Stein aufnahm, um ihn einem Feind entgegenzuschleudern, oder einen Baumzweig abriß, um einen Gegner abzuwehren oder den Boden aufzuwühlen, so wird auch daraus keine Frage des Anrechtes auf die Benutzung des Stockes oder Steines entstanden sein, also keine Eigentumsfrage, trotz des Obersten Torrens, den Marx höhnt, weil jener meinte:

„In dem ersten Stein, den der Wilde auf die Bestie wirft, die er verfolgt, in dem ersten Stock, den er ergreift, um die Frucht niederzuziehen, die er nicht mit den Händen fassen kann, sehen wir die Aneignung eines Artikels zum Zwecke der Erwerbung eines andern und entdecken so — den Ursprung des „Kapitals". (Zitiert im „Kapital" I., S. 140.)

Dieses erste Kapital besaß nämlich die Eigentümlichkeit, daß es nicht akkumuliert, nicht einmal aufbewahrt, sondern weggeworfen wurde, nachdem man es gebraucht hatte, wenn nicht schon das Wegwerfen selbst den eigentlichen Gebrauch darstellte, den man von diesem sonderbaren „Kapital" machen konnte.

Darwin berichtet allerdings von einem Affen, der einen Stein, den er benutzt hatte, nicht wegwarf, sondern sorgfältig aufbewahrte, um ihn wieder zu benutzen. Er sagt:

„Im zoologischen Garten gebrauchte ein Affe, der schwache Zähne hatte, einen Stein, um sich Nüsse zu öffnen. Mir versicherten die Wärter, daß das Tier, wenn es den Stein gebraucht habe, ihn im Stroh verberge und keinen anderen Affen ihn berühren lasse. Hier haben wir die Idee des Eigentums; doch ist diese Idee jedem Hunde, der einen Knochen hat, und den meisten oder allen Vögeln in bezug auf ihre Nester eigen." (Abstammung des Menschen I., S. 106.)

Darwin begeht hier dieselbe Verwechslung zwischen Besitz und Eigentum, auf die wir bereits hingewiesen haben. Aber auch seine Berufung auf ein gefangenes Tier, um daraus einen Schluß auf das Verhalten freilebender Artgenossen zu ziehen, ist an dieser Stelle unzutreffend. Der Affe bewahrt den Stein auf, weil dieser der einzige ist, dessen er habhaft werden kann. In der Wildnis würde er ihn nach dem Gebrauch wegwerfen, denn er darf erwarten, daß er gleich wieder einen findet, wenn er einen braucht.

In diesem Punkte entwickelte sich aber bald ein Unterschied zwischen dem Affen und dem Menschen und hier setzt des letzteren Eigentumsbildung ein.

Der Affe kommt nur gelegentlich dazu, Stöcke und Steine zu verwenden, nach ihrer Verwendung wirft er sie achtlos weg.

Der Mensch wird zum Menschen unter Bedingungen, die ihn veranlassen, öfter und immer wieder Stöcke und Steine zu seinem Schutz und zur Nahrungsgewinnung zu benutzen. Er lernt zwischen den einzelnen Stöcken und Steinen, ihren Formen und Materialien unterscheiden. Manche erweisen sich als tauglicher denn andere. Er beginnt eine Auswahl unter ihnen zu treffen. Gleichzeitig lernt er nach und nach, sie zu Verfahren anzuwenden, bei denen nur bestimmte Formen und Materialien überhaupt einen Erfolg erzielen. Aus Steinen und Stöcken werden Werkzeuge, die er nicht überall findet, die er suchen muß, oft sehr mühselig, und die er schließlich formen muß, sollen sie seinen Zwecken entsprechen. Nun steckt Arbeit in jedem von ihnen.

Behelfe dieser Art wirft er nicht weg, nachdem er sie gebraucht hat. Er bewahrt sie auf, trägt sie mit sich, um sie immer wieder bei der Hand zu haben. Er wird so aufs innigste mit ihnen vertraut, sie werden ein Stück seines Selbst, werden ständige, künstliche Organe, die er seinen natürlichen hinzufügt.

Aber sie sind nicht, wie diese, mit seinem Leibe verwachsen. Sie können ihm weggenommen, von ihm getrennt werden und sind doch ebenso unerläßlich für seine Behauptung im Kampfe ums Dasein geworden, wie seine natürlichen Organe.

Es liegt nun in seinem Interesse, daß ihm seine künstlichen Organe ebenso gesichert werden, wie seine natürlichen Organe. Das gleiche Interesse hat aber auch die Gesellschaft, der der einzelne angehört, deren Gedeihen ganz von dem Gedeihen der Produktivität und der Wehrhaftigkeit ihrer Mitglieder abhängt.

Das ist etwas ganz anderes, als das Interesse, das der einzelne Hund an seinem Knochen hat. Dessen Beschaffenheit ist für die anderen Hunde ganz gleichgültig, die des Knochens nicht habhaft werden.

Bei den meisten sozialen Tieren, die nicht Vorräte anlegen und kein ständiges Quartier haben, finden wir, daß ihre sozialen Interessen sich auf den Schutz und die Vorteile beschränken, die in einer Gesellschaft die Jüngeren und weniger Erfahrenen haben, wenn sie von älteren, an Erfahrung reicheren geführt werden, was ihnen das Aufsuchen der reichsten Nahrungsquellen erleichtert. Bei sozialen Raubtieren kommt dazu der Vorteil des gemeinsamen Jagens. Bei alledem herrscht strengste Disziplin, engster Zusammenhalt.

Ist aber einmal die Nahrungsquelle erschlossen, dann bleibt es jedem einzelnen überlassen, sich von ihr so viel anzueignen, als er vermag. Dabei geht es nicht immer liebenswürdig und

entgegenkommend zu. Bei Raubtieren setzt es da nicht nur Knurren und Fauchen, sondern auch Beißen und Kratzen, bei manchen weniger bewehrten Pflanzenfressern neben lautem Kreischen Püffe und Stöße, z. B. bei den Affen. Am friedlichsten gebärden sich bei der Nahrungsaufnahme die Weidetiere.

Aber wie immer es bei der Aneignung der Nahrung zugehen mag, es liegt kein gesellschaftliches Interesse vor, dabei regelnd einzugreifen. Hier finden wir daher nichts, was an Eigentumsrechte erinnern könnte, sondern jeder packt, was er erwischen kann, nicht nach einer Eigentumsregel, sondern nach dem Grundsatz: Beati possidentes, was einer in den Krallen oder im Maul hat, daran mag er sich erfreuen.

Trotz gelegentlicher Raufereien um den Futtertrog geht der Zusammenhang der Gesellschaft dabei nicht aus dem Leim. Pack schlägt sich, Pack verträgt sich, gilt auch für Wölfe und Paviane.

Von ganz anderer Wichtigkeit sind dagegen für den Menschen die Behelfe der Gesellschaftsmitglieder in den gemeinsamen Kämpfen ums Dasein. Dem einzelnen den Gebrauch seiner natürlichen Organe zu sichern, hat freilich die Gesellschaft keine Ursache. Die sind ihm sicher, die kann ihm kein Genosse wegnehmen und nimmt ihm auch keiner weg. Von denen kann ihn andererseits auch keiner ausschließen. Und keiner hat Ursache dazu, denn jeder verfügt über die gleichen Organe und keiner kann sich fremde natürliche Organe zulegen.

Anders steht es mit den künstlichen.

Anfänglich, so lange sie einfach, für jeden leicht erreichbar und die Vorteile ihrer Anwendung nicht außerordentlich waren, jeder im gegebenen Revier seinen Lebensunterhalt für sich sammelte, ohne von anderen dabei abhängig zu sein, werden es die Menschen in bezug auf ihre künstlichen Hilfsmittel so gehalten haben, wie die Biber in bezug auf ihre Bauten und Vorräte. Die Verfügung darüber ergab sich einfach aus den gegebenen Umständen und der gegebenen Lebensweise. Keiner wird den andern bei der Anwendung des Werkzeuges oder der Waffe, die er gerade zur Hand hatte, gestört haben. Es ergab sich keine Notwendigkeit, die jeweiligen Besitzverhältnisse gesellschaftlich zu regeln.

Dagegen wird diese Notwendigkeit immer öfter eingetreten sein, je komplizierter die künstlichen Organe wurden, je mehr die Menschen durch sie genötigt wurden, miteinander und füreinander zu arbeiten, und je größer die Vorteile der Technik wurden, je weniger die Gesellschaft ohne sie bestehen konnte.

Natürlich darf man sich nicht vorstellen, daß die Urmenschen nun einen Kodex des Eigentumsrechtes ausarbeiteten. Dazu wären sie nicht imstande gewesen. Wie bei manchen Völkern bis in unsere Tage wird die richterliche Funktion auch die gesetzgebende gewesen sein. Wenn Streitigkeiten oder Unsicherheiten

bei der Anwendung von künstlichen Hilfsmitteln auftauchten, werden die Repräsentanten der Gesellschaft, der Häuptling, der Rat der Aeltesten oder die Volksversammlung entschieden haben. Wenn die Verhältnisse sich nicht änderten, werden immer wieder Fälle gleicher Art unter gleichartigen Bedingungen vor Richter gekommen sein, die gleich unterrichtet, gleich gesinnt waren, daher immer wieder in demselben Sinne entschieden.

So wird sich allmählich ein bestimmtes Gewohnheitsrecht über das Eigentum gebildet haben, das gleichartig für die gleichen Objekte war, aber keineswegs für alle Objekte das gleiche Eigentumsrecht festsetzte.

Es betraf alle künstlichen Hilfsmittel, aber auch die Aneignung der Mittel des persönlichen Konsums, die mit Werkzeugen und Waffen erworben oder hergestellt wurden, mußte immer mehr gesellschaftlich geregelt werden.

Diese Regelung ist oft sonderbarer Art. So berichtet Karl v. d. Steinen über die Bororo in Brasilien:

„Sie hatten seltsame Gebräuche, die deutlich zeigen, daß auf knappe Jagdbeute angewiesene Stämme sich auf die eine oder die andere Weise nach Mitteln umschauen müssen, Zank und Streit bei der Verteilung vorzubauen. Da bestand zunächst eine höchst auffällige Regel: Niemand briet das Wild, das er selbst geschossen hatte, sondern gab es einem andern zum Braten! Gleich weise Vorsicht wird für kostbare Felle und Zähne[1]) geübt. Nach Erlegung eines Jaguars wird ein großes Fest gefeiert; das Fleisch wird gegessen. Das Fell und die Zähne erhält aber nicht der Jäger, sondern der nächste Verwandte des Indianers oder der Indianerin, der oder die zuletzt verstorben ist. Der Jäger wird geehrt. Er bekommt von jedermann Ararafedern und den mit Oaussu[2])-Bändern geschmückten Bogen.

„Die wichtigste Maßregel jedoch, die vor Unfrieden schützt, ist mit dem Amt des Medizinmannes verknüpft." (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 379.)

Dieser Medizinmann, Bari genannt, hat die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß um ein großes Stück Fisch und Wild kein Streit entsteht. Niemand darf etwas davon nehmen, ehe er es „eingesegnet" und zerlegt hat, worauf er es verteilt, wobei er mit sich anfängt und sich das beste Stück nimmt.

Diese Regel wird aufs strengste gehandhabt.

„Gerät ein der amtlichen Fleischschau unterworfener Fisch ins Netz, wenn kein Bari dabei ist, so muß er freigelassen werden." (S. 380.)

Aehnliches berichtet Nansen von den Eskimos:

„Nicht einmal die von ihm erlegte Beute gehört dem Grönländer rechtlich ganz allein. Ueber die Verteilung entscheiden von alters her feststehende Regeln, und nur einzelne Tierarten darf er größtenteils für sich und seine Familie behalten. Hierzu gehört der Atak oder Grönlandsseehund, aber auch davon muß er den Kajakmännern, die ihn gleich nach dem Fange ansprechen, und allen Kindern seines Wohnortes je ein kleines

[1]) Die als Schmuck verwendet werden. K.
[2]) Palmenart. K.

Stück Speck abgeben. Andere Seehundarten werden nach bestimmten Regeln unter diejenigen verteilt, die beim Fange zugegen oder behilflich waren, manchmal erhält sogar jedes Haus des Wohnortes ein Stück. Letzteres gilt namentlich für das Walroß und mehrere Walfischarten, wie den Weißwal. Von diesem erhält der Fänger einen verhältnismäßig kleinen Teil, auch wenn er das Tier ganz erlegt hat.

Diese Regeln gelten nicht nur für größere Tiere, sondern auch für einzelne Fischarten. Wird also eine Heilbutte gefangen, so ist der Fänger verpflichtet, den anderen Kajakmännern, die auf dem Fangplatz halten, ein Stück Haut zum Verteilen zu geben. Außerdem teilt er gewöhnlich, wenn er heimkommt, seinen Hausgenossen und den Nachbarn etwas von dem Tier zu.

Selbst wenn der Grönländer alle diese Vorschriften gewissenhaft befolgt hat, kann er doch nicht immer seinen Anteil an seiner eigenen Beute unverkürzt behalten. Erbeutet er z. B. etwas, wenn in seinem Wohnort Mangel oder gar Hungersnot herrscht, so gilt es für seine Pflicht, entweder ein Gastmahl zu geben oder mit den anderen Haushalten zu teilen, die vielleicht lange frisches Fleisch haben entbehren müssen . . . . .

Daß einige im Ueberfluß leben, während andere Not leiden, was in den europäischen Staaten ja tagtäglich vorkommt, ist in Grönland unerhört . . . . .

Aus dem Angeführten wird man sehen, daß die Gesetze darauf auslaufen, die Beute möglichst dem ganzen Orte zukommen zu lassen, damit die einzelnen Familien nicht darauf angewiesen sind, daß ihre Versorger täglich etwas fangen. Es sind Gesetze, die sich durch die Erfahrung langer Zeiten ausgebildet haben und schon viele Menschenalter hindurch fest im Volke wurzeln." (Fridtjof Nansen, Eskimoleben, Deutsche Ausg., Leipzig 1903, S. 94—97.)

Diese Art der Regelung der Beuteverteilung läuft unseren Anschauungen von Eigentumsrecht schnurstraks entgegen, wonach der Mensch „von Natur aus" auf alles Anrecht hat, was er durch seine Arbeit erlangt, oder was durch die „Arbeit", das heißt die Anwendung seiner Produktionsmittel geschafft wird. Die bürgerliche Oekonomie vermeint ja, daß ja nicht bloß der Mensch arbeitet, sondern es arbeiten ebenso seine Produktionsmittel, z. B. Maschinen und Ackerland, und Profit und Grundrente sind danach eben die Ergebnisse der „Arbeit" des Bodens und der anderen Produktionsmittel, die man als Kapital bezeichnet.

Die dummen Grönländer und Bororos wissen von alldem nichts.

Das Motiv, das Nansen für ihre Regelung der Beuteverteilung angibt, dürfte noch mehr eine Rolle spielen, als der Wunsch nach Vermeidung jedes Unfriedens, auf den v. d. Steinen hinweist.

Bei der großen Unsicherheit der Erträge der Jagd und der Fischerei ist es im Interesse der Erhaltung der Gesellschaft von höchster Bedeutung, daß die Unterschiede im Erfolg der Jagd und der Fischerei der einzelnen bei der Verteilung der Beute ausgeglichen werden, weil sonst bald der eine, bald der andere Teil der Gesellschaft zum Hungern und Verhungern verurteilt wäre.

Auch hier erweist sich das Interesse am Bestand der Gesellschaft, an dem ungehinderten Fortgang der Reproduktion als ein wichtiges wirtschaftliches Moment.

Es ist bemerkenswert, wie die Eigentumsbegriffe der Eskimos von der Art der technischen Vertwertbarkeit der Beute abhängen. Sie sind Kommunisten in bezug auf Nahrung. Nicht aber in bezug auf Bauholz:

„Treibholz gehört dem, der es zuerst im Wasser findet, wo es auch sei. Um sein Recht zu behaupten, ist er verpflichtet, es ans Land zu bugsieren, über die Flutmarke hinaufzuziehen und auf irgendeine Art zu zeichnen. Vor diesem Eigentum hat der Eskimo großen Respekt, und hat einer Treibholz am Ufer niedergelegt, so kann er sicher sein, falls keine Europäer hingekommen sind, es noch nach Jahren wiederzufinden. Wer es nähme, würde fortan für einen Schuft gelten." (S. 92, 93.)

Wie das Eigentumsrecht an den Konsumtionsmitteln ist auch das an den Produktionsmitteln bei den Naturvölkern nicht auf eine einfache Schablone reduziert, sondern ebenso mannigfaltig, wie ihre Sprache.

Ueber die Grönländer berichtet Nansen:

„Hinsichtlich der meisten Dinge herrscht allerdings eine gewisse Gütergemeinschaft, doch beschränkt sie sich je nach der Natur der verschiedenen Gegenstände auf bestimmte engere und weitere Kreise. Nächst dem Individuum selbst kommt als engster Kreis die Familie, dann die Hausgenossen und die Verwandtschaft, und schließlich alle in demselben Ort wohnenden Familien. Als das eigentliche Privateigentum werden der Kajak[1]), der Kajakanzug und die Fanggeräte angesehen, die dem Fänger allein gehören, und die weiter keiner anrühren darf; denn damit ernährt er sich und seine Familie und muß deshalb sicher sein, sie immer da finden zu können, wo er sie zuletzt hingelegt hat; sie werden auch selten verliehen. In früheren Zeiten hatten gute Fänger gewöhnlich zwei Kajaks, doch heutzutage läßt sich das selten ermöglichen[2]).

Nach den Fanggeräten und Kleidungsstücken[3]) kommen die Werkzeuge für den Hausgebrauch, wie Messer, Beile, Sägen, Fellschabeisen usw. Vieles davon, namentlich die Nähutensilien der Weiber, wird jedoch auch als Privateigentum im eigentlichen Sinne betrachtet.

Andere Hausgeräte sind Gemeingut der Familie oder aller Hausgenossen. Das Frauenboot gehört dem Familienvater oder der Familie, das Zelt ebenfalls. Das Haus gehört auch der Familie, und wohnen mehrere Familien darinnen, so allen zusammen." (S. 90, 91.)

Eigenartig sind auch die Bestimmungen über Anleihen. Leiht ein Mann von einem anderen mit dessen Zustimmung irgendwelche Fanggeräte und werden diese bei der Benützung beschädigt, so trägt den Schaden nicht der Leihende, sondern der

---

[1]) Das Fangboot des einzelnen Jägers. K.

[2]) Seitdem die europäische Raubwirtschaft rücksichtslos unter den Tieren aufräumt, denen die Eskimos nicht bloß ihre Nahrung, sondern auch die Rohstoffe ihrer Industrie entnehmen. K.

[3]) Die Privateigentum sind. K.

Besitzer! Dieser fordert keinen Schadenersatz. Doch kommt noch anderes vor:

„Nimmt jemand Pfeile oder Geräte leihweise in Gebrauch, ohne daß der Besitzer davon weiß, und werden sie beschädigt, so ist der Leihende verpflichtet, den Eigentümer schadlos zu halten." (S. 93.)

Daß man eine Sache in Gebrauch nimmt, ohne daß der Besitzer etwas davon weiß, würde nach europäischen Eigentumsbegriffen nicht als Anleihe, sondern als gemeiner Diebstahl betrachtet und schwer bestraft werden. Die rohen Wilden am Nordpol sind von dieser Milde europäischer Kultur noch nicht berührt worden.

Bei Letourneau (Sociologie d'après l'Ethnographie, Paris 1884) finde ich nach Rinks „Tales and Traditions of the Esquimaux" einen Bericht über die Grönländer, der mit dem Nansens übereinstimmt. Ueber die Entleihungen heißt es dort, der Leihende schulde dem Verleiher im Falle eines Schadens deshalb keine Entschädigung, weil man annimmt, es werde doch nur Ueberflüssiges verliehen.

„Ein Eskimo hat nicht das Recht, als Privateigentum mehr als zwei Kajaks zu besitzen. Verfügt er über einen dritten, so muß er ihn einem Genossen des gemeinsamen Haushaltes borgen: das, was nicht benutzt wird, von dem nimmt man an, es habe keinen Eigentümer." (S. 408.)

Der Einzelne verliert also sein Eigentum, wenn er es nicht in einer Weise anwendet, die dem gesellschaftlichen Interesse entspricht.

Mit dem Eigentumsrecht hängt das Erbrecht zusammen.

Die künstlichen Organe sind mit dem Menschen nicht leiblich verbunden, ihre Dauer ist daher nicht wie die der natürlichen an seine Lebensdauer geknüpft. Manche Werkzeuge und Waffen gehen vor ihrem Besitzer zugrunde, manche überdauern ihn. Das gilt natürlich auch von den Produkten der Anwendung dieser Organe.

Zum Teil gelten diese künstlichen Organe mit der Persönlichkeit als fast ebenso eng verbunden, wie ihre natürlichen. Sie werden dem einzelnen mit ins Grab gegeben oder mit ihm verbrannt. Andere sind zu wichtig, als daß die Gesellschaft auf sie verzichten könnte. Soweit die Behelfe des Menschen von einer Organisation besessen werden, wird das Eigentum an ihnen durch den Tod eines Individuums nicht berührt. Soweit sie rein persönlicher Art sind, bestimmt in den Anfängen der Kultur und noch lange darüber hinaus die Gesellschaft oder vielmehr die umfassendste Organisation in ihr, das Gemeinwesen, wem der Besitz des Toten als Erbe zufallen soll. Daß der Erblasser darüber persönlich nach seinem eigenen Gutdünken verfügen kann, ist eine relativ sehr neue Einrichtung.

Bei den Römern war z. B. bis zum Zwölftafelgesetz (451 u. 450 v. u. Z.) die Giltigkeit eines Testaments von der Zustimmung der Volksversammlung abhängig.

Die Bestimmungen des Erbrechtes waren lange ebenso kompliziert, wie die des Eigentums. Die Regelung der Vererbung auf der Unterstufe der Barbarei stellt Morgan in folgender Weise dar:

„Das Eigentum und die Habseligkeiten von Gatte und Gattin wurden voneinander getrennt gehalten, und sie verblieben nach dem Tode eines von ihnen der Gens, der der Verstorbene angehört hatte. Das Weib und die Kinder[1]) erbten nichts vom Gatten und Vater, und der Mann nichts von seinem Eheweib. Wenn bei den Irokesen ein Mann starb und ein Weib und Kinder hinterließ, wurde sein Eigentum unter den Mitgliedern seiner Gens in der Weise verteilt, daß seine Schwester und deren Kinder sowie der Bruder seiner Mutter das meiste davon bekamen.

Starb ein Weib, das einen Gatten und Kinder hinterließ, so wurden ihre Habseligkeiten von Kindern, ihren Schwestern und ihrer Mutter sowie deren Schwester geerbt; aber der größte Teil wurde ihren Kindern zugewiesen. In jedem Falle blieb das Eigentum in der Gens." (Ancient Society, S. 550, 551; deutsch „Urgesellschaft", S. 457.)

Das Interesse der Gens, nicht die persönlichen Neigungen der einzelnen bestimmten die Art der Vererbung.

Achtes Kapitel.

Das Grundeigentum.

Verhältnismäßig spät entwickelt sich das Grundeigentum, d. h., die gesellschaftliche Regelung der Nutzung des Bodens.

Zu solcher Regelung war kein Anlaß vorhanden, solange Grund und Boden im Ueberfluß vorhanden war und bei seiner Benutzung keiner den andern störte. Das war sicher so lange der Fall, als die Nahrungsgewinnung in bloßem Sammeln bestand. Da mochte jeder einzelne für sich — eine Mutter auch für ihre Kinder — sammeln, was er fand und was ihm paßte. Wie bei anderen sozialen Tieren bestand da bei ihm die Funktion der Gesellschaft bloß in gegenseitigem Schutz und der Leitung der Gesellschaft durch die Erfahrensten zu den besten Futterplätzen. Die Ausnutzung des jeweiligen Futterplatzes blieb ungeregelt.

Jede Horde hatte wohl ihr Revier, in dem sie umherzog und von dem sie Eindringlinge nach Kräften abwehrte. Aber dieser gemeinsame Besitz bildete kein Eigentum, er war von keiner höheren gesellschaftlichen Macht sanktioniert.

Innerhalb dieses Reviers wird die Zunahme der Bevölkerung nicht den ersten Anstoß zu einer Regelung der Bodenbenutzung gegeben haben. Wohl veränderte die Entwicklung der Technik den Gleichgewichtszustand, in dem sich ursprünglich die Menschen, wie alle Lebewesen, mit der sie umgebenden Natur befunden haben müssen. Die künstliche Verbesserung ihrer Organe ver-

[1]) Wenn diese nach Mutterrecht zur Gens der Mutter gehörten. K.

besserte die Faktoren der Ernährung, Erhaltung, Vermehrung der Menschen, indes sie die ihrer Vernichtung einschränkte. Die Folge davon war sicher die Zunahme der Menschen. Aber dieselbe technische Entwicklung, der dieses Resultat entsproß, verlieh dem Menschen auch die Fähigkeit, zu wandern und Gebiete aufzusuchen, in denen er sich als bloßes Naturwesen ohne künstliche Behelfe nicht hätte behaupten können. So wird die Vermehrung der Bevölkerung sich vielmehr in der Ausdehnung des von Menschen bewohnten Gebietes der Erde als in der Zunahme der Bevölkerung innerhalb eines bestimmt begrenzten Gebietes geäußert haben.

Viel früher als Beengtheit des Bodens müssen infolge des technischen Fortschrittes andere Faktoren die Gesellschaft veranlaßt haben, seine Benutzung zu regeln.

Der wichtigste Produktionszweig nach dem Sammeln wurde die Jagd. Sie konnte nach dem Stand der Waffen, der Art des Wildes und des Terrains, in dem es lebte, verschiedener Art sein. Auf der einen Seite finden wir Treibjagden, an denen alle Männer der Horde teilnehmen. Eine andere Art der Jagd ist die des Beschleichens oder des stillen Erwartens herumziehenden Wildes, die Jagd am Anstand. Diese duldet nicht, daß eine größere Anzahl Jäger sich daran beteiligt. Nur eine kleine Zahl, zwei bis drei, vielfach am besten nur einer, wird sie erfolgreich betreiben. Eine derartige Vereinzelung setzt allerdings voraus, daß das Jagdrevier nicht von großen reißenden Tieren unsicher gemacht wird, oder daß die Technik der Waffen schon so ausgebildet ist, daß sie auch dem vereinzelten Jäger gestattet, den Kampf mit Löwen oder Bären erfolgreich zu bestehen.

Diese isolierte Art der Jagd bringt es mit sich, daß die Jäger der Horde sich auf verschiedene Gebiete des gemeinsamen Reviers verteilen, damit der eine nicht den andern stört, ihm nicht das Wild vertreibt. Die Zuteilung von Einzelrevieren an die verschiedenen Jäger innerhalb des Stammesgebietes kann von Fall zu Fall erfolgen, es kann aber auch gewohnheitsmäßig dem einzelnen Jäger oder eher noch den Jägern einer Familie, eines Haushaltes, immer wieder dasselbe Revier zugewiesen werden.

Dies wird von Soziologen, die nur modern europäisch zu denken verstehen, als Sondereigentum am Grund und Boden betrachtet.

So sagt Petrucci von den Eskimos:

„Die Eskimos, Jäger und Fischer, sind in Familien geteilt, die es vermeiden, einander bei dem Suchen ihrer Nahrung und der Ausbeutung ihres Gebietes (canton) zu stören. Dies setzt voraus, daß ein mehr oder weniger beschränktes Territorium als eine Art Familieneigentums betrachtet wird." (Propriété, S. 189.)

Besonders stark ausgeprägt soll die Zuteilung bestimmter Jagdgebiete an einzelne Jäger bei den Australiern sein, wobei vielleicht der Umstand mitwirkte, daß es in Australien an

reißenden Tieren mangelt, die dem Jäger gefährlich werden könnten.

Lubbock weist darauf hin, daß bei den Jägervölkern der Boden nicht dem einzelnen, sondern dem Stamme gehöre. Das sei z. B. der Fall bei den Indianern Nordamerikas:

„Es wird uns daher im ersten Augenblick befremden, daß bei den in vieler Beziehung weit tiefer stehenden Australiern jede männliche Person ein eigenes Stück Land hat, dessen Grenze sie genau anzugeben weiß. Dieses Besitztum wird den Söhnen vom Vater schon bei dessen Lebzeiten zugewiesen und erbt sich fast in regelrechter Weise fort. Der Mann darf sein Stück Land nach Belieben verschenken oder vertauschen; eine Frau jedoch nie." (Entstehung der Zivilisation, S. 382.)

Ebenso wie Lubbock erscheint auch Letourneau diese Einrichtung befremdend und unerklärlich. Er teilt mit, diese einzelnen Landstriche seien verkäuflich und fügt hinzu:

„Es ist sonderbar, bei einer der tiefstehendsten Rassen der Menschheit das individuelle und veräußerliche Grundeigentum zu finden, das heißt jenes, das bei den höchstzivilisierten Rassen zu finden ist." (Soziologie, S. 403.)

Wir dürfen wohl annehmen, daß das „höchstzivilisierte" in diesen Mitteilungen über das Grundeigentum der Australier nicht an der australischen Wirklichkeit, sondern an den europäischen Augen liegt, die sie ansahen. Lubbock teilt mit, der Australier habe seinen Bodenbesitz vertauschen oder verschenken können. Letourneau macht gleich daraus ein „Verkaufen".

Aber auch gegen das „Verschenken" wird man Bedenken hegen dürfen. Das dem Australier zugeteilte Jagdrevier ist seine Nahrungsquelle. Er hat keine andere außer ihr. Ohne sie muß er verhungern. Er mag sein Revier gegen ein anderes vertauschen. Aber es verschenken? Das kann er erst dann, wenn er in dem Jagdrevier nichts mehr zu erlegen findet und sich deshalb entschließt, auszuwandern. Derartiges tritt bei den Ureinwohnern Australiens öfter ein, wenn die eindringenden Weißen alles Wild ausgerottet haben. Dann mögen die zurückgedrängten Wilden ihr für sie völlig entwertetes Gebiet verschenken, das heißt aufgeben. Aber daraus darf man doch nicht Schlüsse au fden Naturmenschen in dem Stadium ziehen, in dem er noch nicht von den „höchstzivilisierten Rassen" seiner Nahrungsquellen beraubt war.

Sehen wir aber vom Verschenken und Verkaufen ab, dann würde die australische Ordnung der Ausnutzung des Bodens viel von ihrem „befremdenden", anscheinend unerklärlichen Aussehen verlieren. Dann könnte der Unterschied zwischen den Indianern und den Australiern nicht darin bestehen, daß bei den einen der Stamm und bei den anderen der einzelne über den Boden verfügt, sondern darin, daß die Jagdverhältnisse hier andere sind als dort und daher auch eine andere Art der Ausnutzung des Bodens bedingen. Wir haben nicht den mindesten Grund, anzunehmen, daß

die Zuweisung der Jagdreviere in Australien durch einen anderen Faktor erfolgt, als durch den Stamm[1]).

Neben der Jagd entwickelt sich der Bodenbau. Noch in höherem Maße als jene bedingt er eine gesellschaftliche Regelung der Bodenbenutzung.

Wir müssen annehmen, daß die urspüngliche Sammlertätigkeit mit einer großen Verschwendung von Nahrungsmitteln verbunden war. Wenigstens wird dies von den Affen erzählt.

Brehm berichtet zum Beispiel über das Verhalten der Meerkatzen in den Feldern der Eingeborenen:

„Von einem dem Felde nahen Baum steigt die Bande ab, und nun geht es mit tüchtigen Sprüngen dem Paradiese zu. Hier beginnt jetzt eine wirklich beispiellose Tätigkeit. Man deckt sich zunächst für alle Fälle. Rasch werden einige Maiskolben und Durraähren abgerissen, die Körner enthülst und mit ihnen die weiten Backentaschen so voll gepfropft als nur immer möglich. Erst wenn diese Vorratskammern gefüllt sind, gestattet sich die Herde etwas mehr Lässigkeit, zeigt sich aber auch zugleich immer wählerischer, immer heikler in der Auswahl der Nahrung.

Jetzt werden alle Aehren und Kolben, nachdem sie abgebrochen worden sind, erst sorgsam berochen, und wenn sie, was sehr häufig geschieht, diese Probe nicht aushalten, sofort ungefressen weggeworfen. Man darf darauf rechnen, daß von zehn Kolben erst einer wirklich gefressen wird. In der Regel nehmen die Schlecker bloß ein paar Körner aus jeder Aehre und werfen das übrige weg. Dies ist es eben, was ihnen den grenzenlosen Haß der Eingeborenen zugezogen hat." (Tierleben I., S. 115.)

---

[1]) Dieses wurde geschrieben, ehe der erste Band der „Allgemeinen Wirtschaftsgeschichte" Cunows erschien (Berlin 1926), der „die Wirtschaft der Natur- und Halbkulturvölker" behandelt. Er spricht dort auch von dem angeblichen Sondereigentum einzelner Jäger an besonderen Jagdrevieren in Australien und erklärt es für ein Mißverständnis, da bei den Australiern wie bei anderen Völkern ihrer Kulturstufe „die Nahrungsbeschaffung mit absoluter Notwendigkeit die gemeinschaftliche Nutzung des Landes verlangt", wie Curr bemerkt, den er zitiert. Trotzdem behauptet derselbe Curr, es gebe eine Landaufteilung. Dies erklärt Cunow daraus, daß bestimmte Fischgründe gesondert von einzelnen Eingeborenen ausgebeutet wurden, die dort Reusen legten. Fischreusen werden aber von den Australiern als das Eigentum derjenigen betrachtet, die sie herstellen.

Andererseits hält es Cunow für möglich, daß manche Horde, die dank der Wirkungen der Weißen bis auf wenige Personen zusammengeschmolzen ist, sich mit einer anderen Horde vereinigt und dieser ihr bisheriges Jagdrevier zur Benutzung überläßt, dabei aber doch fortfährt, es als ihr besonderes Eigentum zu betrachten.

Auf jeden Fall dürfen wir annehmen, daß die Beobachtung eines Sondereigentums an Boden bei den Ureinwohnern Australiens entweder auf einem Mißverständnis beruht oder aber auf abnormen, erst durch die europäische Invasion erzeugten Verhältnissen. Auch in Australien gehörte das Jagdrevier dem ganzen Stamm, der darüber verfügte.

Aehnlich werden es unsere tierischen Ahnen getrieben haben, nur fanden sie keine Menschen vor, die an ihrem Treiben Aergernis nahmen. Uebrigens empört sich auch heute noch der zivilisierte Mensch über die Sorglosigkeit der Wilden, die in den Tag hinein leben.

Sie war ganz selbstverständlich, solange sie keine Mittel hatten, Nahrungsmittel zu konservieren, aufzuheben und mit sich herumzuführen. Gefundene Nahrung, die sie nicht sofort verzehren konnten, zu schonen, mußte für sie zwecklos sein. Das hieß ja nur, die Früchte für andere Tiere reservieren, woran die Urmenschen ebensowenig ein Interesse hatten, wie die Affen.

Anders wurde es erst, als die Menschen lernten, Hilfsmittel, Geräte herzustellen, in denen sie manche haltbare Früchte aufbewahren und transportieren konnten, Körbe oder sonstige Behälter. Nun erstand die Möglichkeit, das, was man nicht sofort verzehrte, für späteren Konsum zu erhalten. Damit gewannen die Menschen ein Interesse daran, die Früchte, die sie nicht vom Baum oder Halm wegkonsumieren konnten, aufzubewahren, anstatt sie achtlos zu vergeuden.

Die Gesellschaft begann nun, sinnloses Zerstören von Nutzpflanzen zu verbieten, ebenso wie unter Umständen schon früh ein gewisser Wildschutz aufkommt. Bei den Australiern wird bereits das Ausreißen mancher Pflanzen verpönt, deren Samen gegessen werden, ebenso wie das Zerstören der Nester mancher Vögel. Eine Illustrierung des Satzes, daß die Sicherung der Reproduktion eines der wichtigsten und frühesten wirtschaftlichen Gebote wird. Dagegen wird man nicht sagen können, daß die Werkzeuge und Waffen der Australier ihnen Arbeit sparen.

Die Beschäftigung mit dem Pflanzenwachstum wird um so intensiver, je höher die Technik im Stamme, je länger er dauernd im gleichen Lager bleiben kann, je mehr er Aussicht hat, von heranwachsenden Pflanzen die Früchte zu ernten.

Sehr wichtige Nutzpflanzen, so z. B. die Getreidarten, sind sozialer Natur, man findet an einzelnen Lokalitäten viele Exemplare der gleichen Art nebeneinander wachsend.

Sobald man beginnt, manche Pflanzen zu schonen, kommt man bald dazu, die Gebiete, in denen sie massenhaft vorkommen, ebenfalls unter Schutz zu nehmen, so daß ihr Betreten nicht jederzeit und nur den dort Beschäftigten gestattet wird. Damit wird die erste Einschränkung in der anfangs ganz schrankenlosen Benutzung des Pflanzenreichtums im Revier der Horde gegeben.

Sobald deren technische Kraft erstarkt, liegt es nahe, auch dazu überzugehen, verwüstende Tiere von der so nützlichen Lokalität fernzuhalten. Sie wird eingezäunt zur Abwehr von Hirschen, Schweinen und anderen größeren Pflanzenfressern.

War einmal auf diese Weise das Interesse der Gesellschaft auf das Pflanzenwachstum einer beschränkten Lokalität konzen-

triert, dann mußte daraus auch mit der Zeit zunehmendes Verständnis für die Bedingungen dieses Wachstums erstehen. Man begann nun, das Gedeihen der dort wachsenden Nutzpflanzen durch künstliche Eingriffe zu fördern, durch die Beseitigung von Unterholz und Unkraut, d. h. von unnützen Pflanzen.

Als man schließlich die Bedeutung des Samens als Fortpflanzungsmittel der Pflanzenart erkannte und lernte, Pflanzensamen in vorbereitetes Erdreich zu legen, um später die Früchte ernten zu können, wurde der Mensch unabhängig von den Lokalitäten, in denen er zuerst seine Nutzpflanzen wild gefunden hatte. Er konnte sie nun überall anpflanzen, wo die natürlichen Bedingungen dafür gegeben waren. Er brauchte nun nicht mehr zu ihnen zu wandern, sie wanderten mit ihm, bis die Summe der Produkte, die er aus ihrem Anbau gewann, so groß wurde, daß er dauernd an der gleichen Stelle zu bleiben vermochte.

In dieser Weise stellen wir uns die Entstehung des Pflanzenbaues vor.

Noch mehr als manche Arten der Jagd erheischte er die Ausscheidung gewisser Grundstücke aus dem allgemeinen Gebiet des Stammes. War dieses der regellosen Benutzung aller frei gegeben, so waren jene Grundstücke bestimmten Zwecken vorbehalten, und ihre Benutzung bestimmten Regeln unterworfen. Diese Regeln waren ebenso mannigfaltiger Art, wie die Regelungen des Eigentumrechtes an den Habseligkeiten. Sie hingen ab von der Art der Feldbestellung, den Erfahrungen, die man dabei gemacht, und ihrer Deutung, bei denen mancher Aberglaube mit unterlief. Innerhalb eines Gemeinwesens werden mit zunehmender Differenzierung der Produktionszweige genaue Unterschiede gemacht in der Regelung des Grundeigentums, das heißt der Nutzung an Ackerland, an der Weide, am Boden, der mit Fruchtbäumen bestanden ist. Wir finden da lange kein schablonenhaftes, für jedes Bodenstück in gleicher Weise geltendes Eigentumsrecht. Die jeweilige Art dieses Rechts steht vielmehr für jedes dieser Stücke im engsten Zusammenhang mit der Art seiner Bewirtschaftung.

Wie die Art des Bodens und seiner Bebauung auf die Gestaltung des Grundeigentums wirkt, illustriert unter anderem eine Betrachtung, die Frobenius im Kongobecken machte: Im Walde, wo das Roden ungeheure Schwierigkeiten verursacht, die nur mit den vereinten Kräften aller bewältigt werden kann, besitzt und bebaut das ganze Dorf eine große Plantage gemeinsam. Bei den Dörfern dagegen, die in der Steppe liegen, wo der Ackerbau auf geringere Schwierigkeiten stößt, besitzt und bebaut jede Familie ihre Felder gesondert. (Vom Schreibtisch zum Aequator, Frankfurt 1925, S. 188.) Aber auch in der Steppe können besondere Arten des Grundeigentums dort entstehen, wo der Ackerbau größere, gemeinsame Bewässerungsanlagen notwendig macht.

Und anders wird das Grundeigentum in der Steppe dort, wo die Weidewirtschaft überwiegt, die Gemeineigentum des Stammes an Boden erheischt, oder Bodenanbau, der von einer gewissen Kulturhöhe an das Familieneigentum begünstigt.

Wie verschiedene Arten der Bodennutzung bei demselben Volke gleichzeitig verschiedene Arten des Eigentums am Boden hervorrufen, bezeugt deutlich die Verfassung der deutschen Mark des frühen Mittelalters. Wald, Weide, Wasser sind ungeteiltes Gemeineigentum. Das Ackerland ist ebenfalls Gemeineigentum. Aber für den jeweiligen Anbau werden bereits den einzelnen Familien besondere Bodenstreifen zugeteilt. Der Boden, auf dem Haus und Hof steht, wird Privateigentum. Also für Jagd, Holzgewinnung, Fischerei, Viehhaltung taugt am besten das ungeteilte Gemeineigentum. Der Ackerbau drängt nach zeitweiser Teilung. Die Erbauung von Familienhäusern und die Anpflanzung von Fruchtbäumen scheint bei vollem Privateigentum am Boden am besten vorsichzugehen.

Wie immer sich die Formen des Grundeigentums gestalten mögen, nie sind sie das Ergebnis des Gutdünkens der einzelnen. Stets entscheiden die Anschauungen der Mehrheit über jene Formen, die nach ihrer Erfahrung und Ueberzeugung für die Gesellschaft und ihren Bestand die zweckmäßigsten sind.

Neuntes Kapitel.

Die Entwicklung des Eigentums.

Mit dem Nachdenken über den Ursprung der Gesellschaft kam auch das Nachdenken über den Ursprung des Eigentums auf. Zu diesem Nachdenken kam man in einer Welt entwickelter Warenproduktion, das heißt Privatproduktion einzelner voneinander unabhängiger Betriebe, deren einfachste Form die des Alleinbetriebes durch den Betriebsinhaber war.

Diese Form stellte man sich als die Urform der Wirtschaft vor: den allein für sich mit Weib und Kind arbeitenden Mann, den isolierten Menschen als den Urzustand der Menschheit. Jeder soll nach dieser Vorstellung das als sein Eigen beansprucht haben, was er fand und produzierte. Die vereinzelten Menschen irrten durch die Wälder, ohne ständigen Aufenthalt. Bis einer auf die Idee verfiel, sich an einem Fleck dauernd niederzulassen, diesen einzuzäunen und für sein Eigentum zu erklären. Damit war das Grundeigentum geschaffen.

Berühmt wurde der pathetische Ausspruch J. J. Rousseaus, der in seinem „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", (Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen", 1754), ausrief:

„Der erste, der ein Grundstück einzäunte und sagte: das ist mein! und einfältige Leute fand, die es ihm glaubten, war der wahre Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wieviel Verbrechen, Krieg oder Mord, wieviel Elend und Schrecken hätte derjenige unserem Geschlecht erspart, der die Pfähle ausgerissen, die Gräben verschüttet und seinen Genossen zugerufen hätte: Hütet euch, diesem Betrüger zu glauben, ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören, die Erde aber niemandem."

Das war die allgemeine Auffassung des achtzehnten Jahrhunderts, das für die Geschichte früherer Jahrhunderte noch wenig Verständnis zeigte. Man sah in ihr einfach eine Häufung von Unsinn. Im Beginne des neunzehnten Jahrhunderts, nach der großen Revolution, erstand die Romantik, das Interesse für die Vorzeit. Es betätigte sich in der schönen Literatur wie in der Wissenschaft. Ein Kind der Reaktion, liebte sie es, die Vergangenheit in hellstem Lichte erstrahlen zu lassen. Doch verflog diese romantische Stimmung bald, ihr folgten Forscher, die sich von der neuen Mode unkritischer Verherrlichung ebenso fern zu halten wußten, wie von der vorhergehenden verständnisloser Verurteilung der Vergangenheit. Sie suchten nicht zu urteilen, sondern zu erkennen und zu verstehen.

Damals erstanden die Rechtsgeschichte, die Wirtschaftsgeschichte wie die Sprachgeschichte. Man lernte unter anderem die Markverfassung der Deutschen kennen, namentlich durch die umfassenden Untersuchungen G. L. v. Maurers in einer Reihe von Werken von 1854 bis 1871; ferner den russischen Dorfkommunismus, auf den in Deutschland zuerst A. v. Haxthausen hinwies[1]).

Gleichzeitig machte uns die Herrschaft der Briten und Holländer in Ostindien mit den dortigen Formen des Dorfkommunismus bekannt.

Die Bekanntschaft mit diesen Formen führte zu der Anschauung, das Gemeineigentum am Boden sei dem Privateigentum vorangegangen, was Laveleye in einer zusammenfassenden Darstellung zu beweisen suchte, die 1874 erschien unter dem Titel: „De la propriété et de ses formes primitives[2])".

---

[1]) Haxthausen war merkwürdigerweise des Russischen gar nicht mächtig, wie er selbst im Vorwort zu seinem Buch „Die ländliche Verfassung Rußlands" (Leipzig 1866) mitteilt. Doch hatte er 1843—1844 Rußland bereist und schon 1847—1852 drei Bände „Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Rußlands" erscheinen lassen.

[2]) Karl Bücher hat das Buch übersetzt und mit zahlreichen eigenen Zusätzen versehen, so daß die deutsche Ausgabe inhaltsreicher ist als das Original. Sie führt den Titel: „Das Ureigentum" (Leipzig 1879). Genau genommen handelt sie nicht von jeder Art des Eigentums, sondern nur vom Grundeigentum. Im Französischen wird das Wort propriété nicht nur zur Bezeichnung von Eigentum überhaupt (oder auch Eigentümlichkeit oder Eigenschaft), sondern auch zur Bezeichnung des Grundeigentums im

Auch Marx und Engels akzeptierten die Ansicht, wir hätten im Dorfkommunismus die Urform des Grundeigentums vor uns. Im „Kommunistischen Manifest" von 1847 schrieben sie:

„Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen."

Dazu bemerkte Engels in einer Fußnote zur autorisierten englischen Ausgabe, die 1888 in London erschien — die Fußnote wurde dann auch der dritten deutschen Auflage von 1890 beigegeben:

„Das heißt, genau gesprochen, die schriftlich überlieferte Geschichte. 1847 war die Vorgeschichte der Gesellschaft, die gesellschaftliche Organisation, die aller niedergeschriebenen Geschichte vorausging, noch so gut wie unbekannt. Seitdem hat Haxthausen das Gemeineigentum am Boden in Rußland entdeckt, Maurer hat es nachgewiesen als die gesellschaftliche Grundlage, wovon alle deutschen Stämme geschichtlich ausgingen, und allmählich fand man, daß Dorfgemeinden mit gemeinsamem Bodenbesitz die Urform der Gesellschaft waren von Indien bis Irland."

Diese Ansicht wurde ziemlich allgemein angenommen und nur darüber stritt man, wie die weitere Entwicklung sein werde: Die Liberalen erklärten, der Kommunismus bilde eine Begleiterscheinung der Barbarei. Die Zivilisation sei mit dem Privateigentum unzertrennlich verbunden. Wir Sozialisten erwarteten dagegen, hier eine dialektische Entwicklung vor sich gehen zu sehen: Urkommunismus, Privateigentum, Erneuerung des Kommunismus auf einer höheren Grundlage.

In neuerer Zeit wird auf Grund mancher Tatsachen bestritten, daß der Dorfkommunismus die älteste Form des Bodeneigentums darstelle. Er sei vielmehr, wenigstens in manchen seiner Formen, eine relativ junge Erscheinung, ein Ergebnis der Steuergesetzgebung der Regierungen, der Solidarhaft der Dorfgemeinde für die ihr auferlegte Steuersumme.

Darüber hinaus gingen nun viele gleich wieder zur Anschauung des 18. Jahrhunderts zurück: Ursprünglich habe es überhaupt kein Eigentum am Boden gegeben, er habe niemand gehört, auch nicht dem Stamme, dann hätten einzelne sich Stücke daraus angeeignet, und erst später sei man zum Gemeineigentum übergegangen, das in neuerer Zeit durch das private Eigentum wieder verdrängt wurde.

Hier hätten wir also den umgekehrten dialektischen Prozeß: Privateigentum — Gemeineigentum — wieder Privateigentum, natürlich auf höherer Grundlage.

Besonders schroff vertritt diese Anschauung Professor Richard Hildebrand in seinem Werke: „Recht und Sitte auf den verschiedenen Kulturstufen" (Jena 1890), der sogar die Anschauung verficht, daß der Bauer in den Anfängen der Landwirtschaft nur

besonderen verwendet. La taxe sur la propriété ist die Grundsteuer, und propriétaire ist ein Grundbesitzer. Richtiger würde daher der Titel übersetzt mit: Das Grundeigentum und seine ursprünglichen Formen.

ein degradierter, abgabenpflichtiger Hirt gewesen sei. Die Weidewirtschaft sei dem Ackerbau vorausgegangen und nur derjenige, der sein Vieh verloren hatte, habe sich dazu bequemt, den Acker zu bebauen, arm und verschuldet, abhängig von den Reichen und Mächtigen. Diese ganze Konstruktion sinkt in nichts zusammen, sobald es sich herausstellt, daß der Ackerbau sich neben der Jagd vor der Weidewirtschaft entwickelt hat. Und dieser primitive Ackerbau kennt schon Formen des Grundeigentums, die an die Markverfassung erinnern, lange ehe es eine Staatsgewalt gab.

Nach der Meiung Hildebrands und einer Reihe anderer Forscher siedelte sich jeder Bauer zunächst dort an, wo es ihm gefiel und bebaute dort für sich den Boden. Erst die Regierungen zwangen die Bauern in Dörfern beisammen zu wohnen. Die Gemeinden erhielten nun das Recht, das bäuerliche Privateigentum am Ackerland aufzuheben und von Zeit zu Zeit neu zu verteilen. Das bedeutete nicht ein Gemeindeeigentum am Boden:

„Jenes Verfügungsrecht der Gemeinde über das Land war, soweit wir sehen können, nur eine im Interesse der Aufbringung der Steuern der Gemeinde von Seiten des Staates respektive der Landesfürsten oder aber des Grundherrn eingeräumte rein administrative, dem Recht der Expropriation analoge Befugnis, aber kein Eigentumsrecht an Grund und Boden.

Sobald einmal an die Stelle der aliquoten Steuern fixe getreten sind, liegt es nahe, die ganze Gemeinde für den Gesamtbetrag derselben solidarisch haften zu lassen. Und so war auch in Rußland die ganze Gemeinde solidarisch haftbar für die Grundsteuern." (Recht u. Sitte, S. 185.)

Man erwäge, welche ungeheure soziale Revolutionierung der Besitzverhältnisse der großen Mehrheit der Bevölkerung es bedeuten mußte, wenn den Bauern von denen jeder bis dahin seit Jahrhunderten auf eigenem Boden saß, dieser plötzlich genommen und den Gemeinden zur Verteilung zugewiesen wurde. Selbst die heutige Staatsgewalt Sowjetrußlands würde derartiges nicht wagen, und doch verfügt sie über einen weit umfangreicheren Staatsapparat, als die russischen Zaren des 16. und 17. Jahrhunderts, und dabei hätte sie am Kommunismus ein weit höheres Interesse als diese. Warum sollen die Zaren den Bodenkommunismus eingeführt haben? Als Grund wird angegeben, daß es einfacher für sie war, ganze Dörfer zu besteuern, als einzelne Bauern. Darum mußte das Dorf die Verfügung über den Boden bekommen. Der Staatsapparat reichte offenbar nicht aus, um die Steuern von jedem einzelnen Bauern für sich zu erheben. Dazu kamen auch im europäischen Westen die Staaten erst spät. Aber man stelle sich vor: eine Staatsgewalt, deren Verwaltungsapparat nicht einmal zur Erhebung der Steuern von den einzelnen Bauern ausreicht, sollte imstande gewesen sein, dieselben Bauern in Gemeinden zusammenzufassen und sie zu zwingen, die Verfügung

über ihr bisheriges Privateigentum der neugeschaffenen Gemeinde zu übertragen.

