



The Library

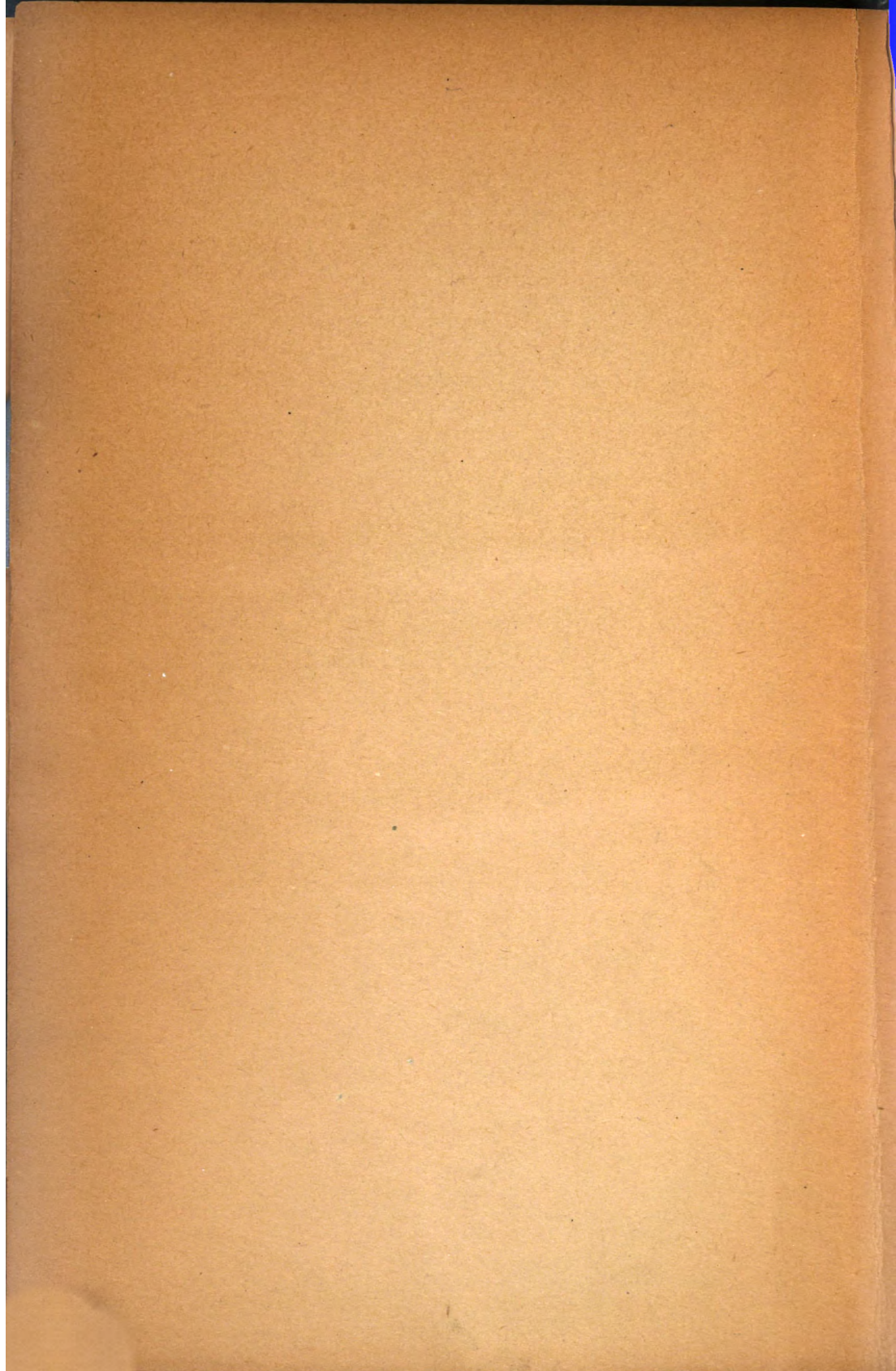
of the



University of Wisconsin

V-
4-19

See



MARX-STUDIEN

BLÄTTER ZUR THEORIE UND POLITIK
DES
WISSENSCHAFTLICHEN SOZIALISMUS

HERAUSGEGEBEN VON
DR. MAX ADLER UND DR. RUDOLF HILFERDING

VIERTER BAND · II. HÄLFTE

WIEN 1922

VERLAG DER WIENER VOLKSBUCHHANDLUNG · VI., GUMPENDORFERSTRASSE 18

DIE STAATSAUFFASSUNG DES MARXISMUS

EIN BEITRAG ZUR UNTERSCHIEDUNG VON
SOZIOLOGISCHER UND JURISTISCHER METHODE

VON

↓ ✓
MAX ADLER, 1873 -

Alle Rechte vorbehalten.

HWS
7M36

4

2

708303

Vorwort.

Die nachfolgenden Untersuchungen über den Gesellschafts- und Staatsbegriff des Marxismus sind aus Anlaß der Kritik entstanden, die mein Freund, der hervorragende Staatsrechtslehrer der Wiener Universität Prof. Hans Kelsen in seiner im IX. Band des Archivs für Geschichte des Sozialismus (herausgegeben von Prof. Grünberg) veröffentlichten Abhandlung „Sozialismus und Staat“ (unter diesem Titel auch als Buch erschienen) an dem Marxismus geübt hat. Bereits im Sommer 1921 habe ich an der Wiener Universität einen Vortrag über dieses Thema gehalten, in welchem die Grundgedanken kurz skizziert waren, die nun in dem folgenden Buche genauer dargelegt werden. Aus diesem Ursprung erklärt sich die polemische Form der vorliegenden Arbeit, die gleichwohl mehr als bloße Polemik sein will. Denn die Auseinandersetzung mit den kritischen Anschauungen Kelsens hat zugleich auf eine Reihe von Streitfragen geführt, die auch im eigenen Lager des Marxismus gegenwärtig in lebhaftester Diskussion stehen und in welchen eine begriffliche Klärung der meist nur sehr vieldeutig gebrauchten Terminologie und der oft noch viel unklarerer Grundvorstellungen dringend vonnöten ist. Das gilt insbesondere von den Begriffen der Diktatur und der Demokratie, nicht minder auch von dem der individuellen und politischen Freiheit, sowie von dem Verhältnis des Freiheitsbegriffes zur Gesellschaft und den auf ihn zurückführenden Ideen des Individualismus und Anarchismus. So sind eine ganze Fülle sachlicher Probleme des Marxismus, die jeweils völlig über die Polemik mit Kelsen hinausführen, der eigentliche Gegenstand dieses Buches. Wenn ich trotzdem an der polemischen

1 May 50 Kramer 950

schen Darstellung meines Untersuchungsgegenstandes festgehalten habe, so geschah es nicht nur deshalb, weil sich auf diese Weise die verschiedenen Seiten unseres Themas lebhafter und anschaulicher darstellen lassen, sondern auch, wegen der Bedeutung der Kelsenschen Kritik. Wird doch diese im marxgegnerrischen Lager vielfach als eine „vernichtende“ gerühmt und empfohlen. Aber auch abgesehen davon macht sie jedenfalls infolge des berechtigten und immer noch steigenden Ansehens, das Kelsen als einer der schärfsten und geistvollsten Bearbeiter des rechtslogischen Problems genießt, einen nachhaltigen Eindruck gerade auf theoretische Gemüter sowohl innerhalb wie außerhalb seiner Schule, zumal auf solche, die der Autorität dieses Denkers nicht die genügende Vertrautheit mit der Sache selbst korrigierend entgegenstellen können. Und allerdings steht Kelsens Marxkritik in einem Punkte turmhoch über der Art jener gelehrten Kampfahne, die den angeblich längst erledigten Marxismus immer wieder aufs neue vernichten und deren bedenkliche Kenntnis von der Sache, die sie kritisieren, offenbar wettgemacht werden soll durch die bedenkenlose Kühnheit, mit der sie ihre belanglosen aber höchst eifervollen kritischen Urteile abgeben. Die Kelsensche Kritik unterscheidet sich von dieser Art wohlthuend durch den redlichen, ja leidenschaftlichen Willen zur Wahrheit, der so wie alle Schriften dieses wahrhaften Forschers auch seine Marxkritik erfüllt. Die Untersuchung der Gründe, warum ihn trotzdem seine Kritik in die Irre führen mußte, macht das vorliegende Buch zu dem, was sein Untertitel besagt, zu einem Beitrag über den Unterschied von soziologischer und formaljuristischer Methode des Denkens, und hebt damit seine Bedeutung über den bloß polemischen Anlaß ins Allgemeine.

Die Aufgabe, die ich mir bei dieser Auseinandersetzung mit Kelsen gestellt habe, ist auf die Prüfung seiner Marxkritik beschränkt, hat also mit seinem eigenen rechtslogischen Standpunkt für diesmal nichts zu tun. Diese Einschränkung des Gegenstandes war nicht nur durch den Zweck geboten, der ja nicht auf eine Erörterung der Kelsenschen Rechts- und Staatstheorie,

sondern auf die Gesellschafts- und Staatsauffassung des Marxismus ging; sondern sie war auch dadurch gerechtfertigt, daß Kelsen selbst immer wieder betonte — mit welchem Rechte, wird sich zeigen — daß er nur eine *i m m a n e n t e* Kritik des Marxismus geben wolle, also eine Kritik nicht von seinem Standpunkte, sondern von dem des Marxismus selbst. Es konnte daher nicht nur, ja es mußte sogar die eigene Lehre Kelsens vom Wesen des Rechtes und des Staates ganz außer Betracht bleiben, womit aber nicht gesagt ist, daß eine Auseinandersetzung mit derselben nicht gerade für uns Marxisten eine dringende Notwendigkeit wäre. Ich halte eine widerspruchslöse Begründung des Marxismus, in dem ich ein soziologisches System erblicke, wie ich schon öfter dargelegt habe, ohne ein erkenntnistheoretisches Verständnis seiner Voraussetzungen für unmöglich. Das Kernproblem des Marxismus, die materialistische Geschichtsauffassung, das Verhältnis der Ideologie zur Ökonomie, speziell der Macht zum Recht ist nur durch eine klare Besinnung über die Funktionsweise des Geistigen überhaupt zu bewältigen, und hiezu ist Erkenntniskritik besonders in der noch wenig bearbeiteten Richtung der sozialen Erkenntnisbedingungen vonnöten. Unter den Erkenntniskritikern der Rechts- und Staatsformen nimmt Kelsen heute wohl eine erste Stelle ein; viel tiefer und viel konsequenter als die Stammlersche Rechtslogik nimmt er die Bearbeitung des Problems: wie ist Gesellschaft, wie ist Staat und Recht möglich? in Angriff. Aber gerade weil ich der Ansicht bin, daß auch er nicht bis zum Ende der kritischen Arbeit gelangt ist, sondern vorzeitig bei der normativen Form stehen geblieben ist, statt bis zu ihrer naturalen Form vorzudringen, in welcher sich eine transzendente Beziehung des Individualbewußtseins auf eine immanente Vielheit von nebengeordneten Bewußtseinszentren ergibt, die noch zum seinstheoretischen Tatbestande des Einzelbewußtseins gehört — gerade deshalb halte ich eine Auseinandersetzung vom marxistischen Standpunkt mit den bedeutenden rechtslogischen Schriften Kelsens für unerläßlich. Doch dies kann keinesfalls im Rahmen der vorliegenden Arbeit geschehen. Der Gewinn dieser anderen Auseinandersetzung für uns wird jedenfalls ein viel erfreulicherer sein als bei

der vorliegenden. Denn während wir uns in dieser jetzigen Polemik wesentlich negativ gegen Kelsen verhalten müssen, der hier auch gar nicht mit seinem spezifischen Geiste wirken kann, werden wir uns dort, selbst wo wir glauben über seine Auffassung von Recht und Staat hinausschreiten zu müssen, jedenfalls durch eine Fülle von Licht über das Wesen dieser sozialen Erscheinungen in unserem eigenen Denken bereichert und besser orientiert sehen.

Es handelt sich im folgenden um eine Darlegung marxistischer Grundauffassung von Staat und Gesellschaft. Vielfältige Erfahrungen in öffentlicher und privater Diskussion haben mich belehrt, daß es immer noch nicht überflüssig ist, zu wiederholen, was die Richtung, die in den „Marx-Studien“ vertreten ist, unter marxistischer Auffassung versteht. Das ist nicht die kümmerliche Bemühung und das eifervolle Streiten um das, was Marx und Engels auf Seite soundsoviel ihrer Schriften gesagt oder nicht gesagt haben. Dies erscheint uns vielmehr als eine wesentlich nur literaturgeschichtlich interessierende Angelegenheit, als eine theoretisch nicht weiterführende, wohl aber leicht in unfruchtbare Scholastik ausmündende Beschäftigung. Daher würde ein Einwand, daß irgendeine der im folgenden entwickelten Lehren sich nicht ausgesprochen bei Marx und Engels finde, also höchstens Adlerismus, nicht aber Marxismus sei, den Standpunkt unserer Untersuchung überhaupt nicht treffen, sofern nicht zugleich bewiesen wird, daß diese Lehre den Grundvoraussetzungen des Denkens bei Marx und Engels widerspricht. Denn für uns ist der Marxismus kein fertiges System, kein Paragraphenbuch, zu dem nur ein durch den Text des Gesetzes beschränkter Kommentar möglich ist, sondern eine grundlegende theoretische Denkweise. Sie verlangt, ja sie treibt uns durch ihre innere Konsequenz dazu, nicht nur über die Resultate ihrer Schöpfer weiterzudenken, sondern vor allem diese selbst aus ihrer starren Buchform in jene lebendige Einheit zu setzen, in welcher alle Widersprüche und Unvollständigkeiten, wie sie notwendig stets entstehen, wenn das Gedankenganze sich in die Beschränktheit und Zerteilung sprachlicher Mitteilung einkleidet, möglichst behoben werden. Darum schrieben wir bereits im Programmartikel

dieser „Marx-Studien“ (I. Band, Seite VII), daß wir es für unsere Aufgabe halten, in der Fortentwicklung der marxistischen Gedanken „zu sehen, nicht zwar, wie immer das Wort bei Marx recht gehabt hat, wie aber doch der Geist, aus dem es hervorgegangen, recht behält und behalten kann“. Dies scheint mir allein der Weg zu sein, auf dem „Marxismus“ nicht das bedeutet, als was die Gegner ihn immer noch betrachtet wissen wollen: eine Weltauffassung eines einzelnen, wenn auch bedeutenden Menschen, sondern das, als was wir ihn halten und betätigen: eine neue, nicht mehr zu verlierende Richtung unseres wissenschaftlichen Bewußtseins.

Trotz aufmerksamer Bemühung ließen sich an einzelnen Stellen des Buches Wiederholungen nicht vermeiden. Das Komplexes des Gegenstandes der Untersuchung bringt es mit sich, daß er niemals im ganzen, sondern immer nur mit einem Teil seines Inhaltes Objekt der Erörterung ist. Nur durch begriffliche Zerlegung läßt sich die ungemeine Fülle des geschichtlich lebendigen Inhaltes der Gesellschaft überhaupt einer theoretischen Bewältigung zuführen. Dadurch wird aber das, was zusammengehört und ein Ganzes ist, in eine unnatürliche Isolierung gebracht und widersetzt sich auch gedanklich dieser Vergewaltigung, indem es fortwährend auch begrifflich zur Ergänzung mit dem zurückstrebt, was jeweils außerhalb der theoretischen Abstraktion geblieben ist. Man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne den Begriff der Herrschaft zu bestimmen, nicht von Anarchismus, ohne den des staatlichen Zwanges zu erörtern, nicht von Diktatur, ohne den der Revolution klar erkannt zu haben. Aber alle diese Begriffe verlangen auch wechselseitig untereinander ihre Inbezugsetzung und erzwingen so eigentlich in jedem Kapitel, das von einem derselben handelt, die Ergebnisse des anderen heranzuziehen oder vorauszusetzen. So ergeben sich Wiederholungen, die einfach unvermeidlich sind, weil sie zur Sache gehören. Sie sind nur eine Illustration der Schwäche menschlicher Mitteilung überhaupt, die hintereinander sagen muß, was man auf einmal denkt. Da aber so viele gerade bei den hier behandelten Begriffen überhaupt nichts denken, kann es vielleicht berechtigt

sein, sich mit dem Zauberworte zu trösten: Du mußt es dreimal sagen.

Schließlich muß ich noch erwähnen, daß mir K e l s e n s jüngstes Buch „Der soziologische und juristische Staatsbegriff“, das sich übrigens mit dem Marxismus nicht mehr beschäftigt, sowie eine, wie es scheint das gleiche Thema wie dieses Buch behandelnde Schrift von Herbert S u l t a n „Gesellschaft und Staat bei Karl Marx und Friedrich Engels“ erst während der Korrektur zugegangen sind, so daß ich deren Inhalt nicht mehr berücksichtigen konnte.

Wien, 10. Juni 1922.

Motto zur gelehrten Marxkritik.

Aus dem Dialog zwischen Dionysodoros und Ktesippos:

D. „Würden wir uns widersprechen, wenn wir von derselben Sache beide dieselbe Rede führten, oder würden wir in diesem Falle nicht dasselbe sagen?“

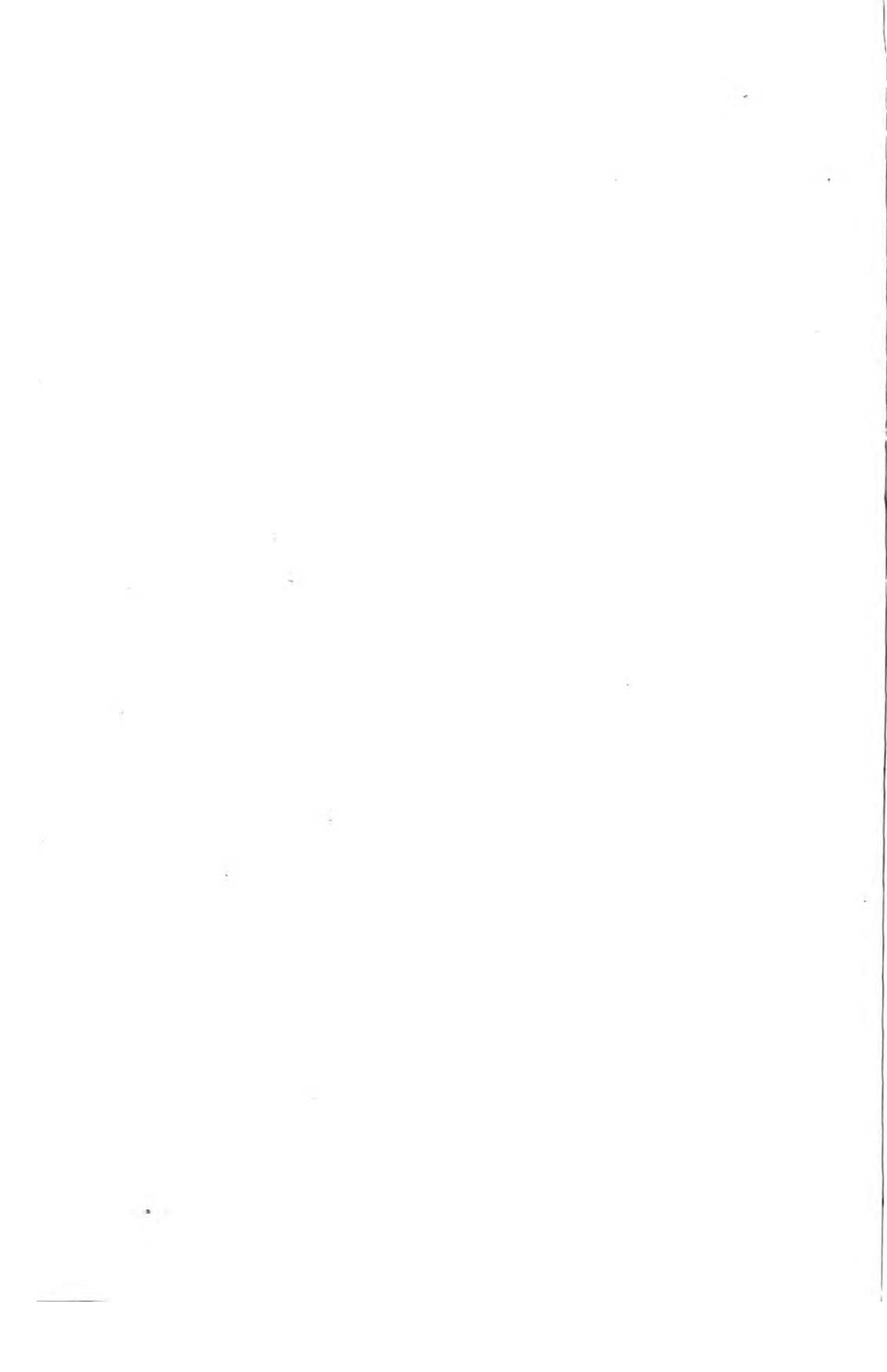
K. „Dies gebe ich zu.“

D. „Wenn aber keiner von beiden die der Sache eigentümliche Rede redete, würden wir dann einander widersprechen, oder würde in diesem Falle nicht vielmehr keiner von uns die Sache auch nur erwähnen?“

K. „Auch dies gebe ich zu.“

D. „Aber wenn nun ich die der Sache eigentümliche Rede sage, du aber eine andere, die einer anderen eigen ist, würden wir uns dann widersprechen? Oder steht es dann nicht vielmehr so, daß ich die Sache sage und du sie überhaupt nicht sagst? Wer sie aber nicht sagt, wie kann der dem widersprechen, der sie sagt?“

Platon, Euthydemos 268 A.



I.

Politik und Soziologie.

Man kennt die Sprache für gewöhnlich als ein Mittel der Verständigung. Aber die Geschichte der Philosophie und des Streites um wissenschaftliche Probleme zeigt das Gegenteil. Und das ist ein zwar altbekanntes, aber scheinbar doch ganz unentrinnbares Verhängnis der Geistesgeschichte, welches bewirkt, daß die Erörterung so vieler Kernprobleme des Denkens schon Jahrtausende währt — man denke nur an den Streit um die Willensfreiheit — und doch immer wieder sich mit denselben Argumenten abquält, ohne weiter zu kommen, weil nicht einmal über den Wortsinn der Begriffe, zum Beispiel von Wille und Freiheit, eine Verständigung erzielt oder auch nur beabsichtigt wird. Da ist es nun freilich ein betäubender und zugleich lächerlicher Anblick, zu sehen, wie so viele dieser endlosen und zuweilen erbittertsten Streitigkeiten im Grunde bloß Wortstreitigkeiten sind, hervorgerufen einfach durch die Tatsache, daß beide Teile dasselbe Wort nennen, aber jeder etwas anderes damit meint.

Woher kommt diese doch eigentlich seltsame Erscheinung, doppelt seltsam, wenn sie sich bei Denkern findet, die sonst hervorragen durch besondere Schärfe ihres Geistes und Konsequenz ihrer eigenen Gedankenentwicklung? Der Grund liegt darin, daß auch der Gelehrte, obzwar er es aus sich heraus besser wissen sollte, nur zu häufig übersieht, daß die Sprache ihre Allgemeinbedeutung, worin sie jedes persönliche Moment, jede subjektive Färbung abgestreift hat, eigentlich nur in den Floskeln des typischen Alltagsverkehrs hat, daß aber darüber hinaus **jeder seine eigene Sprache** spricht. Und das gilt gerade von der Sprache des Denkers in um so höherem Maße, je mehr er ein origineller, daß heißt schöpferischer Denker ist. Wenn man also an die Worte einer Theorie nur so herangeht, wie sie dem geläufigen Sprachsinne nach dastehen, wird man nie sicher sein, auch den Geist erfaßt zu haben, aus dem sie entsprungen sind, und das Nichtverständnis ist unausweichlich, trotzdem man vielleicht für seine Meinung zahllose Zitate buchstäblich aus den Schriften des betreffenden Denkers anzuführen vermag. Die Worte eines Denkers sind eben keine fixierten Bedeutungsinhalte

wie die Wörter im Wörterbuch einer Sprache. Sie sind ein lebendiges Denken, Funktionen seiner Geistesarbeit, die eine ebensolche Funktion in dem Hörer anregen wollen. Ohne diesen Kontakt werden diese Worte freilich zum bloßen Wortschwall und, in den Büchern gedruckt, zu bloßen Begriffen aus dem Wörterbuch der Sprache. Aber zu ihrem Verständnis genügt dieses nicht, sondern man braucht dazu das Wörterbuch des Geistes, von dem sie ein Teil sind, die Erfassung des Ganzen jenes theoretischen Standpunktes, als dessen Elemente sich diese Begriffe darstellen. Dies um so mehr, als ihr Sinn ja vielfach jenseits der geläufigen Wortbedeutungen überhaupt zu suchen ist. Die Worte der Kantischen Philosophie zum Beispiel vom Ding und von der Erscheinung, von Erfahrung und von Natur scheinen die gewöhnlichsten Wortbedeutungen zu sein, die es gibt; ein jeder führt diese Worte tagsüber unzähligemal im Munde. Aber wer es unternehmen würde, diese Worte bei Kant aus dem Sinne des deutschen Wörterbuches und nicht aus dem Geiste der umstürzenden Enzyklopädie Kantischen Denkens zu erfassen, müßte elend Schiffbruch leiden¹⁾.