Das ist eine echt russische Theorie, entsprungen aus dem Aberglauben an die Allmacht des Despotismus, der imstande sein soll, neue gesellschaftliche Formen ganz nach Belieben aus nichts hervorzurufen.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß mancher Dorfkommunismus in einem gewissen Zusammenhang mit der staatlichen Steuerpolitik stehen kann. In Ostindien liegt dieser Zusammenhang klar zutage. Als die Engländer auf dem Festland Indiens, die Holländer auf den Inseln ihre Herrschaft begründeten, fanden sie den Dorfkommunismus dort vor. Sie erkannten sofort seine Verwendbarkeit für die Zwecke der Besteuerung sowie für die Auferlegung von Frondiensten. Sie haben diese Verwendbarkeit weidlich ausgenützt. Aber es wäre ihnen nie eingefallen, einen solchen Kommunismus zu Steuerzwecken zu erfinden, und es wäre ihnen nie gelungen, einen solchen künstlich zu schaffen und der Bauernmasse aufzuzwingen.

Besteht aber einmal ein auf den Bodenkommunismus begründetes Steuersystem, dann allerdings wohnt ihm eine starke konservierende Kraft inne. Ohne die Steuerhaftung der Gemeinde in Rußland hätte sich dort kaum der Bodenkommunismus bis in unsere Zeit erhalten.

Unter den Verfechtern der Ansicht, das Privateigentum am Boden sei die ursprüngliche Form des Grundeigentums, gibt es einige, die den Uebergang zum Kommunismus anders zu begründen suchen. Nicht das Bedürfnis der Regierungen nach einer bequemen Methode der Besteuerung, sondern Kampf der Besitzlosen gegen die Reichen in der Gemeinde habe zum Dorfkommunismus geführt.

Diese Theorie wurde kurz vor dem Kriege entwickelt von Jan St. Lewinski in einer Abhandlung über den „Ursprung des Grundeigentums" (The Origin of Property, London 1913). Er stützt sich hauptsächlich auf die Erfahrungen bei der Besiedlung Sibiriens.

Ursprünglich ist nach seiner Ansicht der Boden herrenlos. Jeder nimmt für sich, soviel er will. Aber das hört auf, wenn die Bevölkerung wächst und daher das freie Land immer seltener wird und schließlich aufhört.

Die Neuhinzukommenden finden kein freies Land mehr. Sie wollen aber auch Boden haben. Mit der Zeit erlangen sie die Ueberzahl und erzwingen nun eine Bodenteilung, bei der jeder den gleichen Anteil bekommt. Lewinski sagt:

„Die große bewegende Kraft, die alle Veränderungen in der Bildung des Grundeigentums hervorbrachte, war die Zunahme der Bevölkerung. Sie machte dem ursprünglichen Ueberfluß an Land ein Ende, und indem sie das Areal verkleinerte, das jedem einzelnen zur Verfügung stand, zwang sie ihn, vom Nomadentum zum Ackerbau und zur Seßhaftigkeit

überzugehen. Das gab den Anlaß zur Bildung des Privateigentums am Boden.

Mit dem ständigen Anwachsen der Bevölkerung konnte auch die intensivere Ausnutzung des Bodens Mangel an Boden nicht verhüten. Die Klasse der Armen erstand und wurde immer zahlreicher. Dies führte zur Bodenverteilung.

So wurde ebenso die Bildung des Privateigentums wie dessen Zusammenbruch durch die Zunahme der Bevölkerung herbeigeführt. Es ist die einstimmige Meinung aller, die den Ursprung der Dorfgemeinschaft in Sibirien untersucht haben, daß nicht nur im allgemeinen, sondern auch in den kleinsten Einzelheiten der ganze Prozeß von diesem Faktor bestimmt wurde." (The Origin of Property, S. 60.)

Das mag für die Ansiedler im Sibirien des 20. Jahrhunderts zutreffen. Aber es trägt nichts bei zur Erklärung etwa der deutschen Markgenossenschaft, die sich zu einer Zeit bildete, wo Ueberfluß an Boden und Mangel an Bauern war. Dasselbe gilt vom Bodenkommunismus der Wilden. Man darf nicht einen Ausschnitt aus der Entwicklung für deren Gesamtbild halten.

Es ist bezeichnend, daß man zur Zeit der Abfassung des kommunistischen Manifestes noch annehmen konnte, die in der geschriebenen Geschichte weniger Jahrtausende verzeichnete Entwicklung der Menschheit stelle den Charakter der Gesamtentwicklung dar. Seitdem zwingen uns die Fortschritte der Forschung, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt das Alter der Menschheit immer weiter hinauszurücken. Man zählt es heute nicht mehr nach tausenden, sondern nach hunderttausenden von Jahren.

Auch die wenigst entwickelten der heutigen sogenannten „Naturvölker" haben, wie schon die Kompliziertheit ihrer Sprachen beweist, eine ausgedehnte und mannigfaltige Entwicklung hinter sich.

Alles, was unsere Zeit noch an Gemeineigentum am Boden beobachten konnte, ist gewiß nicht urwüchsig, sondern das Ergebnis einer langen Entwicklung. Am meisten gilt das vom Dorfkommunismus der Inder, der Russen, der Deutschen.

Aber noch weit weniger urwüchsig sind die Methoden der Einzelsiedlung, die man heute etwa in Sibirien oder Nordamerika beobachten kann. Sie werden angewandt unter Bedingungen, die fundamental verschieden sind von denen der Urzeit der Menschheit.

Unter den jetzt lebenden Affen und Wilden finden wir Andeutungen, die auf die Eigenart jener Urzeit hinweisen, eher bei den sozialen Affen als bei den Menschen, die heute alle schon mehr oder weniger kultiviert sind.

Wir müssen annehmen, daß der Urmensch noch weit weniger in der Vereinzelung leben konnte als der heutige Mensch. Und schon gar nicht kann er isoliert mit unzulänglicher Technik die Kraft zum Bodenanbau und zur Seßhaftigkeit aufgebracht haben. Der Bodenanbau bedeutet ursprünglich die Ueberwin-

dung einer üppig wuchernden, immer wieder sich erneuernden Flora und die Abwehr der Verwüstung des angebauten Bodens durch zahlloses Wild. Die Seßhaftigkeit wieder bedeutet die Unmöglichkeit, einem übermächtigen Gegner durch die Flucht zu entgehen.

Die isolierte Ansiedlung, die heute möglich ist bei einer hochentwickelten Technik, bei weit getriebener Ausrottung des Wildes, bei hochgradiger Sicherung des einzelnen Siedlers durch die Staatsgewalt gegen alle umherstreifenden Plünderer, mußte unmöglich sein in den Anfängen der Kultur.

Ueberall finden wir für die Anfänge des Ackerbaues ebenso wie für die Jagd und Weidewirtschaft Gemeineigentum am Boden. Damit soll nicht gesagt sein, daß jede Art Gemeineigentum am Grund und Boden, die wir heute finden, auf die Urzeit zurückzuführen ist. Manche bildet das Ergebnis einer langen Entwicklung.

Stets aber finden wir von Anfang an neben dem Gemeineigentum auch schon Privateigentum an manchen Gegenständen. Doch zunächst in sehr bescheidenem Maße. Genau genommen darf man darunter nur das persönliche Eigentum verstehen. Meist rechnet man dazu aber auch das Familieneigentum, obwohl dieses bereits das Eigentum einer Kollektivität, einer Mehrheit eng verbundener Personen ist. Unter den Verhältnissen der patriarchalischen Familie hat man sich daran gewöhnt, das ursprüngliche persönliche Eigentum der Frau als Eigentum des Gatten anzusehen — ebenso wie sie selbst. Auf der anderen Seite wird unter der Herrschaft der modernen Eigentumsverhältnisse das Familieneigentum, das ehedem bestand, leicht für das Privateigentum des Hauptes der Familie gehalten, obwohl er es früher nur zu verwalten hatte.

Die Ausdehnung des jeweiligen Haushaltes und damit der jeweiligen Familie hängt von technischen und ökonomischen Verhältnissen ab. Sie kann natürlich nie weniger umfassen, als ein Ehepaar mit seinen Kindern, sie kann aber erheblich darüber hinauswachsen, sowohl durch Polygamie, wie auch dadurch, daß die Kinder des bevorrechteten Geschlechtes — bei Vaterrecht die Söhne, bei Mutterrecht die Töchter — im Haushalt auch nach der Verheiratung bleiben. Die von ihnen geehelichten Gatten werden dem Haushalt ebenfalls einverleibt und auch deren Kinder bleiben in ihm so lange, bis die Maximalzahl erreicht ist, die bei den gegebenen Formen und Mitteln des Haushaltes von ihm ernährt werden können. Nur der Ueberschuß über diese Zahl hinaus muß, wenn er das dazu erforderliche Alter erreicht hat, aus der Hausgenossenschaft ausscheiden.

Je nach den Bedürfnissen und den Möglichkeiten der Produktion kann also die Großfamilie sehr verschieden groß sein. Von

den südslavischen Großfamilien (Zadrugas) sagt Laveleye-Bücher:

„Jede Hausgemeinschaft besteht aus 10—20 Personen; ausnahmsweise trifft man auch solche mit 50—60 Mitgliedern." (Ureigentum, S. 376.)

Als solche Hausgemeinschaften müssen wir auch die „Langhäuser" betrachten, die sich bei den Indianern oft fanden.

„Swan erzählte 1791, daß die Dörfer der Krihkindianer zu seiner Zeit aus 20—30 Häusern bestanden, deren größte 150—200 Personen faßten." (Ratzel, Völkerkunde II., S. 612.)

An Ausdehnung und Zusammensetzung konnte eine Hausgenossenschaft einer Gens nahekommen, doch waren beide keineswegs identisch.

So wie die Hausgenossenschaft konnte auch die Gens über gemeinsames Eigentum, namentlich an Boden verfügen. Unsere Zeit hat dann wie den Vorstand der Hausgenossenschaft, so den Häuptling der Gens oft als Privateigentümer des von ihm verwalteten Grundeigentums betrachtet und die Herren Häuptlinge haben sich das gern gefallen lassen.

Die schottischen Oberhäuptlinge haben es dank der Hilfe der englischen, dem Großgrundbesitz dienenden Regierung verstanden, das Eigentum ihrer Clans nicht nur in ihr persönliches Eigentum zu verwandeln, sondern auch dessen bisherige Inhaber daraus zu verjagen und ins Elend zu treiben.[1])

Alle diese verschiedenen Formen des Gemeineigentums, über denen noch das Stammeseigentum steht, bilden ebenso wie das persönliche Eigentum nicht verschiedene Stadien einer Entwicklungsreihe, ebensowenig wie das mit den Grundformen der einzelnen großen Produktionszweige der Fall ist. Wie die Tötung von Tieren, die Gewinnung pflanzlicher Stoffe und das Finden und Herstellen von Werkzeugen, Waffen, Geräten aus verschiedenen Rohmaterialien, also Jagd, Landwirtschaft, Industrie nicht aufeinanderfolgende Entwicklungstadien der Wirtschaft darstellen, sondern nebeneinander aufkommen, so kommen auch nebeneinander verschiedene Arten der Benutzung der künstlich gebildeten Organe des Menschen und ihrer Produkte auf und damit verschiedene Formen des Besitzes, die von der Gesellschaft sanktioniert und zu Eigentumsformen erhoben werden, wenn sie mit ihrem Bestand vereinbar und für ihr Gedeihen zweckmäßig erscheinen.

Es gibt Dinge, die von vornherein nicht anders benützt werden können, als persönlich, etwa Schmuck, Kleider, manche Waffen und Werkzeuge. Sobald sie aufkamen, können sie gar nicht anders gebraucht worden sein, als persönlich. Zunächst verstand

---

1) Schon 1837 berichtete darüber Sismondi in seinen Etudes sur l'Economie politique (I., S. 212 usf.). Später noch eindringlicher Marx in seinem „Kapital", in dem berühmten Kapitel über die „ursprüngliche Akkumulation" (Volksausgabe I., S. 659).

jeder erwachsene Mensch gleichen Geschlechts im Gemeinwesen dasselbe, also auch jeder die Herstellung der Dinge, die er persönlich gebrauchen wollte. Was jeder an derartigen Gegenständen herstellte, wurde demnach sein persönliches Eigentum.

Andere Gegenstände, z. B. Behausungen waren ebenso von vornherein der Natur der Dinge nach nicht für den Gebrauch einer einzelnen Person bestimmt, z. B. ein Zelt oder ein größeres Boot.

Sobald sie aufkamen, waren sie von vornherein das Eigentum einer größeren Gemeinschaft.

Bei den Indianern haben wir sogar Häuser für 100 bis 200 Personen gefunden.

Vom Grund und Boden haben wir schon gehandelt.

Wie dieser anfänglich benutzt wurde, darüber bestehen wohl geringe Meinungsverschiedenheiten. Größere darüber, wie man diese anfängliche Benutzung bezeichnen soll: ob als Gemeineigentum am Boden oder völlige Eigentumslosigkeit.

Gewiß ist, daß es zuerst, und für lange hin kein Privateigentum am Boden gab, sondern nur ein gemeinsames Jagdrevier des Gemeinwesens, das wir in den ersten Anfängen als Horde bezeichnen dürfen. Die Horde war es, die selbst darüber bestimmte, wohin die Route ihrer jeweiligen Wanderung zu richten sei, wo man Halt machen, wo man nach Wurzeln, Kräutern, Beeren und Kleintieren suchen, wo man jagen sollte. Sie verfügte demnach souverän über den Boden. Wie kann man das anders bezeichnen, wie als Gemeineigentum am Boden? Aber auch über das Jagdrevier, das Ackerland, die Weide verfügte anfänglich allein das Gemeinwesen.

Welche Meinungsverschiedenheiten also darüber bestehen mögen, wie jene Formen des Gemeineigentums am Boden zustande kamen, die in historischer Zeit bestanden und zum Teil heute noch bestehen, darüber kann gar kein Zweifel sein, daß die Menschen lange Zeit, hunderttausende von Jahren hindurch, den Boden gemeinsam benutzten, ohne daß irgend jemand ein Sondereigentum an ihm besaß. Der Bodenkommunismus ist so alt, wie die Bodenbenutzung. Ebenso alt allerdings auch das Privateigentum an Werkzeugen, Waffen, Schmuck.

Man darf wohl sagen, daß persönliches Eigentum sowie Eigentum der verschiedenen jeweilig bestehenden sozialen Organisationen, Haushalt, Verwandtschaft, Stamm, nicht nacheinander, sondern nebeneinander erstehen, in gleicher Weise, wie das mit den Grundformen der verschiedenen Produktionszweige der Fall ist.

Wie jeder dieser Produktionszweige, entwickelt sich auch jede dieser Eigentumsformen weiter, teils mit dem technischen Fortschritt, der die technischen Grundlagen des Eigentums ununterbrochen verändert; teils mit der Entwicklung anderer Formen des

Eigentums, da sie alle nebeneinander und miteinander in der gleichen Gesellschaft deren Zwecken dienen, daher auch aufeinander wirken. So überwiegen nicht immer die gleichen Eigentumsformen; je nach der Gestaltung der Gesamtheit der Technik und des Produktionsprozesses kann einmal an gesellschaftlicher Bedeutung das persönliche Eigentum überwiegen, ein andermal eine der Formen des Gemeineigentums, sei es Eigentum der Familie, der Gens, der Markgenossenschaft, des Stammes, des Staates.

Dabei spielt das persönliche Eigentum bis zum Aufkommen der kapitalistischen Produktionsweise stets eine bescheidene Rolle. Es erstreckt sich fast nur auf Gegenstände des persönlichen Gebrauches. Was in früheren Zuständen als Herrschaft des Privateigentums erscheint, erweist sich bei näherem Zusehen als Herrschaft des Familieneigentums. Dies gewinnt allerdings eine große gesellschaftliche Bedeutung, ebenso das Eigentum der Gens und der Mark. Weniger Bedeutung gewinnt daneben das Eigentumsrecht des Stammes, später, wenigstens bisher, des Staates.

Die jeweilige Bedeutung der einzelnen Eigentumsformen hängt auf das engste mit der Art der wirtschaftlichen Betätigung der einzelnen Eigentümer zusammen, seien es physische oder juristische Personen.

Stets aber ist die Gesellschaft die Quelle des Eigentumsrechts. Sie sanktioniert die verschiedenen Formen des Besitzes, die sich meist ohne ihr ausdrückliches Zutun aus der bloßen wirtschaftlichen Praxis heraus bilden; sie erhebt sie zu Formen des Eigentums zunächst nur aus Erwägungen sozialer Zweckmäßigkeit heraus. Sie duldet nicht Aneignungen, die ihr für ihr eigenes Gedeihen schädlich erscheinen; sie verweigert derartigen Aneignungen ihre Sanktion und verhindert damit, daß sie Eigentum werden und Bestand bekommen.

Am stärksten ist die Abhängigkeit des Eigentums von der Gesellschaft in deren Anfängen, solange diese noch einheitlich ist und andere Faktoren noch nicht in Wirksamkeit getreten sind, die neben der sozialen und technischen Zweckmäßigkeit auf die Eigentumsformen bestimmend einwirken. Wir werden gleich solche Faktoren kennen lernen.

In den Anfängen der Gesellschaft spielt auch das persönliche Eigentum noch eine geringe Rolle und herrscht das Gemeineigentum an der wichtigsten Quelle von Lebensmitteln, am Grund und Boden. Und die sozialen Triebe sind sehr stark, die jedes Mitglied eines Gemeinwesens drängen, sich seinen Genossen hilfreich zu erweisen.

Da darf man wohl den Ausgangspunkt der Entwicklung des Eigentums als Urkommunismus bezeichnen, obwohl das Privateigentum ebenso alt ist, wie das Gemeineigentum.

Wie schon einmal bemerkt, wurde die vorliegende Darstellung abgefaßt, lange, ehe Cunows erster Band seiner „Allgemeinen Wirtschaftsgeschichte" erschien. Ich konnte dieses Werk dafür nicht benutzen, obwohl es wertvolle Beiträge zu der Frage des Ureigentums enthält. Sie stützen meine Auffassung, veranlassen mich nicht, etwas an ihr zu ändern.

Allerdings wendet sich Cunow gegen die Annahme eines Urkommunismus, und zwar mit einer Schärfe, die um so weniger verständlich ist, als sie sich bloß auf eine Auffassung des Begriffes „Kommunismus" stützt, die aufs höchste befremdet.

Cunow bezeichnet nämlich als Kommunismus einen Zustand, in dem „allen alles gehört" (S. 14). Dies ist für einen Marxisten eine sonderbare Definition. Marx und Engels bezeichneten sich selbst als Kommunisten, sie verfaßten das Kommunistische Manifest. Niemand aber wird ihnen unterschieben, sie hätten verlangt, daß „allen alles" gehören solle, daß also etwa die Hosen, die der Genosse Leßner für Marx anfertigte, allen zur Verfügung stehen sollten.

Cunow muß denn auch zugeben, daß wenigstens nicht alle Vertreter der Ansicht vom Urkommunismus diesen so unsinnig auffassen. Doch die modifizierte Ansicht, die er ihnen zuschreibt, ist auch nicht klüger.

Er teilt mit:

„Einige der früheren Verfechter der Ansicht, daß zu Anfang der Wirtschaftsentwicklung der Mensch kein Privateigentum irgendwelcher Art besessen, sondern allen alles gehört habe, haben denn auch unter dem Eindruck der neueren ethnologischen Berichte ihren Begriff des Urkommunismus wesentlich modifiziert. Sie geben zu, daß Arbeitswerkzeuge und Waffen als Erzeugnis individueller Arbeit auch individuelles Eigentum gewesen seien, aber Grund und Boden, so behaupten sie, hätte in der Urzeit überall als gemeinsames Eigentum, als „Eigentum aller", gegolten.

Daß dieser neue Begriff des Urkommunismus den alten ganz wesentlich verengt und einschränkt, ist ohne weiteres klar. Zudem aber ist er ebenfalls nicht haltbar; denn auch der Boden gehört bei den niedrigsten Naturvölkern, die wir kennen . . . . ., nicht allen ohne Unterschied, sondern bestimmten kleinen Wanderhorden. Er ist zwar nicht Privateigentum einzelner, aber Hordeneigentum." (S. 15.)

Cunow nennt hier keinen der Verfechter des Urkommunismus, die er im Auge hat, beim Namen. Mir ist kein Anhänger des Begriffs des Urkommunismus bekannt, der annimmt, daß ursprünglich allen alles gehört habe, noch auch einer, der vermeint, beim Urkommunismus habe der Boden allen gehört. Als Vertreter dieser Ansicht könnte man viel eher die Gegner der Ansicht vom Urkommunismus betrachten, die annehmen, die Urmenschen hätten isoliert gelebt, jeder hätte genommen, besetzt oder benutzt, was gerade vor ihm lag. Da gehörte alles, auch der Boden allen.

Der Kommunismus, das heißt das Gemeineigentum, setzt dagegen eine Organisation voraus, die die Objekte des Gemeineigentums besitzt und ihre Benutzung regelt, z. B. die des Grund und Bodens. Cunow meint, das Gemeineigentum der Horde am Grund und Boden sei kein Kommunismus, weil das Hordeneigentum nicht Eigentum „aller", also nicht der ganzen Menschheit sei. In diesem lächerlichen Sinn hat es sicher keinen Urkommunismus gegeben. Aber von allen Anhängern der Idee des Urkommunismus, die ich kenne, hat ihn keiner so aufgefaßt, sondern jeder nur in dem Sinne des Gemeineigentums des Stammes oder der Horde.

Und daß es in diesem Sinne Urkommunismus gegeben hat, bestätigt Cunow selbst und illustriert es durch zahlreiche Darstellungen seines Buches. Seine ganze Polemik gegen den Urkommunismus ist bloße Wortklauberei, gestützt auf eine absurde Auslegung des Wortes Kommunismus.

Cunow zeigt in seinem Buche nicht nur, daß es Gemeineigentum am Boden gab, sondern auch noch eine Art Kommunismus, die er Verzehrungskommunismus nennt. Allerdings sucht er auch diesen möglichst geringschätzig zu behandeln. Er behauptet von ihm:

„Dieser Verzehrungskommunismus entspringt nicht einem sogenannten ursprünglichen „Gemeinschaftssinn" oder „Solidaritätsgefühl" usw., überhaupt keinem ethischen Prinzip irgendwelcher Art, sondern dem Zwang der Not — er ist tatsächlich Notstandskommunismus. Wie sich bei den Tasmaniern und Australiern zeigt, ist er daraus entstanden, daß früher die Hungrigen der Horde über die von glücklichen Jägern hereingebrachte Jagdbeute herfielen und die Heimkehrenden zwangen, ihnen einen Teil des erlegten Wildes auszuliefern — bis sich dann nach und nach aus dem Zwang die Pflicht entwickelte, einen Teil der Beute den Hordengenossen zu überlassen, und sich nun im Verlauf auch bestimmte Regeln herausbildeten, wer etwas zu fordern und was er zu erhalten hatte." (S. 78.)

Diesen Ausführungen gegenüber erhebt sich da vor allem eine Frage: Nimmt Cunow an, daß es in den menschlichen Gesellschaften einen Gemeinschaftssinn oder eine Solidarität oder sonstige ethische Prinzipien tatsächlich nicht gegeben habe? Es scheint so, sonst würde er nicht verächtlich von einem „sogenannten" Gemeinschaftssinn sprechen.

Diejenigen, die der Meinung sind, der Mensch habe sich in der Urzeit in der Vereinzelung herumgetrieben, nehmen an, er sei ganz egoistisch gewesen. Diejenigen dagegen, die erkannten, daß er von vornherein stets in Gesellschaften gelebt hatte, stellten auch fest, daß er mit starken sozialen Trieben, oder, wie ich früher sagte, kommunistischen Instinkten begabt war. Beides, soziale Triebe und soziale Existenz bedingen einander gegenseitig.

Cunow gehört zu denen, die annehmen, der Mensch habe stets in größeren Vereinigungen (Horden) gelebt, nie als isoliertes

Wesen. Was hielt diese Horden zusammen, wenn nicht ihre sozialen Triebe?

Cunow wird, so sauer es ihm ankommen mag, doch zugeben müssen, daß der Mensch von Natur aus nicht ein so ordinär-egoistisches Wesen ist, wie er in seiner Darstellung erscheint. Warum sollen sich aber die sozialen Triebe gerade bei der Teilung der Jagdbeute nicht geäußert haben? Wir haben oben Beispiele aus dem Leben der Eskimos und der Indianer Brasiliens angeführt, und zahlreiche andere in der Artikelserie über die sozialen Triebe in der Menschenwelt, abgedruckt im Anhang zum zweiten Buch. Sie bezeugen eindringlich, daß bei den Naturvölkern die Teilung größerer Jagdbeute als eine Selbstverständlichkeit galt, daß es ihnen als eine Niederträchtigkeit erschien, wenn der eine im Ueberfluß schwelgte und der Nachbar Not litt.

Cunow leugnet nicht die Tatsache, doch erklärt er sie nicht aus den Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, sondern betrachtet sie als die Folge von Prügeln. Wer mehr hatte als die anderen, die hungernd neben ihm standen, wurde so lange geprügelt, bis er mit ihnen teilte.

Daß dies der Ursprung der Kommunismus war, soll dadurch erwiesen werden, daß man bei den Tasmaniern folgendes beobachtete:

„Bei diesen bestand der Verzehrungskommunismus noch meist darin, daß, wenn ein Hordenmitglied mit seiner Beute von der Jagd heimkehrte, seine hungrigen Genossen m i t z u f r e s s e n[1]) verlangten, und dann, wenn er nichts oder ihrer Meinung nach nicht genug hergeben wollte, über ihn herfielen und ihm den größten Teil seiner Beute abnahmen. Da der Jäger dabei oft schlecht wegkam, entschloß er sich manchmal, ohne eine drohende Aufforderung abzuwarten, freiwillig einen Teil seiner Beute abzuliefern." (S. 72.)

Aber Cunow selbst muß zugeben, daß bei vielen australischen Stämmen kein Verteilungszwang nötig ist, sondern freiwillig geteilt wird „nach ganz bestimmten Regeln, die wenigstens in normalen Zeiten, wenn nicht besonders großer Nahrungsmangel die F r e ß g i e r[2]) aufpeitscht, genau befolgt werden. Ja, Karl Lumholz („Unter Menschenfressern", S. 213) will sogar beobachtet haben, daß die australischen Jäger freigebig mehr unter ihre Kameraden verteilen, als sie nötig hätten, um als „groß" angesehen zu werden." (Wirtschaftsgeschichte, S. 73.)

Das letztere entspricht ganz den Erfahrungen, die man auch schon bei anderen Jägerstämmen gemacht hat, wie die oben angeführten Beispiele und die in der bereits erwähnten Artikelserie über die sozialen Triebe in der Menschenwelt gegebenen, erkennen lassen.

---

1) Von mir unterstrichen. K.
2) Von mir unterstrichen. K.

Warum sollen Prügel nötig gewesen sein, um diese Wirkung der sozialen Triebe herbeizuführen? Der einzelne Mensch lebt von Anfang an in der Horde, kann außer ihr nicht bestehen, kann sich in ihr nicht isolieren. Er ist stets auf das Wohlwollen seiner Genossen und ihre freudige Mithilfe bei jeglichem Tun angewiesen. Sollte es ihn da gleichgültig lassen, wenn er einmal eine große Beute heimbringt und er die andern hungrig sieht? Und weiß er nicht, wie wandelbar das Jägerglück ist, daß er morgen unter den Hungernden sein kann und andere Genossen unter den erfolgreichen Jägern? Wozu dann die Hypothese, daß der Urmensch zum Kommunismus geprügelt werden mußte?

Sie beruht einzig auf der Beobachtung, die man bei den Tasmaniern machte, daß bei ihnen mitunter ein glücklicher Jäger versuchte, von seiner Beute mehr für sich zu behalten, als andere zugeben wollten. Cunow nimmt an, diese Beobachtung zeige den Ursprung der Teilung, da die jetzt ausgestorbenen Tasmanier den niedrigsten uns bekannten Zustand der Menschheit repräsentierten.

Aber leider repräsentierten die Tasmanier noch etwas anderes. Sie gehörten zu den am meisten von den Europäern mißhandelten und von ihren Nahrungsquellen abgeschnittenen Menschen, die vor den Eindringlingen rasch dahinstarben. Bei solchen Stämmen kann man nicht alle Erscheinungen, die man bei ihnen findet, einfach als Ergebnis des Urzustandes betrachten.

Erinnern wir uns dessen, was Cunow selbst von anderen Australiern mitteilt. Sie teilen gern freiwillig mit ihren Genossen in „normalen Zeiten, wenn nicht besonders großer Nahrungsmangel ihre F r e ß g i e r aufpeitscht".

Cunow kann das Wort „fressen" auf die hungernden Australier nicht oft genug anwenden. Es erscheint ihm offenbar etwas sehr verächtliches zu sein, sich nicht satt essen zu können.

In dem Hungerzustand der Tasmanier sehen wir die Ursache ihrer jeweiligen Streitigkeiten um die Beute. Sie kennzeichnen nicht einen Urzustand, der vor dem „Verzehrungskommunismus" da war, sondern dessen Durchbrechung durch Einwirkung der europäischen Zivilisation auf die Wilden.

Dieser Verzehrungskommunismus und das Gemeineigentum der Horde am Boden, das auch Cunow zugibt, berechtigt uns, vom Urkommunismus zu reden — allerdings nur dann, wenn man das Wort „Kommunismus" in einem vernünftigen Sinne faßt.

Das sollte aber selbstverständlich sein bei einem Anhänger der Lehre, die mit dem Kommunistischen Manifest ihren Anfang nahm.

Zehntes Kapitel.

Der konservative Charakter des Eigentums.

Die gesellschaftliche Zweckmäßigkeit, daß heißt das, was die entscheidenden Elemente der Gesellschaft, ursprünglich ihre Mehrheit, dafür halten, bestimmt zunächst das jeweilige Eigentumsrecht. Aber nur zunächst.

Daneben bilden sich mit der Zeit andere, für dieses Recht wichtige Faktoren.

Der Spruch, daß das Eigentum heilig sei, gilt anfangs nur in dem Sinne, in dem der Wille der Gesamtheit stets für den einzelnen, der ihr angehört, bestimmend sein muß. Das Individuum hat nicht das Recht, auf eigene Faust die von der Gesellschaft sanktionierte Eigentumsordnung zu durchbrechen.

Aber heute hat das Wort von der Heiligkeit des Eigentums noch einen anderen Sinn erlangt. Danach soll das Eigentum, das der einzelne erworben hat, einen Anspruch bilden, den ihm nicht die Gesellschaft, sondern eine über ihr stehende höhere, heilige Rechtsordnung verliehen hat. Einen Anspruch, den keine Macht der Welt anzutasten befugt ist, vor dem auch die Gesellschaft ehrfurchtsvoll Halt zu machen hat, wie unzweckmäßig für ihren Bestand es ihr erscheinen mag — wir reden hier immer nur von der Gesellschaft im allgemeinen. Von den Klassen werden wir noch besonders handeln. Wir müssen hier noch von ihnen absehen, obwohl die Erscheinung, die wir jetzt im Auge haben, in einer Klassengesellschaft zu beobachten ist.

Die Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers, beschlossen von der konstituierenden Versammlung Frankreichs am 26. August 1789 zählte unter den angeborenen (naturels) und unveräußerlichen Menschenrechten im Artikel 2 auch das Eigentum auf. Und im Artikel 17 hieß es:

„Das Eigentum ist ein unantastbares und heiliges Recht, dessen niemand beraubt werden darf, außer wo die durch Gesetz festgestellte Notwendigkeit es offenkundig gebietet und dafür eine gerechte und vorher zu erstattende (préalable) Entschädigung gewährt wird."

Danach ist das Eigentum etwas dem Menschen von Natur aus verliehenes, nicht ein von der Gesellschaft geschaffenes und von ihr nach ihren Bedürfnissen umzubildendes Recht. Wenn der Staat gelegentlich in die traurige Notwendigkeit versetzt wird, in einem besonderen Falle einen Eingriff in das Eigentum zu tun, muß er sich dabei mit der Not entschuldigen, die kein Gebot kennt, und dafür ausgiebige Entschädigung leisten.

Man wird darauf hinweisen, daß auch viele Sozialisten heute verlangen, die Verstaatlichung kapitalistischer Unternehmungen solle nur gegen Entschädigung vor sich gehen. Ich selbst muß mich dieser Ansicht schuldig bekennen. Doch fordern wir die Entschädigung nicht aus Rücksicht auf die Heiligkeit des Eigentums,

sondern aus Gründen sozialer Zweckmäßigkeit, weil wir nicht den ganzen kapitalistischen Apparat mit einem Schlage sozialisieren können, weil ein großer Teil davon erst nach und nach enteignet werden kann und bis dahin das Kapital weiter funktionieren muß, soll nicht der ganze Produktionsprozeß ins Stocken geraten. Aus ökonomischen Gründen, aus Gründen des Reproduktionsprozesses verlangen wir die Entschädigung enteigneter Kapitalisten, nicht aber deshalb, weil wir die heute gerade bestehenden Eigentumsformen für unantastbar halten.

Bei dem Grundeigentum, soweit es nicht mit dem Betriebe verwachsen ist, also z. B. bei verpachteten Gütern, besteht dieser ökonomische Grund der Rücksichtnahme auf ungestörten Fortgang der Reproduktion nicht, der Grundeigentümer als solcher — nicht als Landwirt — hat nicht die geringste ökonomische Funktion zu erfüllen, außer der des Einstreichens der Grundrente. Alles verpachtete Grundeigentum kann ohne jegliche ökonomische Störung mit einem Schlage konfisziert werden. Dagegen wird niemand von uns das geringste einzuwenden haben, wenn die politischen Machtverhältnisse es gestatten und rätlich erscheinen lassen.

Wie ist es aber möglich, daß unter gewissen Bedingungen das Eigentum, das von der Gesellschaft geschaffen worden ist, sich über sie erheben und ihr als eine selbständige Macht gegenüber treten kann?

Das ist in hohem Maße auf den konservativen Charakter des Geistes zurückzuführen, auf den wir schon mehrfach hingewiesen haben. Nicht nur im Denken, auch in der Praxis bietet jede Lösung eines Problems eine solche Befriedigung, daß das Individuum sie ohne Not nicht über Bord wirft. Bleiben die Umstände die gleichen, die zu der Lösung führten, verändert sich nicht die Umwelt oder das Vermögen und das Ausmaß der Erkenntnis und bewährt sich die Lösung in der Anwendung, so hält man an ihr fest. Sie wird zur Gewohnheit, die man nicht lassen kann, der die folgenden Generationen bereits im zartesten Alter zugeführt werden. Je größer die Zahl der Generationen, denen sie nacheinander überliefert wird, desto mehr wird die Disposition zur Annahme der Lösung — sei es eine Anschauung oder eine Einrichtung — zu einer erblichen, und wird die Lösung selbst immer zäher festgehalten.

Dazu kommt das Gesetz der Trägheit, das in der Welt des Geistes und der Gesellschaft ebenso gilt, wie in der physischen Welt. Je größer die Masse eines Körpers, desto schwerer wird es, ihn in Bewegung zu setzen, wenn er ruht, oder die Richtung der Bewegung, in der er sich befindet, zu ändern. Um so größer die Kraft, die erheischt ist, eine Aenderung zu bewirken.

Ebenso ist eine gesellschaftliche Organisation um so schwerer in Bewegung zu setzen, je umfangreicher sie an Mitgliedern und

je weiter verzweigt ihr Wirkungskreis ist. Und auch bestehende Anschauungen sind um so schwerer umzuwälzen, je mehr sie mit anderen zusammen zu einem widerspruchslosen Ganzen verwoben sind. Ein ganzes System zu stürzen, erfordert einen ungeheuren Aufwand an Kraft. Nur die dringendste Notwendigkeit, nur das offenkundigste Versagen des Bestehenden kann dies bewirken.

Nun gibt es unter den Ideen und ebenso unter den künstlichen Organen und den Organisationen der Menschen große Differenzen in bezug auf Alter und Bedeutung. Die einen sind jüngeren Datums, noch nicht tiefgewurzelt oder nicht von Wichtigkeit für ein ausgedehntes System des Denkens oder der Gesellschaft. Andere sind mit dem Denken oder der gesellschaftlichen Praxis der Menschen seit unvordenklichen Zeiten aufs innigste verknüpft oder sie bilden unerläßliche Bestandteile eines herrschenden, weit umfassenden Systems.

Diese Verschiedenheiten machen sich geltend, sobald neue Erfahrungen auftreten oder neue Probleme, die neue Lösungen verlangen. Manche bestehende Idee, manche Technik, manche gesellschaftliche Einrichtung wird leicht neuen Einführungen geopfert, die eine Konsequenz der neuen Bedingungen sind.

Mancher anderen Neuerung dagegen widersetzen sich die Menschen auf das zäheste, und wo sie nicht imstande sind, sie abzuwehren, suchen sie ihr so viel als möglich den Anschein des Alten zu bewahren.

Auf manchen Gebieten ist es leicht, Neuerungen durchzuführen, auf anderen furchtbar schwer. Die französische Revolution führte unter anderem neue Maße und neue Gewichte sowie einen neuen Kalender mit neuen Festtagen ein. Aber nur die Maße und Gewichte behaupteten sich. Der neue Kalender wurde dagegen bald wieder abgeschafft. Der Kalender, den die Revolution vorgefunden hatte, war eben weit älter gewesen als die Maße und Gewichte, die bis zur Revolution in Frankreich herrschten. Auch hatten diese Maße und Gewichte bis zur Revolution nur lokale oder provinziale Geltung besessen, während der alte Kalender Frankreich mit der ganzen zivilisierten Welt gemeinsam war. Und das ganze christliche Kirchentum war mit dem Kalender eng verknüpft. So zeigte sich der Kalender viel konservativer als Maß und Gewicht.

Aehnlich geht es mit anderen gesellschaftlichen Einrichtungen.

In Engels „Ursprung der Familie" (S. 11) werden folgende Ausführungen Morgans und ein Marxscher kommentierender Satz zitiert:

„Die Familie, sagt Morgan, ist das aktive Element; sie ist nie stationär, sondern schreitet vor von einer niedrigeren zu einer höheren Form, im Maße, wie die Gesellschaft sich von niederer zu höherer Form entwickelt. Die Verwandtschaftssysteme dagegen sind passiv; nur in langen Zwischenräumen registrieren sie die Fortschritte, die die Familie

im Laufe der Zeit gemacht hat, und erfahren nur dann radikale Aenderung, wenn die Familie sich geändert hat."

„Und", setzt Marx hinzu, „ebenso verhält es sich mit politischen, juristischen, religiösen, philosophischen Systemen überhaupt."

Der Ausdruck, daß die Familie ein „aktives Element" sei, ist nur bildlich zu nehmen. Das aktive Element in gesellschaftlichen Einrichtungen bilden nur die Menschen, die in ihnen tätig sind. Die Familie kann ebensowenig aktiv sein wie ein Verwandtschaftssystem. Ihre „Aktivität" ist bloß relativer Natur: sie ist weniger passiv, ihr Beharrungsvermögen ist geringer als das des Verwandtschaftssystems. Die Menschen vermögen die Familienformen leichter neuen Verhältnissen anzupassen als es bei ganzen Verwandtschaftssystemen der Fall ist.

Von diesen sagt Morgan:

„Verwandtschaftssysteme werden nicht willkürlich angenommen oder umgewandelt oder beseitigt. Ihre Ursprünge fallen zusammen mit den organischen Bewegungen der Gesellschaft, die tiefgehende Veränderungen ihrer Verhältnisse hervorrufen. Wenn eine besondere Form in allgemeinen Gebrauch gekommen war, wenn ihre Nomenklatur erfunden, ihre Methoden geordnet waren, so konnte nach der Natur der Sache eine Aenderung nur sehr langsam vorsichgehen. Jedes menschliche Wesen ist der Mittelpunkt einer Gruppe von Verwandten, und darum ist ein jeder gezwungen, das herrschende System zu gebrauchen und zu verstehen. Eine Aenderung in irgendeiner dieser Verwandtschaftsbeziehungen mußte äußerst schwierig sein. Diese Neigung zur Beharrlichkeit wird dadurch erhöht, daß diese Systeme mehr durch Sitte und Gewohnheit als durch gesetzlichen Zwang existieren, mehr als Produkte der natürlichen Entwicklung denn als künstliche Gebilde. Darum muß ein Beweggrund zur Aenderung ebenso allgemein sein wie die Anwendung des Systems. Jeder einzelne ist ein Teil des Systems, das durch das Blut fortgepflanzt wird. Es bestanden also mächtige Motive, ein Verwandtschaftssystem zu erhalten, lange Zeit, nachdem die Verhältnisse, unter denen es seinen Ursprung genommen hatte, umgewandelt oder ganz und gar verschwunden waren." (Ancient Society, S. 398; deutsche Ausgabe, S. 334, 335.)

Vorher kommt Morgan schon zu dem Schluß:

„Die Form der Familie schreitet mit Notwendigkeit rascher vor als die Verwandtschaftssysteme: diese folgen ihrer Entwicklung, um die Familienbeziehungen zu bezeichnen." (S. 388, deutsch S. 327.)

Was von den Verwandtschaftssystemen gesagt werden kann, gilt auch von den Eigentumsordnungen. Im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Einrichtungen sind sie besonders schwer beweglich. Und zwar in noch höheren Grade als die Verwandtschaftssysteme. Eine Verwandtschaftsorganisation ist umfangreicher als eine Familie, mehr Menschen sind an ihr beteiligt, und zeitweise ist der weitere Kreis der Verwandtschaft für den Schutz und die Existenz des einzelnen wichtiger als der engere Kreis der Familie. Aber noch größer ist der Bereich einer Eigentumsordnung und ihre Bestimmungen können für die Existenz des einzelnen noch wichtiger werden als die Art der Verwandtschaftsorganisationen.

Dabei werden mit zunehmender Arbeitsteilung und wachsender Kompliziertheit der Arten des Miteinander- und Füreinanderarbeitens der Menschen auch die Besitz- und Eigentumsverhältnisse immer mannigfaltiger. Immer leichter treten zwischen den mannigfachen Eigentumsbestimmungen Widersprüche auf, und immer größer werden die Schäden, die aus solchen Widersprüchen erwachsen können. Immer nötiger wird es, sie zu überwinden, das Ganze der Eigentumsbestimmungen zu einem einheitlichen System zu gestalten, das bald nicht nur durch den Umfang seines Geltungsbereiches, sondern auch die Menge seiner Bestimmungen eine weit größere Masse darstellt als ein Verwandtschaftssystem.

Viele Bestimmungen der Eigentumsordnung in einer bestimmten Produktionsweise entspringen Verhältnissen, die bereits in früheren Produktionsweisen bestanden, die weit in die Vergangenheit zurückreichen.

Tradition und Masse machen so die Eigentumsordnung zu einer der konservativsten, wenn nicht geradezu zu der konservativsten der menschlichen Einrichtungen, an der der Mensch am zähesten haftet, während andere sich leichter umbilden. Namentlich der Prozeß des Erfindens einzelner technischer Fortschritte kann unter Umständen rasch vor sich gehen, während die Eigentumsordnung unverändert bleibt.

Von der jeweiligen Eigentumsordnung hängt es jedoch ab, in welcher Weise jede technische Neuerung zur Anwendung kommt, wie sie auf das Miteinander- und Füreinanderarbeiten der Menschen wirkt, welche gesellschaftlichen Verhältnisse diese dabei oder dadurch eingehen.

Wurde zuerst die Eigentumsordnung durch die Gesellschaft bestimmt, so tritt jetzt das umgekehrte ein — wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Denn wenn das Neue zu unvereinbar mit der bestehenden Ordnung wird, und das Neue zu sehr im gesellschaftlichen Interesse liegt, indes das Alte immer mehr in Widerspruch dazu gerät, dann bricht sich schließlich doch das gesellschaftliche Interesse Bahn. Je geschlossener, widerspruchsloser, umfassender die alte Eigentumsordnung war, je größer die Kraft, die erforderlich ist, sie umzuwandeln, desto umfassender und energischer wird der Prozeß der Umwandlung sein. Desto mehr wird er den Charakter einer Umwälzung, einer Revolution annehmen.

Aber es dauert oft lange, ehe es dazu kommt. Es ist unglaublich, wie konservativ eine Eigentumsordnung sein kann, wie tief in den Köpfen der Menschen gewurzelt, so daß sie selbst große wirtschaftliche Vorteile verschmähen und fruchtbare Neuerungen ablehnen, wenn sie mit der bestehenden Ordnung unvereinbar sind.

So hat z. B. im 18. Jahrhundert das Aufkommen künstlichen Futterbaues (Klee) und des Anbauens von Hackfrüchten (Kar-

toffeln) eine weit intensivere und rationelle Betriebsweise der bäuerlichen Landwirtschaft ermöglicht, als bis dahin in Deutschland allgemein gewesen war.

Bis dahin überwog im Ackerbau die Dreifelderwirtschaft. Das Ackerland eines Bauern war in drei Schläge geteilt, von denen der eine mit Sommerkorn, der andere mit Winterkorn bestellt war, der dritte brach lag. Die Bestellung jedes Schlages war in jedem Jahr eine andere.

Die neue landwirtschaftliche Technik erlaubte die Fruchtfolge. Kein Teil des Ackerlandes blieb brach liegen. Sondern auf demselben Boden wechselte Getreide mit Klee, Hülsenfrüchten, Kartoffeln. Dabei hörte auch die Weidewirtschaft auf. Das Vieh wurde im Stall mit den Erträgen des Futteranbaues genährt, sein Mist diente dazu, die Felder ertragreicher zu machen und die bisherige Weide konnte nun auch zu Ackerland umgewandelt werden.

Dieser gewaltige Fortschritt fand sein größtes Hindernis in der bestehenden Eigentumsordnung, die aus der Zeit der Markverfassung überkommen war. Die Weide war hier Gemeindeweide, auf die alle Insassen der Gemeinde ihr Vieh treiben durften. Da man gemeinsame Feldbestellung nicht mehr kannte, setzte die Verwandlung der Weide in Ackerland ihre Umwandlung aus Gemeindeeigentum in Privateigentum voraus.

Das damals bereits privat bewirtschaftete Ackerland trug aber ebenfalls noch Reste früheren Gemeineigentums an sich. Es unterlag dem Flurzwang. Die Aecker eines Bauern bildeten nicht eine zusammenhängende Fläche, sondern das gesamte Ackerland des Dorfes wurde in verschiedene Feldfluren (Zelgen, Gewanne usw.) geteilt, und in jeder von ihnen war jedem Dorfgenossen ein gleicher Anteil am Boden zugeteilt.

Für die einzelne Fluren galt der Flurzwang. Das heißt, jede von ihnen mußte von allen Dorfinsassen, die an ihr Anteil hatten, in gleicher Weise bewirtschaftet werden. In der einen Flur bauten alle Bauern Winterkorn, in der anderen Sommerkorn, die dritte ließen sie alle in gleicher Weise brach liegen. Dies war notwendig wegen der Weide. Die Brachfelder wurden als Weide benutzt und ebenso die bebauten Felder nach der Ernte.

Diese Eigentumsordnung machte den Uebergang zur Fruchtfolge unmöglich. Trotzdem haben die Bauern lange hartnäckig an ihr festgehalten.

Und als die Reste des Gemeineigentums, Flurzwang und Gemeinweide, aufgehoben waren, aller Boden ohne Einschränkung freies und privates Eigentum geworden war, wehrten sich die Bauern noch lange dagegen, die Gemenglage ihre Aecker aufzugeben, die als Nachwirkung der eben beschriebenen Verhältnisse fortbestand und die bewirkte, daß der einzelne Bauer nicht seine Ackerstücke um sein Haus herum oder doch in einem Stück ver-

einigt hatte, sondern daß die einzelnen Parzellen in den verschiedensten Richtungen des Dorfgebietes lagen.

Und doch hatten hier alle Bauern das gleiche Interesse, jeder mußte dabei gewinnen, wenn sie ihre Aecker untereinander in der Weise tauschten, daß jeder sein Ackerland zu einem zusammenhängenden Gebiet vereinigt hätte, desen Boden an Güte der seiner früheren Felder nichts nachgab.

Allerdings gilt diese Uebereinstimmung der Interessen aller Beteiligten nicht von jeder Aenderung der Eigentumsordnung. Es gilt z. B. nicht von der eben erwähnten Aufteilung der Gemeinweide. Sie lag im Interesse der großen Bauern, die armen Zwergbauern dagegen wurden dabei geschädigt. Der Kampf, der sich um die Aufteilung der Allmenden entspann, war nicht nur ein Kampf zwischen höherer und beschränkter Einsicht, zwischen Neuerern und Konservativen, sondern auch einer zwischen verschiedenen Interessen, ein Kampf zwischen Reichen und Armen.

Wir haben bisher bei der Frage des Eigentums nur von der Gesellschaft als Ganzes gehandelt. Aber sie bleibt nicht immer ein einheitliches Gebilde. Auch nicht die einzelnen Gemeinwesen. Wir haben gesehen, daß sich schon früh die Arbeitsteilung von Mann und Frau bildet, von denen jedes ein besonderes Arbeitsgebiet mit besonderem Besitz hat und mit besonderen Interessen, die auch eine besondere Ordnung des Eigentums und des Erbrechts erheischen.

Schon da finden wir Unterschiede der Eigentumsinteressen, welche Unterschiede mitunter bereits zu Gegensätzen werden.

Lange bleibt es bei dieser Art der Arbeitsteilung. Aber mit der Zeit entwickelt sich auch die Arbeitsteilung innerhalb des Geschlechts — zunächst wenigstens des männlichen. Und schließlich gesellen sich zu den verschiedensten, mitunter gegensätzlichen Interessen der Berufe noch Verschiedenheiten in der Besitzverteilung und schließlich die von vornherein und unter allen Umständen gegensätzlichen Interessen der Klassen.

Beim Tier besitzen innerhalb des gleichen Geschlechts und der gleichen Altersschicht alle Individuen die gleichen Organe, keiner hat davon mehr oder weniger, als die anderen. Wohl gibt es Unterschiede zwischen den einzelnen Individuen in der Gestaltung, der Kraft, der Beweglichkeit der allen gemeinsamen Organe, aber auch diese Unterschiede sind gering, da ja alle unter den gleichen Bedingungen gezeugt, geboren, großgezogen werden.

Die künstlichen Organe dagegen, die von den Individuen getrennt existieren, lassen sich so verteilen, daß einer über mehr verfügt als ein anderer, ja, daß die einen über viele verfügen, und andere über gar keine. Es kommt zu Gegensätzen von Arm und Reich, und schließlich sogar dazu, daß diejenigen, die ein Organ anwenden, ganz andere Menschen sind als diejenigen, die darüber verfügen — etwas in der Tierwelt ganz Undenkbares.

Und doch finden sich immer noch große Gelehrte, die uns mit wichtiger Miene versichern, daß die Ungleichheit unter den Individuen in der Natur tiefbegründet sei. Daß Armut und Reichtum aus dem Unterschied natürlicher Begabungen hervorgingen. Sie behaupten allen Ernstes, daß es auf der natürlichen Beschaffenheit der Menschen beruhe, wenn ihre künstlichen Organe nicht von denen besessen werden, die sie anwenden, sondern von denen, die sie nicht anwenden, und wenn diejenigen, die sie nicht selbst anwenden, von ihrer Anwendung durch andere besser leben als diejenigen, die ihre ganzen Kräfte und Fähigkeiten bei dieser Anwendung verausgaben.

Alle diese Unterschiede und Gegensätze erzeugen intensive Konflikte einzelner Gruppen der Gesellschaft gegeneinander, Konflikte, die hauptsächlich der Eigentumsordnung gelten. Sie bewirken es, daß der Kampf um die jeweilige Eigentumsordnung nicht bloß einer für größere Zweckmäßigkeit der gesellschaftlichen Arbeit und der sonstigen, mit ihr verbundenen gesellschaftlichen Beziehungen ist.

Auch nicht bloß ein Kampf zwischen der Vernunft, die die Bedeutung des Neuen erkennt, und der Unvernunft, die verständnislos am Alten haftet, sondern ein Kampf gesellschaftlicher Gruppen mit verschiedenen Interessen untereinander, von denen jede nur ihr Sonderinteresse vertritt, wobei aber natürlich von zwei gegensätzlichen Interessen immer das eine am ehesten mit dem allgemeinen gesellschaftlichen Interesse der Anpassung des Eigentums an die neuen Bedingungen zusammenfällt, indes das entgegenstehende eine Hemmung dieser Anpassung und damit eine Schädigung der Gesellschaft überhaupt bedeutet.

So finden wir, daß die Gestaltung der Eigentumsordnung von drei sehr verschiedenen Faktoren abhängt: einmal von dem, was jeweilig als gesellschaftliche Zweckmäßigkeit betrachtet wird. Bei einfachen, primitiven Verhältnissen, die leicht zu erkennen sind, wird das meist mit der wirklichen Zweckmäßigkeit übereinstimmen, die sich oft von selbst bei den jeweils technisch bedingten Methoden des Miteinander- und Füreinanderarbeitens durchsetzt.

Dazu gesellt sich dann, sobald eine bestimmte Technik und eine bestimmte Eigentumsordnung längere Zeit bestehen, die Macht der Tradition. Diese bewirkt, daß bei technischen und ökonomischen Neuerungen, die auf sie bezügliche Eigentumsordnung nicht mehr bloß nach dem Gesichtspunkt sozialer Zweckmäßigkeit, sondern auch nach dem der Einordnung in die herkömmlichen Bestimmungen geregelt wird, was nicht selten zu großen Unzweckmäßigkeiten und Mißständen führt.

Endlich gesellen sich im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung und Differenzierung noch die Verschiedenheiten der In-

teressen der Geschlechter, der Berufe, der Klassen zu den beiden anderen die Eigentumsordnung jeweilig bestimmenden Momenten hinzu: Zur sozialen Zweckmäßigkeit und zur Tradition kommen die Machtverhältnisse der verschiedenen sozialen Gruppen, von denen jede ein anderes Sonderinteresse hat, das mit dem der Gesamtgesellschaft je nach dem Stande der Technik und der Oekonomie übereinstimmt oder kollidiert. Siegt bei diesen Gruppenkämpfen diejenige, deren Interesse sich mit dem der Gesellschaft deckt, dann wird deren Gedeihen gesichert. Wo das umgekehrte eintritt, wird diese geschädigt, mitunter in einem solchen Maße, daß sie zugrunde geht.

Die Eigentumsordnung hängt also von sehr verschiedenen Momenten ab, die sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung auf das mannigfaltigste modifizieren und kombinieren können. Die jeweilige Produktionsweise wird aber durch die Eigentumsordnung ebenso bedingt wie durch die Technik.

Würde die Eigentumsordnung nur von der sozialen Zweckmäßigkeit allein bestimmt, dann gäbe es für eine gegebene Technik und gegebene geographische Bedingungen nur eine einzige bestimmte Produktionsweise. Die Traditionen und die Machtverhältnisse zwischen einzelnen Gruppen innerhalb der Gesellschaft bewirken, daß bei gleichen technischen und geographischen Bedingungen, also bei gleichen Arbeitsweisen für die gleichen Produktionszweige verschiedene Produktionsweisen möglich werden.

Elftes Kapitel.

Organ und Umwelt.

Es scheint nichts zu sein, als ein seichter Gemeinplatz, eine glatte Selbstverständlichkeit, wenn man darauf hinweist, daß sich die künstlichen Organe, die sich der Mensch schafft, von den natürlichen dadurch unterscheiden, daß sie nicht Teile seines Körpers bilden, sondern außer ihm vorhanden sind. Aber wir haben bereits gesehen, daß aus diesem Umstand die Eigenart der technischen und ökonomischen Entwicklung im Gegensatz zur natürlichen Entwicklung der Arten hervorgeht. Und in ihm liegt auch die Mechanik der Dialektik in der gesellschaftlichen Entwicklung begründet.

Die natürlichen Organe des Menschen sind Teile seines Organismus und können nie etwas anderes sein. Seine künstlichen Organe haben dagegen einen zwiespältigen Charakter. Auf der einen Seite bilden sie bloß eine Ergänzung und Kraftvermehrung seiner natürlichen Organe. Aber sie existieren gleichzeitig außer-

halb des Menschen, unabhängig von ihm und gehören insofern nicht zu seinen Organen, die ihm dienen, durch die er die Probleme der Umwelt löst, sondern zu der Umwelt, mit der er sich auseinanderzusetzen hat und die ihm Probleme stellt.

Nehmen wir an, der Mensch gerate in neue Bedingungen, aus welchem Grunde immer. Er macht eine Erfindung, um sich in diesen Bedingungen zu behaupten — sei es eine neue Maschine, eine neue Arbeitsmethode, eine neue Art der Organisierung von Menschen, eine neue gesellschaftliche Einrichtung.

Diese Neuerung ist dazu eingeführt, seinen Zwecken zu dienen. Sie wird von ihm dann entsprechend angewandt und wird um so vollkommener wirken, seinen Absichten und Plänen um so besser entsprechen, je genauer seine Einsicht in die Bedingungen ist, unter denen er zu wirken hat, und in die Hilfsmittel, die ihm zu Gebote stehen.

Aber einmal ins Leben gerufen und angewandt, wird die Neuerung ein Teil der Umwelt, die den Menschen umgibt. Als solche war sie weder geplant, noch eingerichtet. Als solche entwickelt sie Eigenschaften, die der Mensch nicht voraussah, ja, die oft seinen Absichten und Bedürfnissen direkt zuwiderlaufen und Verhältnisse hervorbringen, die er nicht erwartet hat, die ihn teils fördern, teils bedrängen, auf jeden Fall zwingen, sich auf sie einzurichten, also wieder neue Organe zu schaffen, um die ihm nützliche Seite der neuen Verhältnisse auszunützen, die ihm schädliche abzuwehren.

Der Mensch ist seinen Erfindungen gegenüber einigermaßen in der Lage des Zauberlehrlings, der die Geister nicht mehr los wird, die er rief, ihm zu dienen. Bloß unterscheidet er sich von ihm dadurch, daß er sich nicht auf die Formel eines Hexenmeisters verläßt, um die ungeberdigen Geister zu beschwören, sondern daß er selbst immer wieder Mittel ersinnt, um sie zu bannen — Mittel freilich, die ihrerseits wieder zu neuen Poltergeistern ihm gegenüber werden, sobald sie ihre Wirkung üben.

Das mag mystisch klingen. Ein Beispiel wird zeigen, daß es dabei sehr nüchtern zugeht.

Nehmen wir etwa die Spinnmaschinen, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Spinnrad ersetzten, zuerst in der Baumwollindustrie. Es war in einer Zeit, in der die Nachfrage nach Geweben wuchs, die Zahl der Weber zunahm. Die Spinner am Spinnrad konnten die steigende Nachfrage nach Garn nicht befriedigen. Das gab den Antrieb zur Erfindung von Spinnmaschinen, von denen eine der bekanntesten die noch mit der Hand betriebene Jenny des Webers Hargreaves war (1767), nach seinem Töchterchen so benannt, dann die Drosselmaschine (spinning throstle) des Barbiers Arkwright (1770), die bereits

auf mechanische Triebkraft berechnet war. Schließlich die Mule Cromptons (1785).[1])

Im 18. Jahrhundert hatten die Arbeiter noch wenig zu sagen, die Kapitalisten schon sehr viel. Die Spinnmaschine war eine Erfindung, mit weniger Arbeit mehr Produkt zu liefern, aber nicht den Zwecken der Arbeiter, sondern denen der Kapitalisten sollte sie dienen. Sie sollte nicht den Arbeitern ihre Arbeitslast verringern, sondern den Kapitalisten vermehrte Profite bringen, wenn sie mit weniger Arbeitern, also einer geringeren Ausgabe an Lohn mehr Produkt erzeugten. Voraussetzung war allerdings, daß die Preise des Produktes nicht entsprechend fielen.

Den Zweck erhöhten Profits erfüllte auch die Spinnmaschine. Aber das war nicht ihre einzige Wirkung.

Die großen Spinnmaschinen erforderten einen weit stärkeren Antrieb, als das kleine Spinnrad, das der Fuß eines Mädchens in Betrieb setzen konnte. Große Motoren wurden dazu notwendig, die anfangs mit Wasser, später, seit 1785, auch mit Dampf betrieben wurden.

Ausgedehnte Bauten und kostspielige Kraftmaschinen waren erheischt, um die Spinnmaschinen in Betrieb zu setzen. Nur wer über große Kapitalien verfügte, vermochte die neue Art der Spinnerei zu betreiben. Die Spinnerei auf dem Spinnrad hatte weit geringere Kapitalien erfordert, auch dort, wo sie nicht für den Selbstgebrauch, sondern von einem kapitalistischen Unternehmer in Gang gebracht wurde.

Von den Anfängen der Baumwollindustrie im Oberelsaß sagt Herkner:

„Zum Verspinnen ließ der Unternehmer den Rohstoff (Baumwolle) durch seine deutschen und schweizerischen Spinnmeister auf die Dörfer, unter Weiber, Greise und Kinder verteilen. Die allgemein verbreitete Kenntnis der Flachs- und Hanfspinnerei bot für eine rasche Einbürgerung des Baumwollspinnens gute Vorbedingungen.". („Die oberelsässische Baumwollindustrie und ihre Arbeiter", Straßburg 1887, S. 27.)

Für ein solches Verfahren war weit weniger Kapital erforderlich, als für die Maschinenspinnerei. Deren Vorteile wurden zu einem Privilegium großer Kapitalisten.

Aber noch weit bedeutender waren die Rückwirkungen auf die Klasse der Arbeiter. Bis dahin hatten die Mädchen, Frauen und Kinder die Baumwolle zu Hause versponnen. Nun mußten sie in die Fabrik, wurden sie, die wehrlosesten Mitglieder der Bevölkerung, des Schutzes ihrer Familien beraubt. Und gleichzeitig wurde ein starkes Motiv zur maßlosesten Ausdehnung

---

[1]) Marx ist auf das Erfindergenie Arkwrights nicht gut zu sprechen. Er sagt von ihm:

„Von allen großen Erfindern des 18. Jahrhunderts war er unstreitig der größte Dieb fremder Erfindungen und der gemeinste Kerl." (Kapital I., S. 368.)

ihrer Arbeitszeit gegeben, da die großen, in der Fabrik angelegten Kapitalien um so besser rentieren, je länger die Arbeitszeit. (Vergleiche über alle diese Verhältnisse den grandiosen Abschnitt über den relativen Mehrwert und speziell das 13. Kapitel über Maschinerie im Marxschen „Kapital".)

Die Auflösung der proletarischen Familie, endlose Arbeitsqual von Frauen und Kindern, grauenhafte Unwissenheit der Jugend, große Verbreitung der Prostitution — das waren die Wirkungen der Maschine, die in der Industrie zunächst nur für die Kapitalisten als ihr Organ diente, aber bereits als Umwelt der Lohnarbeiter wirkte.

Indes blieb die neue Industrie bei diesen Wirkungen nicht stehen. Marx hat bereits auf weitere Wirkungen hingewiesen:

„Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Sturmmarsch der Baumwollindustrie den Baumwollbau der Vereinigten Staaten und mit ihm nicht nur den afrikanischen Sklavenhandel treibhausmäßig förderte, sondern zugleich die Negerzucht zum Hauptgeschäft der sogenannten Grenzsklavenstaaten machte. Als 1790 der erste Sklavenzensus der Vereinigten Staaten aufgenommen wurde, betrug ihre Zahl 697 000, dagegen 1861 ungefähr vier Millionen." (Kapital I., S. 387.)

Die rasche Ausdehnung des Baumwollanbaues hatte noch andere Wirkungen. Er saugte den Boden stark aus. Bei der Raubwirtschaft ohne Düngung in den Vereinigten Staaten entstand so bei den Pflanzern der Südstaaten ein wahrer Hunger nach Neuland.

Dies wurde eine der wichtigsten Triebfedern eines amerikanischen „Imperialismus", wie man heute sagt, das heißt eines Strebens nach steter Ausdehnung des Staatsgebietes.

Das bis dahin französische Louisiana erwarben die Vereinigten Staaten 1803 durch Kauf. Dazu gewannen sie 1819 Florida, das von Spanien gegen eine Geldentschädigung abgetreten wurde. Aber alles das langte nicht und mit dem benachbarten Mexiko machten die Vereinigten Staaten weniger Umstände, als mit Frankreich und auch mit Spanien. Im Kriege nahmen sie Mexiko 1847 Texas ab, sowie Neumexiko und Kalifornien.

Dabei aber spitzten sich innerhalb der Vereinigten Staaten selbst die Gegensätze zwischen den Sklavenhaltern des Südens und den Industriellen und den Bauern des Nordens immer mehr zu, bis es schließlich zum Bürgerkrieg kam (1861—1865), in dem die Sklavenhalter die Sympathien der liberalen, philanthropischen und aufgeklärten Industriellen Englands fanden.

Wie auf der anderen Seite das Wachsen des Baumwollbedarfes der englischen Spinnerei auf die Anwendung der Dampfmaschine in Schiffahrt und Landtransport einwirkte, haben wir schon in einem anderen Zusammenhange gesehen.

Alle diese Konsequenzen der neuen Maschinerie waren von den Kapitalisten, die sie einführten, nicht beabsichtigt und auch gar nicht vorausgesehen worden. Sie schädigten indes nicht das Kapital.

Es gab aber auch Konsequenzen, die den Baumwollspinnern sehr unangenehm werden sollten.

Die großen Profite, die aus der Anwendung der Spinnmaschine hervorgingen, veranlaßten viele Kapitalisten, sich der Maschinenspinnerei zuzuwenden. Schon von der Jenny sagt Engels:

„Hierdurch wurde es möglich, bedeutend mehr Garn zu liefern als bisher. Während früher, wo ein Weber immer drei Spinnerinnen beschäftigt hielt, nie genug Garn dagewesen war und der Weber oft auf Garn hatte warten müssen, war jetzt mehr Garn da als von den vorhandenen Arbeitern verwebt werden konnte." (Lage der arbeitenden Klasse in England, 2. Aufl., S. 4.)

Nun entstand bald ein Ueberfluß von Garn der mit den vorhandenen Behelfen der Weberei nicht aufzuarbeiten war. Ueberproduktion, Sinken der Preise und Profite, zeitweise Absatzkrisen traten auf, sobald die Spinnmaschine allgemein wurde. Dieser Zustand änderte sich erst, als zur Spinnmaschine auch der mechanische Webstuhl erfunden wurde. Doch wurden jeweilige Krisen dadurch keineswegs unmöglich gemacht, sondern vielmehr bewirkt, daß das Gebiet einer jeden weiteren Krisis sich immer weiter ausdehnte. Das war an sich schon auch für die Kapitalisten unangenehm genug. Aber es sollte noch schlimmer kommen.

Der Drang, die wehrlosen Arbeiter aufs unmenschlichste auszubeuten und abzurackern und so raschem physischem Ruin zuzuführen, der mit der Anwendung der Maschine eng verbunden ist, wurde durch die wachsende Konkurrenz der Fabrikanten untereinander maßlos gesteigert. Je allgemeiner die Maschine in der Industrie zur Anwendung kam, desto mehr drohte sie, die Arbeiterklasse des Landes und damit die Quelle seiner Kraft und industriellen Blüte völlig zugrunde zu richten und dadurch es selbst zu gefährden.

Das erregte sogar in den besitzenden und noch mehr in den gebildeten Klassen große Bedenken bei allen, die nicht ausschließlich von dem bornierten „ökonomischen Prinzip" beherrscht wurden, wonach es in der Wirtschaft nur darauf ankäme, mit dem geringsten Aufwand den größten Ertrag (kapitalistisch gedacht: Profit) zu erzielen, sondern für die auch der Gesichtspunkt der Reproduktion, der Sicherung des Fortganges der Produktion in der Zukunft in Betracht kam. Zu ihnen gesellten sich solche Besitzende und Gebildete, in denen noch das dem Menschen seit jeher angeborene soziale Empfinden mit seinen Mitmenschen lebendig war, und endlich manche Gruppen unter ihnen, die in

einem Interessengegensatz zu den Fabrikanten standen, z. B. die damaligen Agrarier.

Durch sie bekam das in seinen Anfängen noch schwache unselbständige und unsichere Industrieproletariat den Mut zu einer Opposition, die schließlich stark und selbständig genug wurde, aus eigener Kraft die Dränger abzuwehren. Es kam zum Kampf um Arbeiterschutz, zur Bildung von Gewerkschaften und einer Arbeiterpartei, zur Aufstellung sozialistischer Ziele.

Alles das hatten die Kapitalisten, die zuerst in der Spinnerei und dann in der Weberei die Maschine einführten, nicht vorausgesehen. Es entsprang aus ihren Neuerungen, aber durchaus nicht aus ihren Absichten und Plänen.

Als bloßes Organ entsprachen die Spinn- und Webmaschinen vollständig den Zwecken, denen sie dienen sollten und denen sie angepaßt waren. Als Stück der Umwelt der Spinner und Weber entwickelten die Maschinen Konsequenzen, die ihren Besitzern und Anwendern sehr unbequem wurden. Nur als Organ entsprang die Maschine dem Kopfe ihrer Erfinder und ersten Anwender . Einmal angewandt und verallgemeinert, bildete sie eine neue Umwelt, die ihre Schöpfer selbst überraschte.

Wir haben hier nicht bloß Krisen im Augen, die aus dem anarchischen Charakter der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehen und nur ihr eigen sind. Auch wo die Produktion wohl geregelt ist, weil die Produktionsmittel in den Händen der Arbeiter sind und diese die Gesamtproduktion systematisch anordnen, auch da werden viele Neuerungen Konsequenzen nach sich ziehen, die niemand vorhersehen konnte.

Gehen wir etwa vom Kapitalismus zurück zu den Anfängen des Ackerbaues im Niltal oder in Mesopotamien. Bei der Trockenheit des Klimas ist dort Ackerbau erfolgreich nur möglich bei künstlicher Bewässerung des Erdreichs. Jedes der kleinen urwüchsigen Gemeinwesen, das sich dort seßhaft machte, hatte das Bedürfnis, so nahe als möglich am Flusse zu siedeln, um dessen befruchtendes Naß den dürren Feldern zuzuführen. Aber das erheischte Wasserbauten, teils solche der Abwehr, um Ueberschwemmungen abzuhalten, teils solche der Zufuhr, Staudämme und Kanäle, um Vorräte von Wasser anzulegen und deren Inhalt den Feldern zuzuführen.

Solche Bauten mußten unvollkommen bleiben, solange jedes Dorf für sich allein sie durchführte, mit mangelhaften Kräften und ohne System und Plan. Die Bewässerungsanlagen konnten Großes erst dann leisten, als über den einzelnen Dörfern eine Zentralgewalt entstanden war, die die Bewässerung eines ausgedehnten Gebietes unternehmen konnte, System in die Wasserbauten brachte und stark genug war, alle die einzelnen kleinen Gemeinwesen mit ihren oft einander widerstrebenden Sonder-

interessen unter einen Hut zu bringen und alle ihre Arbeitskräfte dem gemeinsamen Werke dienstbar zu machen.

Wo dies gelang, mußte der Ackerbau sehr gedeihen und sein Ertrag bei gleichbleibendem Arbeitsaufwand gewaltig steigen.

So wirkten die Wasserbauten als Organe der Bauern. Aber sie wurden gleichzeitig zu ihrer Umwelt. Die ganze Existenz des Bauern hing von ihnen ab, damit aber auch von der Zentralgewalt, die sie geschaffen hatte, die sie überwachte, instandhielt und dabei Erfahrungen sammelte, die den einzelnen Bauern unzugänglich waren.

Die Zentralgewalt hatte die Bedingungen verbesserten Ackerbaues geschaffen, aber sie schöpfte daraus auch eine Kraft, die es ihr ermöglichte, die Vorteile dieser Verbesserung für sich zu monopolisieren. Sie verwendete die überschüssigen Arbeitskräfte und die zu ihrer Ernährung bestimmten Lebensmittel, die anfangs nur zu dem Zwecke der Errichtung und Erhaltung der Wasserbauten hätten dienen sollen, nun auch zur Errichtung von Tempeln, Palästen, prunkvollen Grabstätten, wie den Pyramiden, zur Erhaltung von Kriegern und Beamten usw.

Die Wasserbauten als Umwelt des Bauern wirkten ganz anders, wie als seine Organe.

Man wende nicht ein, daß derartiges nur dort möglich sei, wo die Menschen unwissend seien. Genügende wissenschaftliche Bildung werde sie instandsetzen, alle Konsequenzen ihres Tuns vorauszusehen.

Welch eitle Hoffnung! Wohl wächst unsere wissenschaftliche Einsicht, aber in demselben Maße wird die Gesellschaft umfangreicher und komplizierter. Um alles voraussehen zu können, müßte man alles wissen. Wer behaupten will, daß wir das vermöchten, dem muß man allerdings ein Ignorabimus entgegensetzen.

Es wäre sicher ganz unangebracht, zu glauben, wenn wir einmal alle heute vor uns stehenden Probleme gelöst oder als nichtbestehend erkannt hätten, würde es gar keine Welträtsel mehr für uns geben. Im Gegenteil. Jede Lösung stellt uns vor neue Rätsel. Wie wenige Probleme beschäftigen das Rindvieh, wie wenige den Naturmenschen, wie viele unsere Zeit! Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß jemals die Zunahme unseres Wissens anders wirken könnte.

Und wie von den Problemen des Denkens und Erkennens, gilt das auch von denen unserer Praxis gegenüber der Natur und in der Gesellschaft.

Ich zweifle nicht im mindesten daran, daß es dem siegreichen Proletariat gelingen wird, die Probleme zu meistern, die ihm die heutige Gesellschaft stellt, und soziale Einrichtungen zu schaffen als Organe einer Anpassung der heutigen Produktivkräfte an seine Interessen und die der Gesellschaft. Aber ich zweifle

ebensowenig daran, daß, sobald diese Einrichtungen allgemein geworden und nicht bloß Organe der Arbeiter, sondern auch Teile ihrer Umwelt geworden sind, daraus neue Probleme erstehen werden, von denen wir uns heute nichts träumen lassen und die auch die reichste Phantasie eines überschwenglichen Utopisten nicht voraussehen kann. Denn nie kann sie etwas Neues schaffen, stets nur bereits vorhandene und bekannte Elemente anders kombinieren. Das unbekannte zu schildern, ist niemand gegeben.

Hier sind wir endlich zur Wurzel des wahrhaft Neuen in der Geschichte gekommen.

Die Erfindung eines Organs, worunter wir hier, wie schon bemerkt, nicht bloß Werkzeuge, Waffen, Geräte, sondern auch Methoden, gesellschaftliche Organisationen und Regeln verstehen, bedeutet nicht die Schaffung von etwas vollkommen Neuem. Es bedeutet die Anpassung vorhandener, wohl bekannter Hilfsmittel an vorhandene, wohl bekannte Bedingungen und Bedürfnisse. Je besser erforscht und bekannt die einen wie die anderen sind, um so zweckmäßiger wird die Anpassung ein. Wohl muß früher in unserem Kopfe ein Bild des zu schaffenden sein, ehe es von unseren Händen in die Wirklichkeit umgesetzt wird. Aber dies Bild wird nicht aus dem Nichts hervorgezaubert, sondern es setzt in diesem Kopfe sehr deutliche Vorstellungen der Materialien und Kräfte voraus, über die man verfügt, der Anforderungen, denen die Erfindung zu entsprechen hat, der Bedingungen, unter denen sie geschaffen wird und wirken soll.

Vollkommen Neues, noch nicht Dagewesenes, bisher ganz Unbekanntes, wird dagegen vieles von dem sein, was ein neues Organ mit sich bringt, sobald es ein Teil unserer Umwelt geworden ist.

Dieses Neue ist das Neue in der Geschichte, das unsere idealistischen Geschichtsphilosophen so sehr beschäftigt. Es ist sicher ein Ergebnis des menschlichen Kopfes, aber nicht eines, das im Kopfe früher war, als in der Wirklichkeit. Es wird in der Regel nicht nur nicht vorausgesehen, sondern oft nicht einmal beachtet und als Neues erkannt, sobald es auftritt. Es muß erst eine allgemeine und intensive Wirksamkeit entfalten, ehe man auf sein Bestehen aufmerksam wird und daran geht, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es wird nach seinem Auftauchen meist lange dauern, ehe man sich veranlaßt fühlt, seinen Ursprüngen nachzuforschen, die vielfach, infolge ihrer anfänglichen Nichtbeachtung, so dunkel liegen, daß es später ganz unmöglich ist, sie klarzulegen.

Das wäre ausgeschlossen, wenn das Neue in der Umwelt als Ergebnis einer vorher spontan aus Nichts geschaffenen Idee fix und fertig, glänzend gewappnet, wie Athene, dem Kopfe eines gottbegnadeten Menschen entsprungen wäre.

Hier finden wir die Möglichkeit, das Neue zu erklären ohne eine übernatürliche Fähigkeit des menschlichen Geistes, ohne eine Durchbrechung der Gesetze der Kausalität und der Erhaltung der Energie anzunehmen.

Wir bekommen damit die Möglichkeit, die Geschichte der Menschheit im Einklang mit den Gesetzen der Natur zu begreifen.

Dabei behält aber die Geschichte der Gesellschaft doch ihre Eigenart gegenüber der Geschichte der Organismenarten in der Natur.

Die Entwicklung der letzteren hängt ab von den Veränderungen der natürlichen Außenwelt, die im Verhältnis zu den in ihr lebenden Organismen als zufällige erscheinen. Sie sind natürlich nicht zufällig vom Standpunkt des Gesamtzusammenhanges aus gesehen. Es hat stets seine bestimmten Gründe, wenn etwa der Kohlensäuregehalt der Atmosphäre einmal steigt, ein andermal sinkt, das Klima einer bestimmten Gegend einmal tropisch, in einem anderen Zeitraum gemäßigt, oder in einer Periode kontinental, in einer anderen maritim ist usw. Aber alle diese Veränderungen auf dem Erdball werden durch ganz andere Faktoren bedingt, als durch das Tun der ihn bewohnenden Organismen, sie stehen mit diesen in keinem notwendigen Zusammenhang, sind ihnen gegenüber zufällig.

Anders jene Teile der Umgebung des Menschen, die nicht als von der Natur gegebene, sondern als gesellschaftliche auftreten.

Die Anfänge der technischen und damit auch der ökonomischen und überhaupt gesellschaftlichen Entwicklung müssen wir wohl ebenso wie die Wandlungen der Organismen auf Veränderungen der Natur zurückführen, die in diesem Zusammenhange als zufällige erscheinen. Es zählen dazu nicht nur die Veränderungen der Natur an sich, sondern auch Veränderungen der Natur *für den Menschen*, bei gleichbleibenden Naturverhältnissen. Das ist z. B. der Fall bei der Wanderung eines Volkes in ein Gebiet, dessen Charakter von dem der Gegend abweicht, die es bisher bewohnt hatte. Die Natur ändert sich nicht, und doch wird die natürliche Umwelt des Menschen eine andere.

Der Mensch unterscheidet sich bereits in seinen Anfängen vom Tiere dadurch, daß die Veränderungen der Natur, in der er lebt, nicht bloß manche physische und psychische Aenderungen seines Organismus hervorrufen, die zu Anpassungserscheinungen werden können, sondern daß sie auch eine bewußte Anpassung durch Schaffung künstlicher Organe herbeiführen.

Doch solange diese Organe in ihrem Wesen den aus dem tierischen Stadium ererbten ähneln, werden sie in der Art des gemeinsamen Nahrungserwerbes und Schutzes gegen Feinde, also in den von der Tierwelt überkommenen gesellschaftlichen Zu-

ständen der Menschen kaum fühlbare Aenderungen hervorbringen.

Aber je öfter der Mensch Aenderungen der natürlichen Umwelt durchmacht, desto weiter schreitet die Entwicklung seiner Technik vorwärts, da jede Aenderung der Außenwelt ihn drängt, zu den schon erlangten künstlichen Hilfsmitteln neue Errungenschaften hinzuzufügen. So erreicht mit der Zeit der technische und gesellschaftliche Apparat des Menschen eine Ausdehnung und eine solche Bedeutung, daß dieser Apparat als Umwelt für ihn fast noch wichtiger wird, als seine natürliche Umwelt.

Dieser Apparat fängt nun an, die überkommenen gesellschaftlichen Verhältnisse erheblich und immer mehr zu ändern, vor allem durch das Aufkommen der Arbeitsteilung, durch Einführung wechselnder und stets mannigfaltiger werdender Arten des Arbeitens der Menschen füreinander und miteinander.

Die vom Menschen selbst geschaffene künstliche Umwelt tritt ihm nun immer mehr als eine über ihm stehende, ihn beherrschende Macht gegenüber, die sein ganzes Sinnen und Trachten in stets höherem Grade in Anspruch nimmt, sein ganzes geistiges Wesen durch ihre Neuerungen abändert.

Diese künstliche Umwelt wird für ihn im Fortschritt ihrer Ausdehnung wichtiger, als die natürliche, und fängt an, ihn zeitweise schon deshalb mehr zu beschäftigen als die natürliche, weil sie von Zeit zu Zeit immer wieder in Bewegung gerät, während die Natur im Vergleich zu ihr stillzustehen scheint. In den letzten Jahrhunderten kommt die künstliche Umwelt des Menschen überhaupt in keinem Moment mehr zur Ruhe.

Die technische, ökonomische, gesellschaftliche Entwicklung ist unabhängig geworden von den Veränderungen der natürlichen Umwelt. Sie hängt nicht von den Zufällen solcher Veränderungen ab, sondern trägt ihre Triebkraft in sich selbst, sobald sie eine gewisse Höhe erreicht hat.

Jede gesellschaftliche Neugestaltung, die in letzter Linie auf eine neue Art gesellschaftlicher Arbeit zurückzuführen ist, die ihrerseits wieder in letzter Linie einer neuen Technik entspringt, wird nach ihrer Durchführung zu einer neuen Umwelt, die den Menschen neue Probleme setzt und sie zu deren Lösung mit neuen Mitteln drängt, was wieder die Schaffung neuer Organe und Organisationen herbeiführt, die ihrerseits wieder zu Teilen der gesellschaftlichen Umwelt werden und sie neu gestalten.

So geht der Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung, sobald ihn einmal Wandlungen der natürlichen Umwelt des Menschen in Gang gebracht haben, immer weiter, auch bei völlig gleichbleibender Natur, ein Getriebe, das sich selbst seine eigene Triebkraft schafft, nachdem es durch einen aus der Natur kommenden Anstoß einmal in Bewegung gesetzt worden war.

Zwölftes Kapitel.

Dialektik und Entwicklung.

Wir finden hier einen dialektischen Prozeß, der in vielem dem Hegelschen gleicht.

Bei dem einen wie dem andern dieser Prozesse ist es schließlich der Geist, der die Gesellschaft dadurch weiterentwickelt, daß er selbst seine eigene Antithese setzt, dann die Synthese zwischen These und Antithese sucht und, nachdem er sie gefunden, aus der Synthese eine neue Antithese bildet usw.

Dabei wußte Hegel sehr gut, wie sehr das Neue in der Geschichte nicht von den Menschen vorhergedacht, nicht bewußt und planmäßig von ihnen angestrebt und verwirklicht wird.

In seiner „Philosophie der Geschichte" sagte er:

„In Gestalt des Naturwesens, des Naturwillens auftretend, ist das, was die subjektive Seite genannt worden ist, das Bedürfnis, der Trieb, die Leidenschaft, das partikulare Interesse, wie die Meinung und subjektive Vorstellung sogleich für sich selbst vorhanden. Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen: und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selber zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und Völker, indem sie das ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen, das ist es, was zur Frage gemacht werden konnte, auch gemacht worden, und was ebenso vielfältig geleugnet wie als Träumerei und Philosophie verschrieen und verachtet worden ist." (Philosophie der Geschichte. S. 32.)

„Der oben angedeutete Zusammenhang enthält ferner dies, daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme als sie bezwecken und erreichen, als sie überhaupt wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein ferneres damit zustandegebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und in ihrer Absicht lag." (S. 34, 35.)

Damit läßt sich meine Auffassung des Neuen in der Geschichte sehr gut vereinbaren.

Natürlich besteht trotzdem ein großer Unterschied zwischen der Dialektik Hegels und der von mir in vorstehendem auseinandergesetzten.

Wie bei jedem echten Idealisten steht auch bei Hegel der Geist über der Natur und ihrer Kausalität — das Gesetz der Erhaltung der Energie war zu Hegels Zeiten noch nicht aufgedeckt.

Der Hegelsche Geist schafft seine Antithese von Anfang an aus sich selbst. Er bedarf dazu keines Anstoßes von außen. Der Weltgeist, seit Ewigkeit her bestehend, bekommt mitten in der Ewigkeit plötzlich den Einfall, sich selbst zu verneinen, ohne irgendeinen Grund, warum er es überhaupt tut, warum er es

nicht schon früher getan und warum er es nicht später unternommen hat.

Wir setzen dagegen voraus, daß von vornherein, seitdem es denkende Wesen gibt, These und Antithese, Geist und Natur, Mensch (und auch schon Tier) und Umwelt gleichzeitig bestehen, und der Mensch, wie jeder andere Organismus gedrängt ist, die Synthese zwischen dem Ich und der Umwelt zu suchen, die Anpassung an diese.

Das gilt für das Tier, wie für den Menschen. Der Unterschied zwischen ihnen ist nur der, daß der Affenmensch schließlich auf dem Wege fortschreitender Anpassungen an wechselnde Naturverhältnisse intellektuelle Qualitäten erreicht, die ihn befähigen, zu der außer ihm bestehenden, nicht aus ihm hervorgegangenen Natur, der Antithese zum eigenen Ich, das die These darstellt, eine besondere Art von Synthese durch Schaffung künstlicher Organe herbeizuführen.

Erst diese Organe und die Formen des Miteinander- und Füreinanderarbeitens der Menschen, schließlich ihre gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt, die daraus erwachsen, werden aus einer Synthese ihrerseits wieder zu einer neuen Antithese gegenüber der These, die stets insofern die gleiche bleibt, als sie stets vom menschlichen Individuum gebildet wird.

Alle diese Vorgänge werden durch geistige Tätigkeit bewirkt, aber nie ist dabei der Geist allein wirksam. Der Gegensatz zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Natur bleibt stets bestehen. Er bleibt als beständiger Drang zur Schaffung und Anwendung künstlicher Organe wirksam, deren Aenderungen freilich von einer gewissen Höhe der Entwicklung an nicht mehr durch Wandlungen der Natur, sondern der künstlich vom Menschen selbst geschaffenen Umwelt des Menschen bewirkt werden.

Es ist für uns nie die Idee allein, sondern die Wechselwirkung zwischen dem denkenden Menschen und seiner Umwelt, die den dialektischen Prozeß bewirkt.

Dies macht unsere Geschichtsauffassung zu einer materialistischen.

In der Sprache der Philosophie können wir den Gegensatz zwischen dem denkenden Individuum und der Umwelt als den zwischen Geist oder Idee und Materie bezeichnen.

In diesem Sinne spricht auch Hegel von der Materie:

„Die Tätigkeit[1]) ist die Mitte des Schlusses, dessen eines Extrem das Allgemeine, die Idee ist, die im inneren Schacht des Geistes ruht, das andere ist die Aeußerlichkeit überhaupt, die gegenständliche Materie." (Philosophie d. Geschichte, S. 34.)

---

[1]) Der absoluten Idee. K.

Wenn wir in diesem Sinne von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie reden, bleiben wir uns dessen bewußt, daß es einen Geist an sich, unabhängig von bestimmten Körpern, nicht gibt, und daß er nichts ist als eine bestimmte Art von Funktionen bestimmter Körper, ohne die derartige Funktionen nicht vorkommen.

Andererseits bleiben wir uns dessen bewußt, daß zu der Umwelt des Einzelnen, die wir hier als Materie bezeichnen, auch gesellschaftliche, also geistige Zusammenhänge zwischen denkenden Menschen gehören.

Ueber die Beschaffenheit des Geistes oder der Materie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus soll mit dieser philosophischen Aufstellung des Gegensatzes der beiden Faktoren nichts gesagt werden.

Auf jeden Fall macht er unsere Auffassung der Dialektik unvereinbar mit jeder idealistischen Philosophie, die in der Entwicklung der Menschheit eine Selbstbewegung des Geistes sieht. Wir halten für unsere Dialektik ebenso wie für die Marx-Engelsche die Bezeichnung als materialistische für die entsprechendste. Jedenfalls wäre es absurd, sie eine „ökonomische" Dialektik zu nennen. Dann ist es aber auch geboten, die auf dieser Dialektik aufgebaute Geschichtsauffassung als eine materialistische und nicht eine ökonomische zu bezeichnen.

Dabei stimmt jedoch die hier dargelegte Art der Dialektik nicht völlig mit der von Engels in seinem Antidühring auseinandergesetzten überein, wie wir schon im ersten Buche dieses Werkes erörtert haben. Die unserige berührt sich in manchem Punkte mehr mit der Hegelschen, als mit der Engelsschen Dialektik.

Vor allem darin, daß wir ebenso wie Hegel annehmen, die Dialektik, in der die These selbst ihre eigene Antithese erzeugt, gelte nur für die menschliche Entwicklung in der Gesellschaft, während Engels sie als allgemeines Naturgesetz, als Gesetz jeglicher Entwicklung in der Natur, betrachtet.

Dabei stimmen wir aber auch mit Hegel nicht vollständig überein. Denn obwohl dieser, der von 1770—1831 lebte, ein Zeitgenosse Lamarcks war (1744 bis 1829), bestand für ihn das Problem der Entwicklung der Arten nicht. Eine Entwicklung gab es für ihn nur in der menschlichen Gesellschaft, nicht in der Welt der Organismen. Er meint von der Natur:

„Die Veränderungen der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor." (Philosophie d. Geschichte, S. 67.)

Hegel sieht in der Natur nur eine Art der Entwicklung: die jedes einzelnen Organismus. Die Entwicklung eines einzelnen Organismus ist aber ganz anderer Art, als die der Gesellschaft:

„Den organischen Naturdingen kommt gleichfalls die Entwicklung zu: ihre Existenz stellt sich nicht als eine nur mittelbar von außen veränderliche dar, sondern als eine, die aus sich von einem inneren unveränderlichen Prinzip ausgeht, aus einer einfachen Wesenheit, deren Existenz als Keim zunächst einfach ist, dann aber Unterschiede aus sich zum Dasein bringt, welche sich mit anderen Dingen einlassen und damit einen fortdauernden Prozeß von Veränderungen leben, welcher aber ebenso in das Gegenteil verkehrt und vielmehr in die Erhaltung des organischen Prinzips und seiner Gestaltung umgewandelt wird ..... Diese Entwicklung macht sich auf eine unmittelbare, gegensatzlose, ungehinderte Weise. Zwischen den Begriff und dessen Realisierung, die an sich bestimmte Natur des Keimes und die Angemessenheit der Existenz zu derselben, kann sich nichts eindrängen. Im Geiste aber ist es anders." (S. 68.)

Der Geist erzeugt seinen eigenen Gegensatz.

„So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahre, feindselige Hindernis seiner selbst zu überwinden; die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geiste ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst.

Die Entwicklung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst." (S. 68/69.)

Der Unterschied dieser zwei Arten von Entwicklung ist sehr gut gekennzeichnet. Damit wird aber auch ihre Gleichstellung abgelehnt, die Engels vornahm, indem er zur Kennzeichnung des Wesens der Dialektik auf die Entwicklung des Samenkorns verwies.

Der große Mangel Hegels war der, daß er von einer Entwicklung der Arten noch nichts wußte, die völlig verschieden ist von der Entwicklung des einzelnen Individuums, aber auch nicht in derselben Weise vor sich geht, wie die der menschlichen Gesellschaft.

Wir dürfen also nicht nur nicht die Entwicklung des Individuums als einen Prozeß betrachten, der ebenso dialektisch vor sich geht, wie der der Menschheit, wir haben vielmehr sogar drei Arten von Entwicklung genau zu unterscheiden.

Die eine, die des einzelnen Organismus, geht gar nicht dialektisch vor sich. Sie wiederholt sich bei jedem Individuum derselben Art in gleicher Weise. Die Art ihres Verlaufs ist bei jedem Individuum schon mit seinem Keim gegeben. Die Umwelt kann diesen Verlauf fördern oder hemmen, stören oder sogar vorzeitig abbrechen, ehe sein Ziel erreicht ist. Sie kann aber niemals die Aufeinanderfolge seiner Stadien oder sein Ziel ändern, niemals aus dem gegebenen Organismus einen anderen machen.

Ganz anders die beiden anderen Formen der Entwicklung, die der einzelnen Arten der Organismen und die der menschlichen Gesellschaft. Beide Formen gehen dialektisch vor sich, in beiden wird Neues, bisher noch nicht Dagewesenes erzeugt durch den Gegensatz zwischen Individuum und Umwelt, der das Individuum verändert und veränderten Verhältnissen anpaßt, sobald die Umwelt neue Elemente aufweist. Dabei besteht aber der große Unterschied zwischen der Entwicklung der Arten und der der Gesellschaft darin, daß in der Welt der Organismen, der Pflanzen und Tiere, das Individuum auf die Aenderung der Umwelt keinen Einfluß hat. Die Antithese entspringt hier nicht der These, sie bleibt von ihr stets verschieden. Die Synthese wird zu einer neuen These, aber sie produziert nicht eine neue Antithese.

Die dialektische Entwicklung in der Form, in der sie die eigentlich Hegelsche darstellt, ist, wie er richtig beobachtet hat, bloß auf das Menschengeschlecht beschränkt, dessen geistige Fähigkeiten so sehr über die tierischen erhaben sind, daß es vermag, den Forderungen einer neuen Umwelt nach Anpassung nicht bloß durch unbewußte, sondern auch durch bewußte Anpassung zu begegnen, durch Schöpfung neuer Organe, die bewußt als Hilfsmittel erfunden und angewendet werden, unbewußt aber eine neue Umwelt erzeugen, indem sie zum Teil die natürliche Umwelt verändern, vor allem jedoch die gesellschaftliche Umwelt umwandeln.

Von einer Eigenbewegung der Entwicklung der Tiere und Menschen in der Richtung zu einem ihnen von vornherein gesetzten Ziele ist bei keiner der beiden Arten dialektischer Entwicklung zu reden. Eine solche zielstrebige Bewegung finden wir bloß bei der Entwicklung des einzelnen Organismus aus seinem Keim. Bei der Entwicklung der Arten der Organismen und der der Gesellschaft des Menschen finden wir weder in den einzelnen Arten noch in der Gesellschaft eine bestimmt gerichtete Eigenbewegung, die aus einer dem Keim verliehenen Fähigkeit hervorginge.

Soweit die Bewegungen der Individuen zu Bewegungen der Arten oder der Gesellschaft werden, erhalten sie vielmehr ihre Anstöße und die Art ihrer Richtung aus ihrer Umwelt, nicht aus ihrem eigenen Selbst.

Ich kann daher Max Adler nicht zustimmen, wenn er die Entwicklung in folgender Weise definiert:

„Unter Entwicklung verstehen wir eine Veränderungsreihe in der Zeit, bei der die Veränderungen nicht durch äußere Einwirkungen hervorgerufen werden, sondern aus einer in der Natur der sich Verändernden liegenden Gesetzlichkeit erfolgen, welche eine Richtung dieser Veränderungsreihe bestimmt. Jede Veränderungsreihe also, die eine Entwicklung ist, trägt eine fundamentale Eigengesetzlichkeit in sich." („Die

Soziologie im Marxismus", Sonderheft der „Gesellschaft" z. 16. Oktober 1924, S. 16, 17.)

Das ist bloß richtig für die Entwicklung des einzelnen Organismus.

Die Art und Richtung der Entwicklung der Arten wie der menschlichen Gesellschaft hängt ab von den Veränderungen der Umwelt, die in der Natur im Verhältnis zu den in ihr lebenden Organismen zufällige, nicht durch deren Tun kausal bedingte sind. In der Gesellschaft stehen deren Veränderungen in kausalem Zusammenhang mit dem Tun des Menschen, sind insofern notwendige.

Von einer bestimmten wissenschaftlichen Erkenntnis der Gesellschaft an kann daher das Kommen mancher gesellschaftlichen Veränderungen bis zu einem gewissen Grade im voraus erkannt werden. Aber wie sehr sich auch unsere Methoden der sozialen Forschung verbessern mögen, sie wird nie imstande sein, die Gesamtheit kommender sozialer Umwandlungen voraus zu bestimmen, und stets wird sie nur die nächsten dieser Umwandlungen vorauszusehen vermögen.

Ebenso, wie bei der organischen ist es bei der gesellschaftlichen Entwicklung unmöglich, ein Endziel zu erkennen.

Wenn man heute vom Endziel des Sozialismus spricht, ist darunter nicht das Endziel der Menschheit, sondern das Endziel gemeint, das sich die Proletarier und die Vertreter ihrer Sache in unseren Tagen setzen. Niemand vermag mit Bestimmtheit zu sagen, wie weit die kommende Wirklichkeit dem in der Gegenwart aufgestellten Ziel, Ideal, entsprechen wird. Das wird in um so höherem Grade eintreten, je besser unsere geistigen Führer die gegenwärtige Wirklichkeit, ihre Bedürfnisse und Hilfsmittel, materielle wie geistige, erfaßt haben. Ueber dieses Endziel von heute hinauszublicken ist keinem der jetzt Lebenden gegeben. Sicher dabei bleibt jedoch das eine: daß es nicht das Endziel der menschheitlichen Entwicklung sein wird.

Die Geschichte der Menschheit hat im Laufe der Zeiten die mannigfachsten Richtungen eingeschlagen. Es ist ein hoffnungsloses Beginnen heute feststellen zu wollen, welche Richtung sie in aller Zukunft haben wird. Sie dürfte sich wie bisher im mannigfaltigsten Zickzack bewegen.

Dreizehntes Kapitel.

Produktionsweise und geistiges Wesen.

Wir haben gesehen, wie der Mensch durch die Schaffung künstlicher Organe sich einer neuen Umwelt anpaßt, damit aber auch eine weitere Umwandlung der von ihm vorgefundenen Umwelt herbeiführt.

Diese Art der Anpassung unterscheidet den Menschen vom Tier. Das geschieht jedoch nicht in der Weise, daß sie an Stelle der natürlichen Anpassung tritt, sondern dadurch, daß sie sich zu ihr gesellt. Die neue Technik hebt keineswegs für den Menschen die Gesetze der Abänderung der natürlichen Organe und Funktionen des Organismus durch eine veränderte Umwelt auf.

Wohl werden durch die Technik die Einflüsse der natürlichen Umwelt auf den menschlichen Organismus vielfach abgeschwächt. Aber die durch die Technik und die aus ihr hervorgehende Produktionsweise geschaffenen neuen Lebens- und Arbeitsbedingungen üben ihrerseits besondere Einflüsse auf den Organismus aus, die manche seiner Organe oder ihrer Funktionen abändern.

Ein Fischervolk, das darauf angewiesen ist, schwere Kähne gegen Wind und Strömung zu rudern, das aber seine Beine wenig bewegt, wird seine Armmuskulatur stark entwickeln, nicht die der Beine. Ganz anders ein Volk von Jägern, das unermüdlich umherstreifen muß, um dem flüchtigen Wild nachzuziehen, bei dem dagegen die Männer nicht viel Veranlassungen finden, ihre Arme dauernd anzustrengen. Hier müssen sich gerade die Beine zu einer staunenswerten Ausdauer und Gewandtheit entwickeln, während die Arme zu andauernder schwerer Arbeit wenig geeignet werden.

Noch mehr, als die Muskeln, wird das Nervensystem und namentlich sein Zentrum durch äußere neue Einflüsse abgeändert. Der geistige Charakter der Menschen hängt ungeheuer stark von ihren Lebensbedingungen ab. Er kann durch sie weit mehr bestimmt werden als durch ihre ererbten Rasseneigenschaften.

Wir haben schon einmal darauf hingewiesen, daß der Eindruck, den wir von einem Volke bekommen, in hohem Grade von den Umständen abhängt, unter denen wir mit ihm zusammentreffen, z. B. davon, ob wir als Freunde oder als Feinde kommen.

Aber wenn das Bild des Charakters, das wir von einem Volke bekommen, mit den Umständen wechselt, unter denen wir mit ihm bekannt werden, so wechselt dagegen der von diesem Bilde unabhängige Charakter des Volkes mit seinen Lebensbedingungen.

Dieser Umstand bewirkt ebensosehr wie der ersterwähnte, warum die Aussagen verschiedener Beobachter über die geistigen Eigentümlichkeiten einer und derselben Rasse so verschieden sind. Jeder traf sie unter dem Einfluß anderer Bedingungen.

Da schildern uns die einen die Indianer als finster, verschlossen, wortkarg, blutdürstig, und die anderen als liebenswürdig, harmlos, offen, schwatzhaft und von überschäumender Fröhlichkeit. In Wirklichkeit gibt es unter ihnen Stämme sowohl des ersten, wie solche des zweiten Typus. Jeder der beiden Typen ist das Produkt anderer Lebensbedingungen. Ein Stamm, der ständig von übermächtigen Feinden bedroht und gehetzt wird,

die ihm die Lebensmittel verwüsten, seine Mitglieder töten, wird ganz anders auf die gleichen Anstöße reagieren, als ein Stamm, der unbemerkt in einer abgeschlossenen Wildnis lebt, in der er alles findet, was er braucht und sich von niemand bedroht fühlt.

Irgend eine bestimmte Entwicklungsrichtung bei der Bildung dieser verschiedenen Charaktere ist nicht festzustellen. Weit verbreitet ist die Ansicht, die Menschheit entwickle sich von der Bestialität zur Humanität. Je geringer die Kultur, desto größer die erstere, je fortgeschrittener die Kultur, desto höher die zweite.

In der wörtlichen Uebersetzung: „von der Tierheit zur Menschheit", stimmt der Satz von der Bestialität zur Humanität, wenn man bloß an den Uebergang vom Affen zum Menschen denkt. Er stimmt aber keineswegs in dem gewöhnlichen Sinne, in dem man unter Bestialität den Charakterzug bestimmter wilder Tiere, den von Raubtieren oder aggressiven Stieren und ähnlichen rücksichtslosen Gewaltnaturen, und unter Menschlichkeit liebenswürdige und verständnisvolle Sanftheit versteht.

Die Ahnen des Menschen waren nicht, wie manche Forscher vermeinen, Tiger oder Büffel, sondern allem Blutvergießen abholde Affen. Zu Tigern und Büffeln wurden die Menschen erst durch die technische Entwicklung, die ihnen Waffen verlieh, noch schärfere und wuchtigere, als Hörner und Krallen.

Seitdem wechselt der Charakter der Menschen sehr mit ihrer Technik, ihrer Produktionsweise, ihrer Gesellschaftsform, er wird einmal mit zunehmender Kultur immer grausamer und blutdürstiger, ein andermal immer milder.

Ich habe darüber gehandelt in meinem Buche über „Terrorismus und Kommunismus" (Berlin 1919), in dem 7. Kapitel über die „Milderung der Sitten", und werde noch Gelegenheit haben, im fünften Buche darauf zurückzukommen.

Nicht nur der Charakter der Menschen ändert sich mit ihrer Umwelt, sondern auch die Erkenntnis der Menschen. Jede Veränderung der Umwelt bringt neue Erfahrungen, die sich zu den alten hinzugesellen, deren Zusammenfassung zu einem widerspruchslosen System entweder bestätigen und verstärken, oder stören, als unrichtig erweisen, womit sie eine neue Art der Zusammenfassung nötig machen.

Wie der Charakter der Menschen ändert sich mit einer neuen Produktionsweise auch ihr Wissen von der Welt und damit ihre ganze Weltanschauung.

Auch seine angeborenen Neigungen und Fähigkeiten wandeln sich unter dem Einfluß einer neuen Welt, selbst jene, die mit den Bedürfnissen und Tätigkeiten der Selbsterhaltung und der Gewinnung des Lebensunterhaltes nichts zu tun haben: Das Verhältnis zwischen Mann und Weib in der Liebe, das Verhältnis

zwischen Eltern und Kindern, überhaupt zwischen Aelteren und Jüngeren; die Auffassung und die Schaffung des Schönen, das Bedürfnis, die Umwelt zu erkennen, sie zu erforschen, sich über sie klar zu werden, auch wo praktisches Bedürfnis derartiges nicht erfordert.

Alle diese nicht ökonomischen Faktoren ethischer, ästhetischer, wissenschaftlicher Art werden durch eine Wandlung der Umwelt, die in letzter Linie durch eine Wandlung der Technik bedingt wird, aufs tiefste beeinflußt. Auch sie empfangen zu allem Neuen, das sie produzieren, den Anstoß von der Außenwelt, nicht aus sich selbst.

So ändert sich mit der Technik nicht nur die Antithese des Menschen, sondern auch die These, die angeborene Menschennatur selbst. Die Natur des Menschen ist nicht unter allen Umständen dieselbe, sondern in verschiedenen Zeiten und Räumen sehr verschieden.

Um ein besonderes Zeitalter zu verstehen, genügt es nicht, bloß seine Produktionsweise zu kennen. Man muß auch die besondere Natur der Menschen jener Zeit nach allen Richtungen ihrer Bedürfnisse, Fähigkeiten und Charaktereigenschaften erforscht haben. Erst wenn wir nicht bloß die Umwelt der Menschen, sondern auch die Eigenart erkannt haben, mit der behaftet sie in ein bestimmtes historisches Zeitalter eintreten, werden wir dieses völlig begreifen.