Dasselbe gilt von den Wortbedeutungen bei Marx, der, was noch immer nicht genügend gewürdigt ist, auch eine grundstürzende, aber zugleich neuen Grund legende Denkweise gegenüber einem Stück unserer Erfahrung begründet hat, gegenüber dem gesellschaftlich-geschichtlichen Leben. Noch immer gilt Marx in einem großen Teil der gelehrten öffentlichen Meinung als ein wesentlich nationalökonomischer Denker, obgleich gerade er selbst die historische und theoretische Begrenztheit des bloß

¹⁾ So ist es denn auch gerade Kant, der die sowohl für ihn wie für andere neuartige Denker nur allzu wenig beachtete Mahnung erlassen hat: „Zu einer neuen Wissenschaft mit den Vorurteilen gehen, als könne man sie vermittels seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurteilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muß, bringt nichts anderes zuwege, als daß man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenen ähnlich lauten, nur daß einem alles äußerst verunstaltet, widersinnig und kauderwelsch vorkommen muß, weil man nicht die Gedanken des Verfassers sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zugrunde legt.“ „Prolegomene“ (Reclam) S. 37.

nationalökonomischen Standpunktes zu überwinden bestrebt war. Nicht umsonst hat er seine beiden ökonomischen Hauptwerke Schriften zur „Kritik der politischen Ökonomie“ genannt und damit zum Ausdruck gebracht, daß er der ganzen nationalökonomischen Problemstellung kritisch gegenüberzutreten wollte, und zwar nicht durch eine neue, „bessere“ Nationalökonomie, sondern durch die Aufdeckung ihrer gesellschaftlichen Grundlagen und Zusammenhänge. Die Eigenbedeutung des Marx-Engelsschen Denkens liegt durchaus auf soziologischem Boden. Sie waren beide ganz und gar von dem Problem des Wesens und der Gesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens beherrscht. Dieses theoretische Interesse, allerdings geboren aus dem leidenschaftlichen praktischen Interesse an der Umgestaltung der bestehenden Gesellschaft, gab ihrer Denkarbeit erst die Richtung zur Kritik der Nationalökonomie, wie denn auch Engels selbst immer wieder in seinen biographischen Notizen über sich und Marx allen Nachdruck darauf gelegt hat, daß ihre gesellschaftliche Grundtheorie, die materialistische Geschichtsauffassung, schon vor dem „Kommunistischen Manifest“, schon 1845, fertig ausgebildet war, so daß sich die ökonomische Theorie nur als eine Anwendung der gewonnenen soziologischen Grundansicht darstellte¹⁾. Werden Marx und Engels nicht als soziologische Denker aufgefaßt, geht man bei jedem ihrer Begriffe nicht auf den neuen soziologischen Sinn ein, den sie in die alte Wortbedeutung haben einfließen lassen, ja, betrachtet man diese soziologische Umwertung vollends nur als ein politisches oder gar agitatorisches Beiwerk, das überhaupt nicht zu der wissenschaftlichen Begriffshöhe des Problems gehört, dann muß

¹⁾ Vgl. hierüber besonders das Zeugnis Fr. Engels' in seiner Besprechung von Marxens Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ aus dem Jahre 1859, veröffentlicht von Max Nettlan in den „Sozialistischen Monatsheften“, 1900, S. 38 ff., wo Engels die genannte Schrift als den Beginn der durch das Auftreten der deutschen proletarischen Partei hervorgerufenen wissenschaftlichen deutschen Ökonomie bezeichnet, die über die bürgerliche englisch-französische hinausschreiten konnte, und sagt: „Diese deutsche Ökonomie beruht wesentlich auf der materialistischen Auffassung der Geschichte, deren Grundzüge in der Vorrede des oben zitierten Werkes kurz dargelegt sind.“ S. 40. Vgl. auch Max Adler, „Marx als Denker“, 2. Aufl., Wien 1921, S. 94 ff.

man freilich eine Fülle von Widersprüchen und Unsinnigkeiten im Marxismus „aufdecken“, nur daß man ihn eine Sprache reden läßt, die nicht die seine ist, ja, die ihm geradezu unverständlich ist.

Dies scheint mir nun der Fehler der Untersuchung zu sein, die Prof. Hans Kelsen in seiner Schrift „Sozialismus und Staat“ über das Verhältnis des Sozialismus zum Staat durchgeführt hat¹⁾. „Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus“ nennt der Verfasser im Untertitel seine Arbeit und bezeichnet damit ziemlich genau selbst die Schranken seiner Auffassung des Marxismus. Denn dies macht gerade die für das Verständnis der Politik neue Wege erschließende Bedeutung des Marxismus aus, die aber auch für die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens überhaupt revolutionäre Wirkung hat, daß für seinen Standpunkt der Begriff einer Theorie der Politik als eines für sich bestehenden, von der Theorie des sozialen Lebens getrennten Systems unmöglich geworden ist. Eine „politische Theorie“ des Marxismus, die man unabhängig von seiner soziologischen Theorie behandeln könnte, gibt es überhaupt nicht. Denn die Politik, das heißt die Aufstellung eigener und die Bekämpfung gegnerischer staatlicher Ziele, ist für den Marxismus nur ein Stück des kausalgesetzlichen Gesellschaftsprozesses. Und seinen Ablauf auch nach den in die Zukunft reichenden Tendenzen durch Verfolgung seiner Kausalfaktoren aufzuhellen, ist eben das Problem der soziologischen Theorie des Marxismus.

Freilich muß Kelsen gerade an diesem Problem vorbeigehen. Denn er interpretiert den Marxismus, von dem er mit Recht hervorhebt, daß nach dessen Lehre der sozialistische Gesellschaftszustand „nicht ein aus sittlichen Gründen anzustrebendes Ideal, sondern das naturnotwendige Ergebnis eines gesetzmäßig ablaufenden sozialen Prozesses sei“, so, daß durch diese Auffassung der Wille des Proletariats, sein ganzes

¹⁾ Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, herausgegeben von Prof. Dr. Karl Grünberg, IX, S. 1—129, und separat als Buch erschienen im Verlage C. L. Hirschfeld, Leipzig 1920. — Wir zitieren nach der Buchausgabe, deren Seitenzahlen übrigens mit dem Archiv übereinstimmen.

Streben und Planen ausgeschlossen wäre (S. 2). Aber wer so folgert, der muß sich selbst das Eingangstor zur widerspruchslösen Erfassung der soziologischen Grundtheorie des Marxismus, der materialistischen Geschichtsauffassung, verschließen. Allerdings handelt es sich hier um ein geradezu typisches Mißverständnis dieser Theorie, hervorgerufen durch ihre Bezeichnung als „materialistische“ Geschichtsauffassung und durch ihre Tendenz, auch die gesellschaftliche Entwicklung als naturnotwendig aufzuzeigen. Immer wieder wird dabei übersehen, daß sowohl Marx wie Engels auf das schärfste ihren Materialismus von dem naturwissenschaftlichen, ihre „Natur“ von der bewußt- und willenlosen Natur der physikalisch-chemischen Vorgänge unterschieden haben¹⁾. Die Natur, von der Marx und Engels sprechen, ist die gesellschaftliche Natur des Menschen, das heißt also die menschliche Natur, wie sie nur in vergesellschafteter Form möglich ist, die Natur der Vergesellschaftung. Und damit ist ein- für allemal menschliches Wollen und Streben, denkendes, zweckmäßiges und sittliches Urteilen in der eigenartigen Verbundenheit der Vergesellschaftung als ein integrierender Bestandteil dieser Natur gesetzt. Ja, die gesellschaftliche Natur besteht überhaupt nur in diesem tätigwertenden Verhalten vergesellschafteter Menschen. Deshalb schrieb Marx bereits in seinen genialen Thesen über Feuerbach, in denen er gleichsam den gedanklichen Aufriß seiner Theorie entwarf, die Worte nieder, die das ärgerliche Mißverständnis des marxistischen „Materialismus“ und „Naturalismus“ endlich doch unmöglich machen sollten: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus, des Feuerbachschen miteingerechnet, ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, die Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird, nicht aber als menschlich-sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die

¹⁾ Hierauf habe ich schon 1904 in meiner Marx-Studie „Kausalität und Teleologie“ in ausführlicher Darlegung des Verhältnisses von Marx und Engels zum Materialismus aufmerksam gemacht. „Marx-Studien“ I, S. 302 ff., und neuerdings in meinem „Marx als Denker“ S. 52 ff., „Marxistische Probleme“, 5. Aufl. (1922), II. Kap., endlich „Engels als Denker“, Berl. 1920, S. 63 ff.

tätige Seite im Gegensatz zum Materialismus vom Idealismus entwickelt wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt¹⁾.“ Diese tätige Seite der Natur zu erfassen, sie einzugliedern in die Kausalerkenntnis, das Naturdasein der menschlichen Gesellschaft als einen Prozess „umwälzender Praxis“ zu erfassen, das ist das eigentliche Problem des Marxismus, das Marx und Engels vom Anfang ihres selbständigen Denkens mit der ganzen Leidenschaft eines unbeugsamen Denkerwillens verfolgen. So hatte Marx das Verhältnis des Willensmäßigen zum Kausalen in seiner Theorie bereits klassisch in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“ formuliert mit den Worten: „Wir treten der Welt nicht doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniet nieder. Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, worum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will²⁾.“ Es handelt sich also nur darum, den ganzen geschichtlichen Prozess, der in seiner willens- und wertungsmäßigen Form, in seinen geistigen „Prinzipien“, nicht nur unberührt bleibt, sondern geradezu in diesen erfaßt wird, sich in seiner kausalen Determiniertheit, „aus den Prinzipien der Welt“, das heißt aber in seiner soziologischen Bedingtheit bewußt zu machen. Denn das Bewußtsein, von dem Marx hier spricht, ist nichts anderes, als daß man die Welt aus dem ideologischen Traum über sich selbst aufweckt, „daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt“. Und so wie Marx schrieb der junge Engels in dem ersten Briefe an Marx: „Solange nicht die Prinzipien logisch und historisch aus der bisherigen Anschauungsweise und der bisherigen Geschichte und als die notwendige Fortsetzung derselben in ein paar Schriften entwickelt sind,

¹⁾ Vgl. „Marx über Feuerbach“. Anhang zu F. Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, 2. Aufl., Stuttgart 1895, S. 59, 1. These.

²⁾ Aus dem literarischen Nachlaß von Marx und Engels, herausgegeben von F. Mehring, Stuttgart 1902, I. Bd. S. 332.

solange ist es doch alles noch halbes Dösen und bei den meisten blindes Umhertappen¹⁾.“

Ganz übereinstimmend mit diesem Standpunkt der Jugendschriften drückt dann das „Kommunistische Manifest“ denselben Gedanken bereits in der Sprache der materialistischen Geschichtsauffassung aus, wenn es sagt: „Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind. Sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung.“ Und auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Arbeit wiederholt Marx abermals dieselbe soziologische Grundeinsicht über das Verhältnis von Politik und sozialer Erkenntnis in dem viel verlästerten, weil immer noch zumeist unverstandenen Satz: „Die Arbeiterklasse... hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoße der zusammenbrechenden Bourgeoisiegesellschaft entwickelt haben²⁾.“

Der soziologische Standpunkt des Marxismus bedeutet also die Einheit von Theorie und Praxis, von Wissenschaft und Politik in dem Sinne, daß er auch in der Politik — in dem politischen „Bewußtsein“ der Menschen — noch ein Stück des Sozialprozesses selbst sieht, vor dem die Kausalerkenntnis nicht urplötzlich abzureißen hat. Selbstverständlich steht der Politiker als wollender und handelnder Mensch ganz und gar im Bereiche eines zielsetzenden, wählenden und überlegenden Verhaltens, in welchem für sein Bewußtsein kein Atom von „Naturnotwendigkeit“ anzutreffen ist. Die Sphäre des Wollens ist eben eine ganz andere als die der denkenden Erforschung dieses Wollens, und die Kausalität ist ganz und gar eine Kategorie nur dieser letzteren Betrachtung, der Erkenntnis der Willensvorgänge, nicht aber der

¹⁾ Briefwechsel zwischen Marx und Engels, herausgegeben von Bebel und Bernstein, Stuttgart 1913, I. Bd. S. 1.

²⁾ K. Marx, „Der Bürgerkrieg in Frankreich“, Berlin 1891, S. 50.

Aktivität des Wollens selbst¹⁾. Das Verhältnis der Wissenschaft zur Politik im Marxismus ist nicht so zu verstehen, als ob der marxistische Politiker erst aus der Wissenschaft zu erfahren versuchte, was naturnotwendig geschehen wird, und dann sich danach sein Verhalten einrichten würde. Das war vielmehr jener Begriff der sozialen Wissenschaft, den die Utopisten hatten, die aus der Wissenschaft eine Art Rezeptenbuch für die sozialrevolutionäre Tätigkeit machen wollten. Im Sinne des Marxismus bleiben Wissenschaft und Politik zwei in ganz verschiedenen Ebenen des Lebens liegende Verhaltensweisen, die erste die denkende Betrachtung der geschichtlichen Vorgänge, die zweite die unmittelbare Gestaltung derselben. Aber diese letztere hört auch in ihrer gegenwärtigen, ja sogar in ihrer zukünftigen Bedeutung nicht auf, ein Objekt der ersteren zu sein. Das heißt, das Wollen und Planen der Klassen und ihrer Gruppen und Führer, das Zweckstreben und sittliche Urteil, das unmittelbar in der vor sich gehenden Geschichte wirksam ist, gehört ja ebenfalls als ein Kausalfaktor in die denkende Betrachtung dieses ablaufenden Prozesses und ergibt sich dort sogar bei genügend eindringender Analyse wenigstens in den entscheidenden Grundtendenzen im voraus für die Zukunft. Hierbei kommt es jetzt, wo wir den prinzipiellen Standpunkt des Marxismus besprechen, durchaus nicht darauf an, wie sehr oder wie wenig diese Voraussicht durchführbar ist, sondern nur auf diesen theoretischen Standpunkt selbst, von dem aus die Politik nichts anderes ist als die in der Sphäre des Wollens erlebte soziale Kausalgesetzlichkeit selbst. Und nur so ist es möglich, jetzt aber auch notwendig, daß die Prinzipien der Erkenntnis, wie Engels sagte, bloß die notwendige Fortsetzung der Geschichte selbst sind.

Was „naturnotwendig“ auf dem Boden der Gesellschaft ist, muß also immer noch von Menschen überdacht, gewollt, gewertet und gebilligt sein, es muß, wie Engels dies wiederholt sagte, alles, was in der Geschichte wirksam sein soll, „durch den Kopf der Menschen“ hindurch. Die Menschen, sagt abermals

¹⁾ Vgl. Max Adler, „Marxistische Probleme“, 5. Aufl., S. 197 ff.

Engels, machen ihre Geschichten selbst¹⁾. Und nur die Menschen, fügen wir hinzu; es macht sie niemand, auch nicht „die ökonomische Entwicklung“ für sie. Auch die „dogmatischsten“ Marxisten haben die „Naturnotwendigkeit“ des ökonomischen Prozesses nie anders verstanden. So schreibt K. Kautsky in seinem Buche „Das Erfurter Programm“, das er selbst als einen „Katechismus der Sozialdemokratie“ bezeichnet: „Wenn man von der Unwiderstehlichkeit und Naturnotwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung spricht, so setzt man selbstverständlich dabei voraus, daß die Menschen Menschen sind und nicht tote Puppen: Menschen mit bestimmten körperlichen und geistigen Kräften, die sie zu ihrem Besten zu verwenden suchen. Tatlose Ergebnisheit in das anscheinend Unvermeidliche heißt nicht, der gesellschaftlichen Entwicklung ihren Lauf lassen, sondern sie zum Stillstand bringen²⁾.“

Die Menschen werden sich daher ewig als Täter ihrer Taten betrachten müssen, als solche bewerten, bewundern und befehlen. Und die Geschichte wird ewig ein Kampf der Ideen sein, ein Ringen um Verwirklichung von Idealen, ja dieses in steigendem Maße werden, zu je größerer Geistigkeit die Menschen durch ihre gesellschaftliche Entwicklung geführt werden. Aber sobald sie

¹⁾ F. Engels, „Ludwig Feuerbach“ etc., S. 43 ff. Ebenso K. Marx, „Der 18. Brumaire“, 3. Aufl., Hamburg 1885, S. 7: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte etc.“, und schon vorher in der großen Abrechnungsschrift „Die heilige Familie“, in der bereits die Eigenzüge des Marxismus sich formen, wo es heißt: „Die Geschichte tut nichts, sie besitzt keinen ungeheuren Reichtum“, sie „kämpft keine Kämpfe!“ Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die ‚Geschichte‘, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen.“ Marx-Engels' Nachlaß II., S. 195.

²⁾ K. Kautsky, a. a. O., 17. Aufl. (1922), S. 102. — Ganz im selben Sinne Franz Mehring, „Über den historischen Materialismus“, Anhang zur „Lessing-Legende“, Stuttgart 1893, S. 452—453, und Georg Plechanow, „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“, Stuttgart 1896 (kürzlich wieder neu erschienen), S. 225—227, wo geradezu ausgeführt wird, wie wegen dieser Eingliederung der tätigen, ideellen Natur des Menschen in den ökonomischen Mechanismus „für Marx das Problem der Geschichte auch im gewissen Sinn ein psychologisches Problem war.“

diesen Kampf der Ideen nicht nur führen, sondern zugleich denkend zu erfassen streben, sobald sie also gleichsam aus der Ebene des Ringenden sich wie mit einem Sprung auf die Ebene des Betrachters retten, was mitten im gewaltigsten Ringen, wie das Beispiel von Marx und Engels beweist, möglich ist, freilich nur durch eine große Anstrengung des Denkens, dann erscheinen all der Sturm und Drang der Seelen, ja die eigenen Wertungen und Zwecksetzungen nur mehr als ebenso viele Kausalelemente des Geschehens, die nun in der ihnen eigenen Ordnungsreihe der kausalen Naturnotwendigkeit eingestellt und erfaßt werden müssen. So gelangt dann der marxistische Politiker dazu, auch sein eigenes glühendes Wollen doch nur als Vollziehung sozialer Notwendigkeiten zu betrachten, deren theoretisches Verständnis ihm zwar nicht die Ziele setzt, aber erklärt und deren Verfolgung erleichtert¹⁾.

Die Ziele und Wertungen des politischen Geschehens erwachsen also nicht aus dem Marxismus, aus der Wissenschaft, sondern nur aus der Verflechtung des gesellschaftlichen Prozesses selbst. Sie sind nicht das Produkt, sondern das Objekt der wissenschaftlichen Erforschung. Und nur so viel ist richtig, aber auch entscheidend, daß die gewonnene theoretische Einsicht in den kausalgenetischen Prozeß des gesellschaftlichen Geschehens immer mehr selbst ein Kausalmoment dieses Geschehens werden muß, je mehr sie das Urteilen, Werten und Handeln von Menschen beherrscht²⁾.

Wie man einer solchen Auffassung, die gerade auf der scharfen Unterscheidung von Urteilen und Beurteilen, von Erkennen und Werten beruht, eine „seltsame Vermengung eines theoretisch-

¹⁾ Und es ist prinzipiell gar nicht ausgeschlossen, daß ein marxistischer Politiker eine Politik verfolgt, deren schließliches Fehlschlagen er theoretisch erkannt hat, deren momentane geschichtliche Notwendigkeit er aber trotzdem bewußt vollzieht, so gleichsam auf einem verlorenen Posten den Dienst der Geschichte verrichtend, weil nur so jene gewaltigen Wirkungen in der Gegenwart ermöglicht werden, die durch die radikale Zerstörung des Alten eine freilich erst späte größere Zukunft vorbereiten. Vielleicht ist dies das Bewußtsein so mancher der großen Führer des bolschewistischen Sozialismus.

²⁾ Vgl. hiezu Max Adler, „Marxistische Probleme“, 5. Aufl., Stuttgart, Abschnitt „Wollen und Müssen“ S. 203 ff.

explikativen mit einem praktisch-politischen Gesichtspunkt“ vorwerfen kann, wie Kelsen dies tut (S. 2—3), ist mir unverständlich. Dieser Vorwurf verkennt vielmehr gerade die Problemstellung der Soziologie überhaupt, die prinzipiell schon seit Saint-Simons „Savoir, pour prévoir“ niemals auf die Verfolgung der sozialen Kausalität auch in die Zukunft verzichten kann, nur daß erst der Marxismus die in die Zukunft weisende Dynamik des gesellschaftlichen Lebens aufgedeckt hat. Daher geht auch ganz daneben, was Kelsen weiter dem Marxismus vorwirft: „Es ist ein geradezu tragischer Methodensynkretismus, die radikalste Verwischung der Grenzen zwischen Wirklichkeit und Wert, wenn der Politiker für das Programm seines Wollens und Handelns, auf die Frage nach dem, was er soll, nach dem Zweck seines Strebens sich bei einer Antwort beruhigt, die allein der erklärenden Wissenschaft auf ihre Frage nach dem Sein und Werden gegeben ist“ (S. 3). Aber das tut der marxistische Politiker auch gar nicht, sondern er wirkt aus dem Klasseninteresse des Proletariats heraus, also aus dem Sein, und dieses allein schafft ihm das Programm seines Wollens und Handelns, setzt ihm sein Soll; nur daß die Erkenntnis über das Wesen, die Bedeutung und geschichtliche Funktion des Klassengegensatzes und Klassenkampfes sein Wollen selbst noch ganz anders bestimmt als die bloße instinktive Klassengegensätzlichkeit der unbelehrten Masse. Er beruhigt sich also gewiß nicht bei der Frage nach dem, was er soll, mit der Antwort der Wissenschaft über das, was ist oder geschieht. Mit Recht betont Kelsen, daß die Frage nach dem richtigen Ziel des Handelns niemals durch die Erkenntnis dessen beantwortet werden kann, was notwendig geschehen wird (S. 3). Aber der Marxist schöpft aus der Antwort der Wissenschaft die Beruhigung, daß „das Programm seines Wollens und Handelns“ in der Richtung der notwendigen Entwicklung des sozialen Prozesses liegt, das heißt, daß die Motive seiner Wertungen und Zwecksetzungen solche sind, die in immer größerer Massenhaftigkeit und immer stärkerer Klarheit durch den Kausalprozeß des sozialen Geschehens selbst zur politischen Wirklichkeit gebracht werden müssen. Sicherlich ist die richtige Zielsetzung an sich etwas anderes als die kausal notwendige; aber dies ist ein Unterschied, der nur für das unmittelbar wollende Bewußtsein

gilt. Für die Kausalbetrachtung ist auch die richtige Zielsetzung nur ein Kausalvorgang und ein wissenschaftliches Objekt wie jedes andere. Die Frage, welche Entscheidungen in bestimmten sozialen Situationen jeder Klasse und Klassengruppe als richtig werden erwachsen müssen, ist eine auf dem Boden der Kausalforschung durchaus berechnete und ganz und gar innerhalb ihrer Methode allein durchzuführende Untersuchung, freilich nachdem sie den Begriff des Wertens in sich als Kausalmoment aufgenommen hat. Aber sie darf die Wertungen des Handelns nicht nur, sondern sie muß sie in den Kausalnexus einführen; denn die soziale Kausalität verläuft ja nur durch das Bewußtsein, das heißt aber durch die wertende, Ziele setzende und verwerfende, Zwecke als richtig oder unrichtig bezeichnende Richtungsbestimmtheit des Wollens¹⁾. Aus der Kausalität folgt gewiß niemals die Berechtigung eines Zweckes; aber diese Berechtigung als eine notwendige Form, in der alle Motivation verläuft — denn der Mensch anerkennt immer etwas durch seinen Willen oder mißbilligt, verwirft es — wird Element des sozialen Geschehens erst durch die Kausalität. Wenn es sich also dem Marxismus darum handelt, zu zeigen, wie ein bestimmtes Ziel in der Geschichte „naturnotwendig“ entstehen muß, so ist darin immer der wertende Mensch, der dieses Ziel auch für richtig hält, als Kausalfaktor eingeschlossen. Man könnte daher die materialistische Geschichtsauffassung auch als die Lehre von der soziologischen Motivation der Wertungen bezeichnen, und das ist ja der Sinn ihres vielgelästerten, aber wenig verstandenen Grundgedankens, daß die Ideologie, das heißt die moralischen, religiösen, künstlerischen etc. Wertungen, ein Überbau auf der ökonomischen Grundlage sind.