Die jeweilige Eigenart der Menschen ist aber wieder nichts anderes, als die aus dem tierischen Stadium übernommene Natur des Urmenschen, abgeändert durch unzählige wechselnde Lebensbedingungen, die seit der Urzeit bis zum gegebenen historischen Zeitraum auf die Vorfahren des jeweilig in Betracht gezogenen Volkes gewirkt haben. Jede dieser Bedingungen, die auf seine Vorfahren gewirkt, deren Charakter, deren Sitten und Anschauungen bestimmt haben, lebt mehr oder weniger versteckt in deren Nachkommen fort, teils als mündliche Tradition, teils als ererbter Trieb oder sonstige Eigenart des Organismus.

Das Apriori, mit dem ein Volk in einen bestimmten Zeitraum der Geschichte eintritt, ist daher nur zu begreifen, wenn man seine Vergangenheit kennt.

Aus seinen Lebensbedingungen innerhalb einer gegebenen Periode allein wird das Tun eines Volkes in diesem Zeitraum noch nicht verständlich. Um es vollkommen zu begreifen, müßte man eigentlich seine ganze Vorgeschichte dazu kennen, was natürlich nicht erreichbar ist. Aber je weiter und eindringender man sie zurück verfolgt, um so näher kommt man dem Verständnis der Vorgänge jener Periode, die man zunächst aufhellen will.

Es ist also nicht richtig, daß die Erforschung der Produktionsweise eines Volkes in einem bestimmten Zeitraum genügt, um

dessen Tun und Streben in dieser Periode begreiflich zu machen. So darf der historische Materialismus nicht aufgefaßt werden.

Das gerade ist es, was es so schwierig macht, nach materialistischer Methode die Geschichte zu erforschen und hier ist vielleicht einer der wichtigsten der Gründe zu suchen, warum sie bis heute noch so wenig angewandt wird. Um eine bestimmte historische Periode verständlich zu machen, kann sie sich nicht damit begnügen, die Vorgänge jener Zeit klarzulegen, was natürlich der Ausgangspunkt sein muß, und außerdem sie mit der damals gegebenen Produktionsweise, ihren Problemen, Bedingungen, Lösungen in Verbindung zu bringen. Sie muß auch erforschen, in welcher geistigen Verfassung das Volk war, als es vor diese Probleme gestellt wurde, das heißt, wie es zu dieser Beschaffenheit gekommen ist. Ein materialistischer Historiker muß daher stets universalhistorisch gerichtet und gerüstet sein. Eine ungeheuer hohe Anforderung. Ein bloßer Spezialist wird mit der Methode unserer Geschichtsauffassung nicht viel anzufangen wissen.

Die verschiedenen Eigentümlichkeiten eines Volkes entstammen nicht alle den gleichen Lebensbedingungen, nicht alle der gleichen Zeit. Einige sind vielleicht nur ein Jahrhundert alt, andere mögen in die Steinzeit zurückreichen!

Jede Seite des geistigen Wesens eines Volkes ist aber das Ergebnis bestimmter Bedingungen der Umwelt, also, wenn man will, bestimmter materieller Bedingungen. Und so ist in letzter Linie — das Wort haben Marx und Engels stets betont — allerdings alles geistige Wesen des Menschen auf seine materiellen Lebensbedingungen zurückzuführen. Aber nicht alles auf jene materiellen Bedingungen, in denen er gerade lebt.

Wir haben also zwei Faktoren zu unterscheiden, wenn wir die Geschichte einer Zeit schreiben wollen: Einmal das geistige Wesen, den Komplex an Bedürfnissen, Ideen usw., mit dem die Menschen in den Zeitraum eintreten. Das Verständnis dieses Wesens erheischt die Kenntnis der vorhergegangenen Produktionsweisen und ihre Wirkungen.

Dann zweitens: Die Kenntnis der Produktionsweise des Zeitraumes selbst.

Das, was in ihr im Vergleich zu ihren Vorgängern Neues ist, wird die neuen Bedürfnisse, Mittel, Probleme, Ziele erklären, die in dem Zeitalter auftreten. Dieses Neue wird mit den überkommenen Faktoren jener Art in einen Kampf eintreten, der den geschichtlichen Prozeß der Periode darstellt.

Dieselbe Produktionsweise braucht dabei keineswegs auf jedes Volk in genau der gleichen Weise zu wirken. Ein jedes hat nicht bloß seine besondere Umwelt, seine besondere geographische Lage, Bodengestaltung, Bodenausstattung, die, wie wir

schon gesehen, für die Eigenart seines historischen Prozesses sehr wichtig sind. Es hat auch seine eigene historische Entwicklung hinter sich, hat andere Wanderungen vollzogen, mit anderen Nachbarn zu tun gehabt, andere Einflüsse erfahren, als die übrigen Völker seiner Zeit.

Wir haben schon gesehen, daß die gleiche Technik nicht immer die gleiche Produktionsweise bedeutet. Dank den historisch erworbenen Verschiedenheiten der Menschennatur der verschiedenen Völker, ihres Charakters, ihrer Fähigkeiten und Neigungen, ihres Wissens und Könnens braucht auch die gleiche Produktionsweise nicht notwendigerweise bei den verschiedenen Völkern ganz die gleichen Wirkungen hervorzurufen. Dasselbe gilt von den natürlichen Verschiedenheiten ihrer Umwelt.

Wir brauchen bloß um uns zu schauen und wir bemerken, daß die kapitalistische Produktionsweise, deren Gesetze überall die gleichen sind, doch ganz anders in England wirkt, als in Rußland, anders in Schweden als in Italien, und wieder anders in Japan als in Kanada usw.

Um eine gegebene Gesellschaft in einem bestimmten Lande zu begreifen, müssen wir also nicht bloß seine gerade herrschende Produktionsweise kennen, sondern auch seine besonderen geographischen Bedingungen sowie die historisch gewordene Eigenart seiner Menschen.

Vierzehntes Kapitel.

Individuum und Gesellschaft.

Doch nicht bloß die Völker haben ihre Eigenart, sondern auch jedes Individuum innerhalb eines Volkes.

Es gibt nicht zwei Blätter an einem Baume, die einander völlig gleich wären. Selbst unter den einfachsten Organismen stimmen nicht zwei ganz genau miteinander überein. Wie denn erst die kompliziertesten aller Organismen, die Menschen, und das komplizierteste ihrer Organe, das Gehirn, das wieder bei einem jeden Individuum die mannigfachsten und verschiedensten Eindrücke erfährt.

Die gleiche Umwelt wirkt nie auf zwei Individuen ganz genau in derselben Weise. Sie kann den Schwachen niederdrücken und den Starken zu tatkräftiger Empörung anstacheln; sie kann den Leidenschaftlichen zu wildem Genußleben aufreizen und den Trägen in schläfriges Nichtstun versinken lassen.

Sieht man nur das Persönliche, Individuelle in den Menschen, dann müßte man erwarten, statt einer sich in bestimmten Bahnen bewegenden Gesellschaft ein Chaos der verschiedensten, einander

sich schroff widersprechenden, einander kreuzenden, hemmenden, oft sich aufhebenden Bestrebungen zu finden.

Aber die Menschen sind nicht bloß jeder eine Persönlichkeit. Sie sind auch alle gleicher Art. In jedem von ihnen überwiegt das Gemeinsame über das, was ihn von seinen Mitmenschen scheidet. Und dieses Gemeinsame bewirkt, daß er im Wesentlichen doch auf denselben Reiz der Außenwelt ebenso reagiert, wie seine Genossen. Nur dadurch wird es möglich, daß er sich mit ihnen zu gesellschaftlichem Tun verbindet. Und nur dieses Gemeinsame, nicht das rein persönliche, übt eine gesellschaftliche Wirkung, kann eine gesellschaftliche Entwicklung hervorrufen.

Alles, was der Mensch bewußt tut, muß zuerst als Absicht, als Ziel, als Idee in seinem Kopfe gedacht sein, ehe es praktisch wird. Nur die Individuen können denken, nicht die Masse, nicht die Gesellschaft. Ideen können stets nur von Individuen ausgehen. Aber zu einer historischen Triebkraft werden sie erst dann, wenn sie nicht die Ideen eines Einzelnen bleiben, sondern von einer Masse von Individuen übereinstimmend gedacht werden.

An den Menschen unserer Umgebung interessiert und beschäftigt uns nur ihr Persönliches, das, was sie von anderen unterscheidet in einer uns wohltuenden oder unangenehmen Art. Das, was jeder von ihnen mit allen anderen gemein hat, interessiert uns nicht. Es ist das Selbstverständliche. Man nimmt keine Notiz davon. Und doch ist es das gesellschaftlich Bedeutendste, das, was neben der jeweiligen Technik und natürlichen Umwelt auf den Charakter der Gesellschaft bestimmend einwirkt, und wodurch die Art bedingt wird, wie eine Gesellschaft oder ein Volk auf eine gegebene Umwelt reagiert und sie weiter entwickelt.

Den Künstler, den Dichter, fesselt vor allem das Individuelle, das Persönliche. So sagte Goethe von Schiller, um ihn zu ehren, mit Recht: „Hinter ihm in wesenlosem Scheine lag, was uns alle bändigt, das Gemeine".

Für die Wissenschaft von der Gesellschaft und ihrer Entwicklung ist aber dieses Gemeine (im Sinne des Allgemeinen) das Wichtigste, das Entscheidende, gerade deshalb, weil es dasjenige ist, was uns alle bändigt.

Max Stirner setzte an die Spitze der Einleitung seines Werkes: „Der Einzige und sein Eigentum" (Leipzig 1845) den kecken Satz: „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt".

Er spottete damit seiner selbst, denn er wollte ja seine Sache „auf Nichts als auf sich selbst" stellen. Der „Einzige", selbst wenn er Eigentum hat, was bei Stirner nicht der Fall war, ist allein auf sich gestellt in Wirklichkeit „Nichts" in der Gesellschaft, mag er sich auch einbilden, daß er „selbst als Schöpfer alles schaffe".

Freilich interessierte Stirner auch die Geschichte der Menschheit nicht:

„Dem Egoisten hat nur s e i n e Geschichte Wert, weil er nur s i c h entwickeln will". (S. 490.)

Geschichtliche Bedeutung bekommt eine Idee, eine Neuerung, eine Erfindung nur, wenn sie zu einer Massenerscheinung wird. Wir sprachen oben von den Konsequenzen der Spinnmaschine. Diese waren nicht damit gegeben, daß ein einzelner eine derartige Maschine erfand, sondern damit, daß tausende von ihnen gebaut wurden und in Anwendung kamen.

Dabei hat freilich auch die Persönlichkeit ihre Funktionen in der Geschichte. Nicht alle Menschen sind gleich intelligent, gleich kühn, gleich kräftig. Die Verschiedenheiten ihrer natürlichen Begabung werden noch mannigfaltiger gestaltet durch die ihrer sozialen Position, die auch bei gleicher Intelligenz, Kühnheit, Kraft, einzelnen eine bevorzugte Stellung verleiht, ihnen Gelegenheit gibt, mehr Wissen zu erlangen, als andere, über fremde Kräfte zu verfügen und dadurch die eigenen zu vermehren, oder ihnen eine Position einräumt, in der sie geschützter sind, mehr wagen dürfen, als andere.

Derartig bevorzugte Menschen werden eher imstande sein, auf das Neue in der Umwelt zu reagieren, eher neue Probleme zu erfassen und zu formulieren, eher die Mittel zu ihrer Lösung zu finden und eher sie allen Widerständen zum Trotz zu propagieren. Sie werden als die Schöpfer neuer Ideen angesehen, obwohl sie nur früher als die anderen das um sie herum bereits bestehende Neue erkannt haben, das den stumpferen Sinnen der anderen noch verborgen blieb oder von ihnen nicht richtig eingeschätzt wurde.

Solche Persönlichkeiten sind historisch wichtig als Bahnbrecher neuer Ideen. Aber sie werden historischen Erfolg nur dann haben, wenn die neue Umwelt bereits große Massen für diese Ideen empfänglich gemacht hat, wenn die Führer und Aufklärer nur deutlich aussprechen, was die Masse bereits suchend und tastend ersehnt.

Wenn es aber nicht das Individuum, sondern die Masse ist, die jede historische Bewegung bewirkt, kommen wir da nicht zu einer sinnlosen Vorstellung? Bisher handelten wir stets nur von der Wechselwirkung zwischen Umwelt und Individuum. Nun stellt sich heraus, daß die Umwelt des Individuums auf dem einen Pol wenigstens zu einem großen Teil die Gesellschaft ist, also die Masse. Auf dem Gegenpol aber finden wir als die durch die Umwelt in Bewegung gebrachte und sie wieder bewegende Kraft nicht mehr das Individuum, sondern wiederum die Masse. Soll diese ihre eigene Umwelt bilden? Und wird sie in Bewegung gesetzt durch sich selbst? Da hätten wir ja dasselbe Mysterium, dieselbe Durchbrechung der Kausalität und der Erhaltung der

Energie, die wir früher für den Geist zurückgewiesen haben. Sie würde nicht annehmbarer dadurch, daß sie jetzt aus dem Idealistischen ins Materialistische übersetzt wäre.

Zum Glück haben wir diese Annahme doch nicht notwendig.

Einmal wird die Umwelt in ihrer Gesamtheit immer umfassender sein, als eine bestimmte Masse Menschen, welche Ausdehnung immer diese Masse in einem gegebenen historischen Moment erreichen mag, auch wenn sie sich nicht auf eine Klasse oder ein Volk beschränkt, sondern gleichbedeutend wird mit der ganzen Gesellschaft oder der ganzen Menschheit. Denn die Umwelt, die bestimmend auf uns wirkt, enthält nicht bloß die Menschen in den mannigfachsten Beziehungen des Miteinander- und Füreinanderarbeitens, sondern auch alle die technischen Hilfsmittel, deren sie sich bedienen, und die gesamte natürliche Umwelt, die, auch wenn sie an sich gleichbleibt, doch ihre Bedeutung für die sie bewohnenden Menschen mit deren Technik ändert.

Auf der anderen Seite bleibt der Gegensatz der Antithese zur These immer der der Umwelt zum Individuum. Es sind stets Natur und Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, die auf einzelne Individuen wirken. Was in der Masse als Erkennen und Wollen zutage tritt, ist nur eine aus Summierung und Wechselwirkung hervorgehende Gesamtheit des Erkennens und Wollens zahlreicher miteinander und füreinander arbeitender Individuen. Es ist nur deren Uebereinstimmung in der natürlichen Veranlagung, ihrem historischen Werdegang, ihren Traditionen, sowie endlich in den augenblicklichen Lebensbedingungen, die jene Uebereinstimmung des Erkennens und Wollens der Individuen hervorruft, aus der die Massenbewegung mit ihrer historischen Kraft ersteht.

Uebrigens ist kaum jemals eine in der Geschichte auftretende Masse an Ausdehnung der Gesellschaft gleich geworden.

Diese hörte ja früh auf, ein homogenes Gebilde zu sein, in dem alle Mitglieder die gleiche Stellung einnehmen, die gleichen Lebensbedingungen, Interessen, Befugnisse haben.

Selbst in den tierischen Gesellschaften sind den beiden Geschlechtern nicht bloß für das sexuelle, sondern auch für das gesellschaftliche Leben oft verschiedene Funktionen zugeteilt, bei manchen sind es nur die Männchen, bei anderen nur die Weibchen, die die Führung übernehmen usw. Auch haben die Aelteren, Erfahreneren in der Gesellschaft ein größeres Gewicht als die Jüngeren.

Bei den Menschen werden diese Differenzen vertieft und geregelt, finden wir frühzeitig die Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib in der Suche nach Nahrung und deren Fertigstellung, sowie die Einteilung der Gesellschaft in Altersklassen mit verschiedenen Rechten und Pflichten. Wenn da eine Gesellschaft in eine neue Umwelt geriet, kann diese sehr wohl auf die Männer anders gewirkt haben, als auf die Frauen, anders auf die Jungen

als auf die Alten. Sie kann den einen Vorteile und größeren Einfluß verliehen, die anderen benachteiligt haben.

Die schließliche Anpassung an die neuen Verhältnisse wird da nicht immer aus einer einheitlichen Gegenwirkung aller Gesellschaftsmitglieder hervorgehen, sie wird sich oft in Reibungen zwischen den verschiedenen Gruppen vollzogen haben, die die mannigfachsten Formen annehmen konnten, von Wortgefechten bis zu passiver Resistenz oder gar Faustkämpfen. Doch wird in der Regel die demokratische Entscheidung der Mehrheit in jenen Anfängen bei inneren Zwistigkeiten den Ausschlag gegeben haben.

Seitdem hat sich die Differenzierung in der Gesellschaft und damit die Gruppenbildung mit zunehmender Arbeitsteilung und Verkehrstechnik ungemein vermehrt. Auf der einen Seite ist die Gesellschaft über das Bereich des einzelnen Gemeinwesens hinausgeschritten. Sie umfaßt eine Reihe solcher. Auf der anderen Seite ist jedes Gemeinwesen heute so sehr angewachsen, daß in seinem Bereich die Bildung zahlreicher und starker Gruppen möglich wurde, zuerst Verwandtschaftsorganisationen, dann territoriale Gruppen, Markgenossenschaften, Gemeinden, und in diesen wieder berufliche Organisationen, Zünfte. Es kommt zur Scheidung von Stadt und Land, von Handarbeit und geistiger Arbeit usw.

Jede dieser Gruppen hat ihr besonderes Wissen, ihre besonderen Interessen, wird von einer bestimmten, allen gemeinsamen Umwelt in besonderer Weise berührt und reagiert in besonderer Weise auf sie.

Das gemeinsame gesellschaftliche Interesse drängt sie wohl alle in eine ungefähr gleichen Richtung, aber dabei sind doch die verschiedensten Abweichungen möglich. Das schließliche Ergebnis hat man schon oft als die Resultante eines Kräfteparallelogramms bezeichnet.

Aber schließlich kommt die Gruppenbildung in der Gesellschaft noch weiter. Das Füreinanderarbeiten kann Formen erreichen, in denen bloß die einen arbeiten und die Früchte der Arbeit, nach Abzug der Erhaltungskosten der Arbeiter, anderen zufallen. Die Gruppen, die sich auf dieser Grundlage bilden, werden zu Gruppen von Ausbeutern und Ausgebeuteten, von K l a s s e n.

Deren Interessen sind nicht bloß verschiedene, sondern geradezu gegensätzliche. Trotz des gemeinsamen Interesses an dem Gedeihen der Gesellschaft, deren Mitglieder die Klassen sind, kann deren Gegensatz so schroff werden, daß die Bestrebungen der verschiedenen Klassen direkt auseinandergehen, so daß ein Kräfteparallelogramm mit einer gemeinsamen Resultante ganz unmöglich wird und die gesellschaftliche Be-

wegung die Form eines Niederwerfens und Niederhaltens einer Klasse durch die andere annimmt.

Der Kampf der Klassen scheint hier die einzige Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung zu sein. Und doch finden wir auch hier in letzter Linie die Entwicklung der Technik und der aus ihr hervorgehenden Produktionsweise als den entscheidenden Faktor. Denn aus ihr gehen die Wandlungen in den Machtverhältnissen der Klassen hervor, ohne die eine gesellschaftliche Weiterentwicklung in einer Klassengesellschaft kaum möglich erscheint.

In den Zeiten der geschriebenen Geschichte entwickelt sich die Gesellschaft vielfach in der Form von Klassenkämpfen. Diese müssen daher vornehmlich den Historiker beschäftigen.

Indes nimmt dieser Zeitraum innerhalb der Entwicklung der Menschheit nur eine geringe Spanne ein. Wir haben daher bisher von den Klassen und Klassenkämpfen nicht gehandelt, wenn wir es auch nicht ganz vermeiden konnten, sie gelegentlich zu streifen. Eine Theorie der menschheitlichen Entwicklung muß möglich sein auch ohne Beziehung auf den Klassenkampf, der in ihr nur eine relativ kurze, wie wir erwarten, bald vorübergehende Episode bilden wird. Aber unsere Theorie wäre unvollständig, wenn jene Episode von ihr ausgeschlossen bliebe, wir von ihr gar nicht Notiz nähmen.

Praktisch ist gerade das Stadium der Klassengesellschaft für uns von höchster Bedeutung, da wir noch mitten in ihr drinnen stehen und zu wirken haben.

Indes nicht minder bedürfen wir einer Theorie, die den Mechanismus der gesellschaftlichen Entwicklung auch ohne Klassen darlegt.

Sind wir doch in ein Stadium der Gesellschaft eingetreten, in dem uns die Bedingungen gegeben erscheinen, die eine Aufhebung der Klassen möglich, ja nötig machen und dahin drängen, die Episode der Klassengesellschaft zu einem Abschlusse zu bringen. Sie darf ebensowenig ewige Dauer beanspruchen, als etwa der Gentilgesellschaft oder der Markgenossenschaft vor ihr ewige Dauer beschieden war.

Die Theorie der geschichtlichen Entwicklung der Klassengesellschaft darf uns nicht gleichbedeutend sein mit der Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung überhaupt.

Vierter Abschnitt.

Das Marxsche Vorwort.

Erstes Kapitel.

Wille und Produktionsweise.

Der Weg, auf dem ich zu der hier auseinandergesetzten materialistischen Geschichtsauffassung gekommen bin, ist sehr verschieden von dem, den Marx und Engels eingeschlagen haben, obwohl ich von ihnen frühzeitig entscheidend beeinflußt wurde.

Aber so verschieden meine Geschichtsauffassung von der Marx-Engelschen in ihrer Begründung sein mag, in der Methode, die sie anwendet, stimmt sie mit der ihrigen vollständig überein und auch in den Resultaten, natürlich mit subjektiven Abweichungen, die aus Verschiedenartigkeiten der Begabung, der Arbeitsbedingungen und der Zeitverhältnisse entspringen, unter denen jeder von uns arbeitete.

Marx und Engels waren mir weit überlegen als Genies, sowie durch den günstigen Umstand, daß diese Titanen des Geistes nicht jeder für sich arbeiteten, sondern sich zu einer Gemeinsamkeit des Forschens und Wirkens zusammenfanden, die einzig in der Geschichte des menschlichen Geistes dasteht.

Dagegen kommt mir zugute, daß ich unsere Meister um mehr als ein Menschenalter überlebe, Marx sogar um fast ein halbes Jahrhundert, und daher von zahlreichen Erfahrungen Kenntnis erhalte, die ihnen verborgen bleiben mußten.

Wenn trotz dieser Verschiedenheit des Weges, der Begabungen, der Erfahrungen, meine Geschichtsauffassung so sehr mit der Marx-Engelschen übereinstimmt, sehe ich darin eine Bekräftigung der Methode, die ich seit einem halben Jahrhundert bei meinen historischen Arbeiten anwende und bei dieser Anwendung, wie ich hoffe, vervollkommne.

In der Methode und ihrer Anwendung, sowohl bei der Erforschung der Vergangenheit, wie bei der praktischen Teilnahme an den Kämpfen der Gegenwart und bei dem Erkennen der Tendenzen, die unsere Zukunft bestimmen, stimme ich mit Marx und Engels auch heute noch überein, obwohl ich von ihrer philosophischen Grundlegung insofern abweiche, als ich die Dialektik der Entwicklung in der Welt der Arten der Organismen und der menschlichen Gesellschaft teilweise anders auffasse, als sie.

Zum Vergleich meiner im vorstehenden dargelegten Geschichtsauffassung mit der Marxschen sei hier aus dem berühmten

Vorwort des Buches „zur Kritik der politischen Oekonomie" auf das ich schon im Beginn des ersten Buches meiner Arbeit hinwies, der die materialistische Geschichtsauffassung behandelnde Absatz vollständig abgedruckt.

Er lautet:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktionskräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolutionen ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Ueberbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären. Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoße der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind. In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorwachsenden Antagonismus, aber die im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser

Gesellschaftsform schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab."

Zunächst können wir von den vorstehend abgedruckten Sätzen bloß die einleitenden erörtern. Die Untersuchung der anderen kann fruchtbringend erst vorgenommen werden, nachdem wir uns den ganzen historischen Prozeß bis zu unserer Zeit näher angesehen haben. Dahin werden wir erst am Ende des nächsten Buches gelangen.

Bei der Betrachtung jener Darlegungen des Marxschen Vorwortes, die uns jetzt schon zu beschäftigen haben, gilt es vor Allem einigen Mißverständnissen entgegenzutreten.

Marx sagt:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskraft entsprechen!"

Dieser Satz wird mitunter dahin verstanden, als bildeten sich die jeweiligen Produktionsverhältnisse von selbst aus der gegebenen Technik heraus, ohne jegliches Wollen der Menschen.

So aufgefaßt wäre der Satz natürlich ein Unsinn. Marx selbst sagt, daß ein Produktionsverhältnis ein Verhältnis ist, daß Menschen miteinander zu Zwecken der Produktion eingehen. Es wird also durch bestimmte Handlungen von Menschen hervorgerufen. Niemand wird behaupten wollen, Marx habe dabei an Reflexbewegungen gedacht, die „unabhängig vom Willen" der Menschen vor sich gehen. Produktionsverhältnisse setzen ein bewußtes, zweckmäßiges Zusammenarbeiten von Menschen voraus, das ohne ein bewußtes, auf bestimmte Zwecke gerichtetes Wollen gar nicht möglich ist.

Aber die jeweilige Art dieses Wollens ist unabhängig vom Belieben der Menschen. Es wird teilweise bestimmt durch ihre angeborenen Bedürfnisse, die wieder teils von den tierischen Vorfahren der Menschen ererbt, teils im Laufe der historischen Entwicklung erworbene Eigenschaften sind, die erblich wurden.

Außerdem wächst jeder Mensch in einer bestimmten gesellschaftlichen Umgebung mit gegebenen Ueberlieferungen auf, Einrichtungen und Anschauungen, die auch bestimmte Bedürfnisse erzeugen. Ebensowenig wie die angeborenen Eigenschaften sind diese Ueberlieferungen von seinem Belieben abhängig. Sie sind vor ihm da, gänzlich unabhängig von seinem Willen.

Und dasselbe gilt von der Höhe seines Erkennens der Umwelt. Hinge dieses vom Wollen der Menschen ab, dann wäre jeder allwissend, gäbe es keine Welträtsel mehr. Leider ist unser Erkenntnisvermögen recht unvollkommener Natur. Es gehört auch zu den erworbenen, ererbten Eigenschaften, mit denen wir uns behelfen müssen, die durch unseren bloßen Willen nicht verbessert werden. Wohl gelingt es den Menschen, Hilfsmittel des Erkennens zu erfinden, die dessen Ausdehnung und Sicherheit vergrößern. Aber

auch diese Erfindungen hängen von bestimmten Bedingungen ab, die unabhängig sind von unserem Willen.

Der subjektive Faktor, der für das Eingehen von Produktionsverhältnissen in Betracht kommt, die Bedürfnisse und Kenntnisse der Menschen, ist also von ihrem Willen unabhängig.

Natürlich gilt das erst recht für den objektiven Faktor, die Gestaltung der Umwelt, die ihrerseits auch bestimmte Bedürfnisse hervorruft. So erzeugt z. B. ein kaltes Klima das Bedürfnis nach warmer Kleidung und nach Feuerung; in trockenen Gebieten ersteht das Bedürfnis nach Wasserleitungen usw. Andererseits hängen auch die Hilfsmittel, die dem Menschen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu Gebote stehen, von der Art seiner Umwelt ab.

Wie die Bedürfnisse des Menschen nicht bloß durch seine angeborenen und anerzogenen Eigenschaften, sondern auch durch die Eigenart der Umwelt bedingt werden, so hängt andererseits die Art, wie die jeweilige Umwelt auf den Menschen wirkt, nicht bloß von ihr allein, sondern auch von seiner Eigenart ab, vor allem von seinen Kenntnissen. Die Umwelt mag ihm noch so reiche Mittel zur Stillung seiner Bedürfnisse zur Verfügung stellen, wenn ihm seine Kenntnisse nicht das Vorhandensein dieser Mittel aufzeigen und nicht die Möglichkeit ihrer Benützung gewähren, ist es ebensogut, wie wenn sie nicht vorhanden wären.

Alle diese Faktoren, die bei der Eingehung von Produktionsverhältnissen in Betracht kommen: die Bedürfnisse und die Kenntnisse des Menschen und die Art seiner Umgebung sind unabhängig von seinem Willen.

Doch noch in einem anderen Sinne findet eine Unabhängigkeit vom Willen des Menschen bei der Eingehung von Produktionsverhältnissen statt. Wir haben bisher Faktoren in Betracht gezogen, die im einzelnen Menschen schon von seiner Geburt an wirksam sind, oder die ihm als vollendete Tatsachen entgegentreten; durch sie werden die bestehenden Produktionsverhältnisse bedingt und erklärt. Wie aber kommen wir zu neuen Produktionsverhältnissen?

Sie treten dort ein, wo eine Veränderung der Umgebung oder auch des bloßen Wissens von unserer Umgebung neue Aufgaben schafft oder neue Mittel zur Lösung von Aufgaben, und es damit ermöglicht, daß alte Bedürfnisse besser befriedigt werden, oder neue zu den bisherigen hinzutreten.

Der daraus hervorgehende technische Fortschritt vollzieht sich gewiß nicht ohne das Wollen von Menschen, ohne die energische und ausdauernde Arbeit von Erfindern. Aber nicht nur werden ihnen ihre Aufgaben und die Mittel ihrer Lösung unabhängig von ihrem Willen durch die jeweilig bestehenden Verhältnisse zugewiesen. Die Produktionsverhältnisse, die aus der neuen Technik hervorgehen, sind von den Erfindern dieser Technik nur zum

geringsten Teil vorausgesehen worden und ganz unabhängig von ihrem Wollen.

Wer von den Erfindern und Förderern der ersten Dampfschiffe, Eisenbahnen und Spinnmaschinen hätte je daran gedacht, daß alle diese Erfindungen, von denen sie wohl eine Hebung der Textilindustrie erwarteten, auf der einen Seite die Fabrikhöllen in England, z. B. in Manchester, und andererseits die Erweiterung der Sklaverei in Amerika herbeiführen würden!

Sicher sind auch diese Produktionsverhältnisse meist nicht geschaffen worden ohne ein bestimmtes Wollen der sie eingehenden Personen. Es wären nie Fabrikhöllen gebaut und in Betrieb gesetzt worden ohne die Kapitalisten, die aus ihnen Profit ziehen wollten. Aber daß es Verhältnisse gab, die es einzelnen Menschen ermöglichten, ja unter Umständen sie darauf anwiesen, von Profitgewinnung zu leben, und daß es möglich war, aus der Ueberarbeit von Frauen und Kindern Profit zu ziehen, daß Menschenfleisch so billig wurde, das trat ein, unabhängig von dem Wollen der Kapitalisten. Ihr Wollen bezieht sich bloß auf die Ausnützung dieser für sie gegebenen technischen und gesellschaftlichen Zustände.

Aehnliches gilt von den Proletariern. Gewiß wäre es zu den scheußlichen Fabrikszuständen in England vor Einführung des Arbeiterschutzes nicht gekommen, wenn die Arbeiter nicht ihre eigene Arbeitskraft, sowie die ihrer Frauen und Kinder um jeden Preis hätten verkaufen wollen, getrieben vom Willen, zu leben. Aber daß dieser Wille sich gerade in solcher Weise äußern mußte, hing sicher nicht vom Willen der betroffenen Arbeiter ab.

Indes hätten auch viele Kapitalisten lieber gewollt, ihr Profit wäre auf weniger grausame Weise gewonnen worden, wenn sie nur gewußt hätten, wie sie sich dem Drang der Konkurrenz entziehen konnten.

Daß bei den Sklaven in Amerika von irgendeinem Willen bei der Eingehung des Produktionsverhältnisses, in dem sie standen, nicht die Rede war, ist eine Selbstverständlichkeit. Bei den Sklavenhaltern war der Wille für Ausbeutung von Sklaven jedenfalls sehr groß. Doch wurde er nur dadurch hervorgerufen, daß sie, um angenehm zu leben, bei den gegebenen Bedingungen keine andere Methode wußten, als die der Ausbeutung von Sklaven.

Die Produktionsverhältnisse, die die Menschen eingehen, sind stets die Folge eines starken Wollens — mitunter eines bloß einseitigen, wie bei der Sklaverei — vielfach eines allseitigen aller an dem Verhältnis Beteiligten. Wenn die Menschen keine Bedürfnisse hätten, nicht diese Bedürfnisse befriedigen wollten, würden sie nicht produzieren, also auch nicht Produktionsverhältnisse eingehen. Insofern sind diese bedingt durch das Wollen der Menschen.

Aber welcher besonderen Art ihre jeweiligen Bedürfnisse sind und welche Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse ihnen zur Verfügung stehen, das ist unabhängig vom Willen der Menschen, das wird bestimmt durch die jeweilige, bestimmte Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte.

Diese „materiellen Produktivkräfte" sind noch näher zu bestimmen.

Sie entspringen dem Reichtum der Natur, den Stoffen und Kräften, die uns in der Außenwelt zu Gebote stehen, und sind insofern materieller Natur, wenn wir die Gesamtheit der Außenwelt als Materie bezeichnen wollen.

Aber im Verhältnis zur Entwicklung der Gesellschaft scheint die Natur entwicklungslos zu sein. Sie bleibt der Gesellschaft gegenüber fast stets dieselbe.

Die bestimmten Entwicklungsstufen der materiellen Produktivkräfte können also nicht aus einer Entwicklung der Natur stammen, der Außenwelt, sondern nur aus einer Entwicklung im Menschen, einer Entwicklung seines Wissens von den Stoffen und Kräften der Natur und seines Vermögens, sie sich nutzbar zu machen; die Entwicklungsstufen der materiellen Produktivkräfte entspringen also aus der Entwicklung des Naturerkennens und der technischen Anwendung dieses Erkennens.

Keine Technik kann erfolgreich angewendet werden, ohne daß die Menschen sich dabei zu bestimmten Handlungen zusammentun. Die Produktionsverhältnisse, zu denen es dadurch kommt, werden den Menschen durch ihre eigene Technik vorgeschrieben. Sie werden ihnen nicht vorgeschrieben durch eine von ihrem eigenen Wollen unabhängige, über ihnen stehende höhere Macht, sondern durch ihr eigenes Wollen, das in letzter Linie nichts anderes ist, als der jedem wollenden Organismus angeborene Wille zu leben und seine Art zu erhalten. Derselbe Wille, der die Technik schafft, schafft auch die ihr entsprechenden Produktionsverhältnisse.

Aber die jeweilige Art dieser Produktionsverhältnisse hängt ebensowenig vom Belieben der Menschen, von ihrem bloßen Willen ab, wie der Stand ihrer materiellen Produktionskräfte davon abhängt.

Genau genommen werden die jeweiligen Produktionsverhältnisse übrigens nicht von den materiellen Produktionsbedingungen allein bestimmt, sondern auch von anderen Momenten, z. B. der jeweiligen Eigentumsordnung. Aber diese selbst besteht wieder aus zwei Elementen: einmal aus Eigentumsverhältnissen, die durch die Art der materiellen Produktionsbedingungen selbst hervorgerufen werden, und andererseits aus solchen, die von neu auftauchenden Produktionsbedingungen bereits vorgefunden werden. Entweder müssen sich die Eigentumsformen diesen neuen Verhältnissen anpassen, oder diese werden dem überkommenen Eigentum angepaßt. Auf die Dauer können also die Eigentums-

formen nicht in Widerspruch zu den materiellen Produktionsbedingungen stehen. In letzter Linie sind es stets diese, die die Produktionsverhältnisse bestimmen.

Die materialistische Geschichtsauffassung macht das Eingehen von Produktionsverhältnissen, und ebenso die auf ihrer Grundlage vor sich gehende geschichtliche Entwicklung keineswegs unabhängig vom Wollen und Wissen, also vom Geist der Menschen. Sie setzt solches Wollen und Wissen vielmehr als unerlässlich voraus, bestimmt aber die Grenzen seiner Wirksamkeit, weist die Konsequenzen auf, die aus bestimmtem Wollen und Wissen unter bestimmten Bedingungen notwendig hervorgehen, ebenso wie solches Wollen und Wissen wieder seinerseits als Konsequenz bestimmter Bedingungen notwendig auftritt.

Zweites Kapitel.

Unterbau und Ueberbau.

Nachdem Marx in seinem Vorwort darauf hingewiesen hat, daß die Menschen bei der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens bestimmte, von ihrem Willen unabhängige Produktionsverhältnisse eingehen, die der Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskräfte entsprechen, fährt er fort:

„Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen."

Als solche Formen nennt Marx später neben juristischen und politischen auch religiöse, künstlerische und philosophische.

Diese Kennzeichnung des Verhältnisses von Oekonomie und Bewußtsein durch das Wort vom ökonomischen Unterbau und ideologischen Ueberbau ist unter den Sätzen, in denen die materialistische Geschichtsauffassung formuliert wird, wohl der verbreitetste geworden, derjenige, der den tiefsten Eindruck gemacht hat, und als der Kernpunkt dieser Auffassung gilt. Und doch hat gerade dieser Satz Anlaß zu den seltsamsten Mißverständnissen und Deutungen gegeben.

Das rührt zum Teil vielleicht daher, daß Marx hier ein Bild gebraucht. Ein Gleichnis, auch das treffendste, hinkt aber immer und führt denjenigen irre, der es zu wörtlich auslegt.

Marx vergleicht hier die Gesellschaft mit einem Gebäude, dessen Fundament die Oekonomie bildet, auf dem die luftigen oberen Stockwerke der Ideen ruhen. Die Gesellschaft als ein Gebäude zu bezeichnen, ist sehr üblich. Unter denen, die über gesellschaftliche Dinge schrieben, wird es kaum einen geben, der das Bild nicht schon einmal gebraucht hätte. Man muß sich aber

dabei stets dessen bewußt bleiben, daß die Vergleichung nur in gewissen Grenzen zutrifft.

Ein Gebäude wird nach einem bestimmten, von einem Baumeister entworfenen Plan aufgebaut. Betrachtet man die Gesellschaft als ein Gebäude, so führt dies zu utopistischer Denkweise, gerade jener, die mit der materialistischen Geschichtsauffassung am wenigsten vereinbar ist. Es führt zu der Meinung, irgend ein Gesetzgeber könne einen vollkommeneren, als den bestehenden Gesellschaftsbau erfinden, planmäßig ausarbeiten und dann errichten.

Diese Auffassung war im klassischen Altertum allgemein und sie hat sich bis heute erhalten. Sie führt zu der lächerlichen Forderung, die von nicht wenigen Sozialisten und Antisozialisten an die Theoretiker des Marxismus erhoben wurde und oft noch wird, diese sollten einen Plan des „Zukunftsstaates" entwerfen, in dem für alle etwa auftauchenden Schwierigkeiten von vornherein Vorsorge getroffen sei.

Das ist das gerade Gegenteil der Marxistischen Anschauung, die auf der Erkenntnis beruht, daß die Gesellschaft nicht aufgebaut werden kann, sondern daß sie einfach wird, sich entwickelt.

In dieser Beziehung könnte man sie eher einem tierischen oder pflanzlichen Organismus vergleichen, als einem Gebäude. Doch hat auch dieser Vergleich seine Gefahren. Wir haben auf manche schon hingewiesen, so auf die naheliegende Gefahr, in jedem gesellschaftlichen Organismus eine notwendige Aufeinanderfolge der Stadien der Kindheit, der reifen Vollkraft, des Alterns und des schließlichen Todes zu entdecken.

Die Gesellschaft ist ein Organismus eigener Art.

Neben der schon erwähnten, bringt die Vergleichung der Gesellschaft mit einem Gebäude bei unkritischem Denken noch eine andere Gefahr mit sich: die, die gesellschaftlichen Verhältnisse im Zustande der Ruhe, nicht in dem der Bewegung zu betrachten.

Nach der Auffassung der Dialektik, die Marx und Engels annahmen, sind die isolierten Dinge an sich im Zustande der Ruhe überhaupt nicht zu erkennen. Nur ihre Bewegungen, das heißt, ihre Veränderungen sind zu erkennen, und diese nur im Verhältnis zu anderen Dingen. Ein Ding erscheint nur ruhend oder unverändert im Vergleich zu anderen Dingen, die sich neben ihm bewegen oder verändern.

Auch ein Gebäude ist in steter Bewegung begriffen, aber im Verhältnis zur Gesellschaft ist es im Zustande der Ruhe. So wie es aufgebaut ist, muß es stehen bleiben, und die Veränderungen und Bewegungen, die an ihm vorgehen, sind unmerklich, wenn man sie mit denen vergleicht, die wir an einer Gesellschaft konstatieren können. Gerät ein Bauwerk in eine Bewegung, die wir merken, dann hört es auf, ein Gebäude zu sein. Es wird ein

Trümmerhaufen. Daß es sich durch eine Bewegung zu einer anderen Daseinsform als Gebäude entwickelt, ist ausgeschlossen.

Ganz anders ist die Daseinsform der Gesellschaft. Sie gehört zu den beweglichsten, veränderlichsten Erscheinungen der uns zugänglichen Welt. Interessieren uns an einem Bauwerk vor allem die Bedingungen seiner relativen Unbeweglichkeit und Standfestigkeit, so an der Gesellschaft die Bedingungen ihrer Bewegungen und Veränderungen. Wieviel fruchtbarer erweist sich z. B. die Marxsche Betrachtung des Kapitals in seinen Funktionen, Bewegungen, Wandlungen, Tendenzen, als die der gewöhnlichen Oekonomie, die es als isoliertes, ruhendes Ding erforschen will, sei es als Geld oder als Ware oder als Produktionsmittel.

Also das Wort vom ideologischen Ueberbau, dem die ökonomische Struktur als materieller Unterbau gegenüber gestellt wird, ist nicht buchstäblich zu nehmen.

Man darf sich aber auch nicht, wie das öfter geschieht, grob materialistisch die Sache so vorstellen, als bestehe der Unterbau bloß aus materiellen Dingen, Maschinen, Werkzeugen, Rohstoffen, Eisenbahnen und dgl., und der Ueberbau bloß aus wesenlosen Gedanken.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß in den „materiellen Produktivkräften" nicht bloß Stoffe (sowie Kräfte) stecken, die die Natur liefert, sondern auch geistige Arbeit, die jene materiellen Reichtümer in der Natur und die Art ihrer Nutzbarmachung entdeckt. Der ganze gesellschaftliche Reichtum, über den die Menschheit verfügt, und alle die Produktivkräfte, die ihr zu Gebote stehen über das Ausmaß dessen hinaus, was sie schon im tierischen Zustand beherrschte, ist der Entwicklung ihres Wissens zuzuschreiben. Und in jedem gegebenen Moment ist der Reichtum der Gesellschaft viel mehr bestimmt durch die Höhe ihres Wissens, ihrer geistigen Qualitäten, als durch die Menge von Dingen, die zu ihrem Gebrauch vorhanden sind.

Darauf wies schon vor hundert Jahren Thomas Hodgskin hin in seiner Schrift „Labour defended" (London, 1825, auch deutsch erschienen unter dem Titel: „Verteidigung der Arbeit", Leipzig, 1909). Marx gibt diese Gedankengänge Hodgskins zustimmend wieder im dritten Band seiner „Theorien über den Mehrwert".

Hodsgkin polemisiert gegen jene Oekonomen, die in den Dingen, die als akkumuliertes Kapital fungieren, die Hauptursache der wachsenden Produktivität der Arbeit erblicken, und sagt:

„Das einzige, was man aufgespeichert und im voraus produziert nennen könnte, ist die Geschicklichkeit des Arbeiters. Wenn die Arbeitsgeschicklichkeit des Bäckers, des Schlächters, des Viehzüchters, des Webers nicht vorher geschaffen und aufgehäuft wäre, so könnte man auch nicht die Waren bekommen, die jeder von ihnen produziert." (Deutsche Uebersetzung, S. 39.)

„Von all den wichtigen Produktionsprozessen, zu deren Vollendung mehr als ein Jahr erforderlich ist . . . ., ist die Erziehung der Jugend und die Unterweisung in der Arbeitsgeschicklichkeit oder irgendwelchen gewerblichen Künsten weitaus das Wichtigste . . . . . Alle die Wirkungen, die man gewöhnlich der Akkumulation umlaufenden Kapitals zuschreibt, entspringen der Akkumulation und Aufspeicherung der Arbeitsgeschicklichkeit." (S. 41.)

„Nicht mehr als drei Dinge scheinen mir für eine Nation erforderlich zu sein, die über stehendes Kapital verfügen und einen vorteilhaften Gebrauch davon machen will. Erstens Kenntnisse und erfinderischer Geist, um neue Maschinen zu erfinden . . ., das zweite Erfordernis . . . ist eine geschickte Hand, um diese Erfindungen praktisch zur Ausführung zu bringen. Als das dritte Erfordernis gilt die Geschicklichkeit und Arbeit, die notwendig ist, um die fertiggestellten Werkzeuge zu handhaben. . . . .

Da der Mensch das Wissen vieler Generationen geerbt hat, ist er imstande, wenn er in großen Massen zusammenlebt, durch seine g e i s t i g e n F ä h i g k e i t e n die Arbeit der Natur zu ergänzen." (S. 49, 50.)

Gilt es schon von den materiellen Produktivkräften, daß sie zum großen Teil geistiger Art sind, so gilt das erst recht von den Produktionsverhältnissen, welche die Menschen untereinander, der jeweiligen Eigenart ihrer Produktivkräfte entsprechend, eingehen. Es gehört zu den Großtaten der Marxschen Oekonomie, daß sie hinter den Dingen, welche die gesellschaftlichen, geistigen Beziehungen der Menschen untereinander vermitteln, diese Beziehungen selbst erblickt und den „Fetischcharakter" der Ware enthüllt.

Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse, die „reale Basis", worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau und bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen aufbauen, ist also keineswegs bloß „materieller" Art, das heißt, aus materiellen Dingen der Außenwelt gebildet, sondern sehr stark von geistigen Faktoren, Bedürfnissen und Kenntnissen der Menschen bestimmt. Merkwürdigerweise nennt man diese geistigen Faktoren materielle, wenn sie im Bereich der Produktion auftreten. Jegliches Interesse, das der Mensch empfindet, ist geistiger Art. Aber seine ökonomischen Interessen gelten als „materielle" Interessen. Die Sache wird nicht verbessert dadurch, daß man oft jegliches ökonomische oder materielle Interesse gleichsetzt mit Eigennutz, Egoismus, rein persönlichem Interesse, als ob es nicht auch materielle Interessen der Klassen und Gemeinwesen gäbe. Sicher entspringen die Klassenkämpfe aus dem Widerstreit ökonomischer Interessen, damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß jeder Klassenkämpfer p e r s ö n l i c h e Interessen verfolgt. Die entschiedensten Verfechter eines Klasseninteresses sind oft die selbstlosesten Menschen.

Auf der anderen Seite wird das ökonomische Interesse vielfach gleichgesetzt ökonomischen Bedingungen, so daß dabei die Be-

hauptung herauskommt, die gesamte Ideologie der Menschen entspringe ihrem Eigennutz, was ebenso lächerlich ist, als wollte man ihre Ideen als bloßen Reflex ihrer Werkzeuge und Maschinen betrachten.

Die Kritiker der materialistischen Geschichtsauffassung fassen sie vielfach in der einen der hier erwähnten Weisen auf. Daß sie sich ihre kritische Arbeit damit sehr erleichtern, liegt klar zutage. Das ist aber auch der einzige Vorteil, den solche Vorstellungen vom historischen Materialismus bieten.

In Wirklichkeit wird die Herstellung der ökonomischen Beziehungen der Menschen untereinander nicht nur durch die jeweilig vorhandenen materiellen Bedingungen der Produktion bestimmt, sondern ebensosehr, wie wir eben gesehen, durch das Wissen und Können der Menschen und durch die verschiedensten ihrer Interessen, nicht nur egoistische, sondern auch soziale, sexuelle, ästhetische, nach Erkennen strebende, soweit sie zu ihrer Befriedigung bestimmte Produktionsverhältnisse erheischen.

Die materielle Basis ist also stark geistig durchsetzt. Andererseits ist wieder der ideologische Ueberbau keineswegs rein geistiger Art. Es handelt sich bei diesem Ueberbau nicht um geistige Bedürfnisse und Anschauungen, die der einzelne für sich allein in seinem Kopfe entwickelt. Solche können nie historische Bedeutung gewinnen. Marx spricht auch ausdrücklich von „bestimmten gesellschaftlichen Bewußtseinsformen".

Damit die Einwirkungen des Unterbaues auf den Ueberbau gesellschaftliche Formen bekommen, müssen sie nicht in den Köpfen der einzelnen verschlossen bleiben. Solange dies der Fall, werden sie auch dann nicht zu einem gesellschaftlichen Faktor, wenn die gemeinsame Wirkung der gleichen Faktoren auf eine Menge Menschen, die unter den gleichen Bedingungen leben, in jedem von ihnen dieselbe Art zu fühlen und zu denken hervorruft. Nur durch gegenseitige Mitteilungen und Verständigung bekommen diese gemeinsamen Anschauungen gesellschaftlichen Charakter und damit geschichtsbildende Kraft. Diese Mitteilung und Verständigung wird um so notwendiger, je mehr die Gesellschaft sich nach sozialen Bedingungen und Bildungsmöglichkeiten differenziert und damit auch die Bewußtseinsformen der verschiedenen Menschen voneinander abweichen.

Nur durch gegenseitige Aussprache und Prüfung gelingt es, über die Meinungsverschiedenheiten in Nebendingen hinweg, diejenigen Menschen, die in den Hauptdingen übereinstimmen, zu übereinstimmendem Denken, Forschen und Handeln zu bringen und damit zu gesellschaftlich wirksamen Bewußtseinsformen zu gelangen.

Diese gegenseitige Aussprache zur Herbeiführung geistiger Uebereinstimmung wird immer notwendiger, aber auch immer

schwerer, denn die Entwicklung der Technik und der Oekonomie erweitert immer mehr den Kreis der Menschen, die miteinander gesellschaftlich verbunden sind und erweitert noch rascher den Umfang des Wissens, des neu gefundenen wie des überlieferten, das in der Gesellschaft aufgehäuft wird.

In den Anfängen der Kultur genügt mündliche Aussprache und mündliche Ueberlieferung, um allen Mitgliedern der Gesellschaft das gesamte Wissen ihrer Zeit, ihre gesamte Ideologie zugänglich zu machen.

Heute ist niemand mehr imstande, auch nur im entferntesten dieses Wissen vollständig zu beherrschen, selbst wenn er gar nichts schaffen wollte oder könnte, sondern seine ganze Zeit dazu aufwendete, das bereits von anderen geistig Geschaffene aufzunehmen. Und zur Mitteilung dieser Schöpfungen reicht schon lange nicht das mündliche Verfahren aus. Selbst wo nur sprachliche Mitteilung in Frage kommt, ohne Beigabe von Demonstrationen, wird diese Mitteilung an einen weiteren Kreis unmöglich ohne Zuhilfenahme von materiellen Dingen, Papier, Feder, Lettern, Druckerschwärze, Druckerpresse usw. Was würden etwa Kant und Goethe in der Geschichte des menschlichen Denkens bedeuten, und was wüßten wir von Aristoteles, wenn sie die Produkte ihres Kopfes bloß mündlich hätten mitteilen können? Sokrates schrieb seine Lehren nicht nieder. Aber für ihn besorgten es seine Schüler, Xenophon und vor allem Plato. Und wie weit wären viele unserer größten Denker in ihren Erkenntnissen gekommen, ohne die geistigen Schätze, die sie ihren Bibliotheken entnahmen! Wir reden da gar nicht von dem ungeheuren materiellen Apparat, den eine moderne Fabrik öffentlicher Meinung, eine Tageszeitung, darstellt.

Noch mehr von materiellen Dingen abhängig als jene geistigen Produktionen, die der Sprache allein zu ihrer Darstellung und Uebermittlung bedürfen, sind jene, die teilweise oder ausschließlich durch Sinneseindrücke anderer Art wirken. Was wären die Naturwissenschaften ohne Observatorien und Laboratorien usw. mit ihren wachsenden technischen Behelfen, was die Musik ohne Instrumente, das Drama ohne Theatergebäude, Kostüme, Dekorationen, Beleuchtungskörper, die Malerei ohne Leinwand, Farben, Pinsel, die Plastik ohne Ton, Marmor, Bronze! Und gar die Architektur, wie vieler Materialien bedarf sie, um ihre Ideen zu gestalten!

Und nicht nur die künstlerischen und philosophischen, sondern sogar die religiösen Formen der Ideologie können ohne Vermittlung materieller Dinge keine gesellschaftliche Bedeutung erlangen.

Zur katholischen Religion gehören nicht bloß ihre Dogmen und Gebote, sondern auch ihre hohen Dome, ihre Altarbilder, Heiligenstatuen und Orgeln, ihre Glocken, Kerzen und Weih-

rauchgefäße, ihre prunkvollen Meßgewänder und Kelche. Auch die zarteste Frömmigkeit und überschwenglichste Ekstase bedarf materieller Dinge, an die sie sich klammert, die sie hervorrufen, unterhalten, steigern.