Es ergibt sich also eine notwendige Verflochtenheit der normativen Richtungsbestimmtheit mit der Kausalität des Geschehens, indem die erstere die Form ist, in welcher die letztere auf der Ebene des Bewußtseins überhaupt möglich ist. Und hierin liegt auch zuletzt die Erklärung für die Vorstellung des Marxismus von der Naturnotwendigkeit einer fortschrittlichen Entwicklung des sozialen

¹⁾ Vgl. hierzu Max Adler, a. a. O. I. Kapitel.

Prozesses, die so oft als Utopismus oder unkritischer Dogmatismus hingestellt wurde. Denn nun sieht man klar, wie sehr man an dem Wesen dessen vorbeigeht, was der Marxismus als soziale Notwendigkeit erkannt hat, wenn man mit Kelsen meint, es sei ein Zufall, daß „das vom Standpunkt der sittlichen oder politischen Wertung gesetzte Ziel inhaltlich völlig übereinstimmt mit dem vom Standpunkt der Wirklichkeits-erkenntnis als kausal determiniert angenommenen Ergebnis einer künftigen naturnotwendigen Entwicklung“ (S. 3). Allerdings, wenn man unter marxistischer Wirklichkeit einen rein mechanischen, im wahrsten Sinne des Wortes geistlosen ökonomischen Prozeß versteht. Aber zu dieser Wirklichkeitserkenntnis gehören ja, wie wir sahen, natürlich und notwendig auch die sittlichen und politischen Werte, die ihr Ergebnis erst kausal determinieren — das heißt erst dadurch wirklich machen, daß sie als Kausalfaktoren in der Geschichte wirken. Und indem eine Kausal-erkenntnis des geschichtlichen Prozesses nachweist, daß gewisse sittliche Werte und Zielsetzungen immer massenhafter aus bestimmten sozialen Lebensumständen motiviert werden, immer größere soziale Kraft erhalten müssen, ergibt sich zuletzt die mit dem Ideal übereinstimmende Richtung des Kausalprozesses nicht mehr als ein Zufall und auch nicht als eine geschichtsphilosophische Konstruktion, sondern als ein kausalgenetischer Zusammenhang. Gerade das ist aber die Funktion der materialistischen Geschichtsauffassung durch ihren Begriff einer Bewegung der Geschichte in Klassengegensätzen und Klassenkämpfen. Denn dem Begriff des Klassenbewußtseins und Klassenkampfes ist immanent der Begriff sittlicher Wertung, ohne welchen noch keine aufsteigende Klasse ihre Ziele hat setzen und verfolgen können. Im Klassenkampf wird immer, sobald er bewußt geworden ist, auch ein Kampf des Rechtes und der Moral ausgefochten. Und diese moralischen Zielsetzungen ergeben sich für den Standpunkt der soziologischen Theorie kausal aus den ökonomischen Lebens-situationen der betreffenden Klassen fast wie eine Automatik des sozialen Mechanismus. Auf der kausalen Notwendigkeit der Entstehung immer massenhafterer moralischer Wertungen gegen den Kapitalismus, hervorgetrieben in letzter Linie aus dem ökonomischen Prozeß des kapitalistischen Wirtschaftssystems, beruht die

Erkenntnis von der „Naturnotwendigkeit“ des kulturellen Fortschrittes, des Sieges des Sozialismus. Im Marxismus ist die Idee des Fortschrittes zum erstenmal aus einem bloßen Glauben, die sie noch bei Kant ist, zu einer sicheren *Tendenz* des Kausalgeschehens selbst geworden¹⁾.

So also ist es um den angeblichen tragischen „Methodensynkretismus“, um die „seltsame Vermengung des theoretisch-explikativen mit einem praktisch-politischen Gesichtspunkt“ beschaffen, die Kelsen dem Marxismus vorwirft. Es ist nicht nur keine Spur von alledem vorhanden, sondern im Gegenteil: der Marxismus beruht gerade auf der schärfsten begrifflichen Scheidung der Geschichte als sozialen Prozesses des Geschehens und als politischen Wollens und Handelns. Nur daß er nicht verzichtet, *t h e o r e t i s c h* dieses letztere zugleich als ein Stück des ersteren zu erfassen; und dies zustande bringt durch seinen Grundbegriff des vergesellschafteten Menschen, der als ein durch die Vergesellschaftung motiviertes und aus ihr heraus *t ä t i g e s* Subjekt der schaffende, „umwälzende“ Kausalfaktor der materialistischen Geschichtsauffassung ist. „Das gesellschaftliche Leben“, heißt es in den schon erwähnten Thesen über Feuerbach, „ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis²⁾.“ Es gehört zu diesem Begreifen der menschlichen Praxis, zu dieser *t h e o r e t i s c h e n* Einstellung des Marxismus, daß auch die „Mysterien“ der politischen Praxis herausgehoben werden aus ihrer scheinbaren Selbständigkeit und aufgelöst werden in dem Zusammenhang der allgemein menschlichen Praxis überhaupt, das heißt dargestellt werden als Elemente der tätigen menschlichen Vergesellschaftung. Wie die ökonomischen wurden auch die politischen Begriffe in der Auffassung des Marxismus zu soziologisch-historischen Kategorien umgedacht, so daß, wie wir anfangs sagten, es eine selbständige politische Theorie des Marxismus gar nicht geben kann. Vielmehr wird jede Auffassung,

¹⁾ Vgl. hiezu Max Adler, „Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx“ und „Marx als Denker“, 2. Aufl., VII. Kap., S. 63 ff.

²⁾ Anhang zu F. Engels, „Ludwig Feuerbach“, 8. These. A. a. O. S. 61.

die sich als eine solche selbständige politische Theorie aus gibt, sofort für den marxistischen Standpunkt selbst noch ein aufzulösendes Problem seiner soziologischen Kritik und Kausalklärung, wie zum Beispiel die Theorie des Liberalismus oder der jetzt so beliebten staatswissenschaftlichen Adam-Müllerei. Wir werden im folgenden an der Erörterung der Kelsenschen Kritik dessen, was er die politischè Theorie des Marxismus nennt, noch im einzelnen und in aller Deutlichkeit sehen, zu welch notwendigen Mißverständnissen der Marxschen Grundauffassungen von Staat und Gesellschaft das Vorbeigehen an dem soziologischen Charakter auch des „politischen“ Denkens bei Marx und Engels führen muß.

II.

Die soziologische Einheit von Staat und Gesellschaft.

Die Grundauffassung, auf die also alles, was Marx und Engels über Staat und Politik theoretisch dargelegt haben, zurückführt, ist die soziologische. Es handelt sich darum, den Staat als eine Erscheinung des gesellschaftlichen Lebens zu begreifen und sein Entstehen wie seine Veränderungen als ein Stück des sozialen Kausalprozesses zu verstehen. Daß dies methodologisch durchaus möglich ist, kann nur der bestreiten, welcher prinzipiell negiert, daß der Begriff des sozialen Lebens als Naturbegriff möglich ist, daß somit der Begriff der Gesellschaft als ein Seinsbegriff gedacht werden kann. Wer also etwa wie R. Stammler der Anschauung ist, daß der Begriff des sozialen Lebens und somit jener der Gesellschaft sich nur als ein Normbegriff denken läßt, daß also Gesellschaft nur eine Normbeziehung von Menschen, nicht aber eine Seinsbeziehung ihrer bedeutet, der wird hier von allem Anfang an in dem Begriff einer Soziologie als Kausalwissenschaft den Grundirrtum des Marxismus und der modernen Soziologie überhaupt feststellen müssen. Zum Glück ist aber dieses kritische Bedenken nicht begründet, sondern beruht selbst auf einer nicht genügend konsequenten Verfolgung des erkenntniskritischen Gesichtspunktes. Dies im einzelnen hier darzulegen, geht nicht an

und verweise ich bloß auf den Ort, wo ich dies versucht habe¹⁾). Als Resultat ergab sich, daß das Soziale nicht erst in der Aufeinanderbeziehung der Willensakte unter der Idee des Sollens begründet ist, sondern schon vorher in dem Sein des Bewußtseins selbst seine Grundlage hat, indem kein Akt selbst des Erkennens, des Denkens möglich ist ohne die inhärente Beziehung jedes Erkenntnissubjektes auf eine unbestimmte Vielheit anderer Subjekte, zufolge welcher die eigene Denkweise und der eigene Denkinhalt als ebenso möglicher Besitz jedes anderen Bewußtseins aufgefaßt werden muß. So ist das Soziale bereits ebenso transzendental für menschliche Erfahrung wie die übrigen bisher als transzendental gekannten Bedingungen des Bewußtseins. Der Mensch ist schon vor aller historisch-ökonomischen Vergesellschaftung bereits in seinem geistigen Sein, in seinem theoretischen Bewußtsein vergesellschaftet. Und er findet in dem historisch-sozialen Prozeß nur entfaltet, was er bereits an sich in seinem transzendentalen Subjekt ist: die unaufhebbare Bezogenheit auf andere, wesensgleiche Subjekte und In-Einsetzung mit ihnen.

• Dies ist also die erkenntniskritische Grundlegung — hier freilich nur bezeichnet und nicht begründet —, nach welcher das Soziale sich ebenfalls als ein Stück der Seinsbeziehungen von Menschen darstellt — nicht anders wie Raum, Zeit und kategorische Bestimmtheit —, das heißt aber als ein Stück Natur, ohne daß deshalb, wie das gefährliche Mißverständnis der Gegner immer falsch folgert, sich daraus ein Stück Naturalismus ergeben müßte. Denn das Soziale ist eben nicht Sein

¹⁾ Max Adler, „Kausalität und Teleologie“, Wien 1904 (I. Band der „Marx-Studien“) und „Marxistische Probleme“, 5. Aufl., Stuttgart, VII. und VIII.: Kap. — Auch Kelsen steht, wie wir noch sehen werden, im Grunde auf diesem prinzipiell die Soziologie negierenden normativen Standpunkt, wiewohl er fortwährend von soziologischer Methode und soziologischen Begriffen im Gegensatz zu seinem eigenen Standpunkt spricht. Es scheint, daß er unter Soziologie einfach nur die historisch-psychologische Kausalbetrachtung von Staat und Gesellschaft meint, die nach seiner Ansicht ihre Grundbegriffe aber nicht selbst konstituiert, sondern aus der Normauffassung entlehnt und dadurch zu einer ihr selbst nicht klar gewordenen Methodenvermischung gelangt. Vgl. hiezu Kap. V dieses Buches.

schlechtweg, sondern gesellschaftliches Sein, so wie ja Natur überhaupt nicht nach einer allerdings noch immer sehr verbreiteten und leider gerade bei den Kritikern des „Naturalismus“ anzutreffenden Meinung schlechtweg nur Natur und durchaus einerlei ist. Demgegenüber ist darauf zu verweisen, daß die Naturgesetzlichkeit in den Formen der mechanischen, physikalischen, chemischen, organischen und geistigen Natur eine fortschreitende Komplikation des Seins zeigt, zwischen denen gewiß naturgesetzliche Abhängigkeiten bestehen, die aber durchaus nicht aus einander ableitbar sind. Die Zurückführung aller dieser Formen des Naturgeschehens auf die eine der Mechanik gehört vielmehr zu den unkritischen Scheinproblemen des metaphysischen Zeitalters der Naturwissenschaft¹⁾.

Ausgangspunkt des Marxismus ist also der Begriff der Gesellschaft als ein soziales Sein und Geschehen, das die Menschen von vornherein als isolierte Wesen unmöglich macht, sondern nur mehr als aufeinander bezogene, also nicht etwa bloß als gesellige, sondern als vergesellschaftete Wesen aufzeigt. Der Standpunkt der neuen Anschauung, heißt es bei Marx bereits in der 9. und 10. These über Feuerbach, ist nicht mehr: die einzelnen Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern „die menschliche Gesellschaft oder die vergesellschaftete Menschheit“²⁾. Die Gesellschaft wird nicht eingegangen, sie wird weder durch Vertrag begründet, noch aus Geselligkeit und Sympathie geboren, noch durch einen sozialen Trieb erzwungen, sondern sie ist historisch-ökonomisch mit den Menschen gesetzt, so wie sie transzendental mit dem Bewußtsein gegeben ist. Darum führt Marx diesen Begriff der Gesellschaft zugleich als untrennbaren Bestandteil des Begriffes vom Dasein der Menschen überhaupt gleich am Anfang seiner berühmten Skizze der materialistischen Geschichtsauffassung an der vielzitierten Stelle folgendermaßen an: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres

¹⁾ Es ist darum auch sehr charakteristisch, daß diese Spezifikation der Naturgesetzlichkeit in ihrer durchgängigen funktionellen Abhängigkeit aber trotzdem gleichzeitigen Unableitbarkeit unter dem sehr anschaulichen Bilde einer Hierarchie der Naturwissenschaften von dem Positivismus A. Comtes am eindringlichsten erörtert wurde.

²⁾ F. Engels, „Ludwig Feuerbach“, Anhang, a. a. O. S. 62.

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, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen¹⁾.“ Gesellschaft ist also eine Grundtatsache, eine ursprüngliche Bezogenheit der Menschen aufeinander durch ihre produktive Tätigkeit, die nur in dieser Bezogenheit möglich ist, und so werden Gesellschaft und Produktion für den Marxismus Wechselbegriffe.

Beides sind allerdings als Begriffe Abstraktionen, aber, wie Marx dies einmal ausdrückt, verständige Abstraktionen, wenn man sich nur davor hütet, sie über ihre Grenzen hinausgehen und zu Hypostasierungen werden zu lassen. „Die Produktion im allgemeinen ist eine Abstraktion, aber eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert und uns daher Wiederholungen erspart²⁾.“ Unverständlich wird sie erst, wenn übersehen wird, daß in dieser Allgemeinheit sich eine historische Mannigfaltigkeit der Formen entwickelt, die zwar überall auf jene allgemeinen Bedingungen der Produktion zurückgeht, aber nicht nur aus diesen allein erklärt werden kann. „Es gibt allen Produktionsstufen gemeinsame Bestimmungen, die vom Denken als allgemeine fixiert werden; aber die sogenannten allgemeinen Bedingungen aller Produktion sind nichts als diese abstrakten Momente, mit denen keine wirkliche geschichtliche Produktionsstufe begriffen ist³⁾.“ Der allgemeine Begriff der Produktion und ebenso auch der Gesellschaft hat also nur die Funktion, die Richtung zu bestimmen, in der das soziologische Denken überhaupt seinen Gegenstand zu erfassen und zu bearbeiten hat. Jede soziale Erscheinung ist als ein Stück der Vergesellschaftung überhaupt, das heißt aber der gesellschaftlichen Produktion, zu

¹⁾ Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie.“ Stuttgart 1897, S. XI.

²⁾ Karl Marx, „Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie“, veröffentlicht von K. Kautsky in der „Neuen Zeit“, XXI., I., S. 712.

³⁾ Karl Marx, a. a. O., S. 714.

verstehen. Aber diese ist nie „Produktion überhaupt“, so wie es auch nie „soziales Bewußtsein überhaupt“ gibt. „Sondern es ist stets nur ein gewisser Gesellschaftskörper, ein gesellschaftliches Subjekt, das in einer größeren oder dürftigeren Totalität von Produktionszweigen tätig ist“¹⁾, es ist immer eine historisch bestimmte Höhe der Produktion und damit der ökonomischen und ideologischen Bewußtseinsformen gegeben, in der „Gesellschaft“ und „Produktion“ wirklich sind. Jeder dieser Produktionsstufen entspricht also eine bestimmte Ordnung des gesellschaftlichen Lebens, oder besser gesagt: i s t eine solche bestimmte Ordnung, die in den spezifischen Formen des sozialen Bewußtseins erlebt wird, deren eine sich als besondere Form des rechtlichen Bewußtseins entfaltet²⁾.

Wieder nur eine Modifikation dieses rechtlichen Überbaues unter bestimmten historischen Bedingungen ist nun der Staat in seinen verschiedenen Gestaltungen, als patriarchalischer, feudaler, absolutistischer, konstitutioneller und parlamentarischer Staat. Das heißt, der Marxismus erblickt im Staat eine historische Erscheinungsform der Gesellschaft. Gesellschaft und Staat sind für den Marxisten nicht zwei verschiedene Dinge, insbesondere stehen sie nicht im Gegensatz zueinander. Was gewöhnlich als solcher Gegensatz erscheint und auch in einer nicht prägnanten Redeweise so bezeichnet wer-

¹⁾ A. a. O. S. 712.

²⁾ Der Marxismus ist weit entfernt davon, das Recht etwa aus den ökonomischen Verhältnissen entstehen zu lassen, dies ebensowenig wie die Moral, die Religion oder die Kunst. Vielmehr erkennt er hier überall die Selbständigkeit dieser Formen des Bewußtseins an, die er ja gerade deshalb als ebensoviele Seiten des sozialen Überbaues bezeichnet. Aber diese Selbständigkeit bezieht sich nur auf das Wesen und die Eigengesetzlichkeit in der Funktion dieser Bewußtseinsformen, die auch einer gesonderten Betrachtung fähig sind und als solche die besonderen Disziplinen der Rechts-, Moral- und Religionslehre bilden, die ihrer Natur nach insgesamt zur Erkenntniskritik, nicht aber zur Wissenschaft gehören. Die erkenntniskritisch gewonnene Einsicht in die eigengesetzliche Funktion des moralischen, rechtlichen, ästhetischen und religiösen Bewußtseins dient der Soziologie dann erst dazu, ihr Problem der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung der moralischen, rechtlichen, künstlerischen und religiösen Erscheinungen in einem Kausalprozeß des Geschehens zu bewältigen.

den mag, ist der Widerspruch der erreichten Höhe in der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte mit den durch die staatliche Ordnung geschützten Formen ihrer gesellschaftlichen Anwendung. Aber dieser Widerspruch rührt gerade daher, daß Gesellschaft und Staat eben nicht zwei verschiedene Wesenheiten sind, sondern daß unter ganz bestimmten in der Geschichte verwirklichten Bedingungen die Gesellschaft eben nur in der Form des Staates existiert. Wenn daher Kelsen in seiner Abhandlung, Seite 8, schreibt: „Eine wesentliche Voraussetzung für den Begriff des Staates ist dessen deutliche Abgrenzung gegenüber dem der Gesellschaft“, so kommt darin bereits ein vom Marxismus ganz verschiedener Ausgangspunkt zum Ausdruck, der, er mag nun berechtigt sein oder nicht, jedenfalls an der Eigenart der marxistischen Begriffe vorbeiführen und jede wirkliche Kritik derselben unmöglich machen muß. Denn eine Kritik ist nur auf derselben Grundlage möglich, der die kritisierten Begriffe angehören; sonst tritt an Stelle der Kritik eines Standpunktes ein anderer Standpunkt, und da müßte erst die Vorfrage entschieden werden, welcher Standpunkt der richtige ist, ja, ob überhaupt ein solcher Streit am Platze ist. Denn es gibt ja auch Standpunkte, die nebeneinander gelten können, sobald man nur erkannt hat, daß sie sich zwar ausschließen, aber zwei verschiedene Seiten einer Sache betrachten, und also jeder verzichtet, den anderen von seinem Standpunkt aus zu korrigieren.

So kann man die Forderung nach einer Abgrenzung des Staatsbegriffes von dem der Gesellschaft nur dann erheben, wenn man bereits eine Auffassung hat, in der Staat und Gesellschaft als etwas Verschiedenes empfunden werden, weil man, wie Kelsen dies tut, in der Gesellschaft den **Kausalbegriff der Vereinigung** von Menschen unter irgendwelchen Antrieben der Not, der Gewöhnung, der Neigung, des Interesses etc. sieht, dagegen im Staat den **Normbegriff der Ordnung** dieses Beisammenseins. Wenn aber von vorneherein der Staat nur als ein Stück Gesellschaft aufgefaßt wird, wenn überhaupt keine prinzipiell-begriffliche Trennung von Staat und Gesellschaft im Denken stattfindet, so entsteht auch kein Bedürfnis der „deutlichen Abgrenzung“ von Staat und Gesellschaft. Im Gegenteil, es ent-

steht jetzt sogar das theoretische Bedürfnis, diese Abgrenzung zu überwinden und ihre „Deutlichkeit“, das Auseinanderfallen von Staat und Gesellschaft, als einen trügerischen Schein aufzulösen. Gerade dies ist, wie wir noch sehen werden, die eigentliche Leistung des Marxismus und ist das Einheitliche in seiner gesellschaftskritischen Bearbeitung nicht nur der ökonomischen, sondern auch der politischen Begriffe. Genau so wie Marx den Fetischismus der Ware aufgelöst hat, das heißt den trügerischen Schein einer der Ware selbst anhaftenden Lebendigkeit und Selbständigkeit gegenüber dem Menschen, so auch den Fetischismus des Staates, das heißt die Verselbständigung der Staatspersönlichkeit gegenüber der Gesellschaft.

III.

Zur Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes.

Das Auseinanderfallen der Begriffe von Staat und Gesellschaft stellt nur eine erste Phase in dem Prozeß der Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes selbst dar und hat darin historisch eine verschiedene Bedeutung gehabt. Den ersten großen Anlauf zur Bildung des Gesellschaftsbegriffes bedeutet das Naturrecht, und in ihm treten positives und vernunftgemäßes Recht, der Staat und die Menschheit, was nur ein anderer Ausdruck für Gesellschaft war, auseinander wie Wirklichkeit und Ideal. Es besteht hier also kein eigentlicher Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft, sondern nur ein unendlicher Abstand, der aber durch die immer größere Verwirklichung der Forderungen des Naturrechtes sich im geschichtlichen Prozeß überwinden läßt und woraus sich die Idee eines Fortschrittes des Staates zu immer größerer Freiheit und Humanität, das heißt Gesellschaftlichkeit ergibt. Die Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft tritt erst bei Hegel auf, und für diese neue Auffassung war entscheidend ein gewaltiges historisches Ereignis, das überhaupt für das soziologische Denken ebenso revolutionär gewirkt hat wie für das staatliche Leben: die französische Revolution. Und es war nicht so sehr ihre positive Wirkung selbst als die furchtbare Enttäuschung,

die sie gerade bei tiefer und kritischer Denkenden hinterließ, an die sich diese Wirkung anschloß.

Die französische Revolution hätte die Verwirklichung des Vernunftrechtes der Naturrechtslehre bringen sollen; Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit waren ihre leuchtenden und weit über Frankreichs Grenzen hinaus begeisternden Forderungen. Und verwirklicht sollten sie werden durch die Abschaffung aller Vorrechte, welche die Freiheit und Gleichheit der Menschen im Staate unmöglich machte, durch die Beseitigung der Stände. Bisher war der Stand in seiner gesetzlichen Regelung der mit ihm verbundenen Rechte und Pflichten und in der gesetzlichen Bevorrechtung gewisser Interessengruppen das Ordnungsprinzip für das staatliche und gesellschaftliche Leben zugleich. Nun fielen die Standesrechte weg, damit auch die Vorrechte — es gab nur mehr Bürger, die vor dem Gesetze alle gleich waren — wenigstens im anfänglichen Sinne der Revolution, die noch nichts vom Zensuswahlrecht wußte — aber die Gleichheit, noch weniger die Freiheit und Brüderlichkeit, war nicht gewonnen worden. Die Stände waren beseitigt, aber nun trat mit einem Male ein neues gewaltiges Element der Ungleichheit und Unfreiheit im Staate hervor, das bis dahin durch das Ständewesen verhüllt war, die Klassen. Damit war ein soziales Differenzierungselement sichtbar geworden, das jeder rechtlichen Ausgleichung spottete, ja für diese geradezu unfaßbar war. Denn eben auf Grund einer prinzipiellen Rechtsgleichheit trat es ja erst hervor in der Ungleichheit eines Faktors, den die Rechtsprinzipien gar nicht konstituieren, daher auch gar nicht gleich machen konnten, in der Ungleichheit des Besitzes. Der Besitz erschien ja doch nur als die Ausübung eines Rechtes, das gerade durch das Prinzip des gleichen Rechtsschutzes für alle nun besonders geheiligt und gesichert war. Aber innerhalb dieses geheiligten Rechtes auf Besitz erwies sich, daß nicht für jeden etwas Gleiches an Besitz, und für die meisten fast nichts davon zu schützen war.