Man kann also nicht einfach sagen, daß im Unterbau bloß materielle Dinge zu finden seien, und im Ueberbau bloß Gedanken und Gefühle. Man kommt hier wie dort ohne materielle Dinge ebensowenig aus, wie ohne geistiges Tun.

Noch mehr. Man kann auch nicht sagen, daß Unterbau und Ueberbau zueinander stets in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung stünden. Sie beeinflussen einander in steter Wechselwirkung. Bestimmte juristische, politische, religiöse Anschauungen werden durch bestimmte ökonomische Verhältnisse bedingt. Aber ebenso ist das umgekehrte festzustellen. Juristische und politische Verhältnisse wirken auch bestimmend auf das ökonomische Leben.

Und das gilt sogar von der Religion. Das religiös verankerte Kastenwesen beeinflußt die ökonomischen Verhältnisse Indiens aufs stärkste. Dank dem im Katholizismus noch vorkommenden Charakter des Christentums als Bettlerreligion mit seiner Verherrlichung des Bettlers hat lange das ökonomische Leben in den streng katholischen Ländern einen ganz anderen Charakter erhalten, als in den Ländern des Protestantismus, der dem Christentum den Charakter der Bettlerreligion abgestreift hat.

Beweist dies alles nicht die Unzulänglichkeit der materialistischen Geschichtsauffassung und die Nichtigkeit der Unterscheidung zwischen dem realen Unterbau und dem ideologischen Ueberbau?

Es würde dies allerdings beweisen, wenn die materialistische Geschichtsauffassung darauf ausginge, einzelne gesellschaftliche Z u s t ä n d e für sich allein zu erklären ohne ihren Zusammenhang mit der gesellschaftlichen B e w e g u n g. Unsere Auffassung ist aber gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie eine d i a l e k t i s c h e ist, daß sie nur die Bewegungen für erkennbar hält und ihnen nachspürt.

Wenn wir das tun, dann bekommt das Bild vom Unterbau und Oberbau ein ganz anderes Aussehen.

Was die materialistische Geschichtsauffassung zu leisten hat, ist die Erklärung der Bildung des Neuen in der Geschichte. Sie hat in jedem gesellschaftlichen Zustand die n e u e Ideologie zu erklären, die in ihm aufkommt.

Wir haben bereits Gelegenheit gehabt, das Aufkommen des Neuen in der Gesellschaft zu erörtern und brauchen hier nicht viel hinzuzufügen.

Betrachten wir in einer gegebenen Gesellschaft die neuen Ideen, die sich in ihr emporringen, so können wir feststellen, daß ihnen neue technische und ökonomische Bedingungen vorher-

gehen. Diese erzeugen nicht sofort neue Ideen. Die Menschen sind konservativ und suchen die neue Technik und Oekonomie den alten Ideen anzupassen. Nur soweit diese Faktoren miteinander nicht vereinbar sind, entsteht ein Stadium der Unsicherheit, des Suchens und Tastens nach neuen Formen der Ideen und der von ihnen bestimmten gesellschaftlichen Einrichtungen. Viel später als die neue Oekonomie bilden sich die ihr entsprechenden neuen Ideen. Dieses Stadium des Suchens und Tastens und der Verwirklichung der neuen Ideen dauert so lange, bis ein Gleichgewichtszustand zwischen Ideen und Oekonomie herbeigeführt ist, bis jene dieser entsprechen. Dann tritt ein Ruhezustand ein, der erst wieder unterbrochen wird, wenn abermals eine neue Technik große, wesentliche Veränderungen nach sich zieht, die mit den bis dahin erreichten Formen der Ideologie nicht vereinbar sind.

Wenn wir also nur die jeweiligen n e u e n Ideen in Betracht ziehen, so bilden sie stets einen Ueberbau, der sich auf einem vorher errichteten neuen ökonomischen Unterbau erhebt.

Nun gibt es aber keine Idee, die nicht einmal neu gewesen wäre. Jede ist damals, als sie aufkam, durch neue technische und ökonomische Verhältnisse bedingt gewesen. Streng genommen gilt dies wohl nicht für alle Bewußtseinsformen. Nicht für jene, die der Mensch von seinen tierischen Ahnen übernommen hat. Aber es gilt für alle Bewußtseinsformen, die dem Menschen eigentümlich sind, für alle, die sich im Laufe seiner Geschichte entwickelt haben. Sie alle sind einmal auf einem ökonomischen Unterbau emporgekommen, der sie bedingte, sie alle sind in l e t z t e r L i n i e materialistisch zu erklären.

Aber freilich nur in letzter Linie, wie auch Marx und Engels immer wieder hervorgehoben haben.

Es geht jedoch keineswegs an, a l l e Ideen, die wir in einem gesellschaftlichen Zustand vorfinden, aus den gleichzeitig gegebenen ökonomischen Verhältnissen erklären zu wollen.

Man muß bei den Ideen eines Zeitalters unterscheiden zwischen den alten, die es von seinen Vorgängern übernimmt, und den neuen, die es selbst hervorbringt. Diese neuen brauchen die alten nicht immer zu verdrängen. Sie können sich zu ihnen hinzugesellen, das geistige Leben bereichern. Nicht alles, was unsere Vorfahren dachten und wußten, wird von uns als Irrtum betrachtet. Viele alte Ideen bleiben erhalten. Aber freilich nur solche, die mit dem neuen Zustand vereinbar sind, wenigstens einigermaßen vereinbar, sonst könnten sie sich nicht behaupten, würden aufgegeben, entweder ausdrücklich oder doch tatsächlich, das heißt, sie hörten auf, das Verhalten der Menschen praktisch zu bestimmen, brauchten aber deswegen nicht formell abgelehnt zu werden.

Das Aufkommen neuer Ideen unter dem Einfluß neuer materieller Bedingungen, die Anpassung alter Ideen an die neuen Ver-

hältnisse, der Kampf gegen jene alten Ideen, die sich als unvereinbar mit den neuen erweisen und ihre schließliche Ausmerzung: das ist der Inhalt des geistigen Kampfes eines jeden Zeitalters, in dem eine neue Technik oder Oekonomie auftritt. Den Anstoß zu dieser Bewegung liefert ausschließlich die Oekonomie. Die Ideologie folgt ihr nur zögernd nach.

Um aber die Ideen zu begreifen, die das betreffende Zeitalter von der Vorzeit übernommen hat, muß ich nicht dieses allein untersuchen, sondern auch die vorhergehende Epoche. Ich muß feststellen, was von deren Ideen damals neu war, was nicht. Wir werden wieder finden, daß nur ein Teil neu aufkam; nur dieser vermag aus den ökonomischen Verhältnissen der Zeit erklärt zu werden. Zur Erklärung der anderen muß ich noch weiter zurückgreifen. So müssen wir, um die gesamte Ideologie unserer Zeit zu begreifen, bis in die entfernte Vorzeit zurückgehen. Nur dann wird es uns gelingen, alle ihre ökonomischen Ursprünge bloßzulegen. Aber stets werden wir finden, wenn wir tief genug graben, daß alle Ideen in ökonomischen Verhältnissen wurzeln.

Das ist der Sinn des Bildes vom Unterbau und Ueberbau. Die Beziehungen zwischen den beiden Faktoren sind nicht so einfach, wie sie auf den ersten Blick erscheinen.

Drittes Kapitel.

Christentum und Revolution.

Nehmen wir zur Veranschaulichung des Gesagten etwa das Christentum. Unter den Ideen, die das geistige Leben unserer Zeit bestimmen, ist es immer noch von großer Bedeutung. Wohl hat schon von mehr als einem halben Jahrhundert David Fr. Strauß in seinem Buche, „Der alte und der neue Glaube" (Leipzig 1872) nicht nur für die Freidenker, die Materialisten und Atheisten, sondern auch für die Masse derjenigen, die sich noch zu einem christlichen Bekenntnis zählen, die Frage aufgeworfen: Sind wir noch Christen? und er war zu dem Ergebnis gekommen:

„Wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz, wenn wir als ehrliche, aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr." (S. 94.)

Das gilt sicher für eine ungemein große Zahl von sogenannten Christen. Ebenso haben zahlreiche Juden tatsächlich den Glauben ihrer Väter aufgegeben, ohne ihre Religionsgemeinschaft aufzugeben. Und dennoch üben die Lehren der christlichen (ebenso wie der jüdischen) Religion auch heute noch nicht bloß eine große politische und gesellschaftliche Macht, sondern auch einen starken Einfluß auf das Denken und Fühlen vieler, sonst ganz moderner Menschen aus. Wir finden noch zahlreiche gläubige

Christen sowohl unter den Katholiken wie unter den Protestanten in allen Parteilagern, sogar im modernsten, dem sozialistischen, namentlich in den angelsächsischen Ländern. Wie tief gewurzelt der Bibelglaube ist, hat erst kürzlich der famose Affenprozeß in Dayton gezeigt, der Versuch, im Namen der Bibel das Lehren der Darwinschen Anschauung in der amerikanischen Demokratie zu verbieten.

Man kann die Ideologie unserer Zeit nicht schildern, ohne dem Christentum einen breiten Raum dabei einzuräumen.

Doch wäre es ganz vergeblich, die Ideen des Christentums aus den heute bestehenden ökonomischen Bedingungen ableiten zu wollen. Wollen wir es begreifen, müssen wir zu der Zeit zurückgehen, in der es als neue Erscheinung in der Weltgeschichte auftrat. Wir müssen es untersuchen in seinen Anfängen während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, als die antike Demokratie zusammenbrach und ein allmächtiges Cäsarentum aufkam. Die damaligen ökonomischen Verhältnisse und ihre Konsequenzen, Verarmung der großen Massen, Konzentration der Reichtümer in wenigen Händen, zunehmende Entvölkerung, ewige Bürgerkriege zwischen einigen Machthabern, die dank ihren zusammengeraubten Schätzen große Armeen besolden konnten, Aufhören aller politischer Tätigkeit im Volke, da die verarmten Massen verkamen und käuflich wurden, die Reichen in sinnlichen Genüssen untergingen: das war die reale Basis, auf der das Christentum entstand, die es erklärlich macht.

Aber keineswegs vollständig, sondern nur das, was Neues an ihm damals auftrat: die Friedenssehnsucht, die Weltverachtung, der Ueberdruß am Leben, das geringe Vertrauen der einzelnen zu sich selbst und zu ihrer Umgebung, und dabei ungemessenes Vertrauen zur Allmacht eines einzelnen göttlichen Cäsars, eines Erlösers, der allerdings in den Himmel versetzt wurde. Endlich das Verlangen nach Verteilung des Besitzes der Reichen unter die Armen, das freilich angesichts der Ohnmacht der Armen praktisch auf eine bloße Organisation der Wohltätigkeit hinauslief.

Doch neben diesen Zügen enthält das Christentum viele andere Ideen, die es nicht neu erzeugte, sondern die es als bereits lange herrschende vorfand, die es dem Leben entnahm, dem es entsproß. Es waren Züge jüdischer, ägyptischer, assyrischer, persischer, selbst griechischer Denkart, die sich hunderte und tausende von Jahren vorher entwickelt und so tief eingewurzelt hatten, daß die Menschen sich von ihnen nicht lossagen konnten, als sie sich zu dem neuen christlichen Denken durchrangen. Soweit das Alte mit dem Neuen vereinbar war, wurde es festgehalten, wie der Mensch zum Neuen, Unerprobten immer nur dort greift, wo das Alte versagt. Und es waren die Bestandteile nicht einer, sondern mehrerer alter Religionen, die in die neue übernommen wurden,

denn diese entstand in einer Zeit der Mischung von Nationen und Religionen, des Versinkens der Grenzen zwischen ihnen.

In meinem Buch über den „Ursprung des Christentums" habe ich das Schwergewicht auf das Neue in ihm gelegt, das aus den Bedingungen seiner Zeit erklärt werden konnte. Man hat mir zum Vorwurf gemacht, daß ich demgegenüber zu wenig die Elemente des Alten betont habe, die es übernommen hat.

Ich unterließ das absichtlich. Ich wollte untersuchen, ob wir heute schon so weit seien, die Entstehung des Christentums auf die reale ökonomische Basis seiner Anfänge zurückzuführen. Das konnte aber nur geschehen für das Neue in ihm. Dieses war hervorzuheben. Und es scheint mir auch leichter zu erforschen, als das Verhältnis der christlichen Lehren zu den ihnen vorhergehenden. Hier hat bis jetzt die Willkür viel mehr Spielraum, die Phantasterei feiert hier Triumphe. Groß ist die Zahl der im Altertum als göttlich verehrten Personen, die man in der Persönlichkeit Christi wiederfinden will und in die man alles mögliche hineingeheimnist, von Osiris bis Mithra, Adonis bis Gilgamesch; ja sogar Buddha und Sokrates wurden bemüht.

Die freidenkerischen, „materialistischen" Geschichtsschreiber der Ursprünge des Christentums legen gerade auf diese alten, übernommenen Bestandteile das Hauptgewicht, obwohl sie nicht das historisch Bemerkenswerte an ihm sind, nicht das anzeigen, was es den bereits vorhandenen Bewußtseinsformen Neues hinzugefügt hat. Bei dieser Art Geschichtsauffassung kommen wir dahin, in jeder neuen Religion nur ein Ragout aus früheren Religionen zu sehen, so wie nach der Weismannschen Vererbungslehre jede neue Art im Grunde nur eine veränderte Mischung alter schon bestehender Elemente darstellt. Alles wirklich Neue wird dabei entweder geleugnet oder nicht begriffen.

Trotzdem ist es verständlich, daß gerade die Freidenker auf diese Art, den Ursprung des Christentums darzustellen, besonderes Gewicht legen. Denn sie sehen ihre Aufgabe nicht darin, das Christentum als historische Erscheinung zu erklären, sondern darin, die Nichtigkeit seines Anspruches zu erweisen, daß es ein Ergebnis göttlicher Offenbarung bilde und von den auf Betrug und Aberglauben beruhenden heidnischen Religionen so verschieden sei, wie Feuer vom Wasser. Dieser Anspruch wird natürlich sofort mattgesetzt, sobald man zeigt, daß wesentliche Teile der evangelischen Ideen heidnischem Denken entstammen.

Gerade diese vorchristlichen Elemente im Christentum sind nicht „materialistisch" aus den ökonomischen Bedingungen der Zeit seines Aufkommens zu erklären. Bei manchen von ihnen ist es möglich, die Zeit und die Bedingungen ihres Ursprungs herauszufinden, z. B. bei der jüdischen Messiasidee. Aber bei vielen der vorchristlichen Ideen, die im Christentum ihre Fortpflanzung fanden, ist das nicht der Fall. Wir sind keineswegs heute schon

in der Lage, alle Elemente einer gegebenen Gedankenwelt ökonomisch, materialistisch zu erklären. Viele Lücken harren noch ihrer Ausfüllung durch spätere Forscher. Das ist natürlich kein Beweis gegen die materialistische Geschichtsauffassung, ebensowenig als das Fehlen des Zwischengliedes zwischen Affe und Mensch einen Beweis gegen die Entwicklungslehre darstellt.

Ein Beweis gegen ihre Richtigkeit läge nur dort vor, wo eine Idee als neu festgestellt werden könnte und die ökonomischen Bedingungen der Zeit ihrer Entstehung gut bekannt wären, eine Untersuchung beider Elemente aber zu dem Ergebnis führte, daß eine Beziehung jener Idee zu diesen Bedingungen ausgeschlossen sei.

Wie jede Erscheinung, ist auch die des Christentums nur zu erfassen in ihrer Bewegung, ihrem Werden und ihren Wandlungen. Wir haben eben gesehen, daß wir im Urchristentum die Produkte seiner Zeit und die Erbschaft der Vorzeit unterscheiden müssen. Wollen wir nun die christlichen Elemente begreifen, die im heutigen Geistesleben noch wirksam sind, so genügt es nicht, die Entstehung des Urchristentums darzulegen und zu untersuchen, wie es geworden ist. Seitdem sind große ökonomische Veränderungen vor sich gegangen und jede hat die Form des Christentums, die bei ihrem Auftreten vorhanden war, umgewandelt und ihm eine besonderen Charakter gegeben.

Kaum war das Christentum zur herrschenden Religion des Römischen Reiches, das heißt zu der den sozialen Zuständen einer Periode ständigen ökonomischen Niedergangs am besten angepaßten Ideologie geworden, da endete dieser Niedergang in vollständigem ökonomischem und damit auch politischem Zusammenbruch. Scharen barbarischer Stämme überfluteten das Gebiet der technisch und kulturell so hoch gestiegenen Zivilisation der Völker ums Mittelmeer herum.

Damit entstand eine ganz neue ökonomische und politische Situation besonderer Art. Denn das Neue, das nun im Römerreich die Barbaren mit ihren rückständigen Produktionsweisen und den ihnen entsprechenden Denkformen und Ideologien repräsentierten, war nicht etwas Weiterentwickeltes, Höherstehendes, sondern etwas Rückständiges. Das Alte stand damals weit höher als das Neue, es verfügte über höheres Wissen, höhere Technik, höhere Produktivformen, eine vollkommenere politische Organisation.

Diese Organisation fand im Abendlande, das heißt in Europa westlich von Rußland und der Balkanhalbinsel, ihre Verkörperung in der katholischen Kirche, die als Nachfolgerin der Römerherrschaft in Rom ihren Mittelpunkt hatte, wo der Papst die Herrschaft oder doch die Herrschaftsansprüche der römischen Cäsaren, der Kaiser des Altertums fortsetzte.

Die östlich davon gelegenen Länder des Christentums fanden ihr Zentrum in Byzanz (Konstantinopel), wo ein weltlicher Kaiser fortfuhr zu herrschen, als oberster Herr der Kirche, aber mit einem rasch zusammenschrumpfenden Gebiet. Es wurde immer mehr verkleinert durch die Eroberungszüge östlicher Nomaden, zuerst der Araber, die sich eine nicht nur politisch, sondern auch ideologisch von Rom und Byzanz unabhängige Organisation mit Hilfe einer neuen Religion, des Islam, gaben, die den Bedürfnissen und Lebensbedingungen der neuen Eroberer besser angepaßt war als das Christentum, in dem die Bedürfnisse und Produktionsverhältnisse des alten Kaiserreiches fortlebten.

Die Völker des Abendlandes vermochten sich nach dem Niedergang des Kaiserreiches nicht eine neue, ihren Bedürfnissen und Lebensbedingungen völlig angepaßte Religion zu geben. Der Herrschaftsapparat der römischen Kirche und deren Wissen waren zu übermächtig dazu. Aber so stark waren diese beiden Faktoren doch nicht, Staat und Gesellschaft nach ihrem Willen formen zu können. Die katholische Kirche als Nachfolgerin der Cäsaren beruhte auf einem straff zentralisierten Despotismus. Indes erwuchs in den germanischen Staaten, die auf den Trümmern des römischen Kaiserreiches aufgerichtet wurden, eine feudale Produktionsweise, die politische Zersplitterung und größte Disziplinlosigkeit der zahlreichen kleinen Feudalherren gegenüber dem Staate mit sich brachte, an deren Spitze ein Schattenkönigtum stand.

Dieser ohnmächtigen Staatsgewalt gegenüber erstarkte die Macht des zentralisierten Apparates der römischen Kirche, dem es gelang, immer mehr von dem wichtigsten Eigentum jener Zeit, dem Grundeigentum, an sich zu reißen, fast in jedem Lande der größte Feudalherr zu werden, der außerdem allein etwas von den Künsten und Wissenschaften verstand, höhere Produktionsweisen einführte und überdies den weltlichen Herrschern und Ausbeutern die fähigsten Verwalter lieferte.

Trotz dieser überragenden Stellung der Kirche vermochte sie sich doch ihrerseits den Einflüssen der neu aufkommenden Produktionsweise nicht zu entziehen. Diese schuf eine Ausbeuterklasse, deren Beruf einzig der Waffendienst war und in der jeder einzelne ökonomisch fast völlig unabhängig von seinem Oberen blieb. Das erzeugte eine Atmosphäre steter bewaffneter Aufstände und Kriege. Das Christentum war in einer Zeit stärkster Friedenssehnsucht erwachsen, der es in höchstem Maße Ausdruck verlieh. Die Zeit des Mittelalters aber, in der die Macht der katholischen Kirche in stärkstem Ausmaße wirkte, gehört zu den blutigsten Zeiten der Weltgeschichte. Und die Kirche war nicht nur nicht imstande, den ewigen Kriegen der Staaten und einzelnen Feudalherren untereinander oder gegen ihre Lehensherren eine Schranke zu setzen, sie beteiligte sich selbst am Blutvergießen.

Bischöfe im Harnisch an der Spitze ihrer Reisigen waren keine Seltenheit. Und die Päpste selbst lernten es, Krieg zu führen.

Solange aber das Alte, aus der Antike überlieferte, geistig höher stand, als das Neue, blieb jenes als alte Lehre, als sittliche Forderung unverändert weiterbestehen, wobei es freilich in krassen Widerspruch zu der neuen Praxis trat.

Bilden sonst Religionen den Ausdruck des geistigen Lebens der Völker, in denen sie herrschen, so finden wir im Mittelalter einen offenen und stark ausgeprägten Widerspruch zwischen der Lehre der Kirche und der alltäglichen Praxis der Menschen. Auf Schritt und Tritt wurde die katholische Lehre übertreten, trotz allen Höllenstrafen, die jede Uebertretung bedrohten. Es schien, als sei der Teufel allmächtig. Im Bewußtsein der katholisch gesinnten Menschen waren alle, auch die frömmsten, arge Sünder. Indes wußte sich die übermächtige Praxis auch mit dieser niederschmetternden Entdeckung abzufinden, und die Kirche selbst machte daraus ein neues gutes Geschäft, indem sie gläubigen Seelen die Sündenvergebung zu einem Preis verkaufte, auf den sich die Gegner des Marxismus berufen können, weil er unvereinbar war mit dem Arbeitswert.

Mit der Zeit entstanden jedoch neue Verhältnisse, die der geistigen und technischen Ueberlegenheit der Kirche ein Ende machten, neue Bedingungen der Produktion und neue Bedürfnisse herbeiführten.

Der Einfluß der Kirche selbst hatte es bewirkt, daß die germanischen Völker die Barbarei, in der sie noch zur Zeit der Völkerwanderung steckten, rascher überwanden, als sie es sonst getan hätten. Der technische und ökonomische Aufstieg wurde noch beschleunigt, als unter dem Antrieb der allmächtig gewordenen Kirche und des unstillbaren Dranges vieler Feudalherren nach neuen Ausbeutungsgebieten die Kreuzzüge einsetzten, in denen die Völker des Abendlandes sowohl viele Reste antiker Kultur in Byzanz, wie auch viele Ergebnisse orientalischer Kultur, namentlich arabischer Naturerkenntnis, Technik und Philosophie kennen lernten.

Die Kultur des östlichen Beckens des Mittelmeeres war bis dahin ebenso wie im Altertum der des westlichen weit überlegen gewesen. (Eine Zeitlang stand Spanien unter dem Einfluß dieser östlichen Kultur. Nicht lange genug, so daß es nach der Vertreibung der Mauren aus Spanien bald zu einem der rückständigsten Länder Westeuropas wurde.)

Die Ueberlegenheit des Ostens nahm ein Ende, als die Völker des Westens ihm nicht nur alles entlehnt hatten, was er zu bieten hatte, sondern über ihn hinausgingen, nicht zum wenigsten durch Entwicklung einer Schiffahrtstechnik auf dem Ozean, hinter der die im Mittelmeer gebildete arg zurückstand.

Eine unendliche Fülle neuer Reichtümer, neuer Tatsachen, neuer Erkenntnisse ergoß sich von da an über Europa, namentlich über die Länder, die die neue Technik am besten beherrschten und am vollkommensten entwickelten, die Länder mit guten Häfen am atlantischen Ozean und der Nordsee. Bis heute dauert diese ununterbrochene Ueberflutung mit neuen Tatsachen und Erkenntnissen fort, und es ist kein Ende davon abzusehen. Eine ungeheuer rasche Entwicklung der Wissenschaft, zuerst der Naturwissenschaften, war die Folge davon. Immer rascher vollzieht sich die Aufdeckung neuer Tatsachen, stets ist sie der Ordnung der Tatsachen voraus, die immer wieder von neuem revidiert werden muß und nie zu abschließenden Ergebnissen kommt.

Mit den Wissenschaften entwickelt sich eine neue Technik, die nun auch zu keinem Abschluß mehr kommt, immer wieder neue ökonomische Verhältnisse schafft. Seitdem sind Oekonomie und Gesellschaft in steter Umwälzung begriffen. Mit dem Zeitalter der Entdeckungen beginnt das Zeitalter der Erfindungen und das Zeitalter der Revolutionen, obwohl die Bürgerkriege im Verhältnis zur Feudalzeit abnehmen.

Dieser ungefähr im Zeitalter der Kreuzzüge beginnenden, seit dem Zeitalter der Entdeckungen unendlich beschleunigten Umwälzung der Technik entspricht auch eine Umwälzung der Ideologie. Die eine wie die andere entspringt geistiger Tätigkeit.

Neue Entdeckungen, neue Erfindungen, neue Produktionsweisen sind ebenso Ergebnisse des Geistes, wie etwa ein neues philosophisches System.

Die geistige Ueberlegenheit der kirchlichen Tradition über die nicht zur kirchlichen Bürokratie, dem Klerus, gehörenden Menschen hörte nun für immer weitere Kreise auf. Das Neue war jetzt auch das Höhere. Es kam in Konflikt mit der überlieferten Kirche und ihrer Ideologie.

Aber es vermochte sich keineswegs gleich völlig von ihr loszureißen. Der Konflikt wurde zunächst nur einer innerhalb der Kirche selbst.

Er nahm verschiedene Formen an, entsprechend der Natur der verschiedenen Klassen, die ihn trugen.

Die Hauptträger des Neuen waren die Städte, namentlich ihr Bürgertum und ihre Intellektuellen. Die unter ihnen herrschende Produktionsweise war die der Warenproduktion und des Waren- und Geldhandels, woraus bald die Anfänge des industriellen Kapitals entsprossen. Das Geld wurde nun die im ökonomischen Leben entscheidende Macht. Das städtische Bürgertum wuchs rasch an Kraft, indes der Feudaladel, von Naturallieferungen und persönlichen Diensten seiner Hintersassen lebend, ebenso rasch an Kraft und Selbständigkeit verlor.

Den größten Vorteil zogen daraus zunächst die Fürsten, die den Städten durch Geldsteuern und Geldanleihen große Geld-

summen abnahmen, die sie zur Besoldung von Beamten und Söldnerheeren aufwendeten. Dadurch erhielten sie die Kraft, um aus ihrer bisherigen Schattenmacht einen wirklichen Absolutismus zu entwickeln. Sie beseitigten nicht den Feudaladel, aber sie machten sich ihn dienstbar mit den Mitteln des Zuckerbrotes und der Peitsche. Sie verfuhren schonungslos gegen den rebellischen Adel, unter dem Beifall und der Mithilfe des städtischen Bürgertums. Sie verteidigten den gebändigten Adel und seine Privilegien gegenüber demselben Bürgertum. Und das gleiche taten sie gegenüber der Kirche.

Dabei stellte sich jedoch ein Unterschied heraus, der auf materiellen Bedingungen der geographischen Lage und der Höhe der ökonomischen Entwicklung beruhte.

Die großen abendländischen Staaten am Mittelmeer, die dem Sitze des Papstes am nächsten lagen und durch ihre Nachbarschaft mit dem Orient bis ins sechzehnte Jahrhundert hinein die ökonomische Führung in Europa besessen hatten, trachteten danach, das Joch des Papsttums, das auf ihnen wie auf allen katholischen Staaten lastete, nicht nur abzuwerfen, sondern das bisherige Verhältnis umzudrehen, den Papst zum gehorsamen Werkzeug ihrer Interessen zu machen. Sobald das gelungen und die katholische Kirche für sie in ein gewaltiges Werkzeug des fürstlichen Absolutismus umgewandelt war, wurden die Beherrscher jener Staaten zu energischen, ja geradezu fanatischen Verfechtern des Katholizismus, der freilich nur dem Namen nach der alte war.

Die ferner vom Mittelmeer liegenden und ökonomisch bis zum sechzehnten Jahrhundert hinter den Mittelmeerstaaten zurückstehenden Staaten entwickelten nicht die Kraft, sich die päpstliche Kirche dienstbar zu machen. Sollte dort der Apparat der Kirche in ein Werkzeug der Fürstenmacht verwandelt werden, dann blieb nur die Losreißung von Rom übrig.

Wir haben von ihr und den ihr folgenden Erscheinungen der Aufklärung, der Revolution, des Sozialismus schon im zweiten Abschnitt, 13. Kapitel ausführlich gehandelt. Wir stellen hier diese Entwicklung nochmals dar. Dort hatten wir darzustellen, daß die Neuerer stets glaubten, zu Altem zurückzukehren. Hier haben wir zu zeigen, wie neue ökonomische Bedingungen alte Ideen teils umwandeln, teils durch neue verdrängen.

So kam es zur Reformation in jenen Staaten. Die Reformation siegte in der Form der lutherischen Kirche in Deutschland, der anglikanischen in England. Das städtische Bürgertum machte die Bewegung energisch mit, soweit sie sich gegen das Papsttum richtete. Auch der Adel und die Bauernschaft nahmen an ihr Teil, denn die päpstliche Kirche hatte ihre Ueberlegenheit dazu benützt, ein System der Ausbeutung der Völker aufzubauen. Die Ausbeutung wurde um so schwerer empfunden, als ihre Ergebnisse nicht im Lande blieben, sondern nach Rom abflossen.

Aber so freudig das Bürgertum die Monarchie dort unterstützte, wo sie sich gegen Adel und Kirche wendete, so sehr fühlte es sich von ihr bedroht und unterdrückt dort, wo die Monarchie einen gebändigten Adel und eine unterworfene Kirche aufrechterhielt und privilegierte, um sie als Stützen des Thrones zur Hintanhaltung aller nach freiheitlicher Entwicklung drängenden Elemente zu verwenden.

Jedoch auch diese oppositionelle, ebenso antimonarchische wie antipäpstliche Richtung konnte sich lange nicht von der überkommenen christlichen Grundlage losmachen. Sie nahm die Gestalt zahlreicher protestantischer Sekten an, die fast überall vom aufkommenden fürstlichen Absolutismus unterdrückt wurden. Nur in einigen wenigen Gebieten behaupteten sie sich. So in der Schweiz, die sich der Monarchie erwehrt hatte. Neben der Lehre Zwinglis in der Stadt Zürich kam dort die Calvins in Genf auf. Auch die Sekte der Wiedertäufer hat in der Schweiz ihren Ausgangspunkt genommen.

Die größte Bedeutung unter den protestantischen Sekten gewann die calvinistische. Nicht in der Schweiz, wohl aber in Holland, das in seinem Kampfe gegen die spanisch-katholische Herrschaft zur Republik der Vereinigten Niederlande geworden war. Noch wichtiger wurde der Calvinismus neben anderen antimonarchischen Sekten in Schottland und England, wo er in hohem Maße die Führung der ersten bürgerlichen Revolution übernahm, deren geistige Kämpfe noch ganz mit Argumenten der christlichen Lehre ausgefochten wurden.

Es war indes nicht das Bürgertum allein, das dem Calvinismus zuneigte. Auch der Adel hing ihm in vielen Gegenden an.

Nicht überall ergab sich der Adel willenlos der fürstlichen Macht. Sehr oft widerstand er sowohl ihren Drohungen wie ihren Lockungen. Fungierte die Kirche als Werkzeug des Absolutismus, dann suchte er nach einer Lehre, die der absoluten Monarchie und auch der Staatskirche, sei es katholische, lutherische, anglikanische, entgegentrat. Dieses Bedürfnis wurde am besten durch den Calvinismus befriedigt.

Doch war der feudale Adel ökonomisch eine untergehende Klasse. Wo er die Hauptkraft der calvinistischen Bewegung bildete, unterlag diese, wie in Frankreich oder in Böhmen. In Ungarn behauptete sie sich allerdings, obwohl dort der Calvinismus in besonders hohem Grade eine adelige Sekte war. Aber dort behauptete sich auch der Adel selbst, länger als anderswo in Europa, gegen das Streben der Staatsgewalt nach absoluter Gewalt gerade wegen der Rückständigkeit des Landes, die kein starkes Bürgertum hatte aufkommen lassen.

Adel und Bürgertum akzeptierten im Calvinismus die gleiche Lehre, dabei verfolgten sie jedoch verschiedene Ziele. Sie wendeten sich beide gegen den Absolutismus der Landesfürsten.

Aber der Adel tat es, weil ihm jede starke staatliche Zentralgewalt zuwider war. Die bürgerlichen Elemente wußten, daß ohne eine solche Handel und Industrie nicht gedeihen konnten. Sie wollten nicht Schwäche jeglicher Staatsgewalt, sondern nur Schwäche oder Fehlen des den Adel begünstigenden Königtums, seine Ersetzung durch eine andere, vom Bürgertum erwählte und abhängige Zentralgewalt, ein starkes Zentralparlament.

Was neu war an diesen Kämpfen der Reformationszeit, das entsprang ausschließlich aus neuen ökonomischen Bedingungen, die neue Klassen schufen und die Lage, die Bedürfnisse und Machtverhältnisse der alten vollständig veränderten.

Trotz ihres Charakters als christliche Bewegung trug die englische Revolution in der Mitte des 17. Jahrhunderts in ihrem Wesen doch bereits den gleichen Charakter wie die große französische Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts.

In diesem Zeitraum war das Neue allerdings so hoch entwickelt worden, daß es auch bei größter Spitzfindigkeit kaum noch mit den Bewußtseinsformen des Alten vereinbar war.

Dazu kam allerdings ein starker Unterschied zwischen der englischen und der französischen Entwicklung. In England waren die demokratischen Klassen im 17. Jahrhundert schon stark genug gewesen, den christlichen Sekten, in denen sie sich verkörperten, die Duldung im Staate neben der Staatsreligion zu erobern und festzuhalten. Der demokratische und oppositionelle Drang der unteren Klassen (eingeschlossen die industriellen Kapitalisten) hatte dort daher die Möglichkeit, sich in sehr christlich-gläubigen Sekten, Presbyterianern, Independenten, Levellern, Baptisten, Quäkern und anderen „Nonkonformistischen" Organisationen auszutoben.

In Frankreich war die katholische Kirche zur Staatsreligion geworden. Der Kampf gegen Staat und Gesellschaft konnte dort nur im Kampfe gegen diese Religion geführt werden, neben der im Volksbewußtsein keine andere Religion mehr bestand. Da war kein Grund mehr vorhanden, den Kampf für das Neue in der religiösen Verkleidung des Alten zu führen. Die Ueberwindung der überlieferten Bewußtseinsformen gelang da gründlicher und radikaler.

Indes konnte man auch in der so radikalen Literatur der französischen Aufklärung und der ihr folgenden Revolution ohne die Stütze überlieferter Gedanken nicht auskommen. Nur suchte man sie nicht im Judentum und Christentum, nicht in der Bibel und den Kirchenvätern, sondern in den klassischen Erzeugnissen griechischer Republiken und römischer Republikaner, also im „Heidentum". Im Zeitalter der Entdeckungen war auch eine Neuentdeckung des größten Teils dieser halb verschollenen, geistigen Welt vor sich gegangen, gerade damals als das christliche Abend-

land ungefähr die Höhe wieder erreicht hatte, die das versunkene Altertum ehedem erklommen.

Die Reformation lockerte den Zusammenhang der protestantischen Länder mit den katholischen und verminderte damit zunächst auch den Einfluß des wiedererstandenen, antiken Heidentums auf das protestantische Denken. In Frankreich wurde dieser Einfluß nie unterbrochen oder geschwächt. Soweit das Neue dort Bewußtseinsformen der Vergangenheit übernahm und sich auf sie stützte, waren sie daher nicht dem Christentum entnommen.

Vollzog sich in England die bürgerliche Revolution unter christlichen, so in Frankreich, und von da ausgehend, im übrigen kontinentalen Europa unter unchristlichen, ja antichristlichen Bewußtseinsformen. Der Kampf für die Revolution nahm vielfach die Formen eines Kampfes gegen das Christentum an. Dieses blieb eine große Kraft als Hort der Reaktion.

Und das wirkte noch auf die proletarische Bewegung zurück. Die nach der bürgerlichen Revolution auftauchenden sozialistischen Ideen entspringen ganz neuen ökonomischen Verhältnissen: zuerst, solange das Proletariat kampfunfähig ist, der Wirkung des proletarischen Elends auf Menschen mit starkem sozialen Empfinden aus den verschiedensten Klassen. Diese Bewegung einzelner besonders begabter Persönlichkeiten bleibt rein literarisch, ergreift nicht die Massen, erzeugt keine tiefgehende gesellschaftliche Wirkung. Eine solche tritt erst ein, als das Proletariat erstarkt, in den Kampf um seine Rettung, seine Selbstbehauptung und schließlich um seinen Sieg eintritt. Nun hört der Sozialismus auf, eine zwar interessante, aber kraftlose Utopie zu sein und wird zur Wissenschaft des proletarischen Klassenkampfes.

Beide, die sozialistische Utopie wie die sozialistische Wissenschaft waren etwas ganz Neues. Beide standen im stärksten Gegensatz zum Ueberlieferten, und doch übernahmen sie von diesem zahlreiche Gedankengänge und Argumente, die teils der christlichen Ueberlieferung, teils der bürgerlichen Philosophie der Aufklärung und der bürgerlichen Revolution entlehnt wurden. Die Sozialisten stellten sich teils in Gegensatz zu den bürgerlichen Materialisten, traten als gute Christen auf; teils aber unterschieden sie sich von der bürgerlichen Aufklärung durch den Radikalismus ihres antichristlichen atheistischen Denkens.

Namentlich die Traditionen der großen französischen Revolution wirkten aufs stärkste nach. Der Sozialismus schien vielfach nur der Vollender dessen zu sein, was sie begonnen, aber nicht zu Ende geführt hatte. Die Sozialisten betrachteten sich als die Vollstrecker des Testaments der großen Revolution.

Noch im Jahre 1871 lebte die Mehrheit der Pariser Kommune ganz in den Traditionen von 1793 — allerdings nur in ihrem Bewußtsein, nicht in ihrer Praxis. Diese paßte sich den neuen Verhältnissen viel rascher an, als die Ideologie.

Ja selbst die gewaltigste Persönlichkeit im neueren französischen Sozialismus, Jean Jaurès, lebte noch ganz in den Gedankengängen der großen Revolution, deren Historiker er wurde.

Sowohl die Jakobiner und Blanquisten der Kommune wie die Sozialisten zur Zeit Jaurès' betrachteten noch als eine ihrer Hauptaufgaben den Kampf gegen die Kirche.

Trotz aller dieser ökonomischen, sozialen, ideellen Wandlungen hat sich das Christentum fast zwanzig Jahrhunderte hindurch erhalten. Es hat sich zum Teil erhalten als leere Form, zu der die Praxis ihrer Bekenner in vollem Widerspruch steht, die aus der Sündhaftigkeit gar nicht herauskommen. Zum Teil aber dadurch, daß es selbst ein „Ragout" früherer Religionen war, wie schon gesagt, ein „Synkretismus", wie der technische Ausdruck lautet, ein Niederschlag der verschiedensten ökonomischen und sozialen Zustände, die alle ihre Spuren in ihm hinterließen und so den verschiedensten später sich bildenden Tendenzen die Möglichkeit boten, in ihm die Bestätigung ihrer nun aufkommenden Ziele zu finden, Verfechtern der absoluten Monarchie wie rebellischen Republikanern, Kommunisten wie Sklavenhaltern.

Es gibt kaum eine Lehre, die so anpassungsfähig und wandelbar ist, wie das Christentum, obwohl es sich äußerlich stets auf dieselben Schriften stützt. Der Buchstabe bleibt stets der gleiche, aber der Geist, der ihm Leben einhaucht, ist in den verschiedenen Zeitaltern und Staaten, und zu gleicher Zeit im gleichen Staat bei den verschiedenen Klassen und Parteien, die ihm anhängen, ein sehr verschiedener. Sind auch die Lehren des Christentums unserer Tage nicht aus den ökonomischen Verhältnissen zu erklären, die heute bestehen, so kann doch der Geist, der seine Bekenner heute beseelt und der Grad seiner jetzigen Wirksamkeit ohne das Verständnis der heutigen ökonomischen und sozialen Verhältnisse nicht begriffen werden.

Viertes Kapitel.

Der Unterbau in letzter Linie.

Wir haben gesehen, daß der Grad, in dem neue und alte Elemente sich in der politischen, philosophischen, religiösen, künstlerischen Ideologie einer Zeit, einer Klasse, einer Partei mischen, je nach den Umständen sehr verschieden sein kann.

Keine Ideologie, auch die radikalste und revolutionärste, wird nur aus neuen Elementen gebildet sein. Das ist ganz unmöglich, denn jeder steht auf den Schultern seiner Vorgänger, hat von ihnen gelernt, leider oft nicht genug.

Andererseits wird es auch keine Ideologie geben, und sei es die konservativste, ja reaktionärste, die nicht neben alten Ueberlieferungen auch neue Elemente in sich enthielte, denn inmitten neuer Wirtschaftsweisen können auch die von den neuen ökonomischen Verhältnissen am wenigsten berührten Gegenden, Klassen, Individuen sich nicht völlig vor dem Einfluß der veränderten Umwelt bewahren.

Eine Geschichte der Ideen einer Zeit, die geschrieben wird vom Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung, darf sich also nicht darauf beschränken, diese Ideen in Beziehung zu den jeweiligen ökonomischen Verhältnissen zu bringen. Es wird nie gelingen, den gesamten, geistigen Inhalt einer Zeit aus ihrer Oekonomie restlos zu erklären.

In anderer Weise hat bereits Engels wiederholt hervorgehoben, daß die ökonomischen Verhältnisse nur in letzter Instanz der entscheidende Faktor in der Weltgeschichte sind. In einem Brief aus dem Jahre 1890 an J. Bloch, abgedruckt im „sozialistischen Akademiker" im Jahre 1895, und später auch in Bernsteins „Dokumenten des Sozialismus", II., S. 70 ff. schreibt er:

„Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz[1]) bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das einzig bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Ueberbaues — politische Formen des Klassenkampfes und seine Resultate —, Verfassungen, nach gewonnener Schlacht durch die siegende Klasse feststellt, usw., — Rechtsformen, und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen, üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren Form. Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schließlich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten (d. h. von Dingen und Ereignissen, deren innerer Zusammenhang untereinander so entfernt oder unnachweisbar ist, daß wir ihn als nicht vorhanden betrachten, vernachlässigen können) als Notwendiges die ökonomische Bewegung sich durchsetzt."

Aehnlich schrieb er am 25. Januar 1894 an Herrn Heinz Starkenburg, der ihn gefragt hatte, inwiefern die ökonomischen Verhältnisse kausal wirken und welche Rolle Klasse und

---

[1]) Von Engels unterstrichen, ebenso die im folgenden im Druck hervorgehobenen Worte. K.

Individualität in der Marx-Engelsschen Geschichtsauffassung spielen. Engels antwortete in einem langen Brief (abgedruckt in Bernsteins „Dokumente des Sozialismus" II., S. 73 ff.) Es heißt dort unter anderem:

„Wir sehen die ökonomischen Bedingungen als das in letzter Instanz die geschichtliche Entwicklung bedingende an . . .

Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, literarische, künstlerische usw. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Aber sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis. Es ist nicht, daß die ökonomische Lage Ursache, allein aktiv ist, und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der in letzter Instanz stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit . . . . . Es ist also nicht, wie man sich hier und da bequemerweise vorstellen will, eine automatische Wirkung der ökonomischen Lage, sondern die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, soschr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflußt werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden."

Das ist sehr richtig, bedarf aber der Ergänzung in der Richtung, daß man bei den Verfassungen, Rechtsformen, Theorien usw. eines jeden Zeitalters zu unterscheiden hat zwischen denjenigen, die es von seinen Vorgängern übernimmt und jenen, die es neu erzeugt.

Nur diese letzteren sind auf den ökonomischen Bedingungen der Zeit aufgebaut. Die überlieferten geistigen Formen gehören dagegen nicht zu den Ergebnissen, dem Ueberbau, sondern zu den Bedingungen, dem Unterbau der neuen Oekonomie ebenso wie der ihr entsprechenden neuen Bewußtseinsformen. Die Erforschung einer geschichtlichen Epoche vom Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung aus muß daher stets davon ausgehen, daß sie sowohl in der Oekonomie wie in der Ideologie der betreffenden Zeit das Alte und das Neue sondert. Das Neue in den Ideen wird sich dann zwangslos auf das Neue in den wirtschaftlichen Verhältnissen zurückführen lassen.

Will man sich damit nicht begnügen, sondern das gesamte Geistesleben einer Zeit auf seine ökonomischen Quellen untersuchen, dann wird sich die recht mühevolle, nicht immer restlos lösbare Aufgabe ergeben, die verschiedenen alten Elemente der herrschenden Ideen auf ihre Entstehungszeit zurückzuführen, jedes von ihnen in Beziehung zu den ökonomischen Bedingungen zu bringen, die damals neu auftauchten, und dann noch zu untersuchen, wie der Wandel dieser Bedingungen bis zu dem Zeitalter, dessen gesamte Ideologie zu erforschen ist, das betreffende geistige Element modifiziert hat.

Die Kritiker der materialistischen Geschichtsauffassung werfen ihr vor, sie vereinfache ungebührlich die historischen

Zusammenhänge, indem sie die unendliche Mannigfaltigkeit des Geschehens in der Geschichte aus einem einzigen Punkte zu erklären suche.

In Wirklichkeit ist die Geschichtsdarstellung vom Standpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung aus ein weit komplizierterer Prozeß als die meisten der herkömmlichen Geschichtsschreibungen. Diese sind entweder nichts anderes als bloße Geschichtserzählung, die doch nur der Ausgangspunkt der Forschung sein kann, nicht ihr Abschluß. Diese Erzählung hört gerade dort auf, wo die eigentlichen Probleme erst beginnen. Oder sie sucht die verschiedenen in der Gesellschaft wirkenden Ideen zu erklären aus dem zu Erklärenden selbst, das entweder als das Ergebnis der überragenden geistigen Kraft eines Heros oder des ererbten Geistes einer Rasse oder als „Geist der Zeit" aufgefaßt wird. Warum die Zeit, die Rasse, der Heros gerade jene neue Ideen vorbringt und ihnen geschichtsbildende Kraft verleiht, wird bei diesen Geschichtsauffassungen nicht untersucht. Sie alle bleiben an den Erscheinungen der Oberfläche haften und untersuchen bloß einzelne Erscheinungen für sich, ohne zu versuchen, sie einem Gesamtzusammenhang einzuverleiben.

Die Bedeutung der materialistischen Geschichtsauffassung liegt nicht zum wenigsten darin, daß sie zwingt, alle historischen Erscheinungen aller Zeiten in einem einheitlichen Gesamtzusammenhang zu betrachten. Das ist nicht eine simplistische, beschränkte Vereinfachung, sondern, wenn man die Aufgabe ernst nimmt, eine gewaltige Komplizierung der historischen Forschung.

Sehr richtig sagt R. Stammler in seinem Artikel über die „materialistische Geschichtsauffassung" (Handbuch der Staatswissenschaften, 2. Auflage) über diese Auffassung:

„Sie war die erste Lehre, welche eine kritische Selbstbesinnung auf die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens richtete.

Damit ist klargestellt, weshalb Marx in seiner Doktrin des sozialen Materialismus keinen Vorgänger hatte. Es ist zwar auch vor ihm gelegentlich schon betont worden, wie die Ausgestaltung des Rechtes von der unterliegenden Wirtschaft oft bestimmt wurde, und daß die Eigenart eines wirtschaftlichen Lebens von starkem Einfluß auf Ideen und Meinungen und auf den Stand von Kunst und Wissenschaft sein müsse.

Aber um solche kleinere Betrachtung handelt es sich bei der materialistischen Geschichtsauffassung als einer Sozialphilosophie gar nicht. In ihrem Prinzip liegt der notwendige Gedanke von einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit und einem unbedingt einheitlichen Verfahren bei der Auffassung sozialgeschichtlicher Ereignisse.

Dieses Streben nach Einheit, die Richtung auf das Ganze einer sozialwissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt war es, das die materialistische Geschichtsauffassung auszeichnete, mitnichten aber der Hinweis

darauf, daß wirtschaftliche Momente von ziemlich großem Einfluß in der Geschichte gewesen zu sein schienen." (V., S. 727, 728.)

Mit Recht sieht Stammler dort ein Streben nach Einheitlichkeit in der Erforschung des historischen Gesamtprozesses, wo andere Kritiker unserer Geschichtsauffassung eine bornierte Einseitigkeit sehen.

Auch sonst sagt Stammler im Gegensatz zu den meisten Kritikern der Marxschen Geschichtsauffassung viel Richtiges über sie, obwohl er auf einem, von dem ihren sehr verschiedenen Standpunkt steht. Wir haben diesen schon früher in einem anderen Zusammenhang behandelt. Für ihn gehören die Rechtsformen nicht zum Ueberbau, sondern zum Unterbau der Wirtschaft, die ohne sie nicht möglich sei.

Er wirft ein:

„Man sagt wohl, daß die Erfindung der Dampfmaschine unsere sozialen Zustände umgestaltet habe. Aber der Ausspruch ist ungenau. Nicht die Dampfmaschine tut jenes, sondern die Art ihrer Verwendung in dem Privateigentum des Kapitalisten und mit dem Mittel des freien Lohnvertrags. Nicht eine mögliche Technik ist sozial von Interesse, sondern ihre wirkliche Einfügung in das äußerlich geregelte Zusammenwirken. Dann erst bilden sich übereinstimmende Erscheinungen in den so geregelten Verhältnissen der Menschen. Die Art der Regelung ist also das formal Bedingende, wenngleich nicht notwendig das der Zeit Vorausgehende. Sie ist die Erkenntnisbedingung für sozialökonomische Erscheinungen. Man nehme die Begriffe des Privateigentums, der Vertragsfreiheit und der besonderen Rechtseinrichtungen unserer Tage in Gedanken weg, und es bleibt auch nicht eine Spur von den Begriffen der Bourgeoisie und des Proletariats, des Mehrwerts und der Profitrate übrig." (Handwörterbuch V., S. 733.)

Das wäre ein sehr ernsthafter Einwand, wenn wir den Kapitalismus als isolierte Erscheinung in der Geschichte betrachten würden.

Ganz anders gestalten sich die Dinge, wenn wir ihn im historischen Gesamtzusammenhang betrachten.

Für Rechtsverhältnisse gilt dasselbe, wie für Ideologien. Man muß bei der Untersuchung eines solchen Verhältnisses unterscheiden zwischen denen, die neu in ihm auftauchen und denen, die es von der früheren Zeit übernimmt. Daß eine ganze Reihe heutiger Rechtsverhältnisse aus ökonomischen Verhältnissen hervorgegangen sind, die vor dem neuen Recht da waren und es erst hervorriefen, wird Stammler nicht leugnen wollen. Erst mußten die kapitalistischen Fabriken da sein mit ihren gesundheitsmörderischen Zuständen, den Greueln der Ueberarbeit und der Kinderarbeit, ehe es zum Erlaß von Arbeiterschutzgesetzen kam. Andererseits taten sich Kapitalisten oder Arbeiter zu gemeinsamem Wirken zusammen, ehe es ein Aktienrecht oder ein Genossenschaftsrecht gab.

Indessen ist sicher zuzugeben, daß es zu einer kapitalistischen Produktionsweise nicht gekommen wäre, wenn nicht vorher schon das Privateigentum an den Produktionsmitteln bestand. Bei Gemeineigentum an den Produktionsmitteln, wie es in hohem Grade z. B. noch kürzlich im russischen Dorf existierte, konnte es innerhalb dieses Dorfes weder dazu kommen, daß es Besitzlose gab, die ihre Arbeitskraft um jeden Preis verkaufen mußten, noch Kapitalisten, die über Produktionsmittel verfügten, ohne die die Besitzlosen nicht arbeiten konnten.

Ohne Privateigentum an den Produktionsmitteln keine kapitalistische Industrie. Jenes Privateigentum hat sich früher gebildet, als diese Industrie. Ist aber damit gesagt, daß es nicht seinerseits durch bestimmte ökonomische Verhältnisse bedingt wurde? Es entsprach den Bedürfnissen der Warenproduktion, hat sich aus ihr heraus entwickelt. Diese Produktionsweise selbst wieder wurde bedingt durch fortschreitende Arbeitsteilung in der Gesellschaft.

Und so finden wir immer wieder bei jedem Rechtsverhältnis, das wir bis zur Zeit seines Entstehens zurückverfolgen können, daß es aus bestimmten Produktionsverhältnissen entsprang, die wieder durch bestimmte Produktionskräfte bedingt wurden. Die gleichen Kräfte mußten allerdings nicht immer das gleiche Resultat ergeben. Dieses hing nicht nur von ihnen ab, sondern auch von historisch gewordenen Verhältnissen im Recht, der Politik, der Religion, die sie vorfanden.