Aber andererseits erschien dieses Ausmaß des Besitzes als die Frucht individueller Arbeit und Verdienstes oder auch nur individuellen Glückes, ja sogar Mißbrauches, und zugleich trat die ungeheure Macht des individuellen Interesses hervor, sich diesen Besitz jedenfalls zu erhalten und ihn womöglich zu ver-

mehren. Durch dieses egoistische und schrankenlose Besitzinteresse waren nun alle einzelnen im Staate ebensowohl zeitweise verbündet wie einander entgegengestellt, überhaupt aber miteinander in eine solche Verbindung und durchgängige Beziehung gesetzt, so daß sich nun hierauf erst als einem eigenartigen, selbständigen und selbstsüchtigen Leben der Staat erhob. Daraus erwuchs die Einsicht einer noch anderen Verbundenheit der Menschen als jener, die durch Rechtsbeziehungen begründet war. Im Gegenteil, es ergab sich nun eine menschliche Verknüpfung, die scheinbar innerhalb der staatlichen für sich bestand und deren wesentliche Bedeutung, so sehr sie auch in Rechtsformen vom Staate gefaßt wurde, gerade nicht in dieser Rechtsform lag, sondern in ihrem auf das egoistische, wirtschaftliche Interesse, auf die Befriedigung der Besitzinteressen gerichteten Inhalte. Und diese neue Einsicht wurde nun als die Erkenntnis eines gesellschaftlichen Zusammenhanges dem staatlichen entgegengestellt. Es ist vor allem Hegel, auf den diese bis in die Gegenwart nachwirkende Begriffsbildung zurückzuführen ist¹⁾.

Um diesen Begriff der Gesellschaft wohl zu verstehen, und um zu begreifen, wieso sein Antagonismus zu dem des Staates möglich, ja notwendig wurde, muß man sich vor Augen halten, was zumeist übersehen wird, daß der Begriff der Gesellschaft bei Hegel nicht der allgemeine Begriff des gesellschaftlichen Lebens überhaupt ist, den wir heute mit dem Worte Gesellschaft verbinden und den er noch gar nicht kennt, sondern jener der „bürgerlichen Gesellschaft“. Er wird auch stets unter dieser ausdrücklichen Bezeichnung bei Hegel abgehandelt. Wir haben es also nicht mit einem allgemein-theoretischen, sondern mit einem historischen Begriff der Gesellschaft bei Hegel zu tun. Er schildert in ihr das Wesen des frei entfalteten ökonomischen Egoismus, der kapitalistischen Wirtschaft

¹⁾ So ist sie insbesondere die Scheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft bei Tönnies in dessen ebenso betitelmtem Werk ganz unter dem Einfluß dieser Hegelschen Begriffsscheidung, dazu aber auch eines guten Stückes der Hegelschen Metaphysik, durchgeführt, über deren für die Soziologie schädlichen Konsequenzen in einem anderen Zusammenhang mehr zu sagen sein wird.

und des bourgeoisen Geistes, von dem er als einem System des sozialen Atomismus schon in seinen Jugendschriften, besonders in der Abhandlung „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes“, glänzende psychologische Charakteristiken entworfen hatte¹⁾. Für dieses System des gesellschaftlichen Atomismus hatte er in der „Phänomenologie“ den ungemein bezeichnenden Ausdruck eines „geistigen Tierreiches“ geprägt, weil in ihm sich das Getriebe von Wesen, die wie die Tiere nur an sich denken, entfaltet, „die Individualität, welche sich an und für sich selbst recht ist“²⁾. Darum heißt es auch in der „Rechtsphilosophie“ in dem Zusatz zu § 182: „Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen. Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt“³⁾.“

Was also bei Hegel dem Staat entgegentritt, ist nicht die Gesellschaft überhaupt, sondern die bürgerliche Gesellschaft, die er als eine Entwicklungsstufe in der Entwicklung des objektiven Geistes zur höchsten Form der Sittlichkeit, zum Staat, betrachtet. Dabei ist sie eine solche Entwicklungsstufe, daß sie für sich genommen die Negation der Sittlichkeit bedeutet. Man muß hier an die Hegelsche Form der Entwicklung von Thesis, Antithesis

¹⁾ Hierauf aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst der Schrift von Friedrich Bülow „Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie“, Leipzig, Felix Meiner, 1920.

²⁾ Hegel, „Phänomenologie des Geistes“ (Philosophische Bibliothek) S. 257. — Vgl. die interessante Weiterbildung dieses Begriffes vom geistigen Tierreich zu dem einer „politischen Tierwelt“ bei dem jungen Marx in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“, Marx-Engels' Nachlaß, I., S. 366. Schon hier kündigt sich aber auch der abweichende Standpunkt von Marx an, der in der geistigen Tierwelt nicht eine Entgegensetzung zum Staat, sondern bloß ein falsches Bewußtsein vom Staat erblickt, welches durch den Fortschritt von der politischen Tierwelt, von dieser „entmenschten Welt“, zur vermenschlichten Welt aufgelöst wird.

³⁾ Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“ (Philosophische Bibliothek) S. 334.

und Synthesis denken, die keine gradlinige Fortschrittsrichtung bedeutet. Obzwar Hegel also die Gesellschaft unter den Erscheinungen des objektiven Geistes, und zwar speziell als zweite Form der Sittlichkeit zwischen Familie und Staat behandelt, so ist sie doch nicht etwa eine mittlere Form derselben. Vielmehr ist sie die Antithesis zu der in der Familie nach Hegel in einem ersten Stadium noch unbewußt aber unmittelbar verwirklicht auftretenden Sittlichkeit. Denn die Familie empfindet sich selbst als eine Einheit, welche die Individualität des einzelnen nur als Glied dieser Einheit zum Bewußtsein kommen läßt und die Liebe zu ihrer tragenden Gesinnung macht (Rechtsphilosophie, § 140). Dagegen bedeutet die bürgerliche Gesellschaft eben die Auflösung dieser Einheit, die Atomisierung ihrer Glieder, aus denen sie für sich bestehende und nur an sich denkende Individuen macht, deren gegenseitige Gesinnung auch nicht mehr die Liebe, sondern die Selbstsucht, der Egoismus ist¹⁾. Die Gesellschaft wird nach dem berühmten Ausdruck Hegels zum „System der Bedürfnisse“, und dies bedeutet die Entgegensetzung zu einem System der Sittlichkeit, als welches der Staat, die Synthesis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zu denken ist. In der bürgerlichen Gesellschaft ist also die Idee der Sittlichkeit in ihrer Entzweiung. „Die Substanz“, heißt es im § 323 der „Enzyklopädie“, „als Geist sich abstrakt in viele Personen (die Familie ist nur eine Person), in Familien oder ein-

¹⁾ Die Bezeichnung des Hegelschen Gesellschaftsbegriffes als eines historischen darf also nicht so mißverstanden werden, als ob sich dies auf den wirklichen Verlauf der Geschichte bezöge, auf die zeitliche Folge der Erscheinungen. Haben wir doch bereits von Hegel selbst gehört, daß die Gesellschaft später ist als der Staat. Es handelt sich nicht um die Historie der Ereignisse, sondern des Geistes, nicht um die Anordnung chronologischer, sondern um eine solche phänomenologischer Art. Daher kann, ja muß sogar im vollendeten sittlichen Bewußtsein, die höhere Form des objektiven Geistes, der Staat, gleichzeitig mit und entgegen der Form der Gesellschaft auftreten, um diese zu überwinden. Entscheidend bleibt nur der Umstand, daß Staat und Gesellschaft bei Hegel nicht Gegensätze auf einer gleichen Ebene sind, weil ersterer die allgemeine, bleibende und wesenhafte Form des sittlichen Bewußtseins ist, in welcher derselbe zu seiner Vollendung gelangt ist, während letztere bloß eine Durchgangsstation, eben ein historischer Punkt in der Entfaltung des objektiven Geistes ist.

zelne besondernd, die in selbständiger Freiheit und als Besondere für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem Bewußtsein und zu ihrem Zwecke haben — das System der Atomistik.“ Ebenso „Rechtsphilosophie“, Zusatz zu § 114: „Das Sittliche ist hier in seine Extreme verloren¹⁾.“

Aber bei diesem Gegensatz von Staat und Gesellschaft in der Lehre Hegels möchte ich auf einen Punkt aufmerksam machen, der für die Weiterentwicklung dieses Begriffsverhältnisses von großer Bedeutung ist. Wir haben eben gesehen, daß bei Hegel nicht so sehr an ein notwendiges begriffliches Auseinanderfallen von Staat und Gesellschaft zu denken ist, sondern daß ihm die bürgerliche Gesellschaft bloß als eine Stufe zur vollendeten Sittlichkeit, zum Staat, erschien. Dieser historische Zusammenhang kommt nun darin zum Ausdruck, daß nach Hegels wiederholter eindringlicher Darstellung dieses System der Bedürfnisse, diese selbstsüchtige Atomistik der Individuen im Grunde nur ein falsches Bewußtsein ist, ein Schein, mit dem das Individuum sich selbst und die anderen trügt. Es hält sich für ein Besonderes, ganz und gar auf sich Gestelltes, während es doch nicht aufgehört hat, ein Glied des Geisteszusammenhanges, des objektiven Geistes zu sein. Es kann der Einheit desselben nicht entinnen, es kann sie bloß verkennen und verleugnen. Darum führt schon das Kapitel in der „Phänomenologie“, in welchem von der Individualität die Rede ist, die nur an und für sich sein will und nichts als ihr individuelles Wirken für reell halten will, den charakteristischen Titel: „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst.“ Indem nämlich die Individuen meinen und vorgeben, daß sie nur sich oder der Sache selbst, die

¹⁾ In der Kritik des eigentlich unsittlichen Charakters der bürgerlichen Gesellschaft, ihres bloßen Macht- und Besitzstrebens, ihrer zynischen Beiseiteschiebung allgemeiner Werte, ihrer heuchlerischen Betonung eines bloß formalen Rechtsstandpunktes und ihrer Anbetung des Nutzens, kurz: in der Aufzeigung der bürgerlichen Gesellschaft als der „Welt des sich entfremdeten Geistes“, wie es in der Phänomenologie heißt, ist Hegel ein echter Zeitgenosse der revolutionären Gesellschaftskritik der großen sozialistischen Utopisten und erinnert vielfach an Fourier.

sie zu der ihrigen gemacht haben, dienen, müssen sie doch durch die Tat, die nur in Beziehung auf die anderen, auf deren zustimmendes oder ablehnendes Verhalten möglich ist, beweisen, daß jede Verwirklichung ihres Wollens nur sich vollzieht durch „eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache aller wird und werden soll“¹⁾. Die Individuen geben sich gegenseitig für Vereinzelte aus und nehmen sich gegenseitig als solche, um sich doch in jedem Momente ihres Tuns durch ihre gemeinschaftliche Beurteilung desselben, durch ihre Billigung und Mißbilligung als geistig Verbundene zu erweisen. Und so heißt es denn recht deutlich in der „Rechtsphilosophie“ bei Besprechung der Gesellschaft als dem Reich des Egoismus, der „Sphäre der Besonderheit“: „Jetzt aber tritt das Verhältnis ein, daß das Besondere das erste für mich Bestimmende sein soll, und somit ist die sittliche Bestimmung aufgehoben. Aber ich bin eigentlich darüber nur im Irrtum, denn indem ich das Besondere festzuhalten glaube, bleibt doch das Allgemeine und die Notwendigkeit des Zusammenhanges das Erste und Wesentliche; ich bin also überhaupt auf der Stufe des Scheins, und indem das Besondere mir das Bestimmende bleibt, das heißt der Zweck, diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigentlich die letzte Macht über mich behält.“ (Zusatz zu § 181.)

Es ist für den geistesgeschichtlichen Zusammenhang des Marxschen Denkens mit der Hegelschen Philosophie interessant und lehrreich zugleich, zu sehen, wie diese Hegelsche Lehre von der bloß scheinbaren Atomisierung der bürgerlichen Gesellschaft bei Marx in einer Form wiederkehrt, die bereits aus der metaphysischen Einsenkung des Individuums hinausstrebt zu reiner gesellschaftlicher Verflochtenheit. „Genau und im prosaischen Sinn zu reden“, lesen wir in der „Heiligen Familie“, „sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft keine Atome... Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum Atom aufblähen, das heißt zu einem beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnislosen, absolut vollen seligen Wesen. Die

¹⁾ Hegel, „Phänomenologie“ (Philosophische Bibliothek) S. 272.

unselige sinnliche Wirklichkeit kümmert sich nicht um seine Einbildung, jeder seiner Sinne zwingt es an den Sinn der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben, und selbst sein profaner Magen erinnert es täglich daran, daß die Welt außer ihm nicht leer, sondern das eigentlich Erfüllende ist. Jede seiner Wesens-tätigkeiten und Eigenschaften, jeder seiner Lebenstribe wird zum Bedürfnis, zur Not, die seine Selbstsucht zur Sucht nach anderen Dingen und Menschen außer ihm macht. Da aber das Bedürfnis des einen Individuums keinen sich von selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum, das die Mittel, jenes Bedürfnis zu befriedigen, besitzt, also keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Befriedigung hat, so muß jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichfalls zum Kuppler zwischen dem fremden Bedürfnis und den Gegenständen dieses Bedürfnisses wird. Die Naturnotwendigkeit also, die menschlichen Wesenseigenschaften, so entfremdet sie auch erscheinen mögen, das Interesse, halten die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, das bürgerliche und nicht das politische Leben ist ihr reales Band. Nicht also der Staat hält die Atome der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, sondern dies, daß sie Atome nur in der Vorstellung sind, ein Himmel ihrer Einbildung — in der Wirklichkeit aber gewaltig von Atomen unterschiedene Wesen, nämlich... egoistische Menschen. Nur der politische Aberglaube bildet sich noch heutzutage ein, daß das bürgerliche Leben vom Staat zusammengehalten werden müsse, während umgekehrt in der Wirklichkeit der Staat von dem bürgerlichen Leben zusammengehalten wird¹⁾.

Die Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft als eines bloßen Scheines der atomistischen Selbständigkeit ihrer Elemente hat also auch der Marxsche Gesellschaftsbegriff zum Ausgangspunkt seiner soziologischen Bearbeitung des Problems der Gesellschaft genommen, nur daß er die Auflösung dieses Scheines anders vollzieht als Hegel. Bei diesem erwächst der Schein notwendig aus der Entzweiung des objektiven Geistes und kann erst überwunden werden durch einen geistigen Prozeß, nämlich durch die Hinlenkung des Bewußtseins auf das einheitliche Wesen dieses

¹⁾ Marx-Engels' Nachlaß, III., S. 226—227.

objektiven Geistes. Bei Marx wird dieser Schein als das notwendige Produkt einer bestimmten historischen Form der menschlichen Vergesellschaftung aufgezeigt, nämlich jener Form, in welcher alle Akte der Vergesellschaftung lediglich durch isolierte, sich ihrer Vergesellschaftung nicht bewußte Individuen vollzogen werden müssen, und wird überwunden durch die Beseitigung dieser Gesellschaftsordnung. Bei Hegel bleibt Entstehung des atomistischen Scheins und seine Auflösung ein Prozeß innerhalb des Bewußtseins, bei Marx wird er zu einem Prozeß des realen Geschehens, der diese Wandlungen des Bewußtseins unmittelbar kausal bestimmt¹⁾.

War bei Hegel der Begriff der Gesellschaft noch ein bloßes Glied in der Entwicklung des objektiven Geistes zu seiner vollen Entfaltung im Staate, so daß der Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft eigentlich bloß vorübergehend war und nur die Entzweiung der sittlichen Idee des Staates mit dem Egoismus als Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnete, so wird er bei Lorenz v. Stein zu einem allgemein-theoretischen Begriff. Und hier entspringt eigentlich die Lehre von der notwendig begrifflichen Gegensätzlichkeit von Staat und Gesellschaft über-

¹⁾ Gleichwohl hat die Hegelsche Darstellung in einer grundlegenden Hinsicht ihre über die Auffassung des Marxismus hinausführende, bleibende Bedeutung, nämlich in jener Hinsicht, in welcher überhaupt der Marxismus seine Ergänzung außer sich suchen muß, in erkenntnistheoretischer Beziehung. Die Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft als ein Reich des geistigen Truges, die Aufweisung der individualistischen Absonderung als eines bloßen Scheines gehören zu dem Tiefsinnigsten und Überzeugendsten, was über die Grundbedingung sozialer Erkenntnis gesagt werden kann, nämlich über jene notwendige transzendente Eingliederung des Individualbewußtseins in das Allgemeine, die ich das Transzendental-Soziale der Erfahrung genannt habe. Zusammen mit Fichte ist es vor allem Hegel, der als Philosoph der sozialen Erfahrung bezeichnet werden muß. Fichte und Hegel haben das Sozial-a-priori des Erkennens, ohne es noch als solches zur gesonderten Darstellung gebracht zu haben, in ihrer Philosophie, freilich noch in metaphysischem Gewande, bereits entfaltet. Und es ist nur konsequent, daß ebenso, wie die Marxsche Soziologie aus der Hegelschen Philosophie durch Abstreifung ihrer metaphysischen Hülle hervorgehen konnte, auch die Erkenntnistheorie des Sozialen auf dem gleichen Wege bei Hegel ihre reichen, noch lange nicht gehobenen Schätze finden wird.

haupt. Im Hauptpunkte, in der Unterscheidung der Gesellschaft als des „Systems der Bedürfnisse“, des „Atomismus“ im Gegensatz zum Staat als dem System des Allgemeinen, der Sittlichkeit, ist Stein immer ein echter Schüler Hegels geblieben. Aber er hat doch in der Gesellschaft bereits eine allgemeine, allen Gestaltungen des staatlichen Lebens zugrunde liegende Verbindungsform des sozialen Daseins von Menschen erblickt, deren Gesetze er aufzudecken suchte. Und darum gebührt diesem viel zu wenig gewürdigten, weil von der Sonne Marxschen Denkens in den Schatten gestellten Denker jedenfalls das große Verdienst, als Deutscher zuerst das Programm einer Gesellschaftswissenschaft aufgestellt und zu seiner Ausführung bedeutende Beiträge erbracht zu haben. Wenn es in diesem Vorhaben bei einem bloßen Anlauf blieb, so war daran nicht am wenigsten die unüberwunden gebliebene Hegelsche Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft schuld. Sie bewirkte nämlich, daß auch Stein in seiner „Gesellschaftslehre“ noch keine eigentliche Grundwissenschaft, sondern nur einen Teil eines „Systems der Staatswissenschaft“ sah, deren beide anderen Teile die Staats- und Verwaltungslehre waren, und daß zwischen diesen Systemteilen keine Einheit der Methode bestand. Denn die Gesellschaftslehre ist bei Stein die Lehre von dem klassenmäßigen Zustand der Gesellschaft, von der durch die Machtverhältnisse in der Gesellschaft geschaffenen Ordnung, während die Staatslehre von der Rechtsordnung handelt, die für Stein aus dem Begriff einer das Allgemeininteresse vertretenden Zwangsordnung folgt, und die Verwaltungslehre die Mittel zur Durchführung einer solchen Rechtsordnung innerhalb der Klassengesellschaft aufzeigen soll. Gemäß diesem ihrem sittlichen Charakter erfordert daher die Staats- und Verwaltungslehre eine ganz andere Methode ihrer Behandlung, nämlich die ethische, gegenüber der soziologischen, kausalen Betrachtung, die auch die Steinsche Gesellschaftslehre bereits einschlug. Damit mündete aber die ganze mit der Gesellschaftslehre eingeleitete theoretische Erkenntnis, die Stein bereits zu einem sehr klaren Einblick in den Klassencharakter des Staates und in die Notwendigkeit des Klassenkampfes geführt hatte, in das Kompromiß einer praktischen Ausgleichung der Gegensätze von

Staat und Gesellschaft, in die bei Stein einen so besonderen Raum einnehmende Verwaltungslehre aus¹⁾).

Schon das erste Werk Steins, das für die Geschichte des modernen Sozialismus so bedeutungsvolle Buch „Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich“, 1842 erschienen, ist auch für unseren Gegenstand sehr aufschlußreich, weil man an diesem Buche den gewaltigen Eindruck des Neuen, das sich im Gesellschaftsbegriff dem Denken des Zeitalters erschloß, anschaulich und packend illustriert findet. Es geht aus diesem Buche etwas wie eine Offenbarung für die kritischen Geister der damaligen Zeit hervor, der Begriff der Gesellschaft in seiner Unterschiedenheit vom Staate wirkt hier wie eine förmliche wissenschaftliche Entdeckung. Und es ist sehr förderlich, sich auch heute noch dem Eindruck dieses Neuartigen hinzugeben, weil in der modernen Auffassung der Begriff der Gesellschaft nur allzusehr die Marke der Selbstverständlichkeit angenommen hat, die dazu geführt hat, nicht selten eine absolute Gedankenlosigkeit über den Gegenstand, den dieser Be-

¹⁾ In den alten Streit, ob Marx durch Stein zu seiner materialistischen Geschichtsauffassung angeregt wurde, brauchen wir nicht einzugehen, denn dies ist ein ganz müßiger Streit. Daß das Buch Steins „Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich“ gewiß nicht ohne Einfluß auf Marx geblieben sein wird, ist selbstverständlich. Aber sicherlich ist die im Anschluß an Prof. Georg Adler („Die Anfänge der Marxschen Sozialtheorie und ihre Beeinflussung durch Hegel, Feuerbach, Stein und Proudhon“, in den Festgaben für Ad. Wagner, Leipzig 1905) und Prof. W. Sombart („Sozialismus und soziale Bewegung“, 6. Auflage, Jena 1908, S. 57) in der bürgerlichen Marxkritik verbreitete Meinung, Marxens Grundauffassung sei im wesentlichen nur eine Umformung der Steinschen Anschauungen, eine völlige Gedankenlosigkeit. Schon die oben dargelegte scharfe Scheidung der Gesellschaft vom Staate und die wesentlich normative Auffassung des letzteren legt eine unüberbrückbare Kluft zwischen Stein und Marx. Für Stein war die Erkenntnis des Klassencharakters der Gesellschaft eine Kausalkenntnis nur nach rückwärts, in die Vergangenheit, dagegen für die Zukunft nur ein Anlaß, daran die moralische Aufgabe seiner Überwindung durch eine kluge und sittliche Politik im Sinne der Ausgleichung und Versöhnung zu knüpfen. Das, was das Wesen des Marxschen Standpunktes ausmacht, das Hinaustreiben des Klassegegensatzes über sich selbst durch die in ihm liegende Eigengesetzlichkeit ökonomischer und ideologischer Tendenzen, kurz der ganze Begriff der ökonomisch notwendigen Entwicklung zu

griff bezeichnet, zu erzeugen. Für nur allzu viele bedeutet heute der Begriff der Gesellschaft nur ein bequemes Wort, das sich überall leicht einstellt, wo Begriffe fehlen.