Gehen wir aber zu den ersten Anfängen zurück, wo wir solche historisch gewordenen Voraussetzungen nicht mehr vorfinden, sondern nur hypothetisch zu rekonstruieren vermögen. Dürfen wir uns vorstellen, der Anfang alles gesellschaftlichen Produzierens sei darin zu finden, daß die Menschen sich ohne jede Veranlassung aus freien Stücken eine gemeinsame Regelung des Zusammenarbeitens gaben, daß die Art dieses Zusammenarbeitens nicht durch die Art ihrer Produktivkräfte und das Bedürfnis, sie möglichst wirksam und zweckmäßig anzuwenden, bestimmt wurde, sondern durch Vereinbarungen, die keinem derartigen Beweggrund entsprangen, daß also die jeweilige Produktionsweise, wenn es den Menschen anders beliebte, auch anders hätte ausfallen können?

Stammler entzieht sich allerdings dieser Fragestellung, indem er die Art der Regelung nur als das „formal bedingende, nicht notwendig als der Zeit nach vorausgehende" bezeichnet, als bloße „Erkenntnisbedingung". Aber Erkennen heißt doch das erkennen, was wirklich vorgeht. Und in der Wirklichkeit muß doch unter allen Umständen das Bedingende dem Bedingten vorausgehen. Eine Erkenntnisbedingung, die mir erlaubt, einen bestimmten

Umstand als eine Bedingung zu betrachten, die ihren eigenen Konsequenzen nicht notwendigerweise vorausgeht, ist doch nicht eine Bedingung des Erkennens der Wirklichkeit, sondern bloß des Vorstellens unrealer Denkgebilde.

Vergegenwärtigen wir uns den Anfang des Produzierens. Nehmen wir an, es beginne damit, daß die Menschen in der Handhabung und Auswahl geeigneter Steine weit genug gekommen seien, um damit Wild töten zu können. Gleichzeitig seien die Menschen in eine Umgebung versetzt worden, die ihnen nicht ausreichend pflanzliche Nahrung bot und daher die Gewinnung von Fleischkost notwendig machte.

Alle diese, vom Wollen der Menschen unabhängigen Bedingungen mußten sie dazu treiben, auf die Jagd nach Tieren zu gehen. Sie kannten die Tierwelt ihrer Umgebung, ihre Gewohnheiten, ihre Kräfte. Auf der anderen Seite kannten sie die Eigenart des Gebietes, auf dem sie wohnten und jagten, ob es ebenes Waldland war oder Steppen oder felsiges Gebirge usw.

Von allen diesen Bedingungen, die ebenfalls unabhängig vom Wollen der Menschen bestanden, hing es ab, auf welche Tierarten sie Jagd machten und in welcher Weise sie sich dabei untereinander verhielten. In manchen Gegenden und für manche Tiergattungen wird ein Erfolg der Jagd zu erzielen sein, wenn man die Tiere beschleicht. In anderen Gebieten und für andere Tierarten wird ein Erfolg leichter eintreten, wenn man sie treibt, entweder einem Schützen oder einer Falle zujagt.

So werden sich die Jäger unter Umständen zerstreuen und vereinzelt dem Wild nachstellen, unter Umständen dagegen in großen Scharen vereinigt es zu bewältigen suchen.

Daß sie das tun, ist natürlich nicht unabhängig von ihrem Willen. Aber dieser Wille liegt nicht in ihrem Belieben. Es ist der mit ihnen geborene und mit ihrem Dasein verknüpfte Wille zum Leben, der sie zur Jagd veranlaßt. Es ist der von ihrem Willen sehr unabhängige, wohl aber ihn mächtig anstachelnde Hunger, der sie unwiderstehlich zur Jagd antreibt.

Ebenso wie die Jagd nicht möglich ist ohne den Willen der Jäger, Wild zu erbeuten, ist sie auch nicht möglich ohne bestimmte Verständigung der Jäger untereinander über die Art und Objekte ihrer Jagd. Auch bei isoliertem Jagen müssen die Reviere aufgeteilt werden, damit keiner dem anderen in die Quere kommt.

Hier stoßen wir auf die Keime der äußeren Regelungen, in denen Stammler die ersten Bedingungen des gesellschaftlichen Produzierens sieht.

Kein Zweifel, wie ohne Willen, so ist auch ohne eine Verständigung der Produzierenden untereinander keine gesellschaftliche Produktion möglich. Sie ist für diese nicht nur ein formal-

bedingender, sondern auch ein ihr notwendigerweise in der Zeit vorhergehender Faktor.

Aber über das Entscheidende, den Inhalt und die Richtung des jeweiligen Wollens und der jeweiligen Regelung sagt uns diese formale Erkenntnis gar nichts. Und dieses für die Art des wirklichen Tuns jeweilig Entscheidende, hier in unserem Beispiel die Art der Waffen, der Tiere, des Geländes, hängt in keiner Weise weder vom Wollen noch von den Diskussionen und Beschlüssen der Menschen ab.

Die Bezugnahme auf primitive Zustände hat den Nachteil, daß wir es hier nicht mit beobachteten Erscheinungen zu tun haben. Aber sie haben den großen Vorteil, die gesellschaftlichen Verhältnisse in einfachster Form erscheinen zu lassen.

Sobald wir über sie hinausgehen, komplizieren sich die gesellschaftlichen Erscheinungen immer mehr, wird die Einwirkung der jeweiligen Produktivkräfte und der ganzen Lebensbedingungen auf den Inhalt und die Richtung ihres Wollens und ihrer Beschlüsse immer mehr verwickelt dadurch, daß zu den ererbten und persönlich erworbenen Fähigkeiten und Bedürfnissen der Menschen nun auch immer mehr gesellschaftlich überlieferte Gesetze, Religionen usw. treten, die für verschiedene Gebiete und Zeiten sehr verschieden sind und den Einfluß derselben Produktivkräfte auf die Bildung von Produktionsverhältnissen und deren Ueberbau oft sehr verschieden gestalten.

Also vergessen wir nicht: Nur in letzter Linie ist der ganze juristische, politische, ideologische Apparat als Ueberbau über einen ökonomischen Unterbau zu betrachten. Für eine einzelne Erscheinung in der Geschichte gilt das keineswegs. Sie wird, mag sie ökonomischer, ideologischer oder sonstiger Art sein, in manchen Beziehungen als Unterbau, in anderen als Ueberbau wirken.

Nur für die jeweilig neuen Erscheinungen in der Geschichte gilt unbedingt der Marxsche Satz vom Unterbau und Ueberbau.

Fünftes Kapitel.

Die Produktion des Lebens als Produktion von Menschen.

Noch ein Satz des Marxschen Vorwortes bedarf hier einer näheren Untersuchung. Der von der materialistischen Geschichtsauffassung handelnde Passus des Vorworts beginnt mit der Feststellung, daß die Menschen „in der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens“ bestimmte Produktionsverhältnisse eingehen.

Was bedeutet: Die gesellschaftliche Produktion des Lebens? Zunächst kommt hier sicher die Produktion der

Mittel des Lebensunterhaltes in Betracht. Aber nicht sie allein. Wir dürfen den gesellschaftlichen Produktionsprozeß nicht auf die Mittel zur Erhaltung des animalischen Lebens beschränken. Dieser Prozeß dient der Befriedigung aller Bedürfnisse des Menschen. Und schon von Natur aus ist der Mensch nicht bloß ein von Hunger und Durst, sondern auch von anderen Bedürfnissen bewegtes Wesen sozialer, sexueller, ästhetischer, forschender Art. Gar manches technische Mittel, das erfunden wird, vorhandene Bedürfnisse zu befriedigen, wirkt über diese Befriedigung hinaus, steigert schon bestehende Bedürfnisse, oder erweckt neue.

In der Untersuchung des Wertes der Arbeitskraft (Kapital, I. Volksausgabe, S. 127) sagt Marx:

„Die natürlichen Bedürfnisse selbst, wie Nahrung, Kleidung, Heizung, Wohnung usw., sind verschieden, je nach den klimatischen und anderen natürlichen Eigentümlichkeiten eines Landes. Andererseits ist der Umfang sogenannter notwendiger Bedürfnisse wie die Art ihrer Befriedigung selbst, ein historisches Produkt und hängt daher großenteils von der Kulturstufe eines Landes ab, unter anderem auch wesentlich davon, unter welchen Bedingungen und daher mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der freien Arbeiter sich gebildet hat. Im Gegensatz zu den anderen Waren enthält also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Moment."

Das gilt nicht bloß für die Bestimmung des Wertes der Arbeitskraft, es gilt für die Feststellung des Umkreises der jeweiligen menschlichen Bedürfnisse überhaupt. Produktion des Lebens heißt nicht bloß Sicherung der nackten Existenz, nicht bloß Gewinnung des Lebensunterhaltes, sondern auch Sicherung einer gewissen Lebenshaltung. Wir finden hier beim Ausgangspunkt des Unterbaues bereits ein „moralisches" Element in ihm, das allerdings seinerseits wieder ein Produkt der Technik ist. Näher betrachtet, schrumpfen die „natürlichen" Bedürfnisse auf ein Minimum zusammen. Marx rechnet zu ihnen „Kleidung, Heizung, Wohnung". Aber diese setzen bereits eine gewisse Technik voraus, sind historisch bedingt.

Auf eine andere Seite der „Produktion des Lebens" weist uns Engels hin. Im Vorwort zur ersten Auflage seiner Arbeit über den „Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates" führt er aus:

„Nach der materialistischen Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Merkmal in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazugehörigen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung. Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen eines bestimmten Landes leben, werden bedingt durch beide Arten der Produktion: durch die Entwicklungsstufe einerseits der Arbeit, andererseits der Familie." (S. VIII.)

Lange Zeit nahm ich an, und das war wohl die allgemeine Ansicht, daß diese Erweiterung der materialistischen Geschichtsauffassung speziell auf Engels zurückzuführen sei und eine ganz neue Einfügung bilde, die unter dem Einfluß des Morganschen Buches über die Urgesellschaft entstanden sei.

Indessen ist jetzt durch Riasanov ein Manuskript vollständig ans Tageslicht gezogen worden, das Marx und Engels schon vor dem kommunistischen Manifest 1845 verfaßt, aber niemals veröffentlicht hatten. Es war keineswegs druckfertig, auch nicht zu Ende geführt. Teile daraus, betitelt „der heilige Max", hat 1903 Bernstein in seinen „Dokumenten des Sozialismus" veröffentlicht.

Es ist die Arbeit über die „deutsche Ideologie", auf die Marx bereits in seinem hier in Rede stehenden Vorwort zur „Kritik der politischen Oekonomie" hinweist. Wir finden in dieser Arbeit die erste und ausführlichste Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung[1]).

Es ist sehr zu bedauern, daß dieses Werk nicht damals, als es abgefaßt wurde, ans Licht der Oeffentlichkeit trat. Das Verständnis der materialistischen Geschichtsauffassung wäre dadurch mehrere Jahrzehnte, ehe es tatsächlich geschah, weiteren Kreisen innerhalb der sozialistischen Bewegung erschlossen worden. Dann wäre es unmöglich gewesen, daß Männer, die Marx so nahe standen, wie Lasalle oder Wilhelm Liebknecht, von seiner Geschichtsauffassung so sehr unberührt blieben.

Aber Marx und Engels waren nicht Professoren, sondern Kämpfer, und gerade die Zeit nach 1845 trieb sie zu intensivster Teilnahme an den praktischen Kämpfen ihrer Zeit. So blieb das Manuskript unvollendet und wurde nach dem bekannten Marxschen Worte „der nagenden Kritik der Mäuse" überlassen.

In der Zeit der Reaktion, von 1849 angefangen, hätten Marx und Engels wohl Zeit und Ruhe gehabt, das Manuskript zu vollenden und zu veröffentlichen. Aber das hätte eine weitgehende Umarbeitung erheischt. Der Standpunkt der Geschichtsauffassung der Beiden war inzwischen allerdings nicht erschüttert, sondern vielmehr aufs stärkste bekräftigt worden. Aber eine ganze Reihe historischer Tatsachen, auf die sie sich stützten, zeigten bei näherem Zusehen angesichts der neueren Forschungen ein etwas anderes Gesicht, als sie ihnen ein Jahrzehnt vorher gewiesen hatten. Eine vollständige Neubearbeitung wäre nötig geworden und die wurde durch andere Studien, ökonomische,

---

[1]) Der vorliegende Abschnitt meiner Arbeit war bereits niedergeschrieben, als mir eine Abschrift des ersten Teils des Manuskriptes zugänglich gemacht wurde. Seitdem hat ihn Riasanow veröffentlicht im 1. Band des von ihm herausgegebenen „Marx-Engels-Archiv, Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau", 1. Band, Frankfurt a. M. 1926.

historische, naturwissenschaftliche, bei Engels auch kriegswissenschaftliche, in den Hintergrund gedrängt.

Für die Entwicklung des Gedankens der materialistischen Geschichtsauffassung ist das Manuskript zur „deutschen Ideologie" von der größten Bedeutung. Auch jetzt noch wird derjenige, der es studiert, trotz aller späteren Marxschen und Engelsschen Publikationen eine Reihe wichtiger und neuer Gedanken darin entdecken, daneben allerdings auch nicht nur vieles, was überholt oder gegenstandslos geworden, sondern auch manches, das unhaltbar geworden ist.

Auf der Seite 244—247 des Abdrucks der „deutschen Ideologie" im „Marx-Engel-Archiv" (1. Band) finden wir folgende Darlegungen:

„Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte, konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen, zu leben, um „Geschichte machen" zu können[1]). Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um den Menschen nur am Leben zu erhalten. Selbst wenn die Sinnlichkeit, wie beim heiligen Bruno, auf einen Stock, auf das Minimum reduziert ist, setzt sie die Tätigkeit der Produktion dieses Stockes voraus. Das erste also, bei aller geschichtlichen Auffassung, ist, daß man diese Grundtatsache in ihrer ganzen Bedeutung und ihrer ganzen Ausdehnung beobachtet und zu ihrem Rechte kommen läßt.

Dies haben die Deutschen bekanntlich nie getan, daher nie eine i r d i s c h e Basis für die Geschichte und folglich nie einen Historiker gehabt. Die Franzosen und Engländer, wenn sie auch den Zusammenhang dieser Tatsache mit der sogenannten Geschichte nur höchst einseitig auffaßten, namentlich solange sie in der politischen Ideologie befangen waren, so haben sie doch immerhin die ersten Versuche gemacht, der Geschichtsschreibung eine materialistische Basis zu geben, indem sie zuerst Geschichten der bürgerlichen Gesellschaft, des Handels und der Industrie schrieben.

Das zweite ist, daß das schon befriedigte erste Bedürfnis selbst — die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung — zu neuen Bedürfnissen führt, und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat. Hieraus zeigt sich sogleich, wes Geistes Kind die große historische Weisheit der Deutschen ist, die da, wo ihnen das positive Material ausgeht, und wo weder theologischer noch politischer noch literarischer Unsinn verhandelt wird, gar keine Geschichte,

---

1) An den Rand des Manuskripts schrieb Marx bei dieser Stelle: „Hegel, geologische, hydrogeographische usw. Verhältnisse des menschlichen Lebens. Bedürfnis, Arbeit." K.

sondern die „vorgeschichtliche Zeit" sich ereignen läßt, ohne uns indes darüber aufzuklären, wie man aus diesem Unsinn der „Vorgeschichte" in die eigentliche Geschichte kommt — obwohl auf der anderen Seite ihre historische Spekulation sich ganz besonders auf diese „Vorgeschichte" wirft, weil sie da sicher zu sein glaubt vor den Eingriffen des „rohen Faktums", und zugleich weil sie hier ihrem spekulierenden Triebe alle Zügel schießen lassen und Hypothesen zu Tausenden erzeugen und umstoßen kann.

Das dritte Verhältnis, was hier gleich von vornherein in die geschichtliche Entwicklung eintritt, ist das, daß die Menschen, die ihr eigenes Leben täglich neumachen, anfangen, andere Menschen zu machen, sich fortzupflanzen, — das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die Familie. Diese Familie, die im Anfang das einzige soziale Verhältnis ist, wird späterhin, wo die vermehrten Bedürfnisse neue gesellschaftliche Verhältnisse und die vermehrte Menschenzahl neue Bedürfnisse erzeugen, zu einem untergeordneten (ausgenommen in Deutschland), und muß alsdann nach den existierenden, empirischen Daten, nicht nach dem „Begriff der Familie", wie man in Deutschland zu tun pflegt, behandelt und entwickelt werden. Uebrigens sind diese drei Seiten der sozialen Tätigkeit nicht als drei verschiedene Stufen zu fassen, sondern eben nur als drei Seiten, oder, um für die Deutschen klar zu schreiben, die „Momente", die vom Anbeginn der Geschichte an und seit den ersten Menschen zugleich existiert haben und sich noch heute in der Geschichte geltend machen.

Die Produktion des Lebens, sowohl des eigenen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis — einerseits als ein natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis —, gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel, unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck, verstanden wird.

Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine Produktivkraft, daß die Menge der den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die „Geschichte der Menschheit" stets im Zusammenhang mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muß. Es ist aber auch klar, wie es in Deutschland unmöglich ist, solche Geschichte zu schreiben, da den Deutschen dazu nicht nur die Auffassungsfähigkeit und das Material, sondern auch die „sinnliche Gewißheit" abgeht, und man jenseits des Rheins über diese Dinge keine Erfahrungen machen kann, weil dort keine Geschichte mehr vorgeht.

Es zeigt sich also schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst. Ein Zusammenhang, der stets neue Formen und also eine neue „Geschichte" darbietet, auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte.

Jetzt erst, nachdem wir bereits vier Momente, vier Seiten der ursprünglichen geschichtlichen Verhältnisse betrachtet haben, finden wir, daß der

Mensch auch „Bewußtsein" hat. Aber auch dies nicht von vornherein als „reines" Bewußtsein."

Soviel aus der „deutschen Ideologie".

Wir haben diese Darlegungen ausführlich wiedergegeben, weil es höchst fesselnd ist, die erste Formulierung der materialistischen Geschichtsauffassung kennenzulernen.

Für unsere augenblicklichen Zwecke an dieser Stelle kommen allerdings nicht die ganzen Darlegungen in Betracht, sondern nur die kurzen Sätzchen, in denen die Produktion des Lebens definiert wird, sowohl als Produktion „des eigenen Lebens in der Arbeit, wie des fremden in der Zeugung".

Das ist fast wörtlich dasselbe, was Engels vier Jahrzehnte später in seinem zitierten Vorwort zum „Ursprung" ausführte.

Dabei ist es sehr auffallend, daß in der Zwischenzeit weder Marx noch Engels irgendwo auf diesen Doppelcharakter der Produktion des Lebens hinwiesen.

Der Gedanke ist so wichtig, daß er nicht unerwähnt hätte bleiben dürfen. Wir nehmen an, daß er zum mindesten im Bewußtsein unserer Meister stark zurückgetreten war und erst durch Morgans Ausführungen neue Kraft gewann.

Cunow wendet sich entschieden gegen diesen Doppelcharakter des Begriffes Produktion.

Er meint:

„Die Gleichsetzung der „Erzeugung von Lebensmitteln" mit der „Erzeugung von Menschen", die Engels hier vornimmt, beruht lediglich auf einer Aehnlichkeit des Ausdrucks, auf der Tatsache, daß in beiden Ausdrücken das Wort „Erzeugung" vorkommt. Im übrigen hat die Erzeugung von Gebrauchsgegenständen mit der Erzeugung von Menschen, die Art der Herstellung von Konsumartikeln mit dem Zeugungs- und Geburtsakt nichts zu schaffen. Eine Entwicklung der Menschenproduktion, die der Entwicklung der Lebensproduktion entspricht, gibt es nicht.

Während im Laufe der Menschheitsentwicklung der Produktionsprozeß und die in ihm angewandten Produktionsmittel wie auch die aus ihm hervorgehenden Produkte sich immer wieder geändert haben, und der ganze Vorgang nach bestimmten gesellschaftlich bedingten Gesetzen vor sich geht, vollzieht sich die Menschenerzeugung, der Geschlechtsakt, die Empfängnis, die Fötalbildung noch immer in gleicher Weise und mit denselben Mitteln nach den gleichen Naturgesetzen. Inwiefern hat sich denn der Akt der Erzeugung oder der Geburt geändert?" („Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie", II., S. 140.)

Der Einwand ist schlagend. Zu schlagend. Denn es ist unmöglich, daß Engels den offen zutage liegenden Tatbestand nicht auch schon gekannt haben sollte. Engels wäre ohne weiteres widerlegt, wenn er bei der „Erzeugung von Menschen" bloß an die Akte der Zeugung und des Gebärens dachte. Aber er sagt ja selbst, was er hier unter der Art der Produktion von Menschen

versteht. Er spricht von den Entwicklungsstufen, hier der Arbeit, dort der Familie. Nicht den sich gleichbleibenden Zeugungsakt, sondern die verschiedenen Formen der Ehe und der Familie hatte Engels im Auge, als er von der Produktion von Menschen sprach. Sein Gedanke wird nicht im geringsten durch die Feststellung berührt, daß die Menschen noch immer nach dem alten natürlichen Verfahren und nicht als Homunculi produziert werden.

Es ist unbestreitbar, daß die Formen der Ehe und Familie wechseln und dieser Wechsel von größter Bedeutung für die Entwicklung des Menschen ist. Aber Engels behauptet mehr[1]). Seine Auffassung von den zwei Arten der Produktion, die die gesellschaftliche Entwicklung bestimmen, wäre doch nur dann berechtigt, wenn jeder der beiden Faktoren sich unabhängig von dem anderen entwickelte. Sie würde gegenstandslos, wenn die wechselnden Formen der Familie und Ehe, wie alle anderen Aenderungen in der Gesellschaft, in letzter Linie ebenfalls auf Veränderungen der Produktivkräfte zurückzuführen wären. Dann blieben diese das in letzter Linie einzig bestimmte Moment der Entwicklung.

Nun hat Engels keinen Versuch gemacht, zu zeigen, welche Triebkräfte die Entwicklung der Ehe und Familie bestimmen. Seit seiner Proklamierung der Familie als selbständigem Faktor der sozialen Wandlungen sind aber eine Reihe von Zusammenhängen aufgedeckt worden, die eine Abhängigkeit der Formen der Familie von den Formen der Wirtschaft anzeigen. Schon 1896 hat Ernst Grosse in seinem bereits erwähnten Buch darüber gehandelt. Wir haben gesehen, daß seine Definition der Wirtschaft recht unzulänglich ist. Trotzdem hat er viele Tatsachen gefunden, die seinen Satz stützen, „daß die verschiedenen Formen der Familie den verschiedenen Formen der Wirtschaft entsprechen, daß sich der Charakter jeder einzelnen Familienform in wesentlichen Zügen aus dem Charakter der Wirtschaftsform erklären läßt, in welcher sie wurzelt". („Formen der Familie" usw., S. 1.)

Fast allgemein ist heute die Anschauung akzeptiert, daß die Anfänge dauernder ehelicher Verbindungen und der Familie auf die Arbeitsteilung zurückzuführen sind, die der technische Fortschritt zwischen Mann und Weib herbeiführt, in der Weise, daß der Mann für die Beschaffung tierischer Nahrung, das Weib für die pflanzliche Nahrung sorgt, und dieses enger an die Feuerstätte gefesselt ist als jener.

Im übrigen haben wir gesehen, daß bereits in der Tierwelt die Art der Brutpflege, die Technik der Ernährung und Erziehung

---

1) Ich spreche im folgenden nur von Engels. Zur Zeit der Abfassung dieses Teils meines Manuskripts war mir die oben zitierte Stelle aus der „Deutschen Ideologie" noch nicht bekannt.

der Jungen bestimmend wirkt auf das Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander, hier monogame, dort polygame Verbindungen hervorruft, unter anderen Umständen wieder bloß flüchtiges Zusammenkommen zu Zwecken der Paarung ohne länger dauernde Vereinigung.

Für die Menschen gilt dasselbe wie für die Tierwelt, bloß mit dem Unterschied, daß für das Tier die Technik der Brutpflege von Natur aus gegeben ist und sich nicht ändert, solange nicht die natürliche Umgebung der Art und damit diese selbst eine andere wird.

Der Mensch entwickelt dagegen seine Technik, verändert durch sie auch seine Umgebung sowie die Technik der Brutpflege und damit auch die Formen der Ehe und des Verhältnisses der Ehegatten nicht nur zueinander, sondern auch zu ihren Kindern, also die Formen der Familie.

Die Familie nach der wirtschaftlichen Seite, als Haushalt betrachtet, gehört zu den „bestimmten, notwendigen, von ihrem Willen unabhängigen Verhältnissen", welche die Menschen eingehen und die „bestimmten Entwicklungsstufen ihrer materiellen Produktivkräfte" entsprechen.

Allerdings unterscheidet sich die Familie von anderen wirtschaftlichen Produktionsverhältnissen dadurch, daß sie neben ökonomischen auch sexuellen Zwecken dient, nicht bloß der Brutpflege, die man auch als ökonomische Funktion betrachten kann, sondern auch der Zeugung von Kindern. Dieses sexuelle Moment ist unleugbar von der Höhe der Produktivkräfte unabhängig, und es ist sicher ein für das gesellschaftliche Leben höchst wichtiger Faktor.

Aber es ist ein konstantes, sich gleichbleibendes Moment, indes der Haushalt das variable Moment in der Familie darstellt.

So wichtig der sexuelle Faktor ist, er vermag die Veränderungen in den Familienformen nicht zu erklären. Es wäre lächerlich, ihn außer acht dort zu lassen, wo es sich darum handelt, das menschliche Leben in allen seinen Auswirkungen zu untersuchen. Aber als sich gleichbleibenden Faktor darf man von ihm absehen dort, wo es sich darum handelt, die Veränderungen in der menschlichen Gesellschaft, ihre Entwicklung zu erforschen.

Allerdings, völlig unveränderlich (solange die Art sich nicht ändert), bleiben nur sexuelle Funktionen im engsten Sinne: Die Dauer der Perioden der Menstruation, die geschlechtliche Umarmung, die Dauer und Art der Schwangerschaft, der Akt der Geburt. Alle sexuellen Momente, die darüber hinausgehen, gesellschaftlichen Charakter tragen, werden wie die Formen des Haushalts abhängig von der Art der gesellschaftlichen Umwelt, die in letzter Linie auf ökonomische Faktoren teils der Gegenwart, teils der Vergangenheit zurückzuführen ist. So z. B. die

Formen der Werbung um den Partner, die Anforderungen an seine Persönlichkeit, etwa Hochschätzung des Mutes oder der Intelligenz auf der einen, der Unberührtheit, der Treue, des Gehorsams auf der anderen Seite, individuelle Liebeswahl oder Abfinden mit jedem normalen Durchschnittsgatten, der geboten wird, Art und Intensität der geschlechtlichen Eifersucht usw.

Und selbst viele rein animalische sexuelle Funktionen werden durch die Produktionsweise und die von ihr abhängige Lebensweise beeinflußt.

Die Art der Arbeit und des Lebens in den Städten erzeugt frühere Geschlechtsreife, als die Arbeit und das Leben auf dem Lande.

Es gibt Produktionsweisen, die geschlechtliche Kälte hervorrufen. Und wieder andere, die das Gegenteil bewirken.

Schon Malthus berichtete darüber in seinem „Versuch über das Prinzip der Bevölkerung" (1. Buch, 4. Kapitel).

„Man hat allgemein bemerkt, daß die Frauen der Indianer wenig fruchtbar sind. Das wurde der Kälte der Männer ihnen gegenüber zugeschrieben, denn diese ist ein bemerkenswerter Zug im Charakter der amerikanischen Wilden. Aber er ist nicht ausschließlich dieser Menschenrasse eigen. Alle Wilden zeigen mehr oder weniger dieselbe Gleichgültigkeit; wenigstens alle unter ihnen, die über unzureichende Nahrungsquellen verfügen und stets zwischen der Furcht vor dem Feinde und dem Hunger schwanken. Das übersah nicht Bruce in seinem Bilde, das er von den Gallas und Schangallas zeichnete, Wilden an der Grenze Abessiniens. Und Le Vaillant betrachtet das phlegmatische Temperament der Hottentotten als die Hauptursache ihrer geringen Bevölkerung."

Es ist wohl nicht die Furcht vor den Feinden oder dem Hunger, der die Liebesgefühle der Indianer zurückdrängt, denn die Wilden werden allgemein als heiter, sorglos, furchtlos geschildert. Aber die Mühe des Wanderns und der Jagd sind so groß, daß sie liebevollen Ueberschwang nicht aufkommen lassen.

In den Städten ist in den unteren Klassen die Furcht vor dem Hunger, und, z. B. beim Lumpenproletariat, die vor dem Feinde, der Polizei, oft größer, als bei den Wilden. Aber die Lebensweise ist dort eine andere. Sie begünstigt neben geschlechtlicher Frühreife auch nervöse Reizbarkeit, die das Interesse an geschlechtlichen Dingen stark anstachelt, wenn auch selten in dem Ausmaße, das die Freudsche Schule an den Tag legt.

Endlich gibt es Produktionsweisen, in denen geringe Fruchtbarkeit der Frauen und solche, in denen enorme Fruchtbarkeit konstatiert wird. Allerdings gehört zur Entwicklung der Technik auch die der Technik der Geburtenverhütung, und es ist nicht immer leicht, einwandfrei festzustellen, inwieweit geringe Geburtenzahl auf körperliche Eigentümlichkeiten des einen oder

beider Elternteile zurückzuführen ist und inwieweit auf künstliche Eingriffe.

Daß die Anschauungen über geschlechtliche Dinge im allgemeinen ebenso wie die Formen der Ehe und Familie im besonderen mit den Produktivkräften wechseln und in letzter Linie durch sie bestimmt werden, wußte Engels bereits sehr gut. Wir Marxisten alle haben in dieser Beziehung ebenso wie in so vielen anderen Bedeutendes von ihm gelernt. In seinem Büchlein über den Ursprung der Familie selbst gibt er zahlreiche Belege für den Zusammenhang zwischen Ehe und Oekonomie, für die Abhängigkeit der wechselnden Formen der Produktion von Menschen von den wechselnden Formen der Produktion von Gebrauchsgütern.

Doch meint Engels, das gelte nur für spätere Formen der Entwicklung. Er fährt nach den schon zitierten Sätzen seines Vorworts zur ersten Auflage des „Ursprungs der Familie" fort:

„Je weniger die Arbeit noch entwickelt ist, je beschränkter die Menge ihrer Erzeugnisse, also auch der Reichtum der Gesellschaft, desto überwiegender erscheint die Gesellschaft beherrscht durch Geschlechtsbande." (S. VIII.)

Aus den weiteren Ausführungen ergiebt sich, daß Engels unter den „Geschlechtsbanden" die „Blutbande" versteht, die die „Geschlechtsverbände", die Gentes, Clans, Sippen zusammenhalten.

Nun ist aber nur zweierlei möglich; entweder sind diese Blutbande natürliche Bande, von der Natur schon gegeben, und wirken als solche unverändert auf die Gesellschaft, dann ist nicht abzusehen, wie sie Veränderungen in ihr hervorrufen können. Sie können in diesem Falle nicht zu einer Triebkraft der Geschichte werden. Oder aber, die Blutbande, obwohl von Natur aus gegeben, verändern sich in der Gesellschaft und wirken durch ihre Veränderungen auf deren Geschichte ein. Dann entsteht wieder, wie bei der Ehe und Familie, die Frage: woher stammen diese Aenderungen?

Zunächst müssen wir zusehen, was an den Blutbanden von Natur aus gegeben ist. Wir haben schon in einem früheren Zusammenhange gesehen, daß das sehr wenig ist. Es ist die Abstammungsfolge und das Verhältnis zwischen der Mutter und dem unselbständigen Kind.

Nur dieses ist im Naturzustande als Blutband eine wirksame Kraft. Aber es erzeugt kein dauerndes soziales Verhältnis. Bei isoliert lebenden Tieren trennen sich die Jungen von der Mutter, sobald sie imstande sind, selbst für sich zu sorgen. Die Mutter weint ihnen keine Träne nach. Bei sozialen Tieren bleiben sie in der Herde der Mutter, stehen dort aber, wenn erwachsen, in keinem engeren Verhältnis zu ihr, als zu den anderen Mitgliedern der gleichen Herde. Was sie zusammenhält, sind soziale

Gründe, nicht Blutbande. Bestimmte Produktionsverhältnisse, wenn man so sagen darf, die Bedürfnisse gemeinsamer Nahrungsgewinnung und gemeinsamen Schutzes.

Das Verhältnis zwischen dem Vater und seinem Kinde ist auch in der Zeit seiner Unselbständigkeit nicht auf einem Blutband, der „Stimme der Natur", sondern nur auf einem sozialen Verhältnis begründet, einem Schutz- und Ernährungsverhältnis, nicht dem Bewußtsein der Abstammung.

Das bezeugt deutlich noch in der Zivilisation das Verhalten von Vätern gegen Kinder, die von ihnen außer der Ehe erzeugt wurden und die außerhalb ihres Haushalts, außerhalb jeder sozialen Gemeinschaft mit ihnen aufwachsen. In der Regel empfinden sie gegen solche Pfänder ihrer Liebe nur Gleichgültigkeit, wenn nicht gar Verdruß und Abneigung.

Von einem Beachten der Abstammungsfolge weiß das Tier gar nichts. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß sie erst möglich wird durch die Entwicklung der Sprache, von einem gewissen Höhepunkt der Sprachtechnik an.

Erst die Sprache erlaubt es, zunächst die einfachsten Abstammungsverhältnisse zu fixieren, sie im Bewußtsein dauernd festzuhalten und dann fortschreitend den Stammbaum eines Individuums in seine weiteren Verästelungen zu verfolgen.

Damit kommt erst das Bewußtsein der Verwandtschaft auf und die Möglichkeit einer Verwandtschaftsorganisation. Aber eine gesellschaftlich beachtete, anerkannte und wirksame Organisation wird die Verwandtschaft nur dann und insoweit, als gesellschaftliche Bedürfnisse auftauchen, zu deren Befriedigung der Kreis der Verwandten am besten geeignet erscheint. Auch das wieder hängt von gesellschaftlichen Verhältnissen ab, die in der Entwicklung der Produktivität wurzeln.

Also die jeweilige Kraft der Verwandtschaftsorganisation hängt nicht von natürlichen Blutbanden ab, sondern von ökonomischen und technischen Bedingungen, wie die Kraft jeder anderen sozialen Gruppierung auch. Die Ansätze zu ihr finden sich schon in der Tierwelt, wie die Ansätze zu so vielen menschlichen Einrichtungen. Aber wie die anderen, können auch diese sich erst entfalten unter dem Einfluß der technischen Entwicklung des Menschen.

Ich nehme an, daß die Verwandtschaftorganisation Bedeutung dadurch bekam, daß, begünstigt durch technische Fortschritte, der einzelne Stamm wuchs, an Mitgliederzahl zunahm und sich über ein größeres Gebiet verbreitete. In dem Maße, in dem das geschah, mußte sich der Zusammenhang des einzelnen mit der Masse seiner Stammesgenossen lockern. Der einzelne war nicht mehr mit allen Mitgliedern des Stammes in steter, enger Fühlung. Die

meisten unter ihnen befanden sich in wichtigen Momenten seines Lebens fern von ihm, konnten ihm nicht raten und helfen.

Auf der anderen Seite blieb der Haushalt innerhalb des Stammes in enge Grenzen gebannt, die auch technisch, durch die Möglichkeit der Beschaffung und Verarbeitung der Lebensbedürfnisse bedingt waren. Der Haushalt mochte an Ausdehnung ebenso wachsen wie der Stamm, aber sehr oft war dies nicht der Fall. Die technischen Bedingungen für die Ausdehnung des Haushalts waren andere, als die für die Ausdehnung des Stammes. Indes wie sehr der Haushalt auch wachsen mochte, er mußte sich in der Regel als zu schwach erweisen, die Funktionen zu erfüllen, die der sich ausdehnende Stamm nicht immer ausreichend und rechtzeitig zu erfüllen vermochte.

Indes hat die Familie zwei Seiten. Auf der einen Seite umfaßt sie alle, die im gleichen Haushalt vereinigt sind, auf der anderen Seite ein Elternpaar mit allen seinen Nachkommen. Dieser Kreis der Nachkommenschaft vermag sich im Laufe der Aufeinanderfolge der Generationen viel weiter auszudehnen als der Haushalt. Die Ausdehnung dieses Kreises ist technisch nicht beschränkt. Dabei liegt es nahe, daß junge Leute der gleichen Nachkommenschaft, die in dem Haushalt keinen Platz mehr finden, in dem sie geboren und aufgezogen wurden, sich in der Nachbarschaft niederlassen oder bei nomadischen Verhältnissen, bei Wanderungen dem elterlichen Haushalt mit dem eigenen Haushalt nahebleiben. So wird die über den Bereich des Haushalts hinausragende Verwandtschaft jene Körperschaft, die viel eher als der Stamm stets zur Hand und bereit ist, alle jenen sozialen Funktionen zu erfüllen, die über die Kraft der Familie (als Haushalt) hinausgehen, und die ehedem, unter kleineren Verhältnissen der Stamm leistete.

Wir finden in der Tat zwischen den Funktionen des Stammes und denen der Verwandtschaftsorganisation keinen Unterschied im Wesen, sondern nur einen in der Intensität.

Die Verwandtschaftsorganisation überragt schließlich an Bedeutung den Stamm. Diese Bedeutung rührt von der größeren Nachbarschaft und engeren Fühlung zwischen den Verwandten her. Sind aber die „Blutbande" einmal erst zu Ansehen gelangt, dann werden sie auch Verwandten gegenüber beobachtet, die in einen anderen sozialen Zusammenhang hineingeraten sind, unter Umständen auch solchen gegenüber, die einem feindlichen Stamm angehören, was nichts Außergewöhnliches ist.

Wie die Kraft, wurde auch der Bereich der Verwandtschaftsorganisation von ökonomischen Verhältnissen bestimmt, nicht durch Naturforschung, wie sichs gegenüber Blutbanden geziemt hätte.

Eine Ehe wurde zunächst gebildet von Mann und Weib. Als wessen Nachfolger sollten nun die Kinder gelten? Als die des Mannes oder die der Frau? Und dieselbe Frage entstand, sobald diese Kinder heirateten, für deren Kinder. Die Antwort wurde nicht durch die Möglichkeit bestimmt, den Vater zu erkennen, sondern durch die Rolle, die Vater und Mutter im Haushalt und in der Verwandtschaft spielten, was wieder von der jeweiligen Oekonomie und Technik abhing. Entweder kam die Frau als Fremde in den Haushalt des Mannes oder der Mann als Fremder in den Haushalt der Frau. Dementsprechend wurde die Verwandtschaft als Nachkommenschaft der Angehörigen des Haushalts entweder in weiblicher oder männlicher Linie gerechnet. Geschah ersteres, so erbte ein Mann wohl vom Bruder seiner Mutter, nicht aber von seinem eigenen Vater, trotz aller Blutsbande.

Eine die Verwandtschaftsorganisation besonders kennzeichnende und wichtige Funktion ist die der Verhinderung von Ehen zwischen Blutsverwandten.

Der Ursprung dieser Eheverbote ist noch strittig. Wir haben davon schon gehandelt. Nach meiner Ansicht kommen sie dort auf, wo länger fortgesetzte Inzucht schlimme Folgen nach sich zog und ihnen gegenüber die Konsequenzen von Eheschließungen, die zwischen Nichtverwandten oder als solche Betrachteten vollzogen wurden, ein äußerst günstiges Bild boten. Dies führte zum Verbot der Verwandtschaftsehen. Aber es beruhte nicht auf wissenschaftlicher Erkenntnis der Gesetze der Vererbung. Der Begriff der Verwandtschaft war auch nicht, wie man meist annimmt, von Natur aus gegeben. Als blutsverwandt galten zunächst nur die Verwandten der einen Linie, der männlichen oder der weiblichen. Auch hier wieder hing also die Festsetzung der Verwandtschaft von bestimmten ökonomischen Verhältnissen ab.

Es steht also mit der Organisation der Verwandtschaft, der Sippe oder Gens, wie mit der Familie und Ehe. Keine von ihnen ist eine gesellschaftliche Organisation, die sich unabhängig von den Produktionsverhältnissen bildet und neben ihnen besteht. Sie werden vielmehr hervorgerufen durch bestimmte Produktionsverhältnisse und ändern sich mit ihnen. Dies gilt bereits von den Anfängen der menschlichen Gesellschaft und ist ganz unabhängig davon, ob die „Arbeit", wie Engels sich ausdrückt, mehr oder weniger entwickelt ist.

Wenn wir annehmen, daß die an den Geschlechtsverkehr anknüpfenden gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem Entstehen und ihren Wandlungen nicht durch die Wandlungen der Technik oder Oekonomie, sondern durch einen anderen, noch unbekannten Faktor bestimmt werden, so durchbrechen wir damit die Einheitlichkeit der materialistischen Geschichtsauffassung. Darin muß

ich Cunow zustimmen, der bei seiner Behandlung der Frage in seinem schon zitierten Buch über die Marxsche Geschichts- usw. Theorie zu diesem Schlusse kommt. (II. 141.)

Es gibt keine Tatsachen, die dafür sprächen, daß die gesellschaftliche Entwicklung durch die Wandlungen der Produktion von Menschen ebenso bestimmt wird, wie durch die Produktion von Lebensmitteln. Alle uns bekannten Tatsachen sprechen dagegen. Die Erweiterung des Begriffs der Produktionsweise durch Einbeziehung der Menschenproduktion ist auch für die Fortentwicklung der Marxistischen Theorie ganz unfruchtbar geblieben. Sie hat nicht zur Anwendung bei der Forschung gereizt und zu keinen neuen Erkenntnissen geführt.

Sechstes Kapitel.

Die Produktion des Lebens als Erhaltung des Lebens.

Bei der Untersuchung des Begriffs der Produktion des Lebens müssen wir eines zugeben: Dieser Begriff erscheint auch uns zu eng, wenn wir ihn auf die Produktion von Lebensmitteln beschränken, selbst wenn wir unter dem Wort Lebensmittel die Mittel zur Befriedigung aller vom Menschen teils ererbten, teils im Laufe seiner Entwicklung erworbenen Bedürfnisse verstehen, „immaterieller" ebenso wie „materieller", wenn wir zur Produktion des Lebens nicht bloß die Produktion von Nahrung, Kleidung, Wohnung, sondern auch die Produktion Rembrandtscher Bilder, Shakespearischer Dramen, Beethovenscher Symphonien rechnen, die Produktion von Diamanten und von Rauschgiften ebenso wie die von Kohle und Eisen.

Auch bei der weitesten Fassung bleibt dabei ein wichtiges Moment sozialen Lebens unberücksichtigt.

Schon in den tierischen Gesellschaften finden wir, daß nicht bloß die Sorge für die Ernährung, etwa das Suchen nach Weideplätzen, zu den Funktionen der Gesellschaft gehört, zu den Faktoren, die die Gesellschaft zusammenhalten. Daneben kommt noch eine andere Funktion in Betracht, die unter Umständen noch wichtiger wird, als die Beschaffung von Lebensmitteln: Die Sorge für die Sicherheit der Gesellschaft und der sie bildenden Individuen. Namentlich bei den Pflanzenfressern steht diese Funktion in erster Reihe. Ununterbrochen werden sie, oder, wo sie wehrhaft sind, doch ihre schwächeren Mitglieder, namentlich die Jungen, von Fleischfressern bedroht. Je nach der Art ihrer Organe, also der natürlichen Technik einer jeden Art wird sich das Verfahren, sich vor

den Feinden zu schützen, verschieden gestalten. Die einen sind genügend mit Waffen versehen, um durch vereinten Angriff den Feind in die Flucht jagen zu können. Andere sind zu wehrlos dazu. Sie schützen sich dadurch, daß sie Wachen ausstellen und so den Feind hindern, sich unbemerkt zu nähern. Sie bringen sich durch rechtzeitige Flucht in Sicherheit.

Auch bei den Affen, außer etwa den stärksten unter ihnen, deren Kraft die eines Menschen weit überragt, gehört die Sorge für die Sicherung der Gesellschaft vor Feinden zu den wichtigsten gesellschaftlichen Aufgaben. Und dasselbe finden wir bei dem Menschen, soweit wir seine Entwicklung zurückverfolgen können.

Diese gesellschaftliche Sicherung des Lebens ist ebenso wie die Herbeischaffung und Hervorbringung von Lebensmitteln zu der „gesellschaftlichen Produktion des Lebens" zu rechnen, von der Marx spricht.

Man könnte vielleicht meinen, es sei zweckmäßig, statt von der Produktion des Lebens vom Kampf ums Leben zu sprechen, „struggle for life", wie Darwin sagte, was meist übersetzt wird als Kampf ums Dasein. Das Wort „Kampf" würde es von vornherein ausschließen, daß man die Erzeugung von Kindern als eine besondere Art dieses Tuns betrachtet.

Marx kannte den Darwinschen Ausdruck nicht, als er seine Vorrede zur Kritik der politischen Oekonomie schrieb. Diese ist datiert vom Januar 1859. Die erste Ausgabe des Darwinschen Werkes über „die Entstehung der Arten" erschien im November des gleichen Jahres.

Aber auch wenn er bei der Abfassung seiner Vorrede das Darwinsche Werk schon gekannt hätte, würde er sich kaum entschlossen haben, dem ersten Satz der Formulierung seiner Geschichtsauffassung die Form zu geben:

„Im gesellschaftlichen Kampf ums Leben (im Original: In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens) gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen."

Weder Marx noch Engels liebten den Ausdruck: Kampf ums Dasein. Er war bei Darwin und seinen Anhängern zu sehr mit malthusianischen Vorstellungen verknüpft. Wohl kann man den Ausdruck einfach in dem Sinne auffassen, daß jeder Organismus beständig von manchen Seiten seiner Umwelt in seiner Existenz bedroht wird, daß er beständig darauf ausgehen muß, diese Umwelt, soweit sie ihm schädlich, zu überwinden, soweit sie ihm nützlich, auszunützen, in jedem Falle mit ihr fertig zu werden, entweder sie sich oder sich ihr anzupassen.

Aber der Darwinismus geht von der Ansicht aus, daß von jeder Art von Organismen mehr Individuen in die Welt kommen, als in ihr Platz finden, daß diese Ueberzähligen daher ständig untereinander um den Platz kämpfen müssen, daß das der eigentliche Kampf ums Dasein sei. Das Ringen ums Leben wird bei dieser Auffassung also gleichgesetzt den Kriegen und Konkurrenzkämpfen der Menschen untereinander, zwei Erscheinungen, die in der Tierwelt ihresgleichen kaum finden. Und die Konkurrenz ist selbst in der Menschenwelt eine spät auftretende Erscheinung.

Wie kritisch Marx und Engels dem Darwinschen Kampf ums Dasein gegenüberstanden, haben wir bereits im zweiten Buch gezeigt.

Angesichts dieser Ablehnung des Wortes vom Kampfe ums Dasein geht es nicht gut an, den Marxschen Ausdruck „Produktion des Lebens" als „Kampf ums Leben" wiedergeben zu wollen, um so mehr, als die von Marx und Engels gerügte Auffassung des Kampfes ums Dasein als Krieg und Konkurrenz zwischen Artgenossen in Darwinistischen Kreisen heute noch überwiegt. Auch legt Marx auf das Wort „Produktion" besonderen Wert, weil sie der Faktor ist, der den Menschen vom Tiere scheidet und die menschliche Geschichte bewegt.

Aber wenn wir an dem Ausdruck der gesellschaftlichen Produktion des Lebens festhalten, so würden wir die materialistische Geschichtsauffassung einengen, und einen wichtigen Faktor der Geschichte aus ihr fortlassen, wenn wir zur gesellschaftlichen Produktion des Lebens nicht die Sicherung des einzelnen und des Gemeinwesens, zu dem er gehört, mit der Waffe im Kampfe gegen Feinde rechnen würden. Schon die tierischen Gesellschaften sind nicht bloß Organisationen zur Gewinnung des Lebensunterhaltes, sondern zu gemeinsamem Schutz und Trutz.

Für die Verhältnisse, die die Menschen im Kriege eingehen, gilt aber genau dasselbe, was Marx von den eigentlichen Produktionsverhältnissen sagt. Auch sie sind „notwendige, von ihrem (der Menschen) Willen unabhängige Verhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen".

Schon der Begriff des Feindes hängt von den Produktivkräften und Produktivverhältnissen ab. Für den pflanzenfressenden Affen ist das Raubtier der Feind. Sobald der Mensch in den Besitz von Werkzeugen und Waffen kommt, macht er sich auf die Jagd nach Säugetieren und Vögeln. Ihre Tötung wird zu einem Teil seiner Nahrungsbeschaffung. Gleichzeitig verändert sich sein Verhältnis zu den ihm gefährlichen Raubtieren. Er braucht sie nicht mehr zu fliehen oder sich vor ihnen

zu verbergen. Er erwirbt immer mehr die Kraft, ihnen entgegenzutreten und sie im Kampf zu überwinden. Schließlich kommt er in den Ländern alter Kultur dahin, sie völlig auszurotten.

Aber gleichzeitig ersteht ihm ein neuer Feind. Wir haben schon gesehen, wie die Gesellschaften zu geschlossenen Organisationen werden, die mitunter in Konflikt miteinander geraten. Die Waffe wird jetzt immer mehr zur Tötung von Menschen angewendet. Wenn der Mensch nun von einem Feinde spricht, versteht er darunter einen Menschen.

Mit den ökonomischen Verhältnissen wechselt der Charakter und die Ausdehnung der einzelnen geschlossenen Gesellschaften, die ihre Konflikte miteinander ausfechten. Damit ändert sich auch der Begriff des menschlichen Feindes. In primitiven Gesellschaften kann der Bewohner des nächsten Dorfes der Feind sein, der einige Kilometer weit entfernt ist. In einer höher entwickelten Gesellschaft gehören die beiden Dörfer zu dem gleichen Gemeinwesen und kämpfen begeistert Schulter an Schulter gegen einen neuen Feind, der eine weiter entfernte Gegend bewohnt.

In späteren Jahrhunderten kann diese Gegend mit den ersten beiden Dörfern zusammen Mitglied des gleichen Staatswesens sein, und mit ihnen vereint einen Landesfeind abwehren, der ihnen gemeinsam neu erstanden ist. Wir werden noch sehen, daß diese Wandlungen in letzter Linie auf die Entwicklung der Arbeitsteilung und der Verkehrsmittel zurückzuführen sind.

Wie der Begriff des Feindes, wechselt mit den ökonomischen Verhältnissen auch die Art der Konflikte, die zum Kriege führen: Zuerst entspringen sie aus dem Bedürfnis nach Jagdgründen, nach Weidegebieten, später aus dem Verlangen, ein Ausbeutungsgebiet auszudehnen oder eine geographisch den Verkehr besser beherrschende Position zu gewinnen oder zu behaupten usw.

Auch die Art der jeweiligen Kriegführung hängt ganz von den jeweiligen materiellen Bedingungen ab. Der Feldherr ist nicht frei in der Wahl seiner Pläne. Er steht unter dem Zwange der Notwendigkeit, zu siegen. Er wird unter den vorhandenen Möglichkeiten des Handelns diejenige wählen, die ihm am ehesten den Sieg zu verbürgen scheint. Seine Technik und Strategie hängt ab von der Art des voraussichtlichen Kriegsschauplatzes, die teils durch natürliche, teils durch ökonomische Verhältnisse, zum Beispiel die Art der Landwirtschaft bedingt wird. Dann hängt sie ab von der jeweiligen Waffentechnik, vom Reichtum des Staates und der Möglichkeit, die von der Technik der Kriegführung gebotenen Behelfe anzuschaffen.

Sie hängt auch ab von der Größe des Landes und der Zahl seiner Bewohner.

Der Gott der Schlachten neigte sich stets auf die Seite der stärkeren Bataillone. Doch hängt die Größe einer Armee nicht bloß von der Bevölkerungszahl des Staates ab. Die gleiche Volksmenge in einem dünn bevölkerten, weit ausgedehnten Gebiet ohne Verkehrsmittel wird nicht so leicht in einem gegebenen Moment eine gleich große Armee auf die Beine bringen, wie in einem kleineren dichtbevölkerten, mit guten Kommunikationen versehenen Staat. Frankreich und England kämpften im Krimkrieg unter sehr ungünstigen Bedingungen, bloß auf den Schiffsverkehr angewiesen, gegen das riesige Rußland. Trotzdem vermochte sich dieses ihres Angriffs nicht zu erwehren.

Endlich kommt für die Aussichten des Sieges in Betracht ein gar nicht materieller Faktor, der Geist, der die Armeen beseelt.