Von vornherein tritt für Stein der Begriff der Gesellschaft in diesem Buche in die engste Beziehung zu dem der sozialen Bewegung und Umwälzung. „Was ist eine soziale Revolution?“, so fragt er in der Vorrede (S. IV). „Wie unterscheidet sie sich von der politischen? Kurz, was ist die Gesellschaft und wie verhält sie sich zum Staate?“ Und unter dem gewaltigen Eindruck des „neuen Elementes“, dessen Hervortreten ihm das Studium der sozialen Bewegung in Frankreich gezeigt hatte, des Proletariats (S. 9), drängt sich die neue Erkenntnis auf, was das Entscheidende in allen politischen Umwälzungen der letzten Jahre war und was die Freiheitsideale der französischen Revolution zum Scheitern brachte, indem es sie im Zensuswahlrecht der bürgerlichen Konstitution enden ließ. „Welches ist das Moment, das so viel Gewalt hatte, sich mitten in den glänzendsten Entwicklungen der Egalität aufrecht zu erhalten und Gestaltungen

einer neuen Gesellschaftsform war ihm fremd. Daher seine Unterscheidung zwischen Sozialismus und Kommunismus, wobei der erstere als eine berechtigte Bestrebung hingestellt wird, die Klassengegensätze im Staate zu mildern, dagegen der Kommunismus als „das drohende Gespenst“, das den Staat und die Kultur mit Untergang bedroht. Stein sieht im Kommunismus noch nicht wie Marx und Engels die notwendige Fortentwicklung der von ihm selbst geschilderten Klassengegensätzlichkeit, sondern bloß die Gefahr, den Mißbrauch, den Not und Leidenschaft unter ihrem Einfluß anrichten können, wenn dem nicht durch eine bessere Staatspolitik zuvorgekommen werde. Diese durchaus nicht bloß spießbürgerliche Denkweise, sondern Ahnungslosigkeit über die Tragweite des eigenen Standpunktes, diese Unvermögenheit, den ganzen Inhalt der Erkenntnis zu entfalten, deren Hüllen Stein bereits in der Hand hielt, haben Marx und Engels so wenig gerecht gegen die wirklichen Verdienste Steins werden lassen müssen, wiewohl bekanntlich Marx in seiner Kritik gegen Grün über Stein einige Male sich lobend ausgesprochen hat. Man versteht daher sehr gut, wenn Engels schon bald nach Erscheinen des Steinschen Werkes „die matte Elendigkeit des Steinschen Buches“ annagelt. Eine solche Kritik war nur möglich von einem Standpunkt, der nicht etwa erst durch Stein sich gebildet hat, sondern ihm eben bereits mit einer klaren eigenen Meinung gegenübertrat. — Vgl. zu diesem Gegenstand übrigens die Polemik zwischen Peter v. Struve und Mehring in der „N. Z.“ XIV. 2, und XV. 1 und 2.

hervorzurufen, die ihr so direkt entgegenstehen? ... Es ist der Besitz. Das Prinzip der Egalität hat hier endlich seinen wahren Gegner gefunden. Und noch unbewußt über die eigentliche Bedeutung desselben, beginnt es doch schon zu ahnen, daß die Ungleichheit des Besitzes die Klippe ist, an der es scheitern wird¹⁾.“ Damit ist aber ein neuer Gesichtspunkt für die Betrachtung der revolutionären Bewegung gefunden, welcher erkennen läßt, daß dieselbe in der Gegenwart ihren Kampfplatz gewechselt hat. Das Ringen um die Gleichheit vollzieht sich nun in einer ganz anderen Sphäre; „war es früher die Staatsgewalt, in der es sich versuchte, so ist es jetzt die Gesellschaft²⁾. Der politische Kampf mit dem Staate weicht einem „Kampf im Herzen der Gesellschaft“. Es ist daher notwendig, eine Wissenschaft der Gesellschaft unserer bisherigen Wissenschaft des Staates entgegenzustellen. Weder die Staatslehre noch die Rechtsphilosophie, noch die Volkswirtschaftslehre vermögen uns das wirkliche Ganze des Gemeinschaftslebens der Menschen „in wissenschaftlicher Einheit“ darzustellen, da sie jedesmal nur eine Seite desselben betrachten. „Wo ist nun die Idee, die dieses wirkliche Ganze zu einem Ganzen in der Anschauung erhebt? Wir haben sie bis jetzt nicht; ein einziges Wort muß uns diesen Mangel verdecken, und es verdeckt ihn schlecht. Es ist die Gesellschaft, in deren Begriff die Lösung jener Aufgabe liegt³⁾.“

Die in diesem ersten Buche Steins bloß angedeuteten Gesichtspunkte für eine neue Wissenschaft, von der übrigens sein Buch die erste Anwendung darstellte, die alle Vorzüge und Widersprüche der Steinschen Grundauffassung bereits in deutlichem Lichte erscheinen lassen, finden nun ihre erste systematische Ausführung in dem ersten Bande seiner 1850 erschienenen „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich“, der den Untertitel führte: „Der Begriff der Gesellschaft“⁴⁾. Hier zeigt sich deutlich der Fortschritt Steins über Hegel in dem einen Punkte, den wir schon hervorhoben, daß der Begriff der Gesellschaft aus

1) L. v. Stein, a. a. O. S. 50—51.

2) A. a. O. S. 56—57.

3) A. a. O. S. V.

4) Von diesem Werk ist eben jetzt eine Neuauflage, herausgegeben von Dr. G. Salomon, im Drei-Masken-Verlag, München 1921, erschienen.

einer bloßen Entwicklungsphase zu einem allgemeinen wird. Der Gegensatz zwischen Gesellschaft und Staat bleibt zwar aufrecht, aber es ist nicht mehr der Gegensatz zweier auseinanderliegender Momente der geistigen Entwicklung, sondern ein allem geschichtlichen Gemeinschaftsleben immanent er Gegenzatz. Gesellschaft und Staat sind nun überhaupt nicht zu trennen, also auch nicht so, daß etwa der Staat die Bestimmung hätte, die Gesellschaft zu überwinden und in seiner Allgemeinheit aufzuheben, womit er zu seinem vollkommenen, freilich nur in der Idee erreichbaren Ausdruck gebracht wäre, sondern Gesellschaft und Staat sind „die beiden Lebenselemente aller menschlichen Gemeinschaft“¹⁾. Nur folgt daraus, „daß der Inhalt des Lebens der menschlichen Gemeinschaft ein beständiger Kampf des Staates mit der Gesellschaft, der Gesellschaft mit dem Staate sein muß“²⁾. Denn darin bleibt Stein der getreue Schüler Hegels, daß Staat und Gesellschaft nur die Organisationsformen einander entgegengesetzter Prinzipien sind und daß das Prinzip des Staates das Allgemeininteresse, das der Gesellschaft aber das Individualinteresse ist³⁾.

Der soziologische Gesellschaftsbegriff als einer allgemeinen Form des Gemeinschaftslebens überhaupt und seiner Veränderungsgesetze ist mit noch größerer Klarheit in der 1856 erschienenen „Gesellschaftslehre“ Steins herausgearbeitet, die als zweiter Teil seines „Systems der Staatswissenschaft“ erschien. Dieses Buch ist so vorzüglich, daß es auch heute noch für die Gewinnung soziologischer Einsichten wertvolle Dienste leisten kann. Aber gerade in ihm entfaltet sich die Festhaltung an der Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft, die bei Hegel noch möglich, weil sie dort Geschichtsphilosophie war, hier nur mehr auf einer Verwirrung der Methoden beruht, bis an die Grenze, wo ihre theoretische Unzulänglichkeit ihr selber bewußt zu werden beginnt. Denn nicht nur betont hier Stein selbst, daß mit dem reinen Staatsbegriff allein das Leben der Gemeinschaft durchaus nicht begriffen werden kann (S. 53), sondern immer deutlicher wird hier von ihm selbst dargestellt, daß in jedem

¹⁾ L. v. Stein, „Geschichte der sozialen Bewegung“, I. Bd., S. 31.

²⁾ A. a. O. S. 32.

³⁾ A. a. O. S. 35 ff. und S. 41 ff.

„wirklichen“ Staat das Allgemeininteresse, das heißt die Idee des reinen Staates, gar nicht realisiert werden kann, weil im Gegenteil das Macht- und Besitzinteresse der herrschenden Klasse das ausschlaggebende Prinzip der Staatsbildung wird. Und so bleibt das Problem, wie aus der „Gesellschaft“ zu einem „Staat“ zu kommen ist, hier ein um so ungelöstes, als der Ausweg Steins, wonach das Fürstentum und das Beamtentum die Elemente sind; die über die Gewalt bloß gesellschaftlicher Interessen hinaus die Allgemeininteressen zu vertreten haben und durch ihre in diesem Sinne geführte *V e r w a l t u n g* den Konflikt zu lösen hätten (S. 73), direkt in die Utopie, und in eine reaktionäre dazu, ausmündet.

Wir haben es hier nicht mit einer Darstellung der Steinischen Staats- und Gesellschaftslehre zu tun, sondern mußten auf sie in unserem Zusammenhang nur eingehen, um jene Denkrichtung genauer kennenzulernen, in welcher sich, wie Kelsen dies verlangt, das Bedürfnis nach einer deutlichen Abgrenzung von Staat und Gesellschaft ergibt. Wir sehen nun, daß diese Abgrenzung schon bei ihrem Stammvater Hegel und ebenso bei ihrem Fortsetzer Stein die Tendenz hat, den Staat als eine Idee, als eine normative Wesenheit von der Gesellschaft als einem faktischen Zustand abzuheben, weswegen ja auch diese Denkrichtung für Kelsen so sympathisch ist. Damit scheidet der Staat allerdings aus der Soziologie, um lediglich Objekt der Ethik oder, wie bei Kelsen, der Rechtslehre zu werden, während andererseits die Gesellschaftslehre in eine unüberbrückbare Isolierung gegenüber allen wirklichen Lebensinteressen des Staates gerät. Und so wird die Frage, ob ein Gegensatz von Staat und Gesellschaft wirklich besteht, zur Lebensfrage einer Soziologie, die, wie die marxistische, auch den Staat erfassen will.

IV.

Die Fortbildung des Gesellschaftsbegriffes bei Marx.

In der Auffassung des Marxismus wird der Gegensatz von Staat und Gesellschaft aufgehoben. Diese Aufhebung, die wir für einen Hauptgedanken der soziologischen Grund-auffassung des Marxismus halten, vollzieht sich nicht etwa

in der Weise, daß diese Gegensätzlichkeit gänzlich gezeugnet wird, sondern daß sie im Gegenteil als eine Realität aufgenommen und erklärt wird, aber nicht als eine logische Antithetik des Begriffes, sondern als die historisch-psychologische Spiegelung eines realen Antagonismus der sozialen Kräfte. Marx und Engels haben auch nach dieser Richtung die Hegelsche Philosophie nur in ihrer produktiven Art überwunden, indem sie diese nicht etwa bloß als Irrtum fallen ließen, sondern ihren Wahrheitsgehalt in die eigene Anschauung „hinüberretteten“. So wird auch hier der Hegelsche Widerstreit der Begriffe von Staat und Gesellschaft einerseits als ein bloß ideologischer Schein aufgezeigt, andererseits aber der reale Kern dieser Gegensätzlichkeit in der Gesetzlichkeit des sozialen Prozesses selbst bloßgelegt. Und dies geschieht durch die Erkenntnis, daß der Staat nur eine historische Erscheinungsform des gesellschaftlichen Lebens überhaupt ist. Eine bestimmte, im Laufe der geschichtlichen Entwicklung zur Entfaltung gekommene Lebensform der menschlichen Vergesellschaftung bezeichnet sich im Bewußtsein ihrer Träger als ein Gemeinwesen, einen Staat; sie bleibt aber trotzdem die Gesellschaft selbst, nur auf einer bestimmten historischen Stufe ihrer Erscheinung. Sie erschien sich früher etwa als Gens, als Stamm, als Stadt, als Volk.

Aber woher kommt die Gegensätzlichkeit dieser Form der Vergesellschaftung, die zu einem Auseinanderfallen von Staat und Gesellschaft führt? Dies liegt in der zuletzt nur erkenntniskritisch darzulegenden Sozialnatur auch des Einzelbewußtseins begründet, wonach das Bewußtwerden der Gesellschaftlichkeit — auch wo es sich um eine bloße Gruppen- oder Klassengesellschaftlichkeit handelt — für das naive Bewußtsein notwendig in den Vorstellungen einer Allgemeinheit des Interesses und einer Solidarität des Ganzen verläuft, innerhalb welchen Zusammenhanges sich der einzelne als ein mit allen anderen gleiches, zwar dienendes, aber zugleich auch gefördertes Glied desselben erblickt. In diesem Sinne könnte man sagen, daß der Mensch von Natur aus nicht nur ein gesellschaftliches, sondern auch demokratisches Wesen

ist¹⁾. Die Gemeinschaft erscheint ihm nur als eine Vergrößerung und Verstärkung seines eigenen individuellen Wesens, ja muß ihm so erscheinen, weil er ja schon in seinem individuellen Denken und Wollen auf die Allgemeingültigkeit dieser beiden Seiten seines Wesens, daß heißt aber auf intentionale Verbundenheit mit einer unbestimmten Vielheit von Artgenossen angelegt ist. Ohne bis auf diese erkenntniskritische Wurzel des Sozialcharakters aller individuellen Geistestätigkeit vorzudringen, hat Marx doch die Tatsache selbst, daß der Mensch nichts Gesellschaftliches erleben kann, das er nicht unter die Kategorie des Allgemeinen brächte, zum Angelpunkt seiner Kritik der Klassenideologien gemacht. An einer besonders aufschlußreichen aber wenig bekannten Stelle lesen wir: „Die Ideen und Gedanken der Menschen waren natürlich Ideen und Gedanken über sich und ihre Verhältnisse, ihr Bewußtsein von sich, von dem Menschen, denn es war ein Bewußtsein nicht nur der einzelnen Person, sondern der einzelnen Person im Zusammenhange mit der ganzen Gesellschaft und von der ganzen Gesellschaft, in der sie lebten. Die von ihnen unabhängigen Bedingungen, innerhalb deren sie ihr Leben produzierten, die damit zusammenhängenden notwendigen Verkehrsformen, die damit gegebenen persönlichen und sozialen Verhältnisse mußten, so weit sie in Gedanken ausgedrückt wurden, die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen annehmen, das heißt aus dem Begriff des Menschen, dem menschlichen Wesen, der Natur des Menschen, dem Menschen hervorgehende Bestimmungen ihren Ausdruck im Bewußtsein erhalten. Was die Menschen waren, was ihre Verhältnisse waren, erschien im Bewußtsein als Vorstellung von dem Menschen, von seinen Daseins-

¹⁾ Ungeachtet seiner immer regen Machtgier und Eroberungslust. Gerade der Imperialismus schwelgt in einer Phraseologie von Menschheitsinteressen. Und sehr treffend sagt Rob. Michels in seiner sehr beachtenswerten und ein reiches Material verarbeitenden Schrift „Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie“ (Leipzig 1911): „Der konservative Geist des alten Herrenstandes, so tief eingewurzelt er auch ist, bedarf — allerdings lediglich im Zeichen der Wahl — eines verhüllenden, weithin flatternden Gewandes mit demokratischem Faltenwurf“ (S. 8).

weisen oder von seinen näheren Begriffsbestimmungen¹⁾.“ Hier ist denn auch die Quelle des Naturrechtes, die als unvernünftig und dem menschlichen Wesen widersprechend (das heißt aber eigentlich als unsozial), alles verwirft, was dem jeweils erkannten System widerspruchsloser Gesellschaftlichkeit widerspricht. Hier ist aber auch die Quelle des positiven Rechtes, welches nur aus dieser grundlegenden Form aller Gesellschaftlichkeit, wonach sie sich auf das Ganze bezieht, auf das Allgemeininteresse, auf die Bewahrung und Vertretung der Solidarität aller, seine Legitimation holt, auch für alle zu gelten und sich den Gehorsam zu erzwingen. In dem Sollen, seien es nun die inneren Gebote der Moral oder die äußeren Vorschriften des Rechtes, gewinnt nur diese fundamentale Vergemeinschaftung des Menschen eine neue, weil auf das Handeln bezogene Bewußtseins- und Lebensform.

In jeder Vergesellschaftung bildet sich eine gewisse Organisation heraus, die den Zweck hat, diese Lebensform der in ihr vereinigten Menschen zu erhalten und zu schützen. Diese Organisation mit ihren Trägern bildet die „Regierung“, den „Staat“ dieser Gesellschaftsform. Solange die reale Gestaltung einer Vergesellschaftung noch keine wirtschaftlichen Gegensätze in sich birgt, wie zum Beispiel innerhalb der mehr oder minder legendarischen Lebensformen des Urkommunismus, deckt sich die Bewußtseinsform dieses Lebens mit seinem Inhalt, fallen „Staat“ und Gesellschaft zusammen. Aber in dieser Organisation liegen selbst schon Keime, die diese Identität aufzuheben streben, indem die Machtfülle, die sie einzelnen Menschen verleiht, diese leicht instand setzt, ihre Stellung zwar weiter im Namen der Gesamtheit, aber in der Wirklichkeit zu eigenem Interesse auszuüben. So wird die gesellschaftliche Form zu einem Mittel gegen die Gesellschaftlichkeit selbst und schafft innerhalb ihrer Gegensätze, welche die ursprüngliche Identität der Begriffe von Gemeinschaft, Recht und Staat sprengen müssen. Aber diese Sprengung vollzieht sich nicht ebenso auch sofort in dem Bewußtsein der Menschen, die fortfahren, diese Begriffe in ihrer solidarischen Bedeutung zu gebrauchen, auch wenn Staat und Recht schon längst keine widerspruchslose und solidarische Gemeinschaft aller mehr darstellen.

¹⁾ K. Marx, „Der heilige Max“, Dokumente des Sozialismus, herausgegeben von E. Brechtam, III. Bd. S. 128.

Ja durch die soziale Natur ihres Wesens, wonach sie sich nur als Exemplar einer Gattung denken können, gelangen sie fast zwangsläufig dazu, in dieser Vorstellungsart als etwas Selbstverständlichem zu verweilen. So konnte Engels sagen: „Im Staate stellt sich uns die erste ideologische Macht über die Menschen dar. Die Gesellschaft schafft sich ein Organ zum Werkzeug ihrer gemeinsamen Interessen gegenüber inneren und äußeren Angriffen. Das Organ ist die Staatsgewalt. Kaum entstanden, verselbständigt sich dieses Organ gegenüber der Gesellschaft, und zwar um so mehr, je mehr es Organ einer bestimmten Klasse wird, die Herrschaft dieser Klasse direkt zur Geltung bringt¹⁾.“

Das Eigentümliche der Staatsform ist also dieses, daß sie stets die Vergesellschaftung unter dem Begriff des Allgemeininteresses denkt, während es in Wirklichkeit stets die Sonderinteressen der innerhalb der Vergesellschaftung herrschenden Kräfte sind, die den Staat konstituieren und sein Wesen ausmachen. Das heißt: es tritt nicht ein für sich bestehendes Etwas, der Staat, einem elementaren anderen Gefüge, der Gesellschaft, entgegen; sondern die Staatsform ist die widerspruchsvolle Ideologie, in welcher die gesellschaftliche Realität erlebt und gestaltet wird. Sie ist widerspruchsvoll, weil sie ihrer Form nach stets auf die Allgemeinheit der Gemeinschaft gerichtet ist, ihrem Inhalte nach aber stets nur Partialinteressen vertritt. Die Idee des Staates vertritt einen allgemeinen Willen und nimmt von dieser Voraussetzung aus die Berechtigung her, Gesetze zu diktieren, denen jeder sich fügen muß. Aber den Inhalt dieses allgemeinen Willens diktieren nicht „alle“, sondern die herrschenden Klassen in der Gesellschaft, so daß die Gesetze eben nur der in der Form des allgemeinen Willens protokollierte Sonderwille der Herrschenden sind. Das ist eben die charakteristische Dialektik im Staatsbegriffe, die zu der Sonderung zweier einander entgegengesetzter Gemeinschaftsprinzipien, des altruistischen des Staates und des egoistischen der Gesellschaft, geführt hat, daß in der Staatsform ein an sich bloß partialer Interessenkomplex die Form einer allgemeinen Solidarität angenommen hat, die nicht bloß

¹⁾ F. Engels, „Ludwig Feuerbach etc.“, 2. Aufl., S. 51.

äußeren Gehorsam ihrer Gebote, sondern auch Anerkennung ihrer Heiligkeit verlangt. Das Staatsgesetz soll nicht nur als Zwangsordnung befolgt, sondern auch als Rechtsordnung verehrt und respektiert werden.

Es ist ungemein interessant und lehrreich für die Geistesgeschichte des Sozialismus, daß sich die Aufdeckung dieses inneren Widerspruches in der bürgerlichen Idee des Staates und seiner Rechtsordnung schon an der Schwelle des neuzeitlichen Sozialismus vollzieht, und zwar fast gleichzeitig bei zweien seiner ersten Vorkämpfer, bei seinem ersten Theoretiker *Thomas Morus* und bei dem ersten Führer einer kommunistischen Bewegung in Deutschland, *Thomas Münzer*. In dem Buche „Utopia“, das so viele geniale Vorwegnahmen der späteren Kritik des kapitalistischen Systems und der Gedanken des modernen Sozialismus enthält, obgleich es vor 400 Jahren geschrieben ist, zu einer Zeit, da dieses kapitalistische System erst in seinen Anfängen war — in diesem wunderbaren Buch ist zu lesen: „Wenn ich alle die Staaten, welche heutzutage in Blüte stehen, durchnehme und betrachte, so sehe ich, so wahr mir Gott helfe, in ihnen nichts anderes als eine Verschwörung der Reichen, die unter dem Deckmantel und Vorwande des Staatsinteresses lediglich für ihren eigenen Vorteil sorgen; und sie denken alle möglichen Arten und Weisen und Kniffe aus, wie sie das, was sie mit üblen Künsten zusammengerafft haben, erstens ohne Furcht, es zu verlieren, behalten, sodann, wie sie die Arbeit aller Armen um so wenig Entgelt als möglich sich verschaffen mögen, um sie auszunützen. Diese Anschläge, welche die Reichen im Namen der Gesamtheit, also auch der Armen, aufgestellt und durchzuführen beschlossen haben, wurden dann zu Gesetzen erhoben¹⁾.“ Und ganz in gleichem Sinne schreibt Münzer in seiner letzten Schrift: „Hoch verursachte Schutzrede“, die Karl Kautsky seine leidenschaftlichste und revolutionärste nennt: „Die Großen machen's, wie sie wollen . . . die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei sind unsere Herren und Fürsten, sie nehmen alle Krea-

¹⁾ Morus, „Utopia“, übersetzt von Dr. Wessely, München 1896, S. 159.

turen zum Eigentum. Die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden, alles muß ihr sein. Darüber lassen sie dann Gottes Gebot ausgehen unter die Armen und sprechen: Gott hat geboten, du sollst nicht stehlen; sie selbst aber folgen dem nicht... So sich er (der Arme) dann vergreift am allergeringsten, muß er hängen¹⁾."

Der richtige Kern in der Hegelschen Lehre von dem Widerspruch zwischen Staat und Gesellschaft ist also der, daß hier eine reale Gegensätzlichkeit innerhalb der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse selbst vorliegt, die durch die ideologische Form, in welcher dieselbe im Staate zu einer scheinbar solidarischen Einheit verbunden auftreten, zunächst verdeckt wird. Diese ideologische Form, in welcher die Menschen sich ihrer Vergesellschaftung als eines Rechtszustandes bewußt werden, das heißt als Glieder einer Allgemeininteressen vertretenden Ordnung, gehört zu den notwendigen Formen des sozialen Bewußtseins überhaupt, und daraus entsteht ja auch der Schein des Widerspruches zwischen Staat und Gesellschaft. Jedes Klasseninteresse will seinen Willen zum herrschenden gestalten, strebt daher danach, die Macht im Staate an sich zu reißen und seinen Willen als den Willen des Allgemeininteresses zu proklamieren. In diesem geschichtlichen Prozeß ist auch das „Recht“ stets auf Seite der unterdrückten Klasse, weil mit ihrer Befreiung der Kreis des „Allgemeininteresses“ stets eine Erweiterung erfährt. Woher diese ideologische Form der Vergesellschaftung rührt, ob sie, wie wir sagten, wirklich eine letzte Bewußtseinsform ist, und welches ihre besondere Gesetzmäßigkeit, das ist kein Problem der Soziologie, daher auch nicht des Marxismus; dies gehört in die Erkenntniskritik, die hier allerdings meines Erachtens zu einer notwendigen Ergänzung des richtigen Sinnes der materialistischen Geschichtsauffassung unerläßlich heranzuziehen ist — wie ja auch die moderne Naturwissenschaft ihre Grundbegriffe nicht mehr ohne bewußte Verarbeitung erkenntniskritischer Resultate verwenden kann²⁾. Die

¹⁾ Zitiert bei Karl Kautsky, „Die Vorläufer des modernen Sozialismus“, 1. Bd. (1895) S. 290.

²⁾ Vgl. hiezu Max Adler, „Marxistische Probleme“, 1. Kapitel, „Das Formalpsychische in der materialistischen Geschichtsauffassung“, 5. Aufl.

marxistische Auffassung setzt diese ideologische Form der Rechtsordnung, in welcher die Vergesellschaftung erlebt wird, voraus, und darf sie voraussetzen. Ihre Aufgabe ist nur, die konkrete Ausfüllung dieser Form und die Sondergestaltungen sowie Veränderungen dieses Inhaltes aus den Gestaltungen und Veränderungen der gesellschaftlichen Zusammenhänge selbst zu erklären. Und die wichtigste dieser Erklärungen besteht darin, von vorneherein darauf zu achten, daß die Staatsform mit der Rechtsform nicht identisch ist, sondern nur jene besondere historische Gestaltung der Rechtsform bezeichnet, in welcher ein Teil der Gesellschaft die Macht hat, seinen Willen und sein Interesse für das Ganze auszugeben.

Aus diesem Grundverhältnis ergibt sich nun eine doppelte Konsequenz, auf die Marx in noch viel zu wenig beobachteten Ausführungen seiner Jugendschriften hingewiesen hat, die den Hegelschen Gegensatz, wonach der Staat das Allgemeine, die Gesellschaft aber das Private, das Egoistische sei, in höchst aufklärender Weise dieses Scheines entkleiden. Dieser Gegensatz ist nämlich nur die notwendige ideologische Folge der bürgerlichen Mystifikation des Staats- und Rechtsbegriffes, welche sich aus der dem bürgerlichen Standpunkte selbstverständlichen Identifizierung seines Klasseninteresses mit der Staats- und Rechtsordnung überhaupt ergibt. Und er bewirkt nicht nur einerseits, daß die bloßen Sonderinteressen der in der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Klassen als Allgemeininteressen, als heilige Interessen der Nation und somit des Staates auftreten, sondern daß andererseits alle Interessen der beherrschten Klassen, mögen sie auch vielleicht an innerer gesellschaftlicher Bedeutung und Weite ihres Umfanges jene herrschenden weit übersteigen, als Privatinteressen erscheinen, um die sich der Staat nicht zu kümmern braucht. So erscheint auf diesem Standpunkt zum Beispiel zwar die Freiheit des Arbeitsvertrages, das heißt das von jeder staatlichen Normierung freie Recht auf Ausbeutung, als ein allgemeines, ein Staatsinteresse, das ebenso heilig sein soll wie das Privateigentum. Die Altersversorgung dagegen, das heißt die Frage, wovon alte Menschen, nachdem sie ihr ganzes Leben in Arbeit hingebracht haben, leben sollen, wenn sie durch Alter arbeitsunfähig geworden sind und keine sonstigen

Besitztümer haben, ist ihre private Angelegenheit, die nach Ansicht des noch sozialpolitisch unangekränkelten bürgerlichen Staates auch nur durch private Mittel (Wohltätigkeit) zu lösen ist. Ganz konsequent erscheint daher auch von diesem Standpunkt die Armut, die Besitzlosigkeit nicht eigentlich als ein soziales Phänomen, sondern als ein privates Schicksal, als Folge entweder besonderen Unglückes oder der Unfähigkeit, des Unfleißes, der mangelnden Ökonomie ihrer Träger. Weil der sittliche Inhalt der gesellschaftlichen Verbundenheit mit dem Staate, das heißt aber hier mit der Herrschaft der Besitzinteressen zusammenfällt, so rückt die Besitzlosigkeit für den selbstbewußt bürgerlichen Standpunkt nicht nur in die Sphäre des Privaten, sondern fast in die des Lasters. Und die Besitzenden sind — seit Aristoteles hat sich diese Anschauung bis in die Bücher Lorenz v. Steins erhalten — nicht nur diejenigen, welche tatsächlich die Herrschaft ausüben, sondern welche auch *verdienen*, zu herrschen.

Marx behandelt diesen innerlichen Widerspruch in der bürgerlichen Ideologie des Staates besonders eingehend in seinen Beiträgen zu den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“, und zwar unter dem Gesichtspunkt des fundamentalen Gegensatzes einer menschlichen Emanzipation zu einer bloß politischen Emanzipation. Ich habe hierauf bereits einmal ausführlicher hingewiesen¹⁾. Der Ausdruck „menschliche“ Emanzipation verrät den Einfluß Feuerbachs, der damals auf Marx zu wirken begann. Aber gemeint ist mit ihm schon mehr als der Feuerbachsche Humanismus, nämlich der Standpunkt einer *sozialen* Grundanschauung gegenüber der bloß politischen, welche die allgemeine soziale Verflochtenheit aller Beziehungen und Zustände des menschlichen Lebens hinter den politischen Formen, die bloß ihr historischer Ausdruck sind, noch nicht erkannt hat. Berühmt ist in diesem Zusammenhange die Marxsche Kritik an den „Menschenrechten“ der französischen Revolution, in deren die Allgemeinheit besonders emphatisch umfassenden Form er gleichsam die Zwangsläufigkeit des ideologischen Mechanismus bloßlegt, durch welchen einem bloß partikularen Inhalt die Form der Allgemeinheit aufgeprägt wird. Marx zeigt, daß „keines der sogenannten Menschen-

¹⁾ „Marx-Studien“, IV. Bd., „Die sozialistische Idee der Befreiung bei Marx“, auch separat erschienen Wiener Volksbuchhandlung 1918.

rechte über den egoistischen Menschen hinausgeht, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinsamen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungselben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person¹⁾.“

Die politische Gesellschaftsauffassung, das heißt die Anschauung, welche die Allgemeininteressen des gesellschaftlichen Lebens in der Staatsform verwirklicht findet, ist daher für Marx nur eine teilweise Emanzipation — wobei dieser Begriff sowohl die soziale wie die intellektuelle Emanzipation bedeutet. Denn solange man nur bei dieser Auffassung verharret, bleibt der einzelne auch in der Erkenntnis in den Widersprüchen dieser Ideologie verfangen. Diese spaltet das Dasein des Menschen in einer geradezu verhängnisvollen Weise. „Der vollendete politische Staat“, sagt Marx, „ist seinem Wesen nach das Gattungselben der Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben außerhalb der Staatssphäre in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird²⁾.“ Die bloß politische Auffassung kann also überhaupt nicht das Ganze des sozialen Zusammenhanges erfassen, weil sie von vornherein eine Teilauffassung, die

¹⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, herausgegeben von Mehring, I., S. 419.

²⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, I., S. 407—408.

klassenmäßig bestimmte Anschauung eines Teiles der Gesellschaft ist. Darum nennt Marx auch eine nur politische Revolution eine „teilweise Revolution“. Der Staatsbegriff der bürgerlichen Gesellschaft ist mit der politischen Revolution des Bürgertums zugleich vorbereitet und ausgestaltet worden. „Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution?“ fragte Marx bereits in seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. „Darauf, daß ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer besonderen Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt.“ Und er fügt hinzu: „Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft kann diese Rolle spielen, ohne einen Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorgerufen, worin sie mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als deren allgemeiner Repräsentant empfunden und anerkannt wird... Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren¹⁾.“

Man sieht, in den historischen Momenten, in denen sich mit dem Siege einer vorstürmenden Klasse die großen Liquidierungen der sozialen Entwicklung vollziehen, ist keine Rede von einem Widerspruch von Staat und Gesellschaft und noch weniger gilt hier die Gesellschaft als das Reich des Egoismus und des bloß individuellen Interesses. Vielmehr empfängt in diesen Epochen jede staatliche Neuschöpfung gerade aus dem Gesichtspunkt der Gesellschaft ihre höhere Weihe und wird so hier das eigentliche Verhältnis blitzartig klar, daß eben Staat und Gesellschaft ein und dasselbe sind, nur ersterer die ideologische Bewußtseinsform der letzteren als eines realen Zusammenhanges des menschlichen Daseins. Erst wenn nach Verglühen des revolutionären Enthusiasmus die Eigenfarbe dieser Realität sichtbar wird, indem sich nun zeigt, daß eben nicht alle Formen und Beziehungen der Vergesellschaftung in die Staatsform ihre Aufnahme gefunden haben, sondern nur jene, an deren besonderem

¹⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, I., S. 395.

Schutz die Träger der Revolution ein Lebensinteresse gehabt hatten, vollzieht sich abermals die Trennung der Begriffe von Staat und Gesellschaft. Und diese Trennung bleibt so lange ideell bestehen, bis nicht ein Standpunkt gewonnen ist, von dem aus diese Trennung eben nur mehr als ein Schein durchschaut wird, erzeugt dadurch, daß der Staatsbegriff, an sich widerspruchslos, angewendet wird auf einen Inhalt, der in seiner inneren Gegensätzlichkeit ihm ganz inadäquat ist, ja ihm direkt widersprechen muß: auf die klassengespaltene soziale Wirklichkeit. Dieser Standpunkt ist der des Marxismus. Er ist die Abkehr aus der Welt der ideologischen Reflexe und die „Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst.“ Es ist dies, wie wir früher sagten, nicht nur eine Umgestaltung der bloß politischen Revolution in die soziale, sondern vor allem auch eine Emanzipation des Denkens selbst, eine Revolutionierung auch der Auffassung vom Wesen des Staates und der Gesellschaft selbst. In diesem doppelten Sinn besteht daher zu Recht, was Marx schrieb: „Erst wenn der wirkliche Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine *forces propres* als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht¹⁾.“

So also ist der Staat für den marxistischen, das heißt soziologischen Standpunkt nur eine ideologische Form einer in ihr erscheinenden, in ihrer Wesenheit aber erst aufzusuchenden gesellschaftlichen Struktur, und sie erweist sich nach Aufdeckung derselben als eine zu enge Form. Darum nennt Marx die Überwindung dieser zu engen, weil bloß politischen Auffassung die menschliche Emanzipation, und darum bezeichnet er die bloß politische Auffassung, „den politischen Verstand“ als eine beschränkte und notwendig einseitige Denkweise, die unfähig ist,

¹⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, I, S. 424.

„die Quelle sozialer Gebrechen zu entdecken“¹⁾). Der angeblich notwendige Gegensatz von Staat und Gesellschaft verschwindet, sobald man erkannt hat, daß der Standpunkt des Staates die Vorstellung eines abstrakten Ganzen ist, „das nur durch die Trennung vom wirklichen Leben besteht“, während der Blick auf die Gesellschaft erst das wirkliche Ganze erschließt, von dem im Staate stets nur ein verzerrtes Bild erscheint. Auf diese Weise wird also nunmehr dieser Gegensatz endgültig überwunden: Staat und Gesellschaft sind eine untrennbare Einheit, indem unter gewissen historischen Bedingungen, nämlich nach Herausbildung der ökonomischen Klassengegensätze, der Staat diejenige soziale Bewußtseinsform ist, in welcher die Vergesellschaftung auftritt und ausgestaltet wird. Der Schein des Gegensatzes von Staat und Gesellschaft erklärt sich daraus, daß diese historische Form, wonach sich stets bestimmte Sonderinteressen, sobald sie herrschend geworden sind, als Allgemeininteressen, als Staatsinteressen geltend machen, für die Wesensform des sozialen Lebens selbst genommen wird, so daß der „Staat“ als eine ebensolche Urform des menschlichen Lebens erscheint wie die „Gesellschaft“.

Hier hat die Auffassung des Marxismus ganz dieselbe kritische Wendung des Denkens vollzogen wie gegenüber den ökonomischen Begriffen. Bekanntlich ist dies ja der neue und die bisherige nationalökonomische Betrachtung umwälzende Charakter der Marx-Engelsschen Auffassung, daß sie in den ökonomischen Erscheinungen nicht mehr ewige Naturbestimmtheiten des Wirtschaftslebens überhaupt erblickt, sondern bloß historisch gewordene und daher auch durch den weiteren historischen Prozeß wandelbare Formen des gesellschaftlichen Seins und Geschehens. Sie bricht entschieden mit jener bürgerlichen Auffassung der wirtschaftlichen Erscheinungen, die, wenn sie schon eine Entwicklung bis zu ihnen herauf annehmen muß, doch, wie Marx im

¹⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, II., S. 52. — Von daher stammt denn auch der neue soziologische Unterschied zwischen einer sozialen und einer politischen Revolution, der im System des Marxismus kein bloßes Schlagwort politischer Agitation ist, sondern eine grundsätzliche Orientierung über die Art des Verlaufes sozialer Entwicklung. Vgl. hiezu meine Schrift: „Die sozialistische Idee der Befreiung bei Marx“, S. 14 ff.

zweiten Vorwort zum „Kapital“ sagt, die kapitalistische Ordnung „als absolute und letzte Gestalt der gesellschaftlichen Produktion auffaßt“. Auch die ökonomischen Kategorien — Privateigentum, Ware, Lohn, Profit, Kapital etc. — sind geradeso hinsichtlich ihres Entstehens und ihres Fortbestandes von der Gestaltung und dem Wechsel der ihnen zugrunde liegenden Produktionsverhältnisse bedingt wie in weiterer Folge die übrigen ideologischen Kategorien. Alle „diese Ideen, diese Kategorien“, sagt Marx schon in der Schrift „Das Elend der Philosophie“, „sind so wenig ewig als die Ordnungen, deren Ausdruck sie sind. Es sind historische und vergängliche Produkte. Es gibt eine ununterbrochene Bewegung in der Vermehrung der produktiven Kräfte, in der Zerstörung der sozialen Verhältnisse, in der Bildung der Ideen — unveränderlich ist nur der Wechsel — mors immortalis¹⁾.“

Diese selbe Verflüssigung scheinbar unveränderlicher Naturbestimmtheiten des sozialen Lebens, wie sie der Marxismus gegenüber den ökonomischen Begriffen durchführt, vollzieht er auch an den politischen. „Der Staat“ ist ebensowenig eine Wesensform des gesellschaftlichen Daseins wie „der Kapitalismus“. Die Begriffe Staat, politische Gewalt, öffentliche Interessen u. dgl. sind im Gedankenzusammenhange des Marxismus durchaus nur historische Begriffe. Sie bedeuten stets einen besonderen Ausdruck ganz bestimmter historisch gewordener gesellschaftlicher Organisationsstufen, nie aber eine Form dieser gesellschaftlichen Struktur überhaupt. Es gilt vom Staatsbegriff genau das gleiche, was Marx von dem Eigentumsbegriff einmal folgendermaßen ausgedrückt hat: „In jeder historischen Epoche hat sich das Eigentum anders und unter ganz verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen entwickelt. Das bürgerliche Eigentum definieren, heißt somit nichts anderes, als alle gesellschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Produktion darstellen. Eine Definition des Eigentums als eines unabhängigen Verhältnisses, einer besonderen Kategorie, einer abstrakten und ewigen Idee geben wollen, kann nichts anderes sein als eine Illusion der

¹⁾ Marx, „Elend der Philosophie“, 2. Aufl., S. 91.

Metaphysik oder der Jurisprudenz¹⁾." In Durchführung dieser historischen Auffassung versteht der Marxismus unter Staat „die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer anderen“, wie bereits im „Kommunistischen Manifest“ zu lesen ist. Somit wird es klar, daß jede Kritik, die gegenüber diesem Staatsbegriff mit einem Allgemeinbegriff vom Wesen des Staates überhaupt zu Felde zieht, an dem eigentlichen Standpunkt des Marxismus ganz vorbeigeht.

Dies tut nun die Kelsensche Kritik, deren Staatsbegriff übrigens nicht nur ein so allgemeiner ist, daß er über die besondere historische Organisationshöhe und Eigenart des verwirklichten Staatsgebildes gar nichts aussagt, sondern überdies ein Normbegriff ist, also in eine ganz andere Betrachtung sozialer Erscheinungen hinweist als die soziologischen Begriffe, welche stets Seinsbegriffe, das heißt Begriffe vom Sein und Werden gesellschaftlicher Erscheinungen sind. Aber wollen wir von diesem letzteren Moment einstweilen noch absehen. Es könnte nämlich eingewendet werden, daß eine Kritik vom Standpunkte eines allgemeinen Begriffes doch auch gegenüber einer historischen Auffassung am Platze sein kann, wenn sie nämlich zu dem Resultat führt, zu zeigen, daß die historischen Begriffe einem allgemeinen Tatbestande, als dessen Modifikation sie doch bloß erscheinen, widersprechen. Und eine solche Kritik widerspricht durchaus nicht dem Marxismus, ja entspricht vielmehr dem, was wir vorhin selbst in den Worten Marxens über die Notwendigkeit allgemeiner abstrakter Begriffe gehört haben, die jeder denkenden Betrachtung zugrunde zu legen sind. Wenn man sich nur bewußt bleibt, daß sie bloße Abstraktionen sind, die ihre ganze Bedeutung erst durch die wechselnde Fülle des konkreten historischen Stoffes erhalten, aus der sie ja gewonnen wurden, so dienen diese allgemeinen Begriffe sogar dazu, unsere Erkenntnis zu ordnen und zu befördern. Wollen wir also sehen, ob von diesem Standpunkt aus der Kelsensche Staatsbegriff für die Soziologie — und nur um diese handelt es sich hier — eine kritische und systematische Bedeutung hat.

¹⁾ K. Marx, „Elend der Philosophie“, S. 140.

V.

Der formale Rechtslogismus Kelsens.

Kelsen versteht in seiner Staatslehre unter Staat einen Herrschaftsverband, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob dieser Herrschaftsverband mit einer Gebietskörperschaft zusammenfällt oder nicht. „Entscheidend ist allein der Herrschaftscharakter. Das bedeutet aber zunächst nichts anderes, als daß die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, die man als Staat zu bezeichnen pflegt, eine Zwangsordnung ist, und daß diese Zwangsordnung . . . mit der Rechtsordnung zusammenfällt“ (S. 6). Kelsen definiert also den Staat als rechtliche Zwangsordnung und sieht hierin das zureichende Bestimmungsmerkmal des Staates. Schon jetzt läßt sich aber erkennen, daß mit einer solchen rein formalen Definition für die Frage nach dem Wesen einer bestimmten historischen Staatsform gar nichts gewonnen ist. Der patriarchalische Staat ist genau so eine rechtliche Zwangsorganisation wie der bürgerliche. Aber was bewirkt den Unterschied? Antwortet man, eben die verschiedene Gestaltung der Zwangsorganisation, so ist ja gerade dies das soziologische Interesse, zu erkennen, worauf die Zwangsorganisation jeweils beruht und was zu ihrer Abänderung und Umwandlung führt. Die Definition des Staates überhaupt als rechtlicher Zwangsorganisation hat ungefähr dieselbe Bedeutung wie die eines Tieres als organisierter Materie. Beide Male kann eine so weite Definition eigentlich nur eine einzige wirkliche Bedeutung haben, eine gleichsam warnende: bei den Tieren ja nicht zu meinen, daß man tierisches Leben aus unorganisierter Materie herleiten könnte; bei den Staaten wohl darauf zu achten, daß alles staatliche Leben sich von vornherein nur in einer bestimmten rechtlichen Organisationsform vorfindet und aus dieser allein zu verstehen ist.

Letzteres ist wohl auch der im Grunde polemische Sinn der Kelsenschen Staatsdefinition. Es soll von vornherein der Staatsbegriff unter den rechtlichen, das heißt aber *n o r m a t i v e n* Gesichtspunkt einer Befehlsordnung gebracht werden, womit die *k a u s a l e* Betrachtung von der Wurzel aus abgeschnitten wird. Staatliches Leben, was gleichbedeutend ist mit sozialem Leben,

da doch der Staat ein Stück soziales Leben ist, wird auf diese Weise von vornherein als ein Objekt normativer Betrachtung charakterisiert, an welchem nicht mehr interessiert, wie es entstanden ist und wie es sich wandelt, sondern wie es geordnet ist und anders geordnet werden soll. Und zugleich hat der Kelsen'sche Staatsbegriff in bezug auf die Kritik der marxistischen Staatslehre noch eine spezielle polemische Bedeutung, die eigentlich, so sehr sie aus einem Grundmißverständnis herrührt, doch diese ganze Kritik erst möglich macht. Kelsen geht nämlich, wie wir sehen werden, von der merkwürdigen Voraussetzung aus, daß die marxistische Theorie den Zwangscharakter der Staatsordnung überhaupt bekämpft; und so hat er leichtes Spiel, zu zeigen, daß diese Lehre, indem sie den Staat „absterben“ lassen will, in Anarchismus ausmündet, ohne sich dies selbst eingestehen zu wollen, somit in sich widerspruchsvoll ist.

Wollen wir indes vorläufig hievon absehen, worauf später ausführlich eingegangen werden muß, und wollen wir hier auch ebenso Abstand nehmen von einer Erörterung des erkenntnis-kritisch und methodologisch prinzipiellen Unterschiedes in der Auffassung des Staates bei Kelsen und im Marxismus, die in einen anderen Zusammenhang gehört. Denn Kelsen will ja selbst an den Begriffen des Marxismus nur eine immanente Kritik üben, das heißt eine solche nicht von seinem Standpunkt, sondern von dem eigenen Standpunkt des kritisierten Systems selbst; und nur eine solche Kritik verdient diesen Namen; denn jede andere ist nicht mehr Kritik des Marxismus, sondern Widerstreit gegen ihn von einem anderen, ihm fremden Standpunkt. Wir werden noch sehen, daß Kelsen die Festhaltung dieser Route der immanenten Kritik nicht gelungen ist, weil er ein viel zu eingefleischter Kelsenianer ist, als daß ihm dies hätte gelingen können. Wir werden dies sofort schon bei dem ersten Schritt dieser Kritik wahrnehmen, bei der Aufzeigung der angeblichen Widerspruchsfülle des marxistischen Staatsbegriffes. Sehen wir also zu, wieso Kelsen dahin gelangt, den Staatsbegriff bei Marx und Engels in sich selbst ungenügend und widersprechend zu finden.

Kelsen umschreibt zunächst den Marx'schen Staatsbegriff, wonach der Staat als die Herrschaftsorganisation einer Klasse aufgefaßt wird, deren Zweck die Ausbeutung der beherrschten

Klasse sei. An diesem Staatsbegriff tadelt er vor allem, daß diese Definition nicht nur dem Wesen der Sache nicht entspreche, sondern überdies auch in dem Merkmal der Ausbeutung als Zweck der Herrschaft ein ganz ungenügendes Element zur Begriffsbestimmung verwende. Es sei nämlich selbstverständlich, daß jede Zwangsordnung nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen eines außer ihr liegenden Zweckes geübt werde; dieser Zweck kann Ausbeutung der Unterworfenen sein, muß es aber nicht sein. Durch den Ausbeutungszweck wird also der Staatsbegriff gar nicht eindeutig bestimmt (S. 6—7).

In diesem logisch unanfechtbaren Raisonement, das sich scheinbar als immanente Kritik des Marxismus gibt, tritt aber sofort und fast elementar die schroffe Verschiedenheit der soziologischen (marxistischen) von der formaljuristischen Kelsenschen Staatsauffassung zutage. Für diese letztere handelt es sich gar nicht um den Staat, wie er wirklich ist, wie er in der gesellschaftlichen Realität lebt und wirkt, wie er historisch, psychologisch, kausal zustande gekommen ist und sich weiter gestaltet. Sondern für Kelsen ist nur „der Staat als solcher“ wichtig, wie er nirgends anders als in dem juristischen Begriffshimmel existiert. Für ihn kommt daher auch gar nicht in Betracht, ob nicht vielleicht die Vieldeutigkeit der formal-juristischen Staatsdefinition durch den sozialen Prozeß zu historischer Eindeutigkeit reduziert ist. Gewiß vermag „der Staat als solcher“ tausenderlei Staatszwecke zu verfolgen und muß daher die formaljuristische Staatsdefinition auf alle diese mannigfaltigen Staatsformen passen. Aber in der soziologischen Wirklichkeit ist vielleicht von allen diesen Zwecken nur einer realisiert worden und konnte nur realisiert werden, wie zum Beispiel auch die tierische Entwicklung verschiedene Organisationen hätte verwirklichen können, aber in der Organisationsform der Vertebraten gipfelt. Gerade diese Wirklichkeit aber ist es allein, was die Soziologie interessiert und was daher der Marxismus am Staat zu begreifen sucht. Dies liegt aber ganz außerhalb der Kelsenschen Staatsverfassung. Es wird hier also eigentlich gar nicht die Frage nach dem gesellschaftlichen Wesen des Staates gestellt und somit auch nicht beantwortet. Vielmehr ist die ganze Kelsensche Problemstellung und seine Kritik an dem marxistischen Staatsbegriff nur dann zu verstehen, wenn man

darauf acht hat, daß sie eigentlich nur folgendes zu ihrem Gegenstande hat: Was immer der wirkliche Zusammenhang gesellschaftlichen Lebens sein mag, der geschichtlich als Staat in Wirkung getreten ist — wieso wird er unter der Einheit einer Staatspersönlichkeit von den Menschen aufgefaßt? In welchem eigenartigen Bewußtseinsprozeß werden die gesellschaftlichen Tatsachen des Zusammenlebens und -wirkens zu Rechts- und Staatsformen?