Die wirksamsten Waffen, die größte Zahl, die zweckmäßigste Organisation der Truppen geben ihnen nicht den Sieg, wenn sie feig oder zuchtlos sind. Der beste Feldzugsplan versagt, wenn die Befehle des Feldherrn von seinen Generalen nicht ausgeführt werden.

Wenn ein Individuum feig ist, ein anderes verwegen; das eine pflichtgetreu, das andere bloß seinem Belieben gehorchend usw., so kann man das auf individuelle Umstände der Vererbung oder Erziehung zurückführen. Solche individuelle Unterschiede besagen nichts für den Geist einer Massenorganisation, einer Armee.

Wenn aber eine ganze große Masse, etwa eine Nation oder doch eine ganze Klasse feig ist oder tapfer, friedliebend oder den Kampf suchend, dem Führer ergeben oder ihn mißachtend, ist das nicht auf individuelle Zufälle zurückzuführen, sondern auf Umstände, die alle Mitglieder der Masse in gleicher Weise und dauernd bestimmend beeinflussen, also auf ihre Lebensumstände, ihre Beschäftigungen; Umstände, die bedingt werden durch die Produktionsweise. Diese Umstände, von denen der ganze Nationalcharakter abhängt, können bei einer Armee noch modifiziert werden durch besondere Umstände des Heerwesens, etwa die Regelmäßigkeit und Ausgiebigkeit der Verpflegung und Besoldung der Truppen, die Behandlung der Mannschaften durch die Offiziere usw., Umstände, die ihrerseits ebenfalls direkt oder in letzter Linie auf ökonomische Bedingungen, Reichtum des Staates, Höhe der Steuern, Art der Behandlung der arbeitenden Klassen durch die höheren zurückzuführen sind.

Also das ganze Kriegswesen, Bewaffnung und Organisation der Truppen, Strategie und Taktik, Sieg und Niederlage wird letzten Endes durch die Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktivverhältnisse bestimmt.

Dabei kann eine überkommene Art der Kriegsführung auch wieder auf die Gestaltung neuer ökonomischer Bedingungen zurückwirken. Wehrverfassung und gesellschaftliche Verfassung sind oft eng miteinander verbunden.

Die Gentilverfassung war nicht bloß eine Verwandtschaftsorganisation, sondern auch eine Heeresverfassung. Unter der Gentilverfassung bildeten die Genossen derselben Gens eine besondere Abteilung im Heere und fochten zusammen. Die Gentilgenossen, die in steter persönlicher Berührung miteinander aufgewachsen waren, ständig miteinander arbeiteten, in zahlreichen Fällen im Frieden schon erprobt hatten, daß sie sich aufeinander und auf ihren Häuptling verlassen konnten, bildeten im Kriege einen militärischen Körper von stärkstem militärischen Zusammenhalt.

Von der Kriegsverfassung der alten Germanen, die auf der Gens, der „Hundertschaft" beruhte, sagt Delbrück:

„Jeder einzelne wurde in dem rauhen, barbarischen Naturleben, in dem steten Kampf mit wilden Tieren und Nachbarstämmen zu höchster persönlicher Tapferkeit erzogen, und der Zusammenhalt jeder Schar in sich, die zugleich Nachbarschaft und Geschlecht, Wirtschaftsgenossenschaft und Kriegskameradschaft war, unter einem Führer, dessen Autorität sich in täglicher Lebensgewohnheit über das ganze Dasein im Frieden wie im Kriege erstreckte, der Zusammenhalt einer solchen germanischen Hundertschaft unter ihrem Hunno war von einer Festigkeit, wie sie selbst strengste Disziplin einer römischen Legion nicht übertreffen konnte. Die psychologischen Elemente, die eine germanische Hundertschaft und eine römische Zenturie konstituieren, sind durchaus verschieden, aber das Ergebnis ist durchaus analog. Die Germanen exerzierten nicht, der Hunno hatte schwerlich eine bestimmte, jedenfalls keine sehr wesentliche Strafgewalt, selbst der Begriff des eigentlich militärischen Gehorsams war den Germanen fremd. Aber die ungebrochene Einheit des ganzen Daseins, in der die Hundertschaft zusammengefaßt war, und die es mit sich bringt, daß sie auch Gemeinde, Dorf, Genossenschaft, Geschlecht in den Geschichtserzählungen genannt wird, diese Natureinheit ist stärker als die Kunsteinheit, die die Kulturvölker suchen müssen durch die Disziplin zu erzeugen. In der äußeren Geschlossenheit des Auftretens, des Anmarschierens und der Attacke, in Richtung- und Vordermannhalten werden die römischen Zenturien die Hundertschaften übertroffen haben; aber der innere Zusammenhalt, das Sichaufeinanderverlassen, das die moralische Kraft gab, war bei den Germanen stark genug, um auch bei äußerer Unordnung, bei völliger Auflösung und bei jeweiligem Zurückgehen unerschüttert zu bleiben." (Geschichte der Kriegskunst II., S. 31.)

Man sieht, auch der moralische Faktor im Heere ist ebenso wie die Ausrüstung und Verproviantierung, die Wahl der Waffengattungen, die Art und Ausdehnung der Befestigungen, die Strategie und Taktik ökonomisch bedingt.

Und vielfach, namentlich bei allgemeiner Wehrpflicht, ist die ökonomische Organisation auch eine kriegerische Organisation,

ebenso durch die Technik der Waffe bedingt wie durch die des Werkzeugs.

Das gilt nicht bloß von der Gentilorganisation, wie wir eben gesehen. Das gleiche trifft zu bei der feudalen Gesellschaft. Ihre Organisation dient ebenso dem Kriege wie der Wirtschaft.

Im Mittelalter wird die entscheidende Waffe die Reiterei, wohl deshalb, weil die gefährlichsten Feinde, die die Christenheit damals zu bekämpfen hatte, nomadische Reitervölker waren, in denen jedermann ein Reiter und ein Krieger war: Hunnen, Avaren, Magyaren (Madjaren), Araber. Es genügte nicht, um sich vor ihnen zu schützen, die größeren Ansiedlungen mit Mauern zu umgeben und Burgen zu bauen. Um den Feind zu verjagen und fern zu halten, mußte man ihn in offener Feldschlacht schlagen, das vermochte die Infanterie nicht, die im besten Falle einen Angriff von Reitern abwehren, nicht eine zurückgewiesene Schar von Reitern verfolgen konnte.

War die Kavallerie aber einmal die entscheidende Waffe gegen die drohenden „Heiden" geworden, dann wurde sie es auch in den Kämpfen der „Christen" untereinander. Dazu kam es um so leichter, als bei den Germanen schon zur Zeit der Völkerwanderung das Pferd im Kriege eine größere Rolle spielte als bei den Römern, und ihre Reiterei damals schon relativ zahlreicher war.

Nach der Völkerwanderung wurden die Germanen seßhaft. Viele von ihnen wurden Bauern, andere Herren von Bauern; für die Bauern ist aber der Kriegsdienst immer sehr drückend, ihre Produktionsweise widerstrebt ihm. Das war besonders damals der Fall, wo der einzelne Krieger sich noch selbst bewaffnen und verpflegen mußte, der Staat dazu nichts hergab. Und die Waffentechnik wurde unter den Nachwirkungen der römischen Kultur eine höhere, als sie bei den primitiven germanischen Heeren gewesen war. Ausreichende Waffen zu Schutz und Trutz wurden immer kostspieliger. Da konnte der einzelne Bauer um so weniger mittun, je wichtiger die Stellung des Pferdes in der Armee wurde und je notwendiger der Krieger wie sein Pferd einer vorbereitenden Uebung für den Kampf bedurften.

Das konnten die Bauern immer weniger leisten, der allgemeine Heerbann verfiel immer mehr. Um so wichtiger wurden für die Kriegsführung die Gefolgschaften der einzelnen hohen Herren, die sich in den Kämpfen der Völkerwanderung besonders hervorgetan hatten und von den Königen mit der Zuweisung großer Landstücke belohnt worden waren (mitsamt den sie bebauenden Landleuten, ohne die sie trostlose Wüsten gewesen wären). Noch verfügte die Staatsgewalt nicht über regelmäßige Geldeinkünfte. Sie konnte ihre Diener und Günstlinge nicht mit Gehältern und Pensionen belohnen, sondern nur mit Grundbesitz,

den sie aber nicht verschenkte, sondern nur unter der Bedingung verlieh, daß der Belohnte dem Lehensherren stets bestimmte Dienste leisten werde, worunter der wichtigste der Kriegsdienst war. Der Lehensmann mußte die Einnahmen aus seinem Grundbesitz, die in Naturalien bestanden, dazu benützen, Pferde und Waffen anzuschaffen und sich für den Krieg zu rüsten, um auf jedes Aufgebot hin selbst mit einer entsprechenden Anzahl Reisiger, gebührend bewaffnet und mit Lebensmitteln für einige Monate versehen zum Lehensherren zu stoßen. Der oberste Lehnsherr war der König. Aber die großen Grundherren unter den Lehensleuten waren in der Lage, ihrerseits wieder andere mit kleinerem Gebiet zu belohnen, bis eine ganze Hierarchie entstand, die im Frieden schon ein Kriegsheer organisierte.

Auf dieser Organisation wurde nicht bloß das Kriegswesen, sondern auch die ganze Produktion des Mittelalters aufgebaut. Nur in wenigen, geographisch begünstigten Gebieten wußten sich die Bauern der feudalen Belastung zur Erhaltung ihrer „ritterlichen" Grundherren zu erwehren. Heute hängt die Erhaltung der Armee von den Steuern ab. Damals war diese Erhaltung direkt im Produktionsorganismus begründet.

Der Geist des Kriegertums wurde von diesen Umständen aufs stärkste beeinflußt.

In einem Heer von Bauern und Bürgern, die nicht viel Zeit zu kriegerischer Vorbereitung haben, ist, wenn der Gegner nicht über furchtbare Fernwaffen, etwa Feuergewehre gebietet, die naheliegendste Kampfart die der Zusammenballung zu einem festen Haufen, einem „Schweinskopf", wie die Germanen sagten, der Phalanx der Griechen, dem „Gewalthaufen" der Schweizer. Noch 1745 erfochten die Clans rebellischer Gebirgsschotten mit dieser Aufstellung Siege gegen englische Berufssoldaten. Diese Aufstellung von Kämpfern, von denen jeder seine Nebenmänner kennt, ihnen vertraut, ohne sie verloren ist, erzeugt die stärkste Disziplin, wenigstens während der Schlacht.

Ganz anders stand es mit dem Ritter, der in den Waffen wohl geübt war, aber nur für das Einzelgefecht. Nur auf sich vertraute der Ritter. Von ihm sagt Delbrück:

„Die Entscheidung in einem mittelalterlichen Gefecht wird nicht herbeigeführt, wie bei einer römischen Legion, durch das feste Zusammenhalten, die geschickten Bewegungen und den Gesamtdruck disziplinierter und exerzierter taktischer Körper, sondern durch die persönliche Tüchtigkeit und Tapferkeit des einzelnen. Die persönliche Tüchtigkeit kann aber in hohem Maße unterstützt werden durch die Vorzüglichkeit der Waffen. Die Lanze, die nicht zersplittert, das Schwert, dessen Schärfe Eisen durchhaut, der Helm, der Schild, der Panzer, die undurchdringlich sind, verleihen den Sieg.

Wieder, wie bei Homer, preisen die Lieder nicht bloß die Helden, sondern wissen auch von der Unverwundbarkeit ihrer Rüstung, von der Geschichte und den Eigenschaften des Schwertes Balmung zu erzählen. Nicht bloß sehr häufig das Schwert, sondern auch andere Waffenstücke des Ritters haben Eigennamen." (Delbrück, Kriegskunst III., S. 246.)

Diese Uebereinstimmung zwischen den Helden Homers und den Rittern des Mittelalters ist kein Zufall, sondern beruht auf der Uebereinstimmung des sozialen Stadiums hier wie dort. Im homerischen Griechenland, wie im christlich-germanischen Mittelalter waren die entscheidenden Krieger Großgrundbesitzer, die nicht von einem Sold des obersten Kriegsherrn lebten, sondern von der Arbeit ihrer Hintersassen. Aus eigenen Mitteln rüsteten sie sich aus, übten sie sich im Gebrauch ihrer wertvollen Waffen, und erhielten sie sich und ihren Troß während des Feldzuges.

Sie waren ökonomisch vom obersten Kriegsherrn ganz unabhängig und jeder sein eigener Herr in seiner, fern von den andern liegenden Burg. Wohl verdankte er sein Lehensgut seinem Lehnsherrn, aber einmal damit begabt, war es nicht so leicht, ihn daraus zu entfernen. Dem Lehnsherrn stand keine andere Kriegsmacht zur Verfügung, als die Gesamtheit seiner ökonomisch von ihm unabhängigen Vasallen. Gegen einen äußeren Feind oder einen unbotmäßigen Vasallen konnte er nur dann ein größeres Aufgebot zusammenbringen und beisammenhalten, wenn die Masse seiner Vasallen ihm zustimmte.

Unter diesen Umständen entwickelte sich eine Selbstherrlichkeit der Ritter, die noch vermehrt wurde durch die Art des Kampfes. In der Infanterie vollzieht sich die Zusammenballung zu einem geschlossenen Heerhaufen, der gemeinsam angreift oder abwehrt, bei einfacher Bewaffnung ohne lange Vorbereitung. Dagegen ist es unmöglich, Reiter in geschlossener Schlachtordnung zu bewegen ohne lange vorherige Uebung. Die Ritter wohnten viel zu entfernt voneinander und waren viel zu wenig abhängig von ihren Kommandanten, um sich zu länger dauernden Uebungen öfter zusammenzutun. Was jeder aufs eifrigste übte, waren seine persönlichen Kräfte und Geschicklichkeiten.

Viel mehr als vom Kapitalismus kann man vom Rittertum sagen, es sei vom Geist des Individualismus beseelt gewesen.

Delbrück sagt darüber:

„Ein besonders schwacher Punkt in diesem Kriegswesen ist die Disziplin, ja ich möchte zweifeln, ob wir dieses Wort . . . . . überhaupt hier anwenden dürfen . . . . . Wohl ist sich der Ritter bewußt, daß er seinem Herrn Gehorsam schuldet, aber der Geist dieses Kriegerstandes erzeugt zugleich einen Trotz, der die Grenzen dieses Gehorsams leicht überspringt . . . . . Von der Auflösung des Karolingerreiches ab, auch unter den imponierendsten Wiederherstellern königlicher Macht, begegnen wir immer wieder dem trotzigen Unabhängigkeitssinn, der seinen Willen vor keinem, auch dem Höchsten nicht beugen will . . . . . Wir haben aus

der Zeit Barbarossas Beispiele, daß nicht bloß Fürsten, sondern auch selbst einfache Ritter einen Befehl des Kaisers mißachteten, und die Geschichte des ersten Kreuzzuges zeigt uns auf Schritt und Tritt, wie nur mühsam, von Fall zu Fall, die allernotdürftigste Führung und Oberleitung hergestellt wurde." (Geschichte der Kriegskunst III., S. 260—263.)

Dieselben Verhältnisse schildert uns Homer im Heer der Griechen. Was die Ilias erzählt, ist der Militärstreik des Achilles.

Wo die Bevölkerung ohne inneren Zusammenhalt nicht leicht zu größeren Verbänden sich zusammenfindet, die Waffen der großen Masse unzureichend im Kampf gegen gewappnete Ritter sind und infolge ihrer Isolierung die Bewohner eines Dorfes der übrigen Bevölkerung des Landes fremd gegenüberstehen, so daß sie schwer zu einem einheitlichen Körper zusammenzufassen und unter gemeinsames Kommando zu bringen sind, da wird der Infanteriekampf gegen die Ritterheere geringe Aussichten haben. Ganz anders dort, wo die Bevölkerung sich verdichtet hat, die Verkehrsmittel gut, die persönlichen Beziehungen auch zwischen den Bewohnern eines größeren Gebietes inniger geworden sind, und die Masse der Bevölkerung in der Lage ist, sich ausreichende Waffen zu beschaffen, die dicht nebeneinander vorgestreckt einen starken Wall gegen herankommende Gegner bilden. Wenn diese gut bewehrten, fest gefügten Heerhaufen sich aus einer Bevölkerung rekrutierten, die durch ihr Leben in gefahrvollen Bergen mit kraftvoller Kühnheit erfüllt ist, und in der sich die überkommenen Bande der Markgenossenschaft noch lebendig erhalten, wie bei den Schweizern, und wenn diese Armee endlich von einem Manne kommandiert wird, den alle kennen, dem alle vertrauen, dann wird sie die Oberhand gewinnen können über eine Schar disziplinloser Ritter, die wohl glänzend bewaffnet, im Einzelkampf ausgezeichnet geübt sind, aber nur mit lockerem Zusammenhalt in den Kampf eintreten. Die ritterliche Tapferkeit allein wird ihnen nicht helfen.

Deshalb siegten die griechischen Hoplitenheere von Bauern und Bürgern über die persischen Ritter, die Hussiten gegen die ritterlichen Aufgebote des heiligen Römischen Reiches und die Gewalthaufen der Schweizer gegen die Ritter, die gegen sie unter den Fahnen zuerst Oesterreichs und später Burgunds fochten.

Wir haben der Einfachheit halber hier nur von den Reitern gesprochen, von den Schützen abgesehen, die jene bei den Persern wie bei den Feudalheeren des Mittelalters unterstützten.

Also auch das geistige Element der Kriegführung, der Geist, der den Krieger beseelt, hängt nicht von seinem Belieben ab, sondern von den Bedingungen seiner Umgebung, in der er aufwächst und kämpft.

Meist wird die Entscheidung im Kriege, ob Sieg, ob Niederlage, durch ökonomische Verhältnisse bedingt. Unter gewissen

Umständen wird dieselbe Armee siegen, die bei anderen Verhältnissen unterliegen muß.

Wie Taktik, Strategie, die Art des militärischen Geistes, ist auch die kriegerische Ueberlegenheit ökonomisch bedingt. Doch nicht etwa in dem Sinne, als ob, bei sonst gleichen Bedingungen, die ökonomisch höher entwickelte Macht auch die kriegerisch überlegene sein müßte. Sehr oft ist der rückständige Teil der stärkere. Das gilt z. B. von den eben erwähnten Schweizern des 15. Jahrhunderts. Ihre kriegerische Ueberlegenheit zogen sie zum Teil gerade daraus, daß sie in einfacheren, ökonomisch rückständigeren Bedingungen lebten, als ihre Gegner. Die Urschweizer um den Vierwaldstättersee herum, die zuerst die neue schweizerische Taktik ausbildeten und zum Siege führten, wohnten in den zurückgebliebensten Gegenden des Landes. Weidewirtschaft (im Sommer) in schwer zugänglichen Gebieten war ihre Hauptbeschäftigung. Das Gemeineigentum am Boden, die Markgenossenschaft noch in voller Kraft, die sie aufs engste verband.

Seit dem Aufkommen der kapitalistischen Industrie darf man jedoch im allgemeinen sagen, daß ökonomische höhere Entwicklung auch militärische Ueberlegenheit bedeutet. In den früheren Stadien ist vielfach das umgekehrte der Fall. Die ökonomisch höher entwickelten Völker verweichlichen leicht, verlieren ihre Wehrhaftigkeit und werden eine Beute armer, ökonomisch rückständiger Nachbarn, die kriegerischer Wagemut in hohem Maße beseelt.

Ebensowenig, wie man allgemein sagen kann, daß ökonomische Ueberlegenheit gleichbedeutend sei mit militärischer Ueberlegenheit, kann man das umgekehrte sagen, daß Ueberlegenheit im Kriege zu ökonomischer Ueberlegenheit führe. Durch ihre Siege vermochten z. B. die Türken wohl ökonomisch überlegene Nachbarn teils zu unterwerfen, teils zurückzudrängen. Aber sie ruinierten dabei nur die ökonomische Blüte, die sie vorfanden, sie selbst stiegen nicht auf eine höhere Stufe ökonomischen Lebens empor.

Für den Besiegten ist der Krieg immer ökonomisch verhängnisvoll. Nicht selten auch für den Sieger. Doch ist es übertrieben, wie das heute von pazifistischer Seite vorgebracht wird, als müsse ein Krieg unter allen Umständen auch für den Sieger mehr ökonomische Nachteile bringen als Vorteile — wir handeln hier nur von der ökonomischen Seite des Krieges.

In den Anfängen der Zivilisation finden wir oft Ackerbauvölker in fruchtbaren Flußtälern, die ökonomisch gediehen. Neben ihnen in dürren Steppen waren nomadische Hirtenvölker, die neidvoll nach dem Ueberfluß ihrer Nachbarn blickten.

Die Nomaden unterbrachen nicht ihren Produktionsprozeß, wenn von Zeit zu Zeit ihr Bevölkerungsüberschuß Krieg gegen die benachbarten Ackerbauern führte, um sie zu plündern. Das war für sie die einzige und oft sehr erfolgreiche Methode, Reichtümer zu erwerben.

Aber auch höchst vorgeschrittene Völker können aus dem Krieg ein gutes Geschäft machen. Die Handels- und Kolonialkriege der Engländer im 18. Jahrhundert verursachten ihnen relativ geringe Kosten. Die Armeen, die in den Kolonien den Krieg führten, waren klein, der Seekrieg beanspruchte relativ wenig Menschen. Der Industrie wurden dadurch nicht zu viele Arbeitskräfte entzogen. Dank seiner insularen Lage blieb England von jedem feindlichen Einfall verschont. Seit 1066, seit der Schlacht von Hastings, in der ein eingedrungenes normannisches Ritterheer ein englisches Volksheer besiegte und den normannischen Feudalstaat begründete, hat England kein feindliches Heer des europäischen Festlandes mehr in seinen Grenzen gesehen.

Die ökonomischen Nachteile, die die Kriege im 18. Jahrhundert England brachten, waren also gering, die Kriegsbeute dagegen enorm. Ohne die Seeherrschaft und die Kolonialbeute des 17. und 18. Jahrhunderts wäre es nicht zu dem raschen Aufschwung seiner Industrie gekommen.

In ähnlicher Weise, wenn auch nicht in so hohem Maße wirkten die Revolutionskriege auf Frankreich. Dank der ständigen Ueberlegenheit seiner Armeen vermochten diese in einem Zeitalter fast ununterbrochenen Kriegszustandes von 1794 an zwanzig Jahre hindurch jeden Feind von französischem Boden fernzuhalten. Die Nachbarn Frankreichs lieferten nicht nur die Kriegsschauplätze, sie mußten auch seine Heere unterhalten und ihm viel von dem Reichtum abgeben, den ihre kirchlichen und weltlichen Beherrscher in vielen Jahrhunderten der Ausbeutung bis dahin zusammengerafft hatten. So gestaltete sich diese zwanzigjährige Kriegsperiode für Frankreich zu einer Quelle von Reichtum, die für das übrige kontinentale Europa eine Zeit der Verwüstung und der Verarmung wurde.

Als Revanche dürfte der Krieg von 1870/71 dem siegreichen Deutschland mehr ökonomische Vorteile als Nachteile gebracht haben.

Doch nicht jeder Sieger hat solches Glück. Gar viele Kriege endeten mit der schwersten Erschöpfung und ökonomischem Ruin nicht nur für den Besiegten, sondern auch für den Sieger.

Ludwig XIV. führte in seiner langen Regierung (1643—1715) zahlreiche, überwiegend siegreiche Kriege, von denen auch der letzte, der am wenigsten glückliche, ohne offenbare Niederlage

schloß. Er begründete damit Frankreichs Vorherrschaft in Europa, aber auch den finanziellen und ökonomischen Ruin des eigenen Staatswesens, der eine der Hauptursachen der großen Revolution wurde.

Daß der Krieg selbst für den Sieger ein schlechtes Geschäft sei, traf schon in früheren Jahrhunderten in den meisten Fällen zu. In unserem Jahrhundert haben sich die technischen und ökonomischen Bedingungen der Kriegführung so gestaltet, daß ein großer Krieg gar nicht mehr anders enden kann, als mit der schwersten ökonomischen Schädigung aller Beteiligten, der Sieger ebenso wie der Besiegten.

Dies darzutun, würde etwas zu weit führen und es könnte doch nur wiederholen, was schon unzählige Male dargetan wurde und was die Spatzen bereits von den Dächern pfeifen.

Hier handelt es sich uns nur darum, festzustellen, daß, wie die kriegerischen Konflikte und die Arten der Kriegführung und die kriegerische Ueberlegenheit ökonomisch bedingt sind, so auch die Wirkungen des Krieges unter verschiedenen ökonomischen Verhältnissen sehr verschieden sein können.

Nimmt man die Menschheit im allgemeinen, so hat der Krieg ihre Entwicklung sicher nur gehemmt, nicht gefördert, denn er bedeutete unter allen Umständen eine Vernichtung von Arbeitskräften und Produktionsmitteln und Kunstschätzen, also eine Verarmung der Menschheit. Wenn sie trotzdem reicher wird, geschieht es nur deshalb, weil die Kriegführung sich bisher als schwächer erweist, als der Prozeß der Produktion. Aber gehemmt wurde dieser Prozeß, auf dem unser Dasein beruht, gar sehr durch das, was so viele als die bedeutendste Form des Kampfes ums Dasein betrachten.

Hat aber der Krieg den Prozeß der Produktion im allgemeinen und damit die Gesellschaft nicht gefördert, so hat er auf eine bestimmte Art ihrer Entwicklung in höchstem Maße eingewirkt. Wenn sich die Menschheit nicht gleichmäßig entwickelte, Teile von ihr in völliger Unwissenheit blieben, sogar aus Wohlstand in Elend versanken, indes andere glänzend aufstiegen zu einer märchenhaften Entwicklung von Ueppigkeit, Wissen und Macht — wenn die gesellschaftliche Entwicklung zeitweise eine Bewegung in der Richtung zur Verschärfung aller Gegensätze wird, sowohl innerhalb der Menschheit zwischen den einzelnen Völkern, wie in manchem Volke zwischen seinen Klassen, dann verdanken wir das vor allem dem Kriege. Der Krieg hat diese Gegensätze teils hervorgebracht, teils unendlich gesteigert.

Man wird nicht dahin gelangen, sie zu überwinden, wenn nicht auch gleichzeitig die Bedingungen der Abschaffung des Krieges erstehen.

Ebensowenig aber ist es möglich, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft völlig zu verstehen, ohne das Wesen des Krieges zu erforschen.

Die materialistische Geschichtsauffassung ist unvollkommen, wenn wir nicht „die gesellschaftliche Produktion des Lebens", von der sie ausgeht, in einem Sinne fassen, der es ermöglicht, zu dieser Produktion den Krieg und die Vorbereitung des Krieges ebenso zu rechnen, wie die Herstellung von Kleidern und Wohnungen. Wir haben uns hier nicht zu fragen, ob der Krieg eine zweckmäßige Methode war, das Leben in der Gesellschaft zu erhalten, sondern ob er als solche galt und angewandt wurde, und welches die Bedingungen dafür waren.

Siebentes Kapitel.

Oekonomie und Naturwissenschaft.

a) Naturerkennen und Technik.

Ehe wir unseren Kommentar zu den einleitenden Sätzen des Passus über die materialistische Geschichtsauffassung in der Marxschen Vorrede abschließen, müssen wir in bezug auf sie noch einen Gedanken erörtern. Nicht deswegen, weil er in ihr geäußert wird, sondern weil er in ihr fehlt und weil ohne Klarheit über ihn unsere Geschichtsauffassung eine Lücke aufweist.

Marx spricht in seiner Vorrede nur von den „gesellschaftlichen Bewußtseinsformen", die sich auf der „realen Basis der „ökonomischen Struktur der Gesellschaft" erheben. Er spricht dann weiter von den „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen, oder philosophischen, kurz ideologischen Formen", worin die Menschen ihre sozialen Konflikte ausfechten. Nirgends aber äußert er sich über das Erkennen der Natur, obwohl er davon spricht, daß „die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt bedingt".

Nun, zum „geistigen Lebensprozeß überhaupt" gehört sicher auch das Naturerkennen, von einer gewissen Stufe der Entwicklung an, die Naturwissenschaft.

Welches ist ihre Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung?

Das bleibt noch zu untersuchen.

Es ist nicht daran zu zweifeln und von uns bereits festgestellt worden, daß die Naturerkenntnis zu den „Produktivkräften" gehört. Die von vornherein gegebenen Produktivkräfte finden wir teils in den Fähigkeiten des menschlichen Individuums, teils in

den Naturkräften seiner Umgebung, — das Wort Kraft hier ganz populär genommen, ohne physikalischen oder philosophischen Tiefsinn. Wie weit sich jeweils der Mensch diese eigenen Fähigkeiten und Kräfte der Umwelt dienstbar macht, sie also in Produktivkräfte (im weitesten Sinne genommen) für sich verwandelt, hängt ab von dem Grade der Erkenntnis des eigenen Wesens, sowie des Wesens seiner Umgebung, also von der Höhe seiner Naturerkenntnis. Und sie ist der veränderliche Faktor in der Summe der vorhandenen Produktivkräfte.

Die angeborenen Fähigkeiten des Menschen und die Kräfte seiner natürlichen Umgebung ändern sich im wesentlichen nicht im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung. Wohl aber wandelt sich in hohem Maße das Naturerkennen.

Die Entwicklung der „materiellen Produktivkräfte" ist also im Grunde nur ein anderer Name für die Entwicklung des Wissens von der Natur.

Als die tiefste Grundlage der „realen Basis", des „materiellen Unterbaues" der menschlichen Ideologie, erscheint demnach ein geistiger Prozeß, der des Erkennens der Natur.

Auf der anderen Seite aber finden wir das Naturerkennen auch im „Ueberbau".

Eine bestimmte Religion oder Philosophie ist ebenso auf bestimmte Naturanschauungen begründet, wie auf bestimmte gesellschaftliche Anschauungen. Und auch die Kunst beruhte seit jeher auf der Betrachtung und Erkenntnis der Natur. Jede große Kunst erstand bisher aus direktem intensiven Belauschen und Erforschen der Natur. Unter manchen sozialen Bedingungen schwindet das Interesse an der Natur, der Künstler beobachtet sie nicht mehr; das kann dahin führen, daß er sich damit begnügt, auf der Stufe stehen zu bleiben, die seine Vorgänger erreicht hatten, die Kunst erstarrt, wird konventionell. Oder aber der Künstler, der das Studium der Natur verachtet, geht dazu über, aus seinem „Inneren" zu schöpfen, das heißt, er setzt an Stelle der Wiedergabe eifriger und methodischer Beobachtungen bloße Zufallseindrücke. Diese Kunst erstarrt sicher nicht, sie bildet sich ein, revolutionär zu sein. In Wirklichkeit ist sie bloß nebelhaft und chaotisch. Aber auch diese Phasen der Kunst kommen niemals ganz von der Natur los, die, wenn auch noch so verzerrt oder unbestimmt, doch hinter jeder ihrer Schöpfungen steht. Und schließlich ist es immer wieder die Natur, aus der die Kunst ihre Kraft und ihre Wirkung schöpft.

So finden wir Naturerkenntnis als wichtigen Faktor nicht bloß im „materiellen" Unterbau, sondern auch im geistigen Ueberbau der Gesellschaft. Man sieht, vom Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung ist die Rolle des Naturerkennens in der Geschichte eine recht komplizierte Sache.

Diese Schwierigkeiten haben manchen Marxisten veranlaßt, anzunehmen, daß die Entwicklung der Naturwissenschaften wenigstens zum Teil von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung unabhängig sei und sich nach eigenen inneren Gesetzen vollziehe.

In seinem schon erwähnten Buche über „Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus" erörtert Fritz Adler den Satz der Marxschen Vorrede zur „Kritik" usw.:

„Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt",

und bemerkt dazu:

„Wo immer diese unanfechtbare Erkenntnis bisher wiederholt wurde, finden wir sie immer mit dem so viele Mißverständnisse erzeugenden Terminus ‚bestimmt' verknüpft." (S. 171.)

Adler würde statt des Ausdruckes „bestimmt" den der Anpassung vorziehen. Die Produktionsverhältnisse bestimmen nicht das Denken, sondern dieses paßt sich den Produktionsverhältnissen an.

„Denn nicht um eine Bestimmtheit im physikalischen Sinne, um eine eindeutige Bestimmtheit handelt es sich bei Marx. Das Denken kann nicht als eindeutige Funktion der Produktionsverhältnisse dargestellt werden, sondern die wesentliche Bedeutung des Marxschen Gedankenganges liegt darin, daß die Wandlungen in den Köpfen sekundär sind gegenüber denen der Produktionsverhältnisse. Dasselbe Element der Eindeutigkeit steckt auch in dem physikalischen Begriff der „Wiederspiegelung", der so oft verwendet wird, um die Beziehungen zwischen Produktionsverhältnissen und denkendem Gehirn zu charakterisieren. Auch da entsteht häufig das naheliegende Mißverständnis, daß nach der Marxschen Auffassung das entstehende Bild ebenso eindeutig bestimmt werden könnte wie ein Spiegelbild der Physik.

Gehen wir dagegen vom Begriff der „Anpassung" aus, so läßt sich vor allem sehr scharf hervorheben, daß auch bei konstanten Produktionsverhältnissen Veränderung des Denkens möglich ist, daß also das Denken sich auch entwickelt, wenn es nicht Funktion der Produktionsverhältnisse ist. Denn von Funktion sprechen wir nur, wenn eine Veränderung von anderen Veränderungen abhängig ist. Wir werden ganz allgemein sagen können, es findet eine Anpassung der Gedanken an die Tatsachen statt, womit schon die Gedanken gegenüber den Tatsachen als sekundär charakterisiert sind. Damit ist jedoch erst ein Grundsatz aller Erfahrungswissenschaft überhaupt ausgesprochen; die spezifische Erkenntnis von Marx erhalten wir aber, wenn wir konstatieren, daß unter allen Tatsachen, denen sich das Denken anpaßt, die ökonomischen Verhältnisse als für den Menschen wichtigsten weitaus im Vordergrund stehen. Die ganze Natur ist das Objekt der Anpassung des Denkens; aber jene ihrer Teile werden vor allem die Aufmerksamkeit erregen, die für die Erhaltung des Teils, den der Mensch selbst darstellt, die wichtigsten sind. Der Leib des Menschen, die Sonne, das Wasser, die Früchte, die Tiere usw. sind das Objekt der Gedankenanpassung in der Urzeit, während später immer mehr das Werkzeug, der

Produktionsprozeß überhaupt in den Vordergrund tritt und schließlich die Klassenstruktur der Gesellschaft selbst Beachtung findet.

Die Marxsche Erkenntnis über das Verhältnis der Gedanken zu den ökonomischen Grundlagen scheint mir also gegen Mißverständnisse besser geschützt zu sein, wenn wir hervorheben: die ökonomischen Verhältnisse sind nicht das einzige, wohl aber das wichtigste Objekt der Anpassung der Gedanken. Diese Anpassung erhält mit jeder Aenderung des Objekts — der ökonomischen Verhältnisse — einen neuen Ausgangspunkt; sie findet jedoch auch bei deren Konstanz statt." (S. 171—173.)

„Es gibt Gedanken, deren Objekt in der Epoche, in der die Geschichte der Menschheit handelt, nur relativ kleinen oder sogar überhaupt keinen Veränderungen unterliegt. Dahin gehören die Tatsachen, mit denen es die Naturwissenschaft und vor allem die Erkenntnistheorie zu tun hat. In vielen Zweigen der Naturwissenschaft und speziell bei der Erkenntnistheorie sind die Gedankenanpassungen niemals funktionell an Veränderungen in deren Objekt geknüpft. Die Voraussetzung der Möglichkeit für jede beliebig hohe Stufe der Anpassung der Gedanken ist also, soweit sie das Objekt betrifft, immer gegeben und nicht erst in einem gewissen historischen Moment vorhanden." (S. 174.)

So Fritz Adler.

Gegen die Auffassung des Denkens als eine Anpassung der Gedanken des Individuums an die Tatsachen, die ihm seine Umwelt bietet, habe ich natürlich nicht das mindeste einzuwenden. Diese Auffassung erscheint mir vielmehr sehr fruchtbar. Ich habe mich darüber bereits im ersten Buch dieses Werkes geäußert.

Auch dem stimme ich zu, daß die gesamte Umwelt, nicht bloß die Produktionsverhältnisse, das Objekt der Anpassung der Gedanken darstellt. Ich möchte dabei das ökonomische Moment nicht einmal so sehr betonen, wie es Adler hier tut. Ich vertrete eine materialistische, nicht eine ökonomische Geschichtsauffassung.

Die „Materie", an deren Tatsachen sich der „Geist" anpaßt, ist gleichbedeutend mit der gesamten Umwelt. Je nach den gegebenen Lebensbedingungen und Lebenslagen werden für das Individuum einmal die Werkzeuge und Produktionsverhältnisse, ein andermal natürliche Objekte, Sonne, Wasser, Früchte, im Vordergrund des Interesses stehen. Der Leib des Menschen dürfte ihm stets das wichtigste sein. Aber freilich, wenn er nicht krank oder ein Hypochonder ist, wird dem Menschen sein Leib auch als das selbstverständlichste erscheinen, als dasjenige, das ihm am wenigsten zu denken gibt, wenigstens in der Urzeit.

Die für den geschichtlichen Prozeß entscheidende Bedeutung der Technik und der Oekonomie gegenüber der Natur sehe ich nicht darin, daß jene für den Menschen wichtiger sind als diese, sondern darin, daß jene in der Umwelt der Menschen das variable Element bilden, die Natur dagegen relativ, im Ver-

gleich zur menschlichen Gesellschaft, ein konstantes, ein unveränderliches Element darstellt.

Diese Tatsache selbst wird von Adler ebenso anerkannt, wie von mir.

Nun aber erhebt sich eine große Schwierigkeit.

Das Naturerkennen, die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen der Natur, macht im Laufe der Menschengeschichte riesenhafte Fortschritte, in immer rapiderem Tempo. Das Objekt dieser Anpassung, die Natur, bleibt in diesem Zeitraum aber unverändert. Wie ist das möglich?

Die Veränderung eines anderen Objektes, der Oekonomie, kann nicht die Veränderungen in der Anpassung der Gedanken an die unveränderlichen Naturtatsachen erklären.

Adler sucht einen Ausweg aus der Schwierigkeit in der Annahme, daß in vielen Zweigen der Naturwissenschaft „die Gedankenanpassungen niemals (von Adler selbst unterstrichen K.) an Veränderungen in deren Objekten geknüpft" sind. Er schließt daraus sogar, daß die Voraussetzung der Möglichkeit, für „jede beliebig hohe Stufe der Gedanken" auf solchen Gebieten der Naturwissenschaft" immer gegeben und nicht erst in einem gewissen historischen Moment vorhanden ist.

Sollte Adler damit bloß sagen wollen, daß die Veränderungen vieler naturwissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Gedanken nicht direkt auf ökonomische Veränderungen zurückzuführen seien, so soll das ohne weiteres zugestanden werden.

Aber woher stammen dann diese Veränderungen der Gedanken über ein sich gleichbleibendes Objekt? Adler lehnt die Annahme ab, daß er zur „Selbstbewegung des Begriffs" zurückkehre. Er spricht von der „Abhängigkeit der Gedanken voneinander", die auf vielen Gebieten den Fortschritt der Naturerkenntnis bewirken, also von einem rein logischen Prozeß. Seine Auffassung begegnet sich wohl mit der Conrad Schmidts, der in einer Besprechung von Bogdanoffs „Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft" („Vorwärts", 18. Oktober 1925) unter anderem sagt:

„Wie kann man leugnen wollen, ... daß in der Entwicklung der eigentlichen Wissenschaften, unbeschadet des mitbedingenden Einflusses ökonomischer Momente, sich zugleich immer logische Gesetzmäßigkeit kundtut, die durch die Mängel jeder gewonnenen Erkenntnis, besonders durch die Widersprüche, die eine genaue Vergleichung mit den Tatsachen in ihr entdeckt, zu immer neuen Feststellungen getrieben wird und durch diese ihren Weg vorgeschrieben findet."

Danach wäre also der Prozeß der Anpassung der Gedanken an die Tatsachen ein unendlicher, stets fortschreitender, auch wenn das Erkenntnisvermögen auf der einen Seite und die Umgebung auf der anderen sich nicht ändern.

Biologisch sieht der Prozeß der Anpassung der Organismen an die Umgebung anders aus. Die Natur ist, im Verhältnis zur Gesellschaft, unveränderlich. Alle Arten sind ihrer Umgebung angepaßt und pflanzen sich unverändert fort, solange die Umgebung sich nicht ändert. Erst wenn diese eine andere wird, wirkt der Wechsel auf die in ihr lebenden Arten zurück, erzeugt neue Widersprüche zwischen jeder von ihnen und der Umwelt, die nach vielen Wechselfällen schließlich entweder mit dem Untergang der Art oder ihrer Anpassung an die neue Umgebung enden.

Ist die Anpassung erreicht, dann bleibt die Art konstant, solange nicht eine neue Aenderung der Umgebung eintritt.

Will man den biologischen Begriff der Anpassung von den Organismen auf die Gedanken übertragen, dann ist dieser Begriff beim Denken nur dort anwendbar, wo eine Veränderung der Gedanken durch eine Veränderung der Umwelt herbeigeführt wird.

Die Entwicklung der Wissenschaft durch „innere logische Gesetzmäßigkeit", wie Conrad Schmidt sagt, durch eine „Abhängigkeit der Gedanken voneinander", wie Fritz Adler sich ausdrückt, führt uns völlig ab vom Begriff der Anpassung, der notwendigerweise ein Individuum auf der einen Seite voraussetzt, mit bestimmten Organen oder Gedanken, und eine Umgebung, für die diese Organe oder Gedanken nicht ausreichen, der sie angepaßt werden müssen.

Die logische Gesetzmäßigkeit, die Abhängigkeit der Gedanken voneinander ist dagegen ausschließlich auf das Individuum beschränkt. Adler mag sich noch so sehr dagegen wehren, sie bedeutet nichts anderes, als eine „Selbstbewegung des Begriffs". Wohl sehen weder Schmidt noch Adler von der Umwelt ab. Aber den Fortschritt des Erkennens der Umwelt sehen sie, wenigstens auf manchen Gebieten, ausschließlich in der Bewegung des Gedankens, in der logischen Tätigkeit.

Doch woher kommt diese Bewegung? Das Erkenntnisvermögen des Individuum ändert sich nicht, seine Umgebung auch nicht. Aber die logische Gesetzmäßigkeit doch auch nicht. Es ist nicht abzusehen, wieso es möglich sein soll, daß derselbe Kopf denselben Tatsachen gegenüber mit derselben Logik heute zu dieser und morgen zu einer anderen Anschauung von denselben Tatsachen gelangt.

Andererseits ist es unleugbar, daß Naturerkenntnis nur aus den Tatsachen der Natur, nicht denen der Oekonomie zu gewinnen ist.

Woher nun die Veränderungen in unseren Naturanschauungen?

Die Schwierigkeit löst sich sehr einfach, sobald man erwägt, daß die Tatsachen, an die sich unsere Gedanken jeweilig anzu-

passen haben, nicht alle Tatsachen der Umwelt sind, sondern nur jene ihrer Tatsachen, die uns zum Bewußtsein kommen.

Was ich nicht weiß, macht mir nicht heiß, beschäftigt mich nicht. Solange der Mensch nichts von ultravioletten Strahlen oder von Röntgenstrahlen wußte, waren sie keine Probleme für ihn, gehörten sie nicht zu den Tatsachen, denen er seine Gedanken anzupassen hatte. Und doch haben ultraviolette Lichtstrahlen und andere kürzlich entdeckte Strahlen auf den Menschen und auf alle Lebewesen seit jeher gewirkt.

Die Natur ändert sich nicht, im Verhältnis zur Gesellschaft genommen, wohl aber ändert sich der Kreis der Tatsachen der Natur, die uns bekannt sind. Dieser Kreis kann die verschiedensten Dimensionen annehmen und ist der ungeheuersten Erweiterung fähig. Jede Erweiterung dieses Kreises erheischt neue Anpassungen von Gedanken an Tatsachen, die schon seit undenklichen Zeiten bestehen mögen, für das erkennende Individuum jedoch neu sind.

Was führt aber zur Ausdehnung des Kreises der uns zu Bewußtsein kommenden Tatsachen der Umwelt? Auch die strengste und feinste logische Gesetzmäßigkeit und die größte Abhängigkeit der Gedanken voneinander können uns nicht die geringste neue Tatsache zu Bewußtsein bringen, die unseren Sinnen bisher verschlossen war.

Die Logik ist ungemein wichtig als Mittel, die Fülle der Tatsachen der Umwelt, die uns entgegentritt, in widerspruchslosen Zusammenhängen zu ordnen. Sie ist unerläßlich dort, wo es sich darum handelt, die Gedanken den Tatsachen anzupassen. Doch ist sie absolut nicht imstande, uns zur Erkenntnis neuer Tatsachen zu verhelfen.

Was uns zu neuen Tatsachen verhilft, das ist nicht die Logik, sondern die Technik.

Jede technische Neuerung hat die Aufgabe, ein bestimmtes praktisches Problem zu lösen. Aber wir haben bereits gesehen, daß sie darüber hinaus Konsequenzen nach sich ziehen kann, an die die Urheber der Neuerung nicht dachten und denken konnten. Zu den wichtigsten dieser Konsequenzen gehört die, daß die Neuerung uns mit Tatsachen der Umwelt bekannt macht, die uns bisher verborgen blieben. Die Technik bietet dem Menschen nicht nur neue Organe, um auf die Umwelt zu wirken. Ihre Behelfe werden vielfach auch zu Organen, die ihm neue Sinneseindrücke aus seiner Umwelt direkt oder indirekt zugänglich machen.

Schon in der bereits früher erwähnten Artikelserie der „Neuen Zeit" von 1896 über „Was will und kann die materialistische Geschichtsauffassung leisten", habe ich darauf hingewiesen.

Ich wendete mich dort gegen Bax, der behauptete:

„Die Geschichte der Philosophie läßt sich in ihren Hauptzügen ganz und gar nicht auf ökonomische Ursachen zurückführen. Obwohl die praktische Anwendung philosophischer Systeme und Gedanken teilweise daraus erklärt werden kann, so haben wir es doch in der Hauptsache mit einer Gedankenrevolution zu tun, die sich sehr leicht nachweisen läßt.... Wenn Kautsky weiter fragt, wie die ursprünglichen Keime der philosophischen Systeme entstanden sind, so antworte ich: durch Beobachtung der Vorgänge der äußeren Natur und des menschlichen Geistes und aus Analyse der Bedingungen des Erkennens und des Bewußtseins überhaupt." („Neue Zeit", XV., I., S. 232, 233.)

Darauf entgegnete ich zunächst, es falle mir auf, daß Bax unter den Objekten der Philosophie bloß die Natur und den Geist und nicht auch die Gesellschaft nenne. Die philosophischen Ideen über die Gesellschaft seien sicher von dem jeweiligen Stande der Gesellschaft abhängig, also ökonomisch bedingt. Dieser Teil der Philosophie sei demnach von vornherein auf ökonomische Ursachen zurückzuführen, nicht auf eine bloße formal logische Gedankenrevolution. Dann fuhr ich fort:

„Wie steht es aber mit der Naturwissenschaft? Bax führt diese auf bloße ‚Beobachtung der Vorgänge der äußeren Natur' zurück. Damit käme man aber nicht weit. Beobachten kann der Wilde auch, und er beobachtet die Vorgänge der äußeren Natur in der Regel weit schärfer als wir. Deswegen ist er doch kein Philosoph. Nur soweit die Beobachtung der Natur zur Beherrschung der Natur wird, wird sie zur Erforschung der Natur. Was den Philosophen vom Wilden unterscheidet, ist nicht die Tatsache des Beobachtens der Natur, sondern der Umstand, daß für diesen die Natur selbstverständlich ist, jenem ein Rätsel. Die bloße Betrachtung zeigt uns nur das Wie der Vorgänge in der Natur. Die philosophische Erforschung der Natur beginnt erst mit den Fragen nach dem Warum. Der Mensch mußte erst gewissermaßen die Nabelschnur zerrissen haben, die ihn mit der Natur verband, er mußte die Natur bis zu einem gewissen Grade beherrschen, sich über sie erhoben haben, ehe er daran denken konnte, sie philosophisch zu untersuchen. Und nur in dem Maße, in dem die Herrschaft des Menschen über die Natur sich erweitert, in dem der technische Fortschritt vor sich geht, erweitert sich das Gebiet der wissenschaftlichen Erforschung der Natur. Die Herren Philosophen wären in der Naturwissenschaft mit ihren ‚Gedankenrevolutionen' nicht weit gekommen ohne Fernrohre und Mikroskope, Wage- und Meßinstrumente, Laboratorien und Observatorien usw. Diese liefern nicht nur die Mittel zur Lösung der Probleme der Naturwissenschaft, sie liefern auch die Probleme selbst. Diese Mittel aber sind die Ergebnisse der ökonomischen Entwicklung — Ergebnisse, die durch den Menschen wieder zu Ursachen neuen Fortschritts werden. Die Entwicklung der Naturwissenschaften geht Hand in Hand mit der Entwicklung der Technik, dies Wort im weitesten Umfang genommen.

Man darf unter den technischen Bedingungen einer Zeit nicht bloß ihre Werkzeuge und Maschinen verstehen. Die modernen Methoden der chemischen Forschung und die moderne Mathematik bilden integrierende Bestandteile der bestehenden Technik. Man baue einmal ein Dampfschiff

oder eine Eisenbahnbrücke ohne Mathematik! Ohne die heutige Mathematik wäre die kapitalistische Gesellschaft unmöglich. Der jetzige Stand der Mathematik gehört ebenso zu den ökonomischen Bedingungen der bestehenden Gesellschaft, wie der jetzige Stand der Maschinentechnik oder des Welthandels. Das hängt alles aufs engste miteinander zusammen."

Aber nicht bloß die Technik, die Erfindung von Behelfen zur Beherrschung der äußeren Natur, erweitert den Kreis der Tatsachen dieser Natur, die dem Menschen zum Bewußtsein kommen. In gleichem Sinne ist auch die Oekonomie wirksam, die Gestaltung der Verhältnisse, welche die Menschen untereinander im Produktionsprozeß eingehen.

In den Anfängen der Oekonomie lebt jeder der kleinen, primitiven Stämme völlig isoliert von den anderen auf einem beschränkten Gebiet. Nur die Tatsachen, die die Natur dieses Gebiets seinen Sinnen bietet, existieren für ihn. Nur ihnen ist sein Denken angepaßt.

Wir haben gesehen, wie es mit der technischen Entwicklung zu einer Arbeitsteilung unter den Stämmen kommt. Je nach der besonderen Natur seines Gebietes entwickelt jeder besondere Produktionszweige, erfährt er aus der ihn umgebenden Natur besondere Tatsachen, die andere Stämme aus ihrer Umgebung nicht erfahren. Die Arbeitsteilung zwischen den Stämmen drängt sie zum Verkehr miteinander, friedlichem oder kriegerischem, Austausch oder Raub, wobei es auch zum Austausch von Erfahrungen kommt. Das Gebiet der Natur, das dem Bewußtsein des einzelnen Menschen Tatsachen liefert, wird erweitert, nicht nur dadurch, daß der Bereich ausgedehnt wird, dem er seine persönlichen Erfahrungen entnimmt, sondern auch dadurch, daß er im Verkehr mit anderen von deren Erfahrungen Kenntnis erhält.

Die Erfindung der Schrift auf der einen Seite, die fortschreitende Verbesserung der Mittel des Verkehrs, namentlich der Seeschiffahrt, erweitert das Gebiet der Tatsachen der Natur, die dem einzelnen bekannt werden, zeitweise in riesenhafter Weise. Nicht nur andere Menschen, auch andere Tiere und Pflanzen, andere Klimate und sonstige Naturbedingungen als die seiner Heimat lernt so der einzelne kennen, ja sogar andere astronomische Verhältnisse.

Die Griechen waren sehr erstaunt, als sie auf Reisen in Aegypten soweit südlich kamen, daß sie einen Punkt erreichten, an dem zeitweise die Sonne senkrecht über ihnen stand, so daß sie sich selbst im tiefsten Brunnen spiegelte. Und ebenso erstaunt die Phöniker, die um Afrika herumsegelten, als sie fanden, daß der Stand der Sonne sich ändere, sobald sie weit nach Süden gelangt waren. In ihrer Heimat waren sie gewöhnt, zu sehen, daß die Sonne mittags zu ihrer Linken stand, wenn sie nach Westen fuhren. Nun mußten sie entdecken, daß, wenn sie mittags nach Westen blickten, die Sonne zu ihrer Rechten stand.

Und gar die ewigen Sterne, die untrüglichsten Führer des Seemanns bei nächtlicher Fahrt, sie verändern nicht bloß ihre Lage, wenn man nach Süden fährt, sondern verschwinden schließlich völlig und machen neuen Sternbildern Platz.

Nicht nur räumlich, auch zeitlich wird das Gebiet der uns bekannten Tatsachen der Natur durch die Entwicklung der Mittel des Verkehrs sehr ausgedehnt. Namentlich durch die Schrift, aber auch durch die bildende Kunst, die Tatsachen festhält, die sich vor Jahrtausenden ereignet haben und die ohne sie längst vergessen wären. Ihr Vergleich mit entsprechenden Tatsachen unserer Zeit läßt uns oft wichtige Zusammenhänge erkennen.

Wohl gilt das zumeist für die Geschichte der menschlichen Gesellschaft. Doch werden auch Tatsachen der Natur auf diese Weise überliefert. Aus den Höhlenmalereien und Bildschnitzereien der Steinzeit erfahren wir, daß damals noch Renntier und Mammut in Mitteleuropa heimisch waren, aus Ueberresten wissen wir, daß Zentralasien im Laufe der letzten Jahrtausende fortschreitend austrocknete, daß reiches Leben an Stätten herrschte, die heute trostlose Wüsten sind.

Aber es ist auch gelungen, Zeugnisse von Tatsachen der Natur zu entdecken, die lange vor dem Auftauchen des Menschen bestanden haben. Auch hier waren Technik und Oekonomie wirksam, vor allem Bergbau und Eisenbahnbau.

Die Bergwerke sowie die Einschnitte und Tunnels der Eisenbahnen haben uns die Kenntnis der aufeinanderfolgenden Schichtungen der Erdrinde erschlossen, sowie zahlreiche Reste von Organismen kennenlernen lassen, die den verschiedenen Erdschichten eigentümlich waren.

So wurden uns die Tatsachen der Natur mitgeteilt, die zur Deszendenztheorie als Anpassung der Gedanken an sie führten.

So unveränderlich im Vergleich zur Gesellschaft die Natur ist, so veränderlich ist der Umfang der natürlichen Tatsachen, die unserem Bewußtsein zugänglich sind, und die Ausdehnung dieses Umkreises wird ebenso wie die Entwicklung der Gesellschaft in letzter Linie bewirkt durch die Veränderungen der menschlichen Technik und Oekonomie.

Mit der Fülle und Mannigfaltigkeit der beobachteten Tatsachen und ihrer Zusammenhänge entwickeln sich aber auch die Methoden ihrer Zusammenfassung und Ordnung, Logik, Mathematik, Erkenntniskritik, die anscheinend bloß im Reiche des Geistes wohnen.

Technik, Oekonomie und Naturerkennen stehen in engster Wechselwirkung miteinander. Jeder Fortschritt auf der einen Seite bewirkt einen auf der anderen. Die Erweiterung des Naturerkennens ermöglicht technische Fortschritte und eine Verbesserung der menschlichen Praxis in der Produktion des Lebens.

Jeder Fortschritt dieser Praxis bringt uns neue Tatsachen der Natur zum Bewußtsein, damit die Möglichkeit weiterer Fortschritte im Naturerkennen, die Möglichkeit und Notwendigkeit neuer Anpassungen des Denkens an die Tatsachen. Und andererseits liefert die menschliche Praxis in der Anwendung der neuen Erkenntnisse den besten Prüfstein für die Richtigkeit der neuen Gedankenanpassungen.

Wohl wird von einer gewissen Höhe der Arbeitsteilung in der Gesellschaft an die Tätigkeit der Erforschung der Umwelt getrennt von der alltäglichen Praxis der Produktion des Lebens. Wenn indessen die Wissenschaft auch nicht mehr bloß von praktischen Motiven bestimmt wird, so bleibt doch der Umfang des Materials, das sie verarbeitet, der Tatsachen, die ihr zu Gebote stehen, abhängig von der Höhe der technischen und ökonomischen Entwicklung in der Gesellschaft.

Es ist richtig, daß die Wissenschaft, jemehr sie fortschreitet, desto weniger zur Lösung ihrer Probleme mit der Technik des Alltags auskommt. Sie braucht Hilfsmittel, die, wie etwa Fernrohre, weit umfangreicher sind als die der alltäglichen Praxis dienenden, oder weit feiner, wie etwa Wagen und Meßapparate. Und bis zu einem hohen Grade wird der weitere Fortschritt mancher Wissenschaft nicht mehr direkt von der Technik und Oekonomie des Alltags bestimmt, sondern von der besonderen wissenschaftlichen Technik.

Aber auch das ist keine Entwicklung durch bloßes logisches Denken, durch bloße „Gedankenrevolutionen". Es bleibt ein Fortschritt der Anpassung der Gedanken an neue Tatsachen, die durch neue technische Behelfe und Methoden uns zum Bewußtsein gebracht werden.

Und überdies bleibt die Entwicklung der wissenschaftlichen Technik stets abhängig vom allgemeinen Stand der praktischen Technik, von den Rohmaterialien, Werkzeugen, Arbeitskräften, über die sie verfügt, sowie vom Stande des gesellschaftlichen Reichtums. Gerade jetzt empfinden wir deutlich, wie die materielle Not nach dem Kriege die Institute wissenschaftlicher Forschung beeinträchtigt.

So finden wir auf Schritt und Tritt, nach jeder Seite hin die Entwicklung des Erkennens der Natur ebenso wie unserer Anschauungen der Gesellschaft abhängig von dieser und von den Faktoren, die die Gesellschaft bewegen und verändern.

Natürlich werden unsere jeweiligen Naturanschauungen stets bestimmt durch die Tatsachen der Natur, die wir kennen, nicht durch die der Gesellschaft, in der wir leben. Man darf sich den engen Zusammenhang des Naturerkennens mit den Produktionsbedingungen nicht in so primitiver, roher Weise vorstellen, als seien neue Naturanschauungen die Wiederspiegelung neuer ökono-

mischer Verhältnisse. Die neue Technik und Oekonomie wirken vielmehr dadurch umwälzend auf die Naturwissenschaft, daß sie dieser neue Tatsachen aus dem Bereich der Natur liefern, die den Menschen ohne die neue Technik und Oekonomie nicht zum Bewußtsein gekommen wären.

Wir haben schon in einem anderen Zusammenhang darauf hingewiesen, daß der menschliche Geist ebenso konservativ ist wie der Organismus. Wie dieser stets dieselben Formen wieder zu vererben sucht und nur durch starke Veränderungen der Umwelt zu Abänderungen zu bringen ist, so ist es auch mit dem Geist. Hat er sein Denken einmal bestimmten Tatsachen angepaßt, so hält er zähe daran fest, solange keine neuen Tatsachen auftauchen. Und auch diese müssen mit den alten Anschauungen ganz unvereinbar sein und in großer Häufigkeit auftreten, sollen sie den Geist drängen, nach neuen Anpassungen zu suchen.

In den Bedingungen, die uns neue Tatsachen in der Natur erschließen, nicht in logischen Spekulationen haben wir die bewegenden Kräfte der naturwissenschaftlichen Entwicklung zu suchen. Und als solche enthüllten sich uns Technik und Oekonomie.

Damit soll nicht gesagt sein, daß der philosophische Geist mit der Entwicklung der Naturwissenschaft nichts zu tun habe. Er ist vielmehr für sie unerläßlich. Das bloße Bekanntwerden mit den Tatsachen, die Empirie, bietet noch keine Erkenntnis. Es ist bloß der Ausgangspunkt zu ihr. Wirkliche Erkenntnis wird erst gewonnen, wenn die einzelnen Tatsachen in widerspruchslosen Zusammenhang miteinander gebracht werden. Die Erkenntnis ist um so größer, je mehr es gelingt, alle bekannten Tatsachen in einen einzigen widerspruchslosen Gesamtzusammenhang zu bringen.

Das vermag nicht der bloße Empiriker, das vermag nur der philosophische Geist. Aber wehe ihm, wenn er über die Basis der Empirie, der Erfahrung hinausschreitend, durch bloße logische Gedankenrevolutionen zu neuen Erkenntnissen gelangen will. Er wird dabei stets scheitern.

Gerade heute hat der philosophische Erforscher der Natur am wenigsten Anlaß zu derartigen Grenzüberschreitungen. Die Zahl neuer Tatsachen der Natur, die uns fast jeden Tag erschlossen werden, ist eine so gewaltige, daß sie jeder Gedankenanpassung an sie immer wieder vorauseilen. Diese Tatsachen würden uns nicht neue Einsicht, sondern Unsicherheit und Verwirrung bringen, wenn es nicht gelänge, sie mit den alten zusammen in einen widerspruchslosen Gesamtzusammenhang zu ordnen. Das ist eine Aufgabe, die sich immer wieder erneut, angesichts der rapiden Aufeinanderfolge neuer Tatsachen, die an allen Ecken und Enden der Natur für unser Bewußtsein auftauchen.

Kein Zweifel, ohne philosophischen Geist kämen wir in der Wissenschaft nicht vom Fleck. Aber die Umwelt ist es, die ihm die Probleme liefert, sowie die Mittel zu ihrer Lösung. Weder die einen noch die anderen findet er in sich selbst.

b) Naturanschauung und Gesellschaftsanschauung in der Weltanschauung.

Mit der Frage, welches die Triebkraft der Entwicklung des Naturerkennens ist und ob sie in dem Fortschritt der Technik und Oekonomie zu suchen ist, darf eine andere nicht verwechselt werden, die auch auf einen Zusammenhang zwischen Naturanschauung und Oekonomie hinweist. Diese zweite Frage entspringt der Tatsache, daß der Mensch in der Natur und der Gesellschaft gleichzeitig lebt, von der einen wie von der anderen verschiedene Eindrücke erhält, die er in seinem Gehirn zu einem einheitlichen Weltbild zu gestalten sucht. Welcher der beiden Faktoren erweist sich dabei als der überragende, als der gewichtigere?

Es könnte scheinen, als seien die Eindrücke der unwandelbaren Natur weit stärker, als die der unbeständigen wandelbaren Gesellschaft und ihrer Basis, der Oekonomie.

Sucht die politische Oekonomie nicht selbst nach Naturgesetzen der Wirtschaft? Und werden nicht vielfach höchst wichtige gesellschaftliche Vorgänge und Forderungen naturwissenschaftlich begründet, Krieg und Konkurrenz, Antisemitismus und Negerverachtung, Kolonialpolitik ebenso wie manche Bündnispolitik?

Die Wissenschaft der politischen Oekonomie erstand, sobald die Tatsachen der Wirtschaft eine bestimmte Massenhaftigkeit und Regelmäßigkeit erlangt hatten. Sie entdeckte im Produktionsprozeß (das Wort im weitesten Sinne genommen) notwendige Zusammenhänge, Gesetze, die man sehr wohl den Naturgesetzen gleichstellen durfte.

So spricht auch Marx selbst von den „Naturgesetzen der kapitalistischen Gesellschaft" (im Vorwort zur ersten Auflage des ersten Bandes des „Kapital").

Daß er die ökonomischen Gesetze als Naturgesetze betrachtete, darin stimmte Marx mit der klassischen bürgerlichen Oekonomie vollständig überein. Sein Unterschied zu ihr liegt in folgendem: Die klassische bürgerliche Oekonomie beachtete nicht die Unterschiede der Produktionsweisen. Sie merkte nicht, daß es verschiedene Produktionsweisen gibt, von denen jede ihre besonderen Gesetze hat. Jene Produktionsweise, die sie gerade vorfand, galt ihr als gleichbedeutend mit dem Produktionsprozeß

überhaupt, deren Gesetze als Gesetze, die solange gelten, als Menschen überhaupt produzieren.

Wohl blieb es den Oekonomen nicht unbekannt, daß die Menschen nicht stets und überall kapitalistisch produzierten. Die bürgerliche Oekonomie kam ja auf im Kampf gegen eine vorkapitalistische Produktionsweise, den Feudalismus. Aber dessen besondere Formen erschienen bloß als Abnormitäten, Abweichungen vom Naturgesetz, eine Folge der Unwissenheit der Menschen.

Erst in der Periode der Reaktion nach der französischen Revolution erstand in den Kreisen sozialer Forscher Interesse und Verständnis für vorkapitalistische Produktionsweisen. Und andererseits erwuchs nun der Gegensatz von Proletariern und ihren Freunden gegen die kapitalistischen Zustände, der Drang nach ihrer Ueberwindung.

In dieser Situation kamen Marx und Engels dazu, jene Gesetze, die von der bürgerlichen Oekonomie als Naturgesetze der Produktion überhaupt betrachtet wurden, als Naturgesetze bloß der kapitalistischen Produktion zu erkennen.

Darf man aber Gesetze als Naturgesetze betrachten, wenn sie unter gewissen Bedingungen gelten? Gewiß. Kein Naturgesetz ist absolut, von keinem dürfen wir behaupten, es gelte unter allen Umständen. Von vielen wissen wir, daß sie nur unter bestimmten Umständen wirken.

Der Unterschied zwischen der eigentlichen Natur und der Gesellschaft ist in dieser Beziehung nur der, auf den wir schon so oft hinzuweisen hatten, daß der Gesellschaft gegenüber die Natur unveränderlich ist, sowie der, daß die Veränderung der Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens vom Menschen selbst hervorgerufen wird, allerdings nicht nach Belieben, sondern auch nach bestimmten, von seinem Willen und Bewußtsein unabhängigen Gesetzen. So scheint es, als käme den Naturgesetzen unbedingte, den ökonomischen Gesetzen nur bedingte Gültigkeit zu. Aber darin liegt der Unterschied nicht.

Bei dieser Gelegenheit ist es vielleicht am Platze, auf einen Irrtum hinzuweisen, der selbst in sozialistischen Kreisen nicht selten ist. Man nimmt an, es sei eine Eigentümlichkeit der Warenproduktion, von bestimmten Gesetzen beherrscht zu werden. Das rühre daher, daß sie anarchisch von zahlreichen, von einander unabhängigen Produzenten betrieben werde, von denen jeder frei über seine eigenen Produktionsmittel verfüge. Ganz anders gestalte sich die Sache, wenn die Gesellschaft selbst in den Besitz der Produktionsmittel käme. Nun könne sie die Produktion ganz nach ihrem Gutdünken einrichten, unabhängig von allen Gesetzen der Oekonomie.

Dies ist ein Irrtum. Wenn ein Fabrikant eine Fabrik organisiert, so liegt es keineswegs in seinem Belieben, wie er das tut,

obwohl er freier Herr über seine Produktionsmittel ist. Wenn er sich nicht an bestimmte Naturgesetze des Produzierens hält, wird sein Betrieb nie ein arbeitsfähiges Gebilde werden.

Und das gleiche gilt von einer sozialistischen Gesellschaft. Die Bolschewiks, die glaubten, es genüge, Herr über die Produktionsmittel zu sein, um dann nach Belieben wirtschaften zu können, haben ihren Irrtum teuer gebüßt — oder vielmehr war es das russische Volk, das die Buße zu zahlen hatte, nach dem alten Spruch: Wenn die Könige (oder Diktatoren) rasen, bekommen ihre Völker die Prügel.

Der Unterschied zwischen kapitalistischer und sozialistischer Produktion ist ein anderer.

In der kapitalistischen Produktionsweise ist es unmöglich, daß die Anpassung der Produktion an die ökonomischen Gesetze in anderer Weise erfolgt, als durch Katastrophen. In einer sozialistischen Produktionsweise besteht dagegen die Möglichkeit, die Produktion den Naturgesetzen der Produktionsweise bewußt anzupassen und so ohne Katastrophen und Krisen den Produktionsprozeß in Gang zu halten.

Das setzt allerdings voraus, daß man diese Naturgesetze studiert. Ein sozialistisches Gemeinwesen, das glaubt, mit bloßer Gewalt sich über sie hinwegsetzen zu können, wenn es nur über die Produktionsmittel verfügt, wird stets scheitern.

Wir sind also wohl berechtigt, von Naturgesetzen der Oekonomie und auch der Gesellschaft überhaupt zu sprechen.

Dennoch tut man gut, nicht ohne nähere Erläuterung das Wort „Naturgesetz" zur Bezeichnung der ökonomischen Gesetze zu gebrauchen, weil man sonst leicht der Auffassung Vorschub leistet, als gelte jedes ökonomische Gesetz für alle Produktionsweisen ohne Unterschied. Oder weil man die Manier fördert, Gesetze, die man in der organischen oder gar der unorganischen Natur gefunden hat, ohne weiteres zur Lösung gesellschaftlicher Probleme anzuwenden.

Diese Manier entspringt nicht etwa einer Beeinflussung gesellschaftlicher Anschauungen durch naturwissenschaftliche, sondern bedeutet die Ausbeutung naturwissenschaftlicher Anschauungen zu gesellschaftlichen Zwecken. Der Hinweis auf Naturgesetze zur Lösung sozialer Probleme entspringt nicht Bedürfnissen der Erkenntnis, sondern denen der Verfechtung besonderer Interessen. Nicht den Bedürfnissen der F o r s c h u n g und Klärung, sondern denen der R e c h t f e r t i g u n g bestimmter Forderungen und Einrichtungen. So berufen sich die Militaristen den Pazifisten gegenüber auf den Kampf ums Dasein, um den Krieg als Naturgesetz für eine Notwendigkeit zu erklären. Andere wieder wollen mit jenem Kampf gegenüber der sozialistischen Kritik an der kapitalistischen Konkurrenz diese als ein Gebot der

Natur rechtfertigen. Noch andere berufen sich auf die Gesetze der Vererbung, um die Ueberhebung einer nach Privilegien haschenden Clique mit der natürlichen Ueberlegenheit einer höheren Rasse zu begründen.

Die Tendenzen dieser Militaristen, Kapitalisten, Privilegienjäger sind nicht ein Produkt der modernen Naturwissenschaft. Sie bestanden schon vor ihr. Ihre Art, jetzt sich auf naturwissenschaftliche Argumente zu berufen, ist nichts anderes als eine Modernisierung der Manieren der Zeit der Gottgläubigkeit, wo der einzelne seine eigenen Wünsche und Ziele zum Willen seines Gottes erhob und sie damit zu rechtfertigen und zu heiligen glaubte. Wenn Banden, hungrig nach Land und Beute, im 12. Jahrhundert von Westeuropa nach Kleinasien zogen, um dort zu plündern, taten sie es mit dem Rufe: Gott will es. Und dasselbe war der Fall mit den spanischen Conquistadores, die im 16. Jahrhundert nach den Gold- und Silberländern Amerikas zogen, um sie auszurauben, ihre Bewohner zu morden oder zu versklaven.

Heute klingt es vorgeschrittener, sich nicht auf den Willen Gottes, sondern auf die Gebote der Natur zu berufen, aber auch da wird der Natur einfach das als Forderung in den Mund gelegt, was man gerne haben möchte.

Mit unbefangener wissenschaftlicher Erforschung der Natur hat dies Treiben nichts zu tun. Es beteiligen sich daran meist Leute, die von Naturwissenschaft ebenso wie von gesellschaftlichen Dingen nicht mehr wissen, als ein paar unverstandene Schlagworte, und die nicht das mindeste Bedürfnis nach weiterer Aufklärung empfinden.

Soweit die Bestrebungen dieser Art aber auf die wissenschaftliche Tätigkeit Einfluß gewinnen, bedeuten sie nicht eine Vermehrung sozialer, sondern nur eine Trübung naturwissenschaftlicher Erkenntnis.

Dabei bezeugen sie nicht, daß die Naturerkenntnis auf die gesellschaftliche einwirkt. Sie bildet vielmehr eine der verschiedenen Arten des umgekehrten Vorgangs, der Beeinflussung unserer Naturanschauungen durch unser gesellschaftliches Sein.

Im Jahre 1924 erschien eine Festschrift zu meinem 70. Geburtstag, betitelt: „Der lebendige Marxismus", herausgegeben von Otto Jenssen. (Jena, Thüringer Verlagsanstalt.)

In der vierten Abteilung, „Neuland des historischen Materialismus", behandeln drei Abhandlungen den Gegenstand, den wir hier erörtern, die Beeinflussung der Naturanschauungen durch die Gesellschaft. Die eine unter ihnen, „Darwinismus und Marxismus" von Julius Schaxel, spinnt namentlich den Gedanken weiter aus, den wir bereits kennen und dem Marx und Engels frühzeitig Ausdruck gegeben, daß der Darwinsche Kampf

ums Dasein nach dem Muster des kapitalistischen Konkurrenzkampfes gebildet sei:

„Weil, wie Marx sogleich richtig gesehen hat, Darwin aus einer bürgerlichen Ideologie heraus das natürliche Getriebe ansieht und als erklärenden Gedanken für die Umbildungen in der lebendigen Natur einfach den Leitsatz einer zu seiner Zeit in England geläufigen nationalökonomischen Schulmeinung nimmt, ist es leicht verständlich, daß Darwins im Kampf ums Dasein stehenden Tiere und Pflanzen die bürgerliche Gesellschaft widerspiegeln". (S. 488.)

Ein anderer Artikel, von meinem Sohne Karl, Arzt, über die „Strömungen in der modernen Medizin im Lichte des historischen Materialismus", weist nicht bloß für die Medizin, sondern für die ganze Naturwissenschaft der letzten Jahrhunderte eine Reihe Abhängigkeiten von den ökonomischen Bedingungen der Zeit nach.

Die dritte der hier in Frage kommenden Arbeiten ist die Abhandlung Otto Bauers über das „Weltbild des Kapitalismus". Sie ist von den dreien die wichtigste, um so bewunderungswürdiger, wenn man die entsetzlich ungünstigen Umstände bedenkt, unter denen sie abgefaßt wurde: in sibirischer Kriegsgefangenschaft, fern von jeder Bibliothek.

Bauer verfolgt in seiner Arbeit die Entwicklung der Natur- und Weltanschauungen innerhalb der kapitalistischen Periode und bringt sie in Beziehung zu dem Wechsel der ökonomischen Verhältnisse.

Einleitend bemerkt Bauer:

„In der Geschichtsepoche der Auflösung der feudalen und der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung haben die Denker das theologische Weltbild der feudalen Epoche allmählich aufgelöst und ein neues Weltbild, das Weltbild der modernen Naturwissenschaft und der auf sie gegründeten philosophischen Systeme, allmählich entwickelt.

Die Wissenschaft kann die Entstehung und Entwicklung dieses neuen Weltbildes in zweifacher Weise darstellen:

1. Jeder Denker baut die Gedanken seiner Vorgänger aus, er wendet sie auf neue Gebiete an, er sucht ihre Lücken auszufüllen, die in ihnen enthaltenen Widersprüche aufzulösen, die Probleme, die sie in sich schließen, zu lösen. So durchlaufen die Gedanken eine innere Entwicklung, eine Entwicklung nach ihnen innewohnenden immanenten Gesetzen. Eine Darstellung dieser Entwicklung wäre eine immanente Ideengeschichte. Eine immanente Ideengeschichte aus dem Bereich der modernen Naturwissenschaft ist zum Beispiel Machs Geschichte der Mechanik.

2. Verändern sich das Wirtschaftsleben, die gesellschaftlichen Beziehungen, der Staat, das Recht, so verändert sich auch die Denkweise der Menschen. Infolge der Veränderungen ihrer Lebensbedingungen werden die Menschen für neue Gedanken empfänglich, finden sie an neuen Gedanken Gefallen. Wo dies geschieht, wird die immanente Entwicklung eines Gedankensystems durchbrochen durch die Einwirkung transzen-

denter, das heißt außerhalb dieses Gedankensystems entstandener, von außen her auf die Entwicklung des Gedankensystems einwirkender Einflüsse. Wollen wir zeigen, wie die Veränderungen der gesellschaftlichen Daseinsbedingungen durch die Entwicklung des Kapitalismus das naturwissenschaftlich-philosophische Weltbild umgestaltet haben, so schreiben wir transzendente Ideengeschichte.

Nur dies will ich hier versuchen. Ich will also nur die transzendente Ideengeschichte des naturwissenschaftlich-philosophischen Weltbildes in der Geschichtsepoche des Kapitalismus zu skizzieren versuchen, nicht auch zugleich die immanente Entwicklung dieses Weltbildes in dieser Zeit darstellen. Meine Darstellung wird daher bewußt und gewollt einseitig sein." (S. 408, 409.)

Die Zweiteilung der Gesichtspunkte, von denen aus man die Entwicklung des Naturerkennens betrachten kann, fällt zusammen mit der Zweiteilung, die ich für dieselbe Betrachtung in diesem und dem vorhergehenden Kapitel vorgenommen habe.

Nur sehe ich in der „immanenten" Geschichte des Naturerkennens nicht eine bloße „Gedankenrevolution", eine Anpassung der Gedanken aneinander, sondern auch und vor allem eine Anpassung der Gedanken an neue Tatsachen. Als letzte Quelle dieser neuen Tatsachen sehe ich eine neue Technik und Oekonomie. So wird für mich auch die immanente Geschichte der Naturwissenschaften abhängig von der technischen und ökonomischen Entwicklung. Allerdings nur, insoweit diese Entwicklung neue Seiten der natürlichen Umwelt entschleiert, die bis dahin verborgen geblieben waren.

Anderer Art ist die transzendente Geschichte der Naturwissenschaften. Hier wird diese beeinflußt nicht durch neue Tatsachen der Natur, die durch neue Technik und Oekonomie enthüllt werden, sondern durch neue Denkweisen, die aus neuen ökonomischen und sozialen Verhältnissen hervorgehen und die das ganze Denken des Menschen beeinflussen, die ganze Art, die Gedanken den Tatsachen anzupassen, nicht nur die Gedanken über die Gesellschaft, sondern auch über die Natur, also die ganze Weltanschauung.

Nach der Fassung des eben zitierten Bauerschen Absatzes könnte es scheinen, als erzeugten neue soziale Verhältnisse bloß ein Bedürfnis nach neuen Gedanken, bestimmten sie nicht auch deren Inhalt. Er sagt:

„Infolge der Veränderung ihrer Lebensbedingungen werden die Menschen für neue Gedanken empfänglich, finden sie an neuen Gedanken Gefallen."

Aber dieser Satz spricht die Anschauung Bauers nicht vollständig aus. Eine Seite später schon läßt er erkennen, daß er in neuen Lebensbedingungen mehr sieht, als eine bloße Anregung, nach Neuem zu suchen, sondern daß durch bestimmte neue Lebensbedingungen der Mensch nur für bestimmte, ihnen angepaßte neue Gedanken empfänglich wird, an denen er Gefallen

findet, ja, daß er zu diesen Gedanken durch die neuen Bedingungen geradezu gedrängt wird.

Bauer führt aus:

„Nach ihrem Ebenbilde, lehrt Feuerbach, schaffen sich die Menschen ihren Gott . . . . . Aber nicht nur ihren Gott, auch ihre Ziele schaffen sich die Menschen nach ihrem Ebenbild. Der Mensch versteht immer nur sich selbst; nach der Analogie seiner Tätigkeit, seiner Arbeit, seiner Erlebnisse, sucht er sich alles begreiflich zu machen, was er beobachtet. Darum verändern sich mit seinen Lebensbedingungen auch seine Vorstellungen von der Natur. Wie sie sich unter der Wirkung der ungeheuren Umwälzung der Lebensbedingungen verändert haben, aus denen der moderne Kapitalismus hervorgegangen ist, das ist, was wir hier darstellen wollen." (S. 409, 410.)

Und diese Darstellung wird dann von Bauer meisterhaft gegeben. Sie beginnt mit der platonischen und aristotelischen Denkweise in der mittelalterlichen Scholastik und endet mit Mach und Poincaré (dem Mathematiker, nicht dem Politiker).

Nur kurz ist dagegen das, was ich selbst bisher über den Gegenstand geschrieben habe. Es umfaßt nur eine Seite meiner Schrift über „die soziale Revolution", verfaßt 1902. Ich bemerkte dort:

„Solange die Bourgeoisie revolutionär war, herrschten auch in der Naturwissenschaft (Geologie und Biologie) die Katastrophentheorien, die von der Ansicht ausgingen, die Entwicklung der Natur gehe in plötzlichen großen Sprüngen vor sich. Als die bürgerliche Revolution vollendet war, trat an Stelle der Katastrophentheorien die Anschauung von der allmählichen, unmerklichen Entwicklung, die aus der Häufung unzähliger kleinster Fortschritte und Anpassungen im Konkurrenzkampf hervorgeht. Der revolutionären Bourgeoisie war der Gedanke an Katastrophen auch in der Natur sehr nahegelegen, der konservativen Bourgeoisie erschien dieser Gedanke unvernünftig und unnatürlich[1]).

„Damit soll natürlich nicht behauptet werden, es seien die Naturforscher bei ihren jedesmaligen Theorien direkt durch die politischen und sozialen Bedürfnisse der Bourgeoisie bestimmt worden. Gerade die Vertreter der Katastrophentheorien waren mitunter recht reaktionär und nichts weniger als revolutionär gesinnt. Aber jeder wird unwillkürlich von der Denkart und den Erfahrungen der Klasse beeinflußt, in der er lebt, und jeder trägt etwas von ihr in seine wissenschaftlichen Anschauungen hinein. Bei Darwin wissen wir es positiv, daß seine naturwissenschaftlichen Hypothesen durch die ökonomischen Anschauungen des Th. R. Malthus, dieses entschiedenen Gegners der Revolution, sehr beeinflußt wurden. Es ist wohl auch nicht zufällig, daß die Theorien der Evo-

---

[1]) Schon vor der Französischen Revolution war die Bourgeoisie des 18. Jahrhunderts an den Anblick politischer Umwälzungen und Katastrophen gewöhnt. Im satirischen Roman „Candide" (verfaßt 1759) läßt Voltaire seinen Helden während des Karnevals in Venedig an einem Tisch mit sechs Unbekannten speisen. Jeder von ihnen entpuppt sich als ein verjagter König. Der eine ist der Sultan Achmed III., der infolge eines Aufstandes der Bevölkerung, der sich die Janitscharen anschlossen, in

lution (Lyell, Darwin) England entstammten, dem Land, dessen Geschichte seit 250 Jahren nur revolutionäre Ansätze zeigt, denen die herrschenden Klassen stets rechtzeitig die Spitze abzubrechen wissen.

„Für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Anschauung beweist ihr Bedingtsein durch die Stimmung der Klassen, denen sie entstammt, natürlich nichts. Wohl aber hängt von dieser Stimmung ihr historischer Erfolg ab. Wenn die neuen Theorien der Entwicklung rasch von weiten Volkskreisen aufgenommen wurden, die absolut keine Möglichkeit hatten, sie zu prüfen, so rührt dies daher, daß sie tief empfundenen Bedürfnissen entsprachen. Auf der einen Seite — und dies machte sie auch den revolutionären Schichten wertvoll — beseitigten sie viel gründlicher als die alten Katastrophentheorien jede Notwendigkeit der Anerkennung einer übernatürlichen Macht, die durch Schöpfungsakte die Welt hervorruft. Auf der anderen Seite, und dadurch gefielen sie am meisten der Bourgeoisie, erklärten sie jede Revolution, jede Katastrophe für etwas Unnatürliches, den Naturgesetzen Widersprechendes, also auch Unvernünftiges." (3. Aufl., S. 11.)

Ich betrachtete in der hier zitierten Schrift nur die Beziehungen der Evolutionstheorie zu meinem damaligen Thema, der Revolution. Sonst hätte ich noch auf andere Einwirkungen der aus den bürgerlichen Lebensbedingungen entspringenden Denkart auf die Gestaltung des Darwinismus hinweisen müssen. Daß zu diesen Einwirkungen auch die Konkurrenz und unter Umständen der Krieg gehört, haben wir schon gesehen.

Noch ein Umstand ist in diesem Zusammenhang in Betracht zu ziehen.

Konstantinopel 1730 gestürzt wurde. Neben ihm sitzt Iwan III., Kaiser von Rußland, Sohn einer Nichte der Kaiserin Anna, den diese 1740 zu ihrem Nachfolger bestimmte. Aber schon 1741 bemächtigte sich Elisabeth durch einen Staatsstreich der Kaiserkrone, und Iwan wurde, sobald er 16 Jahre alt geworden, in Schlüsselburg interniert, wo er 1764 starb.

Der dritte in der Tafelrunde ist der Stuart Karl Eduard, der als ein Abkömmling des von England verjagten Königs Jakob II. Anspruch auf den englischen und schottischen Thron erhob und 1745 einen Aufstand hervorrief, der blutig niedergeschlagen wurde.

Dann melden sich gleich zwei Könige von Polen, die allerdings ihre Namen nicht nennen. Es kämpften damals August II. von Sachsen und Stanislaus Leszczynski mit wechselndem Glück um die polnische Krone. Im Jahre 1704 entriß sie Stanislaus dem Kurfürsten August, um 1709 gewann sie der Sachse wieder, 1733, nach August II. Tode versuchte wieder Stanislaus sein Glück, allerdings ohne Erfolg.

Das Spiel in Polen versprach so weiter zu gehen und ging auch noch weiter, nachdem Candide geschrieben worden. Nach dem Tode Augusts III. wurde von Katharina von Rußland Stanislaus Poniatowski zum polnischen König gemacht (1764), aber bald darauf begann jene Serie polnischer Katastrophen, die mit der Aufteilung Polens unter seine drei großen Nachbarn endeten.

Der sechste der verjagten Könige entpuppt sich als ein besonders armer Teufel. Jeder der fünf Kollegen schenkt ihm eine Kleinigkeit. Es

Die Warenproduktion ist eine Art der Produktion, betrieben durch einzelne voneinander unabhängige Produzenten. Wo die Warenproduktion die allgemeine Form der Produktion wird, in der kapitalistischen Produktionsweise, werden alle überkommenen Organisationen aufgelöst, die die Individuen zusammenhielten und stützten, jeder wird auf sich allein gestellt, wird als der Schmied seines Glückes betrachtet.

Diese Phase des Kapitalismus geht ja ihrem Ende entgegen. Wieder ballen sich die Individuen und auch die Kapitalien der Individuen in großen Organisationen zusammen. Aber bisher war der Individualismus ein hervorstechender Zug des Kapitalismus, weshalb man es auch in England liebt, den Sozialismus als das Gegenteil des Individualismus zu bezeichnen, als wenn wir der Kartellwirtschaft nicht ebenso feindlich gegenüber stünden wie der freien Konkurrenz!

Diese Periode des ökonomischen Individualismus, der freien Privatwirtschaft, schafft zwar nicht, wohl aber vermehrt und erweitert sie die Bedingungen für einen Individualismus des Geistes, für die physische Befreiung des einzelnen von den Banden der Konvention und kollektiven Denkens. Diese Bedingungen, die bereits in den großen Städten am Mittelmeer im Altertum für einzelne kleine Schichten erstanden, gewinnen in der kapitalistischen Produktionsweise eine ungemeine Ausdehnung und Intensität.

Den Individualismus dieser Art darf man nicht gleichsetzen dem ökonomischen Individualismus. Jene Schichten, die diesen am stärksten bekämpfen, gehören zu den energischesten Verfechtern der geistigen Freiheit der Persönlichkeit.

Dieses individualistische Denken verführt bei der Betrachtung aller Zusammenhänge, bei denen Individuen in Frage kommen, den Forscher dazu, vom Individuum auszugehen, aus dessen Beschaffenheit Massenerscheinungen erklären zu wollen.

---

ist ein König von Korsika. Diese Insel war genuesischer Besitz gewesen. Im Jahre 1729 empörten sich die Korsikaner, führten Krieg mit Genua. Ein Baron Theodor von Neuhof, geboren in Metz, führte ihnen Kriegsmaterial zu und wurde bei ihnen so beliebt, daß ihn die Aufständischen als König ausriefen (1735.)

Genua wurde der Erhebung nicht Herr, so daß es die Franzosen zu Hilfe rief, vor denen Theodor I. weichen mußte (1738).

Der flüchtige König geriet in solche Bedrängnis, daß er in England ins Schuldgefängnis kam.

Nachdem die sechs Könige sich vorgestellt, entfernen sie sich, es kommen aber gleich vier andere „Serenissimi", die ihre Staaten verloren hatten. Sie werden jedoch nicht genannt.

Man sieht, Europa war schon vor der großen Französischen Revolution ein Weltteil voll Unruhen und Katastrophen.

So z. B. sucht unter diesen Umständen die Philosophie die Erklärung der Ethik, der Triebe, Gefühle und Auffassungen, die das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen regeln, nicht in den Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenwirkens, sondern in einem Apriori des Individuums.

Ebenso ging auch Darwin bei seiner Untersuchung der Triebkräfte der Entwicklung der Arten vom Individuum aus. Die Arten sind Gruppen von Individuen, die in ihren Merkmalen übereinstimmen und diese unverändert auf ihre Nachkommen übertragen. Zu erklären war, wie trotzdem die Arten sich verändern können. Darwin war keineswegs blind für die Bedeutung veränderter Lebensbedingungen, die auf alle Individuen in gleicher Weise wirken, sie alle in gleicher Weise zu verändern streben. Aber die erste Ursache der Entwicklung suchte er doch in den Verschiedenheiten der einzelnen Individuen, die miteinander in einen lebhaften Konkurrenzkampf eintreten, in dem sich die passendsten erhalten. Er merkte nicht, daß diese Auffassung eine Auflösung der Arten in zahlreiche, voneinander verschiedene Individuen erwarten lassen müsse, nicht aber die Weiterentwicklung der einzelnen Arten zu neuen, allen ihren Angehörigen gemeinsamen Formen erklären könne.

Seine Fehler wurden noch verstärkt dadurch, daß er Produktionsprozesse der Wirtschaft seinerzeit auf die Natur übertrug, vermeinte, die „natürliche Zuchtwahl" verfahre ebenso wie der menschliche Züchter, der allerdings in der Weise vorgeht, daß er einzelne, seinen Zwecken besonders entsprechende Individuen auswählt und in Bedingungen bringt, in denen sie sich nur mit ihresgleichen zu paaren vermögen.

Derartige Beeinflussungen der Anschauungen von der Natur durch Denkweisen, die aus dem gesellschaftlichen, auf seiner Technik aufgebauten Leben des Menschen hervorgehen, können für die Bildung einer Natur- und Weltanschauung zu einer argen Fehlerquelle werden, sie fördern auf keinen Fall die Klarheit des naturwissenschaftlichen, auf die Beobachtung der Tatsachen der Natur begründeten Denkens. Jedes Gebiet menschlichen Denkens hat seine besonderen Fehlerquellen. Die sozialen Wissenschaften werden sehr gehemmt dadurch, daß wir in einer Gesellschaft von Klassengegensätzen leben. Da der einzelne Erforscher sozialer Dinge einer bestimmten Klasse angehört oder an ihr Interesse nimmt, ist er auch an bestimmten Ergebnissen seiner Forschung interessiert — was nicht besagen muß, daß er persönlichen Vorteil daraus zieht. Es kann ein höchst selbstloses Interesse an dem Wohlergehen anderer sein, das ihn bewegt. Aber immerhin, seine Unbefangenheit ist vermindert. Und dazu kommt die Schwierigkeit, sich in die Denkart von Menschen hineinzufinden, die unter ganz anderen Bedingungen leben als der Forscher. Und doch

ist solches Verständnis bei sozialen Forschungen, die sich auf verschiedene Klassen beziehen, unerläßlich.

Zum Glück sind solche Fehlerquellen nicht unüberwindlich. Sie werden sich unter sonst gleichen Verhältnissen um so weniger störend geltend machen, je umfassender, je weniger einseitig die Tätigkeit des Forschers ist. Der soziale Forscher wird um so unbefangener und verständnisvoller sein, je mehr er das ihm Nächstliegende — die Gegenwart, sein Land, seine Klasse — in den großen Gesamtzusammenhang der Entwicklung der ganzen Menschheit von ihren Anfängen an hineinzuverflechten weiß.

Auf der anderen Seite wird der Naturforscher sich von dem Einwirken von Denkweisen, die seinem sozialen Milieu entstammen, auf seine Naturanschauungen um so eher freihalten können, je weniger er in einer Spezialität aufgeht, je mehr er sein Spezialwissen in Zusammenhang mit der Gesamtheit der Naturanschauungen zu bringen sucht und je mehr er daneben die Eigenart der Gesellschaft und der ihr entspringenden Ideen begreift.

Freilich muß dies in einer Weise geschehen, die es ermöglicht, die Tatsachen der Natur und die der Gesellschaft widerspruchslos miteinander zu vereinigen, beide in einer gemeinsamen Weltanschauung zusammenzufassen.

Das, was Engels von den Empirikern sagte, darf man wohl auf alle bloßen Spezialisten übertragen, und es dahin ausdehnen, daß sie nicht bloß dem Aberglauben, sondern jeder Denkart hilflos gegenüberstehen, die durch besondere gesellschaftliche Zustände jeweils in die Mode gebracht wird.

Engels schrieb 1877 in einem Artikel über „die Naturforschung in der Geisterwelt“ (aus seinem Nachlaß durch Riasanov herausgegeben in dem Marx- und Engels-Archiv, zweiter Band, Moskau 1925 S. 109):

„Es ist ein alter Satz der in das Volksbewußtsein untergegangenen (übergegangenen? K.) Dialektik, daß die Extreme sich berühren. Wir werden uns demnach schwerlich irren, wenn wir die äußersten Grade von Phantasterei, Leichtgläubigkeit und Aberglauben suchen nicht etwa bei derjenigen naturwissenschaftlichen Richtung, die, wie die deutsche Naturphilosophie die objektive Welt in den Rahmen ihres subjektiven Denkens einzuzwängen sucht, sondern vielmehr bei der entgegengesetzten Richtung, die, auf die bloße Erfahrung pochend, das Denken mit souveräner Verachtung behandelt und es wirklich in der Gedankenlosigkeit auch am weitesten gebracht hat. Diese Schule herrscht in England.“

Es ist der Empirismus. Engels weist auf seinen Begründer Bacon hin, der Gold zu machen suchte, auf Isaak Newton, dessen Naturwissenschaft auf eine Auslegung der Apokalypse hinauslief.

„Was Wunder also, wenn in den letzten Jahren der englische Empirismus in einigen seiner Vertreter — und es sind nicht die schlechtesten — der von Amerika importierten Geisterklopferei und Geisterseherei anscheinend rettungslos verfallen ist.“

Engels nennt hier namentlich den „hochverdienten Zoologen und Botaniker Alfred Russel Wallace", der gleichzeitig mit Darwin die Theorie der durch natürliche Zuchtwahl bewirkten Entwicklung bildete.

Aber nicht nur bloße Empiriker sind der Geisterseherei verfallen. Gerade um die Zeit, als Engels das Obige schrieb, bekannte sich der angesehene Physiker K. F. Zöllner zum Spiritismus, den er durch die Theorie bereicherte, die vierte Dimension der Mathematik bestehe in der Wirklichkeit.

Die Einwirkung der den sozialen Zuständen entstammenden Stimmungen und Denkarten auf Naturwissenschaft und Philosophie muß unbedingt in Betracht gezogen werden, wenn wir deren Entwicklung verstehen wollen. Insofern müssen wir „transzendente Ideengeschichte" schreiben, um mit Otto Bauer zu reden. Aber diese Einwirkung ist keineswegs unerläßlich für die Entwicklung des Naturerkennens. Sie fälscht es vielmehr. Je mehr es gelingt, sie auszuschalten, je mehr sich die Geschichte der Naturwissenschaft bloß als „immanente", bloß aus den Tatsachen der Natur geschöpfte, gestaltet, um so besser.

Eine Einwirkung der Technik und Oekonomie auf die Naturwissenschaften durch Aufdeckung neuer Tatsachen der Natur bildet im Gegensatz zur Beeinflussung der Naturanschauung durch soziale Stimmungen und Denkweisen nicht nur nicht eine Fehlerquelle, sondern vielmehr in letzter Linie die einzige Triebkraft des Fortschreitens des Naturerkennens, das dann seinerseits wieder weiteres Fortschreiten von Technik und Oekonomie nach sich zieht.

Die beiden Arten der Gestaltung der Naturwissenschaften durch Technik und Oekonomie sind also voneinander grundverschieden und müssen scharf auseinander gehalten werden.

Soviel über die Stellung der Naturwissenschaften und des Naturerkennens überhaupt in der materialistischen Geschichtsauffassung.

Und damit schließen wir hier unseren Kommentar über die uns hier beschäftigenden Sätze des Marxschen Vorwortes „zur Kritik der politischen Oekonomie". Es enthält noch eine Reihe wichtiger Gedanken über die soziale Revolution, aber sie setzen eine „antagonistische (auf einem Gegensatz beruhende) Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses" voraus. Von dieser Form haben wir bisher nicht gehandelt. Ohne sie zu kennen, ist es unmöglich, zu den Anschauungen des Marxschen Vorwortes über die „soziale Revolution" Stellung zu nehmen.

Die antagonistischen Formen des Produktionsprozesses zu untersuchen, soll unsere nächste Aufgabe in diesem Werke sein.

Ende des dritten Buches.

Inhalt des ersten Bandes.

Erstes Buch

GEIST UND WELT

Erster Abschnitt

Der Gegenstand der Untersuchung

		Seite
1. Kapitel.	Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung . . .	3
2. Kapitel.	Die materialistische Geschichtsauffassung bei den Marxisten	12

Zweiter Abschnitt

Materialismus und Idealismus

1. Kapitel.	Der Materialismus	19
2. Kapitel.	Die Empörung gegen den Materialismus	29
3. Kapitel.	Der Gottesglaube	31
4. Kapitel.	Der Sinn des Lebens	34
5. Kapitel.	Die Ethik	39
6. Kapitel.	Atom und Geist	44

Dritter Abschnitt

Kant

1. Kapitel.	Der Materialismus bis Kant	50
2. Kapitel.	Das Materialistische in der Kantschen Lehre	52
3. Kapitel.	Die Grenze des Erkennens	54
4. Kapitel.	Die Grenzüberschreitung	59
5. Kapitel.	Die Idealität des Raumes	67
6. Kapitel.	Die Idealität der Zeit	75
7. Kapitel.	Die Notwendigkeit	78
8. Kapitel.	Die Freiheit	89
9. Kapitel.	Das Sittengesetz	96
10. Kapitel.	Der Sprung aus der Notwendigkeit in die Freiheit	105

Vierter Abschnitt

Theorie und Praxis

Seite
1. Kapitel. Handeln und Erkennen 110
2. Kapitel. Die Sicherheit des Erkennens 112
3. Kapitel. Handeln und Notwendigkeit 115
4. Kapitel. Kausalität oder funktionelle Abhängigkeit 119

Fünfter Abschnitt

Dialektik

1. Kapitel. Ich und Umwelt 128
2. Kapitel. Die Dialektik der Entwicklung aus sich heraus 130
3. Kapitel. Die Dialektik der Vervollkommnung 136
4. Kapitel. Die konservative Natur des Geistes 141
5. Kapitel. Die Anpassung der Gedanken aneinander 144

Anhang zum ersten Buch

Entwurf einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit 155

Zweites Buch

DIE MENSCHENNATUR

Erster Abschnitt

Vererbung

1. Kapitel. Die erworbenen Eigenschaften 169
2. Kapitel. Kreuzung 176
3. Kapitel. Individuum und Art 178
4. Kapitel. Umwelt und Art 186
5. Kapitel. Marx und Darwin 196
6. Kapitel. Die Menschwerdung des Tieres 200
7. Kapitel. Die menschliche Psyche 206

Zweiter Abschnitt

Der Mensch ein egoistisches Wesen

1. Kapitel. Selbsterhaltungstrieb und Lust 220
2. Kapitel. Selbsterhaltungstrieb und Egoismus 224
3. Kapitel. Malthus und Darwin 231

Dritter Abschnitt

Der Mensch ein soziales Wesen

Seite
1. Kapitel. Egoismus und Sympathie 241
2. Kapitel. Darwins Entdeckung der tierischen Moral 252
3. Kapitel. Trieb und Moral 258
4. Kapitel. Die Gesellschaft als Organisation 264
5. Kapitel. Die geschlossene Gesellschaft 273
6. Kapitel. Der Krieg 279
7. Kapitel. Differenzierung der Gesellschaft 289
8. Kapitel. Das kollektive Denken 291

Vierter Abschnitt

Der Mensch ein sexuelles Wesen

1. Kapitel. Die Erhaltung der Art 307
2. Kapitel. Brutpflege und Eheform 309
3. Kapitel. Die ursprünglichen Formen der Ehe 320
4. Kapitel. Das Verbot der Verwandtschaftsehen 330
5. Kapital. Die Freudsche Hypothese 334
6. Kapitel. Die Schäden der Inzucht 341
7. Kapitel. Die Wertung der sexuellen Triebe 349
8. Kapitel. Der Ursprung der sexuellen Schamhaftigkeit 354

Fünfter Abschnitt

Andere Eigenschaften der menschlichen Psyche

1. Kapitel. Tier und Schönheit 361
2. Kapitel. Die Kunst bei Tier und Mensch 371
3. Kapitel. Kunst und Oekonomie 381
4. Kapitel. Der Forschungsdrang im Menschen 386
5. Kapitel. Der Mensch mit seinem Widerspruch 391

Sechster Abschnitt

Die Anpassung in der Natur

1. Kapitel. Fortschritt und Anpassung 401
2. Kapitel. Passive Anpassung 406
3. Kapitel. Aktive Anpassung 412

Anhang zum zweiten Buch

A
Seite
Die sozialen Triebe in der Tierwelt 424

B
Die sozialen Triebe in der Menschenwelt 442

Drittes Buch

DIE MENSCHLICHE GESELLSCHAFT

Erster Abschnitt

Die Rasse

1. Kapitel. Die Urheimat des Menschen 479
2. Kapitel. Die Wanderungen 483
3. Kapitel. Die Scheidung der Rassen 489
4. Kapitel. Die Mischung der Rassen 493
5. Kapitel. Der Rassenkampf als Triebkraft der Geschichte 500
6. Kapitel. Die Gegensätze der Rassen 510
7. Kapitel. Höhere und niedere Rassen 517
8. Kapitel. Denkvermögen und Klasse 524
9. Kapitel. Denkvermögen und Geschlecht 533
10. Kapitel. Besondere Rassenbegabungen 536
11. Kapitel. Der „Nationalcharakter" in der Geschichtsschreibung . . . 542
12. Kapitel. Der „Nationalcharakter" ein Mysterium 555
13. Kapitel. Das Blutband der Rasse 562
14. Kapitel. Rasse und Sprache 563

Zweiter Abschnitt

Die Technik

1. Kapitel. Die Anthropogeographie 570
2. Kapitel. Der Anstoß zur geschichtlichen Entwicklung 576
3. Kapitel. Die Intelligenz der Bewohner des Waldes und des Graslandes 582
4. Kapitel. Das Flechten 587
5. Kapitel. Das Graben 598
6. Kapitel. Abwehr und Angriff 608
7. Kapitel. Die Herstellung des Werkzeugs 622
8. Kapitel. Das Feuer 627

Seite
9. Kapitel. Vom Erfinden 634
10. Kapitel. Das Werden der Dampfmaschine 639
11. Kapitel. Dampfschiff und Lokomotive 645
12. Kapitel. Das Neue im technischen Fortschritt 654
13. Kapitel. Das Neue in den sozialen Ideen 662
14. Kapitel. Vorteile des Bodenreichtums 675
15. Kapitel. Vorteile der geographischen Lage 682
16. Kapitel. Wechsel der Begünstigung durch natürliche Faktoren . . . 691

Dritter Abschnitt

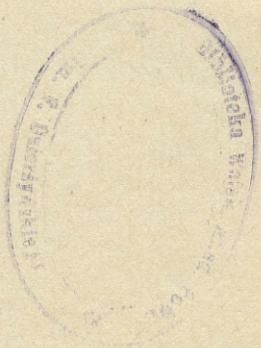
Die Oekonomie

1. Kapitel. Natürliche und künstliche Organe 701
2. Kapitel. Das Zusammenarbeiten 707
3. Kapitel. Das Füreinanderarbeiten 713
4. Kapitel. Technik, Oekonomie, Nahrungsbeschaffung 723
5. Kapitel. Landwirtschaft und Industrie 731
6. Kapitel. Die Produktionsweise 737
7. Kapitel. Das Eigentum 741
8. Kapitel. Das Grundeigentum 751
9. Kapitel. Die Entwicklung des Eigentums 757
10. Kapitel. Der konservative Charakter des Eigentums 771
11. Kapitel. Organ und Umwelt 779
12. Kapitel. Dialektik und Entwicklung 789
13. Kapitel. Produktionsweise und geistiges Wesen 794
14. Kapitel. Individuum und Gesellschaft 799

Vierter Abschnitt

Das Marxsche Vorwort

1. Kapitel. Wille und Produktionsweise 805
2. Kapitel. Unterbau und Ueberbau 811
3. Kapitel. Christentum und Revolution 819
4. Kapitel. Der Unterbau in letzter Linie 830
5. Kapitel. Die Produktion des Lebens als Produktion von Menschen 837
6. Kapitel. Die Produktion des Lebens als Erhaltung des Lebens . . 850
7. Kapitel. Oekonomie und Naturwissenschaft 863
a) Naturerkennen und Technik 863
b) Naturanschauung und Gesellschaftsanschauung 875



BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP
38103/2