Diese Problemstellung ist gewiß eine außerordentlich wichtige, ja fundamentale; aber man sieht sofort, sie ist eine wesentlich erkenntniskritische Problemstellung und hat als solche mit dem soziologischen Problem der Entstehung und Entfaltung der Rechts- und Staatsformen zunächst gar nichts zu tun. Es gehört zu dem großen, noch nicht genügend gewürdigten Verdienst der Kelsenschen Arbeiten, die normlogische Bearbeitung des Rechts- und Staatsbegriffes über den Stammlerschen Anfang, der in der Verwirrung teleologischer und normativer Auffassung versanden mußte, durch die mit bewundernswerter Klarheit und schärfster Konsequenz durchgeführte Herausarbeitung der normativen Auffassung weiter gebracht zu haben. Die Art, wie Kelsen auf seinem Gebiet den Kampf der modernen Erkenntniskritik gegen den Psychologismus führt, seine Reinigung des Rechts- und Staatsbegriffes von jedem Fäserchen des psychologischen Willens, bis alle diese Rechtsformen nur mehr als Regeln bestimmter Zurechnungsweisen erscheinen, die zuletzt auf reine Normalbeziehungen zurückgehen, gehört zu dem Scharfsinnigsten und Aufschlußreichsten, was die Rechtsphilosophie über die Rätselworte von Recht und Staat anzugeben weiß.

An dieser Wertschätzung der Kelsenschen Arbeit ändert es auch gar nichts, wenn, wie ich glaube, die Elimination des Willens aus dem erkenntniskritischen Rechtsbegriff und daher auch aus dem Staatsbegriff nicht möglich ist, wobei ich freilich — hierin bin ich mit Kelsen einig — nicht an den psychologischen Willen denke. Wohl aber führt alle Norm zuletzt auf den reinen Willen zurück, ist nur als Erscheinungsform desselben denk-möglich und bezieht hieraus, aus der Autonomie des reinen Wollens, die verpflichtende Kraft. Damit hängt weiter für meinen

Standpunkt zusammen, daß ich auch die Kelsensche Erkenntnis-kritik nicht eigentlich als eine solche des soziologischen Erkennens betrachten kann, sondern nur als normlogische Erörterung, die noch nicht bis zu den letzten Denknöwendigkeiten des Rechts- und Staatsbegriffes vorgedrungen ist, eine Schranke, die vielleicht eine gewollte ist, aber gleichwohl und nun geradezu notwendig das beharrliche Mißverständnis gegen den soziologischen Standpunkt zur Folge hat. Die Kelsensche Erkenntnis-kritik will bei Staat und Recht als juristischen Begriffen stehen bleiben, was als bloße Rechtslogik ihr gutes Recht ist. Unversehens aber wird daraus die Anschauung, daß Staat und Recht auch nur als juristische Begriffe denkmöglich sind, woraus dann freilich als Konsequenz folgen würde, daß eine Soziologie als kausale Wissenschaft von der Gesellschaft unmöglich ist, da soziales Leben immer in irgendwelchen Rechtsformen auftritt. Bekanntlich hat Stammler diese Konsequenz gezogen, während Kelsen dies nicht zu tun entschlossen scheint. Zwar ist nicht ganz klar zu ersehen, was er der Soziologie überlassen will; auch sein übrigens trefflich orientierendes Büchlein über „Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode“ verteidigt eigentlich nur das Gebiet der ersteren und scheint Soziologie so ziemlich der Sozialpsychologie gleichzustellen. Immerhin aber wird sowohl hier wie in seinem grundlegenden Werk „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ die Existenz einer Soziologie als Kausalwissenschaft nicht bestritten. Da aber Staat und Recht in ihrer Entstehung und Wandlung geradezu zum Hauptthema einer solchen Soziologie gehören, so ist die Frage auch erkenntnistheoretisch nahegelegt, ob Staat und Recht wirklich nur als Normbegriffe denkmöglich sind oder ob sie nicht auch noch auf einer anderen ebenso elementaren, ja vielleicht in der Gesetzlichkeit des Bewußtseins noch weiter zurückführenden Denkbeziehung beruhen. Und dieses scheint mir, wie ich wiederholt schon ausgeführt habe und daher hier nur andeuten kann, der Fall zu sein, indem alle juristischen Begriffe zuletzt als Formen der Vergesellschaftung gedacht werden müssen. Die Vergesellschaftung ist aber keine Normbeziehung des reinen Bewußtseins, sondern gehört zu dem theoretischen, das heißt zu den Erkenntnisformen desselben. Das transzendente Erkennen, das heißt die alle Erfahrung erst ermöglichenden Er-

kenntnisfunktionen sind zugleich in jedem Einzelbewußtsein auf die Möglichkeit einer unbestimmten Vielheit mit ihrer Singularität übereinstimmender Funktionsbetätigungen immanent bezogen, woraus sich erst für das Einzelbewußtsein seine Welt allgemein gültiger Erkenntnisse, seine soziale Welt aufbaut. Nur in einer solchen ist Normbeziehung und damit Recht und Staat juristisch möglich. Das Erkennen erlebt sich individuell, ist aber von Anfang an so wie in Raum und Zeit auch in Vergesellschaftung. Die Vergesellschaftung der Erfahrung ist der letzte transzendente Grund des sozialen Lebens überhaupt. Sie ist das Transzendentalsoziale, auf das alle Erkenntniskritik, welche die Soziologie in sicherer Eigenbedeutung als Kausalwissenschaft begründen will, zurückführen muß¹⁾.

Die Ursprünglichkeit und transzendente Eigenart des normativen Standpunktes wird dadurch keineswegs aufgehoben. Es muß das Mißverständnis sofort abgeschnitten werden, als dächte ich daran, die normative Denkform aus der theoretischen der transzendentalen Vergesellschaftung abzuleiten. Das wäre eine schwere Verirrung und totale Verkennung des Transzendentalprinzips überhaupt. Das normative Bewußtsein ist eine durchaus letzte und selbständige Art der Gesetzlichkeit des Bewußtseins überhaupt, die als solche einfach ebenso erlebt wird wie die theoretische. Aber eine Bemerkung sei hier angebracht, wo es sich ja schließlich nur um Hinweise zur Umschreibung des eigenen Standpunktes, nicht um Darlegung des einzelnen handeln kann. Berühmt ist die das Denken tief aufrüttelnde Weisung Kants, darauf zu achten, ob nicht die theoretische und die praktische Vernunft, die so schroff im Sein und Sollen auseinanderfallen, am Ende doch in einer gemeinsamen Wurzel zusammenhängen. Ich wage nicht zu entscheiden, ob diese Wurzel schon im Transzendentalsozialen gelegen ist. Aber wenn man berück-

¹⁾ Zum ersten Male habe ich diesen Begriff des Sozial-a-priori, des Transzendentalsozialen 1904 im I. Bd. der „Marx-Studien“ dargelegt („Kausalität und Teleologie“, Kap. XIV und XV). Seither öfters besonders in meinen „Marxistischen Problemen“, und hoffe, demnächst in einer bloß diesem Gegenstand gewidmeten Schrift eine ausführlichere Begründung desselben zu geben sowie auch zu zeigen, wie in den letzten zwanzig Jahren dieser 1904 noch neue Gedanken von verschiedensten Seiten und in den verschiedensten Formen zur Geltung zu kommen sucht.

sichtigt, daß hier der Ursprung der Beziehung des Individuums auf das Nebenindividuum überhaupt gelegen ist, daß von hier aus erst die Vielheit der Subjekte ausgeht, die jene geistige Welt bildet, welche in der Norm ihre Regelung erfährt, und daß andererseits jede Norm auf einen reinen Willen zurückgeht, der in seiner allgemeinen Geltung und Widerspruchslosigkeit die Beziehung auf eine unbestimmte Vielheit von Willenssubjekten untrennbar in sich schließt — so scheint es mir, daß wir hier jedenfalls dem gemeinsamen Stamm der Bewußtseinsgesetzlichkeit überhaupt wesentlich nähergekommen sind.

Doch auf dies alles kann hier ja nicht weiter eingegangen werden, wie insbesondere eine Auseinandersetzung mit Kelsens erkenntnistheoretischem Standpunkt hier weder bezweckt ist noch durchgeführt werden kann¹⁾. An dieser Stelle kommt es ja nur darauf an, indem wir die Richtung und Eigenart der Kelsenschen Arbeit aufzeigen, die prinzipielle Verschiedenheit unserer Standpunkte zu bezeichnen. Hiernach also will die Kelsensche Betrachtung des Staates nur eine juristische sein oder besser gesagt: eine Erkenntniskritik der juristischen Begriffe, wobei aber der Gedanke mitläuft, daß Staat und Recht gar nicht anders als eben juristisch gedacht werden können. Sein

¹⁾ Dies muß namentlich unter Berücksichtigung seines zweiten für die Erkenntniskritik des sozialen Lebens überaus wichtigen und interessanten Buches: „Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechtes“ (Tübingen 1920) einem besonderen Zusammenhange vorbehalten bleiben. — Während der Korrektur geht mir die neueste Publikation Kelsens zu „Der soziologische und juristische Staatsbegriff“, Tübingen 1922, die hier, wo es sich nicht um Kelsens Theorie, sondern um seine Marx-Kritik handelt, ebenso außer Betracht bleiben muß. Es ist aber bezeichnend für die theoretische Verkennung des soziologischen Charakters des Marxismus durch Kelsen, daß er in diesem Buche, das sich doch mit dem soziologischen Staatsbegriff auseinandersetzen soll, zwar eine ganze Reihe sozialpsychologischer Versuche behandelt, wie z. B. Wundt, Durckheim, Jerusalem, ja sogar Sigm. Freud, dagegen die marxistische Auffassung von Staat und Gesellschaft, die eigentlich erst eine Soziologie an Stelle bloßer Sozialpsychologie oder Sozialmetaphysik (wie bei Spencer und Tönnies) ermöglicht, nicht einmal erwähnt. Freilich, wenn man in dieser Staatsauffassung nur eine politische Theorie des Marxismus sieht, wie Kelsen, verschwindet ihre soziologische Bedeutung und es bleibt nur ihre Anwendung, die sozialistische Agitation.

Problem ist also niemals die Frage, was Staat und Recht sind, sondern in welcher Art des Denkens wir uns bewegen, wenn wir von Staat und Recht, von Souveränität und Gesetz, von Schuld, Strafe und Verpflichtung reden. Diese Fragestellung hat ebenso den heutigen Staat wie den babylonischen, das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft wie das in einer mutterrechtlichen Urzeit zum Gegenstand. Sie ist völlig formaler Natur und kann als erkenntniskritische Frage auch gar nicht anders sein. In seinen „Hauptproblemen der Staatsrechtslehre“ vergleicht daher Kelsen auch treffend die Rechtslehre mit der Geometrie. So wie diese bei der Definition der Kugel nicht etwa auch das Material berücksichtigt, das die Kugelform in sich birgt, so wenig sagen die Rechtsbegriffe etwas über ihre inhaltlichen Elemente aus. Und er fügt hinzu: „Der einer rein formalen Methode immer wieder gemachte Vorwurf, daß sie ‚unbefriedigende‘ Resultate liefere, weil sie nicht das wirkliche Leben erfasse, das tatsächliche Rechtsleben unerklärt lasse, beruht auf einer völligen Verkennung des Wesens der Jurisprudenz, die eben die Wirklichkeit der Seinswelt nicht zu erfassen, das Leben nicht zu ‚erklären‘ hat¹⁾.“

Ist dem aber so und kommt noch dazu, daß Kelsen wiederholt darauf hinweist, daß der Inhalt der Rechtsbegriffe einer besonderen, nicht mehr formalen, sondern kausalen Betrachtung überlassen bleibt, und daß hier insbesondere der Ort der Soziologie sei (vgl. z. B. „Hauptprobleme“ S. 92), so wirkt die Polemik gegen die Staatsauffassung des Marxismus fast wie ein ärgerliches Methodenmißverständnis. Denn die marxistische Betrachtung ist ja eben keine bloß formale, keine juristische, sondern gerade die kausale, soziologische Auffassung der Staats- und Rechtserscheinungen. Möglich aber wird diese Polemik, wenn man im Auge behält, worauf schon hingedeutet wurde, daß die Grenzscheidung zwischen juristischer und soziologischer Betrachtung bei Kelsen im Grunde eine nur unvollkommene ist, weil er nur eine Erkenntnistheorie der juristischen Begriffe, nicht aber auch eine solche der soziologischen kennt. Daher ist er eigentlich der Meinung, daß Staat und Recht anders als juristisch

¹⁾ H. Kelsen, „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ S. 93.

überhaupt nicht theoretisch zu erfassen sind; und die Überlassung beider Begriffe an die Soziologie bezüglich ihres Inhaltes geschieht eigentlich nur precario modo, das heißt mit dem Gedanken, daß die Soziologie hier gar keinen eigenen Besitz hat, sondern ihren Gegenstand nur mit von der Rechtswissenschaft geliehenen Begriffen gestalten kann¹⁾. In Wahrheit ist also bei Kelsen die Anerkennung der Soziologie nur eine scheinbare, und was er so nennt, entpuppt sich bei näherer Betrachtung teils als Rechts- und Staatsgeschichte, teils als sozialpsychologische Bearbeitung der Rechts- und Staatsbeziehung. Und nun hat die Polemik gegen die marxistische Staatsauffassung den Sinn, zu zeigen, daß auch sie — nicht etwa nicht juristisch ist; das wäre ein zu sonderbares Ergebnis einer Kritik, die selbst gegen die Methodenverirrung ankämpft — sondern soziologisch nicht weiter kommen kann: kurz, daß es, entgegen der wiederholten verbalen Zusicherung, keine soziologische Betrachtung des Staates gibt. Wenden wir uns nach dieser erkenntniskritischen Abschweifung wieder diesem eigentlichen Zweck der Kelsenschen Untersuchung zu.

VI.

Das Wesentliche im marxistischen Staatsbegriffe.

Erinnern wir uns, was Kelsen an dem Marxschen Staatsbegriff tadelte: es sei begrifflich ungenügend, den Zweck der Herrschaftsorganisation, nämlich die Ausbeutung einer Klasse durch die andere, als für das Wesen des Staates bestimmend anzusehen. „Denn erstlich hat es Staaten, das heißt Herrschaftsorganisationen gegeben, als deren wesentlicher Inhalt sich die wirtschaftliche Ausbeutung nicht nachweisen läßt; dann ist auch die wirtschaftliche Ausbeutung keineswegs der einzige Zweck des modernen Staates.“ Ja noch mehr, „es kann behauptet werden, daß nur eine Zwangsordnung jenen Zustand der Aus-

¹⁾ So heißt es in dem neuesten Buche Kelsens über „Das Problem der Souveränität etc.“: „Indes läßt sich leicht zeigen, daß alle Versuche, auf soziologisch-kausalwissenschaftlichem Wege an den Staat heranzukommen, das heißt den Staat als soziale Tatsache im Sinne eines natürlichen Faktums zu begreifen, fehlschlagen müssen...“ (S. 11).

beutung zu verhindern imstande ist“. Man vergesse auch nicht, daß die kapitalistische Wirtschaft gerade aus dem Liberalismus entstanden ist, also daß gerade die auf dem Ausbeutungszweck beruhende Wirtschaftsordnung den Staat, das heißt die Zwangsorganisation bis nahe an die Grenzen der anarchistischen Theorie bekämpft hat, und daß andererseits die sozialpolitische Gesetzgebung ein Beweis dafür ist, daß die Zwangsorganisation, das heißt der Staat imstande ist, in der Richtung der Eindämmung der Ausbeutung und der Aufhebung des Klassengegensatzes zu wirken. Nur wenn gezeigt werden könnte, daß politische Herrschaft, daß Zwangsordnung überhaupt bloß bei Aufrechterhaltung der wirtschaftlichen Ausbeutung, das heißt der Klassenherrschaft möglich sei, wäre der marxistische Staatsbegriff begründet. Gerade diese letztere Voraussetzung aber widerlegt der im Marxismus so wichtige Gedanke der Herrschaft des Proletariats, die ja auch einen Staat bildet, den proletarischen Übergangsstaat, die Diktatur des Proletariats über die Bourgeoisie, und die doch sicherlich nicht auf Ausbeutung beruht und beruhen will (S. 6—13).

Was uns zunächst an dieser Kritik sonderbar berührt, ist, daß Kelsen, der doch sonst überall bemüht ist, die Methoden des Denkens bei der Begriffsbestimmung in der schärfsten Weise zu sondern, hier selbst gegen diese von ihm mit Recht unablässig geltend gemachte Forderung arg verstößt. Er will doch eine immanente Kritik des marxistischen Staatsbegriffes geben, das heißt er will zeigen, wie der Staatsbegriff des Marxismus durch seinen eigenen Inhalt widerspruchsvoll ist. Aber er beginnt damit, auszustellen, daß der marxistische Staatsbegriff nicht — seinem eigenen, dem Kelsenschen Staatsbegriff entspricht, womit freilich nur die Verschiedenheit der Auffassungen noch einmal hervortritt, aber jetzt mit der Gefahr behaftet, in terminologischem Streit zu versanden. Wenn nämlich Kelsen gegenüber dem Marxismus anführt, es habe auch Staaten ohne Ausbeutung gegeben, so ist dieses Argument nur von seiner formalen Auffassung aus beweiskräftig, weil er unter Staat eben die Zwangsorganisation des Gemeinschaftslebens schlechtweg versteht. Da aber der Marxismus nicht von einem formalen, sondern von einem materialen, nicht von einem juristischen, sondern von einem soziologi-

schen Staatsbegriff ausgeht, so redet diese Kritik an ihm ganz vorüber. Für den Marxismus ist nicht schon jede Zwangsorganisation ein Staat, sondern nur jene, deren Inhalt die Klassenherrschaft ist. Von diesem Begriff hat eine immanente Kritik, das heißt eine solche, die sich auf den Boden des angefochtenen Begriffes selbst stellen will, zu zeigen, daß er nach seinen eigenen Voraussetzungen, also soziologisch, nicht juristisch, unmöglich ist.

Für den marxistischen Staatsbegriff ist also nur wesentlich, daß der Staat, wie es bereits im „Kommunistischen Manifest“ heißt, „die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer anderen“ ist. Diesen Wesensinhalt drückt Kelsen so aus, daß er die Ausbeutung einer Klasse durch die andere zum Zweck des Staates macht. Allein dies ist nicht marxistisch gedacht. Denn die Ausbeutung einer Klasse durch die andere wird ja nicht vom Staat gesetzt, sie ist eine ökonomische Tatsache. Die Ausbeutung ist nicht der Zweck des Staates, ja nicht einmal der Zweck des kapitalistischen Produktionsprozesses. Dessen einziger Zweck ist der Profit, die Mehrwerterzeugung, und die Ausbeutung ist nur eine notwendige Bedingung für die Realisierung dieses Zweckes. Nicht also der Staat beutet die unterworfenen Klasse aus, respektive unterwirft eine Klasse zum Zweck der Ausbeutung, sondern die im Produktionsprozeß ausgebeutete Klasse wird auch politisch zur unterworfenen. Der Staat hat nicht die Ausbeutung zum Zweck, er ist kein Mittel der Ausbeutung, sondern er ist ihre öffentlich-rechtliche Form. „Der moderne Staat“, sagt Friedrich Engels, „ist nur die Organisation, welche die bürgerliche Gesellschaft sich gibt, um die allgemeinen äußeren Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise aufrechtzuerhalten gegen Übergriffe sowohl der Arbeiter wie der einzelnen Kapitalisten¹⁾.“ Und weiter, der Staat ist eine Organisation der jedesmaligen ausbeutenden Klasse zur Aufrechterhaltung ihrer äußeren Produktionsbedingungen, also namentlich zur gewaltsamen Niederhaltung der ausgebeuteten Klasse in den durch die bestehende Produktionsweise gegebenen Bedingungen der

¹⁾ Friedrich Engels, „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, 4. Aufl., S. 38.

Unterdrückung (Sklaverei, Leibeigenschaft oder Hörigkeit, Lohnarbeit)¹⁾. Die Ausbeutung wird also nicht vom Staate geschaffen, kann daher auch nicht sein Zweck sein. Wohl aber gibt der Staat dieser Ausbeutung eine bestimmte Form, eben die der Rechtsordnung. Er macht aus den Produktionsagenten erst Herrschende und Beherrschte. Daß dies nur möglich ist durch eine eigene Ideologie, durch die des Rechtes, die ihre ursprünglichen, aus der Ökonomie nicht abzuleitenden Formen und ihre eigene Gesetzmäßigkeit hat, ist gewiß nicht zu bestreiten und gerade von Marx und Engels nicht bestritten worden²⁾; wiewohl zugegeben werden muß, daß gar manche Marxisten diese Selbständigkeit der Rechtsform nicht erkannt haben und auch heute noch mangels erkenntniskritischer Schulung nicht begreifen. Aber das kommt hier weiter nicht in Betracht, wo es sich eben nicht um die Rechtsform des Staates, sondern um sein soziales Wesen handelt, um das, was jene trägt und ausfüllt.

Daß also der Staat auch noch andere Zwecke verfolgt als die Klassenunterdrückung und Ausbeutung, wobei man gewöhnlich und gerne an die Kulturzwecke denkt, ist gerade für sein soziologisches Wesen nicht charakteristisch. Denn umgekehrt bestimmt sein wirklich charakteristisches Merkmal, die Rechtsform der Ausbeutung zu sein, vollständig den Umfang und den Grad des Interesses, mit dem alle anderen Zwecke durch den Staat verfolgt werden. Davon gibt die beständige Klage aller um die Kultur bemühten Geister seit Rousseau, Kant und Herder nur zu beredt Kunde. Und erlebt es nicht jeder geistig Interessierte

¹⁾ Ebenda S. 40.

²⁾ Nur daß freilich Marx und Engels diese Eigenbedeutung der Ideologie nicht erkenntniskritisch faßten und ihr daher nur relative Selbständigkeit zuerkannten, als eigenartige, zum Teil illusive Widerspiegelung der sozialen Realität. Wie sehr aber besonders Engels dazu geneigt war, die Eigengesetzlichkeit der Ideologien sogar als ein Moment der historischen Wechselwirkung zu betrachten — eine Vorstellung, die freilich viel zu dem materialistischen Mißverständnis der ökonomischen Geschichtsauffassung beigetragen hat und eine Folge der mangelnden erkenntniskritischen Grundlage war, beweisen die vielzitierten Briefe Engels an Konrad Schmidt und Franz Mehring, abgedruckt in „Dokumente des Sozialismus“, II. Bd., S. 65 ff. Zum Kapitel der Wechselwirkung zwischen Ideologie und Ökonomie verweise ich auf mein Buch „Engels als Denker“ S. 73.

in seinem Arbeitsgebiete, daß für die Interessen der geistigen Kultur, ja für die Interessen der bloßen Wohlfahrtspflege innerhalb des auf Profit eingestellten kapitalistischen Wirtschaftsystems, dem die monarchischen Verfassungen gerade so dienen wie die republikanischen, das Staatsbudget für alle wirklichen Volksinteressen nur kümmerliche und im Vergleich zu den Herrschaftsinteressen (Heer, Marine) lächerliche Ansätze hat! Warum kann die Schule des Volkes nicht auf die Höhe gebracht werden, auf der die Pädagogik sie schon lange gestellt wünscht? Warum können Spitäler und Volksheilanstalten nicht in der nötigen Menge und Ausstattung errichtet werden? Warum müssen wissenschaftliche Institute sich mit dem Notwendigsten bescheiden, wenn nicht zufällig einmal die Laune eines Milliardärs aushilft? Warum können die Verkehrsmittel nicht so ausgebaut werden, daß sie jedem Völksgenossen jene Bequemlichkeit bieten, die nur der Reiche im Luxuszug hat? Weil für dieses und noch vieles andere der Staat keine Mittel hat und auch nicht haben will. Denn diese Mittel müßte er von den Besitzenden eintreiben, das heißt deren Ausbeutungsergebnisse beschneiden, und an diesem Punkt hört jede Zweckverfolgung, mag sie noch so ideal und im Volkswohl geboten sein, auf, wenn sie nicht sonstwie — darüber wird noch zu sprechen sein — erzwungen wird. Gewiß also „verfolgen“ die Staaten auch noch andere Zwecke als die Ausbeutung (die sie übrigens, wie gezeigt, selbst gerade nicht verfolgen, soweit sie nicht als Arbeitgeber funktionieren). Aber alle diese Zwecke: Rechtsprechung, Schulbildung, Pflege von Kunst und geistigen Gütern, Volkswohlfahrt, Hygiene etc. sind ein Gegenstand öffentlichen Interessens nur in einer engen Sphäre, die sich mit dem Minimum dessen, was zur Aufrechterhaltung der Staatsordnung überhaupt dient, deckt. Würde die Wohlfahrtspflege nicht nötig sein, um das Volk gesund genug zu erhalten, Soldaten für das Heer und Arbeitskräfte für die Maschine zu stellen, brauchte man die Schulbildung nicht, weil sonst abermals Militarismus und Industrie nicht funktionieren würden, wäre die Hygiene nicht erforderlich, um, da man nun einmal mit dem armen Volk in einer Stadt wohnt, sich selbst vor Ansteckung zu schützen, so würden auch diese Zwecke als unrentabel aus dem öffentlichen Interesse des Staates herausfallen, wie dies ja auch in

früheren Epochen — man denke nur an die Anfänge der Großindustrie in England — der Fall war. Jenseits dieses Minimums erscheint dann jeder dieser Zwecke als Privatinteresse, löblich und ehrenvoll, ihm zu dienen, aber doch gleichzeitig als eine Art Luxus, die sich eben nur der Besitz leisten kann. Mit Recht kann Kelsen sagen, daß dies alles mit der Rechtsform des Staates nichts zu tun hat, in der ebensogut alle idealen Zwecke ihre menschenmögliche Erfüllung finden könnten. Gewiß: aber daraus folgt nur, wie wenig unserer Erkenntnis vom Wesen des Staates mit der Bloßlegung seiner rechtslogischen Form gedient ist. Wenn ich vom Staat nur weiß, daß er eine Zwangsorganisation ist, so ist mir damit über das Wesen des Staates, in dem wir leben, in dem sich seit Jahrhunderten die Geschehnisse der Menschheit gestalten und aus dem sich die großen Tendenzen der Umgestaltung in eine neue Zukunft ergeben, gar nichts gesagt. Erst die soziologische Betrachtung erschließt uns Funktion und Bedeutung dieser Zwangsordnung. Der juristische Staatsbegriff klärt mich darüber auf, wie ich denke, wenn ich von Staat und Recht rede: daß ich nämlich die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens dann auf die Einheit einer Rechtsordnung beziehe. Aber was ich unter diesen Begriffen denke, welche Erscheinungen diese Ordnung zusammensetzen, darüber sagt jener Begriff gar nichts aus. Gleichwohl macht erst dies das Wesen einer Erkenntnis vom Staat aus; denn jener Begriff vom „Staat überhaupt“ existiert ja nie und nirgends, sondern immer ist es eine bestimmte Zwangsordnung, die als Staat existiert. Sagt mir Kelsen hierauf, das sei ja eben der Unterschied des juristischen und des soziologischen Standpunktes, so gebe ich ihm recht; nur hätte er dann nicht den soziologischen Standpunkt des Marxismus vor das Forum seiner juristischen Kritik rufen dürfen.

Nun soll aber der marxistische Staatsbegriff in sich widerspruchsvoll sein, weil ja einerseits die kapitalistische Ausbeutung im System des Liberalismus die Staatsordnung fast bis an die Grenzen des Anarchismus negiert, andererseits innerhalb des kapitalistischen Staates die Sozialpolitik beweist, daß die Ausbeutung durch Gesetze eingeschränkt werden kann, daher mit dem Staat sogar eine Tendenz zur Aufhebung der Ausbeutung vereinbar ist. Diese Einwände erweisen neuerlich, wie Kelsens

ganz formale Denkart vollständig außerstande ist, sich in die historische Auffassungsweise des Marxismus hineinzudenken. Der soziologische Standpunkt ist nicht etwa nur logisch verschieden von dem juristischen, er verläuft auch sozusagen in einer ganz anderen Dimension. Während der formale Standpunkt zeitlos ist, kann der materiale gar nicht von seiner Zeitbeziehung absehen; während die juristische Auffassung ihren Gegenstand in Ruhe sieht, gleichsam das Statische in allem Wechsel der Erscheinungen erfaßt, folgt die soziologische dieser ruhelosen Bewegung und muß notwendig dynamisch sein. Für diese Dynamik der marxistischen Begriffe — Dialektik heißt sie bei ihren Schöpfern — hat Kelsen, der glaubt, eine nur immanente Kritik zu üben, in Wirklichkeit aber aus seiner formalen, rechtslogischen Haut nicht heraus kann, gar keinen Blick. Und nur so sind jene Einwände möglich geworden, die Kelsen wirklich für entscheidend hält, den Marxschen Staatsbegriff, wonach der Staat bloß die öffentliche Rechtsform der Ausbeutung ist, zu erledigen.

Faßt man aber, wie es der Marxismus tut, die Dinge dialektisch auf, „in ihrem Flusse, in ihrer historischen Bewegung“, dann ergibt sich folgendes: Der Liberalismus war „liberal“ nur in bezug auf das System der Reglementierung und Vergewaltigung, das er bekämpfte. Er negierte nicht „den Staat“ überhaupt, sondern nur den Staat, der für ihn, das heißt für das aufstrebende Bürgertum, für den sich entwickelnden Kapitalismus eine Fessel war. Er bekämpfte den Feudalismus, den Polizeistaat, das Zunft- und Privilegienwesen¹⁾. Und er focht nicht etwa für

¹⁾ Aber er war durchaus nicht dagegen, durch die Gewalt des Staates der von ihm vertretenen Klasse, dem Bürgertum, ein neues Privileg zu verschaffen. Nichts ist dafür charakteristischer als die Stellung des Liberalismus zur Frage der Erweiterung des Wahlrechtes auf die Massen des Kleinbürger- und Bauerntums und vollends des Proletariats. Von der berühmten Verfassung des Jahres 1791 in der französischen Revolution angefangen, die trotz der Gleichheit und Brüderlichkeit das Zensuswahlrecht einführte, bis in die jüngste Vergangenheit der Wahlrechtskämpfe des Proletariats in Belgien und Österreich haben gerade die Parteien des bürgerlichen Liberalismus sich als die engherzigsten und entschlossensten Gegner des allgemeinen und gleichen Wahlrechtes erwiesen. Vgl. hiezu Rob. Michels „Zur Soziologie des Parteiwesens“, wo dieser Widerspruch des Liberalismus zur Demokratie „als ein Geburtsfehler“ dieser ganzen politischen Richtung treffend bezeichnet wird.

„die Freiheit“, sondern für die Freiheiten des dritten Standes, vor allem für Handelsfreiheit, das heißt für die Freiheit der Ausbeutung. Wo nicht seine, des Bürgertums Freiheit in Betracht kam, hatte auch der Liberalismus sofort den „Staat“ zur Hand. Darum räumte er auch überall dort, wo er zur Herrschaft gelangte, mit jeglicher Freiheit der anderen gründlich auf, ja denunzierte sie als „Anarchie“, indem er bekanntlich schon jede Bewegung des Proletariats, auch für sich mehr Freiheit zu erobern, als anarchistisch bekämpfte. Und noch heute ist für den braven Spießbürger Sozialismus und Anarchismus toute même chose. Der Liberalismus als Staatstheorie ist, weit entfernt, ein Gegenbeweis gegen die Klassentheorie des Marx'schen Staatsbegriffes zu sein, überhaupt nur von dieser aus zu verstehen, will man nicht seine weltgeschichtlichen Illusionen für bare Münze nehmen und über den Verfall hoher Menschheitsideale, wie es jedenfalls die der französischen Revolution waren, Tränen vergießen. Die Idee des Liberalismus, daß der Staat sich auf das Minimum des Schutzes von Leben und Eigentum seiner Bürger zu beschränken habe und darüber hinaus jeden am besten für sich sorgen lasse — diese Idee, die so erhaben über Freiheit des Individuums und über das Verderbliche des Staatszwanges zu reden wußte — sie war im Grunde nur der Ausdruck des ökonomischen Interesses der kapitalistischen Unternehmerklasse, sicher zu sein, in ihren Geschäften nicht bestohlen und nicht erschlagen zu werden, darüber hinaus aber frei tun zu dürfen, was nötig war, um dieses Geschäft zu machen, insbesondere völlig frei zu sein, mit „ihren“ Arbeitern Lohnverträge abzuschließen, wie es ihnen paßte. Das Minimum des „Menschenrechtes“ auf Schutz des Eigentums und des Lebens genügte dieser „Negation“ des Staates, um sofort Gerichte und Soldaten aufmarschieren zu lassen, wenn die Arbeiter sich die Freiheit nahmen, nicht so arbeiten zu wollen, wie es die Unternehmer verlangten, sondern lieber zu hungern, das heißt zu streiken. Dies alles bleibt einem bloß rechtslogischen Standpunkte als für ihn gleichgültig mit Recht verschlossen, der soziologische kann davon nicht absehen, bleibt aber dafür auch davor bewahrt, in dem Liberalismus zwar

einen Anwalt der Ausbeutung, aber zugleich einen Widerspruch zum Zwangscharakter des Klassenstaates zu erblicken¹⁾).

Ebenso kann nur eine ganz formale und unhistorische Betrachtungsweise in der Sozialpolitik die Tendenz zur Aufhebung des Klassenstaates sehen. Ja, wenn „die Sozialpolitik“ eine selbständige, über den Klassen schwebende Macht wäre! Es hat allerdings immer eine große Zahl von optimistischen Ideologen gegeben, die an so eine Gottheit glaubten, sich ihrem Dienste weihen und sogar als Partei der Sozialpolitiker wähten, den Staat von seinem Grundübel, dem Klassengegensatz, heilen zu können. Und überall ist diese Partei zwischen den Mühlsteinen dieses Gegensatzes zur Bedeutungslosigkeit zermalmt worden. Die sozialpolitische Gesetzgebung ist wesentlich aus zwei Wurzeln entsprungen; zuerst aus dem Bedürfnis der herrschenden Klasse, die

¹⁾ Nur wenn man, was Kelsen allerdings nicht tut, die illusive Seite des Liberalismus für bare Münze nimmt, wonach in der wirtschaftlichen Freiheit eine Harmonie der Interessen aller begründet wird, kann man der Meinung sein, daß der Liberalismus die Klassengegensätze überwinde, aber dann nur deshalb, weil nach dieser optimistischen Auffassung in dem auf vollkommener wirtschaftlicher Freiheit aller begründeten Wirtschaftssystem von vornherein keine Ausbeutung besteht und daher auch die Klassengegensätze keine Möglichkeit ihrer Entfaltung haben. So meint denn auch einer der neueren und eifervollsten Verfechter des Neoliberalismus, Prof. Ludwig Mises in seinem Buch „Nation, Staat und Wirtschaft“, Wien, Manz, 1919, daß man in Deutschland den Liberalismus eigentlich nie verstanden habe und nicht einmal erfaßt habe, worin der eigentliche Gegensatz zwischen Liberalismus und Sozialismus bestehe. Nur so sei es zu erklären, daß der Sozialismus wegen seines Zieles einer Wirtschaftsordnung, die der Gesamtheit reichlichste Befriedigung der Bedürfnisse verspricht, so populär auch bei sonstigen Gegnern des Sozialismus geworden sei, weil sie meinten, daß der Liberalismus mit seiner Beziehung auf die individuelle Wohlfahrt kein solches Ziel der Allgemeinheit haben könne. Allein der Unterschied zwischen Liberalismus und Sozialismus liege nicht im Ziel sondern in den Mitteln. „Man hat in Deutschland längst vergessen, daß auch der Liberalismus, genau so wie der Sozialismus, sein Wirtschaftssystem nicht aus Rücksichten auf die Interessen einzelner, sondern auf die der Gesamtheit, der großen Menge, empfiehlt“ (S. 148 bis 149). Hiezu kann man nur sagen, daß, wenn man so argumentiert, auch der Absolutismus sich bitter darüber beklagen kann, daß man ihn nicht nur in Deutschland, sondern nirgends verstanden habe. Denn er unterscheide sich von der Demokratie nicht im Ziel, sondern nur in den Mitteln, sintemalen auch er bekanntlich nur das Wohl des Ganzen anstrebe

Verelendung des Proletariats, welche dieses bereits für den Produktionsprozeß und für den Militarismus untüchtig zu machen begann und außerdem in eine immer drohendere Masse verwandelte, zu mildern; zweitens aber und später aus dem Druck des organisierten Proletariats. In der ersten Hinsicht bedeutet die Sozialpolitik nicht eine Tendenz zur Aufhebung der kapitalistischen Ausbeutung, sondern zu ihrer Konservierung. Es sind die Maßregeln der Sozialpolitik, wie sie zunächst aus der Initiative der herrschenden Klasse hervorgehen (Einschränkung der Kinder- und Frauenarbeit, Sonntagsruhe, Kranken- und Unfallversicherung), gleichsam Investitionen zur besseren und vor allem ungestörten Durchführung des Geschäftes, was wenigstens die einsichtigeren und politisch denkenden Elemente aus der Unternehmerklasse bald erkennen¹⁾. In der zweiten Richtung aber ist

und der aufgeklärte Selbstherrscher sich stets nur als den ersten Diener des Staates betrachte. Ja die Geschichte hat selbst dafür gesorgt, diese Grotteske nicht als eine bloße Phantasie erscheinen zu lassen. Als der große Sozialist Robert Owen in seinem unerschütterlichen Glauben an die Macht der Vernunft sein neues soziales System unter anderem auch dem — Staatskanzler Metternich vortrug, drückte ihm dieser — nach Owens eigenem Bericht — die Hand und sagte: „Ich stimme in der Theorie, im Prinzip ganz mit Ihnen überein. Auch ich will die Menschen glücklich, frei und gebildet machen. Nur in bezug auf die Mittel, auf die praktische Durchführung, bin ich anderer Meinung.“ (W. Liebknecht, „Robert Owen“ S. 7.) Ja, wenn es nur darauf ankäme, was die Theorien von sich selber meinen! Aber nicht das ist das Entscheidende, ob der Liberalismus dasselbe meint und will wie der Sozialismus, sondern ob er es kann. Und bei dieser letzteren Frage ergibt sich denn auch, daß er auch gar nicht dasselbe wollen kann, weil bei ihm das Wohl der Gesamtheit nur ein Summenphänomen aus dem Wohl der Individuen ist, und sich auch sofort bei Mises in das Benthamische Ideal des Glückes der größten Zahl verwandelt, während beim Sozialismus sich das Wohl aller nur als eine Funktion der Organisation der Gesamtheit, des Wohles der Gesellschaft ergibt.

¹⁾ Nicht unbemerkt darf auch bleiben, daß die Sozialpolitik als eine Tendenz „des“ Staates, das heißt der herrschenden Klassen überall ihre erste und stärkste Unterstützung bei den konservativen Parteien gefunden hat, wie sie denn auch ein hervorragender Programmpunkt des christlich-sozialen Sozialismus derer von Bischof Ketteler in Deutschland und Baron Vogelsang in Österreich war. Womit unbeschadet der ehrlichen humanitären und „christlichen“ Garnierung ihrer Wortführer doch nur zum Ausdruck kam, daß die der aufkommenden Macht des Industrialismus

die sozialpolitische Gesetzgebung direkt das Ergebnis des Klassenkampfes selbst, das heißt das der herrschenden Klasse mehr oder minder durch das Proletariat abgetrotzte Resultat einer auf die Bekämpfung des Klassenstaates selbst gerichteten revolutionären Bewegung. Und auch dort, wo diese Bewegung etwa nur gewerkschaftlicher Natur wäre, so daß das von ihr geleitete Proletariat nicht eigentlich als revolutionär zu bezeichnen ist, liegt die Tendenz zu dieser Einschränkung der Ausbeutung eben nicht im „Staate“, das heißt in dem Willen der diese Zwangsorganisation beherrschenden Schichten, sondern wird ihm durch die Macht der Arbeiterorganisationen aufgezwungen, respektive ergibt sich als Resultierende aus diesen Kräften. Jedenfalls beweist die Tatsache, daß jede sozialpolitische Gesetzesvorlage sofort vom heftig-

feindlichen Klasseninteressen der Agrarier, des kleinen Handwerks und des Mittelstandes in diesen Maßregeln geeignete Mittel sahen, die Macht des „Kapitals“, des „Judentums“ etc. zu bekämpfen, mit einem Wort: die alte Ausbeutungsweise der hochkonservativen Herren und ihres Anhangs kleiner Leute gegen die neue Ausbeutung konkurrenzfähig zu erhalten. — Es ist in diesem Zusammenhang sehr interessant, daran zu erinnern, daß Marx und Engels in ihrer Frühzeit die englische Zehnstundenbill als eine reaktionäre Maßregel ansahen. Vgl. hiezu den sehr lehrreichen Artikel von Fr. Engels: „Die englische Zehnstundenbill“, im Nachlaßwerk III., S. 384, lehrreich, weil er dieselben Parteien im Kampf für die „ausbeutungsfeindliche“ Zehnstundenbill und für die ausbeutungsfreundlichen Kornzölle zeigt, wo es heißt: „Die Zehnstundenbill bot ein vortreffliches Terrain für diese reaktionären Klassen und Fraktionen (die Grundaristokratie, die Rheder und Exporteure, die Kleinbürgerschaft), um auf ihm sich mit dem Proletariat gegen die industrielle Bourgeoisie zu verbinden“ (S. 386). Wenn später Marx in der Inauguraladresse bekanntlich die Zehnstundenbill als den Sieg eines neuen Prinzips verkündet hat, so ist dies kein Widerspruch. Denn Engels spricht hier von den geschichtlichen Kräften, welche die Zehnstundenbill wirklich getragen haben, während Marx dieses Gesetz im Rückblick von dem Standpunkt der inzwischen erstarkten Arbeiterbewegung betrachtet. Er nennt die Zehnstundenbill den Sieg eines Prinzips, weil mit Rücksicht auf das, was ihr gefolgt ist, nämlich das selbständige Hervortreten der Arbeiterklasse, zum ersten Male „die politische Ökonomie der Bourgeoisie der politischen Ökonomie der Arbeiterklasse“ unterlegen war. Oder, um in der Terminologie unserer Abhandlung zu sprechen: es siegte in dieser sozialpolitischen Maßregel nicht eine neue Tendenz des Staates, die Ausbeutung aufzuheben, sondern die Tendenz des Proletariats, den Klassenstaat, und damit allerdings auch die Ausbeutung, aufzuheben.

sten Klassenkämpfe umbrandet ist, und noch mehr, daß der behördliche und gerichtliche Schutz der paragraphierten Arbeiterschutzgesetze erst abermals durch einen unablässigen Kampf der Arbeiterorganisationen zu einem halbwegs sinnentsprechenden gemacht werden kann, wie wenig die Sozialpolitik als eine Tendenz des Staates zur Beseitigung der ökonomischen Ausbeutung bezeichnet werden kann. Leben Gesetze überhaupt nur so weit, als Interessen am Werke sind, sie anzuwenden, so darf man ruhig sagen, ja muß man erkennen, daß alle Sozialpolitik nur so weit lebendig ist, als die der Ausbeutung und dem Klassenstaate feindliche Tätigkeit der Arbeiterklasse sie mit tatsächlicher Wirksamkeit erfüllt.

Diese beiden Argumente also, daß der Liberalismus einerseits und die Sozialpolitik andererseits den Marxschen Staatsbegriff widerspruchsvoll machen, haben sich in ihr Gegenteil verkehrt, indem wir sahen, wie sie beide erst durch diesen Begriff in ihrer eigentlich soziologischen Beziehung zum Staate zu verstehen sind, eine Beziehung, die nur durch die ganz formale Grundauffassung Kelsens übersehen werden kann. Es zeigte sich zugleich, daß diese beiden Argumente überhaupt nur möglich waren, indem die Kritik Kelsens, entgegen ihrer in Worten geäußerten Absicht, sich auf den Boden des kritisierten Begriffes zu stellen, also immanent zu sein, bei ihren rein formalen Gesichtspunkten verblieb und daher insbesondere die historische Bedeutung des marxistischen Staatsbegriffes, seinen dynamischen Charakter ganz außer acht lassen mußte. Wie ist es nun mit dem weiteren Argumente Kelsens bestellt, aus dem sich die begriffliche Unmöglichkeit der Marx-Engelsschen Staatsauffassung besonders drastisch ergeben soll, daß der bürgerliche Staat durch den proletarischen abgelöst werden soll, der aber, da er doch nicht mehr die Ausbeutung zum Zwecke haben könne, doch gar kein Staat mehr sei? Indem der Marxismus von einem Klassenstaate des Proletariats spricht, von der Diktatur des Proletariats, ja indem diese Begriffe geradezu Leitgedanken seiner politischen Lehre sind, bringt er deutlich zum Ausdruck, daß es also doch einen Staat gibt, der nicht Organisation der Ausbeutung ist, und hebt so nach der Meinung Kelsens seinen eigenen Staatsbegriff auf.

In dieser Polemik sehen wir die verhängnisvollen Wirkungen des unausrottbaren Kelsenschen Formalismus sich weiter entfalten. Gleichzeitig macht sich die bereits abgelehnte irrige Meinung, der marxistische Staatsbegriff erblicke in der ökonomischen Ausbeutung den Zweck des Staates, hier als fortfließende Fehlerquelle sehr merkbar. Kelsen unterstellt dem Marxismus einen Begriff des Staates als solchen; aber der Staat als solcher ist für den Marxisten überhaupt kein brauchbarer Begriff, sondern eine Abstraktion höchstens zu dem Zweck, um sich bewußt zu machen, daß unter dieser Allgemeinbezeichnung eine Fülle sehr verschiedener historischer Erscheinungen zusammengefaßt ist, über deren für ihn wesentlichen Charakter gerade durch jene Abstraktion so wenig ausgesagt ist wie durch den Begriff der Produktionsweise als solchen über den Unterschied der Oikengewirtschaft und der kapitalistischen Wirtschaft. Der Marxist kennt daher nicht eigentlich den Staat, sondern den bürgerlichen Staat, auf den sich namentlich sein theoretisches und praktisches Interesse bezieht. Und selbst wenn er vom Staate schlechtweg spricht, so denkt er bei seiner immanent historisch-dynamischen Auffassung dabei stets an den bürgerlichen Staat. Gebraucht er daher das Wort Staat im einzelnen Falle von einem anderen Substrat, also etwa vom proletarischen Staat, so ist der so bezeichnete Gegenstand eben etwas anderes als der bürgerliche Staat. Es kann daher von vornherein nichts Sonderbares oder Widerspruchsvolles darin erblickt werden, daß nicht alle Merkmale des bürgerlichen Staates sich im proletarischen wiederfinden. Das wesentliche für den marxistischen Staatsbegriff ist allein dies, daß es sich um eine Klassenherrschaft handelt, so daß die Gemeinschaftsorganisation als Staat stets eine Form der Unterdrückung darstellt.

Kelsen identifiziert aber unausgesetzt Klassenherrschaft mit wirtschaftlicher Ausbeutung und fragt triumphierend: wo ist im proletarischen Staat diese Ausbeutung, der doch das Proletariat ein Ende machen will? Ja noch mehr: wo ist in diesem Staate die Klassenherrschaft? Denn diese sei ja nur durch wirtschaftliche Ausbeutung möglich; Klasse sei ein ökonomischer Begriff, der aus der Stellung von Menschen im Produktionsprozeß seinen Ursprung nimmt. Bedenkt man, daß das Proletariat auch nach

seinem Siege zwar die politische Macht mit einem Male an sich reißen könne, aber den Kapitalismus nur nach und nach beseitigen könne, da die Umwandlung der kapitalistischen Produktion in sozialistische sich nur allmählich vollziehen lasse, so bleibt im proletarischen Staate sogar die Bourgeoisie „noch durch eine gewisse Zeit als ausbeutende Klasse bestehen“ (S. 12). Aber „eine Klassenherrschaft ohne wirtschaftliche Ausbeutung ist ein Unding. Eine Gruppe von Menschen kann nicht als ‚Klasse‘ herrschen und zugleich wirtschaftlich als Klasse beherrscht werden“ (S. 14). In der Tat ist also die Herrschaft des Proletariats in dem von ihm gebildeten Staate keine Klassenherrschaft mehr gegen eine unterdrückte Klasse, sondern eben, wie in jedem Staate, eine Zwangsorganisation für alle. „In dem sogenannten proletarischen Staate werden die — stetig zusammenschmelzenden — Reste der Bourgeoisie doch nicht anders ‚beherrscht‘ als die Angehörigen des Proletariats selbst“ (S. 14). Es handelt sich nicht mehr um die Herrschaft einer Klasse, sondern einer Partei, aus dem ökonomischen Begriff des Proletariats ist der politische einer Partei des Proletariats geworden. Und die soziologische Idee des proletarischen Klassenstaates mündet so in lauter nur formaljuristisch zu fassende Elemente aus, nämlich in eine Zwangsorganisation, deren Inhalt von den Postulaten einer bestimmte Rechtsnormen verfolgenden Partei gesetzt wird.

Es ist für den Marxisten schwer, gegenüber dieser Argumentation, die an jedem Punkte den Boden des Marxismus verläßt, ja eigentlich fortwährend nebenherläuft, die Dinge wieder in ihren wirklichen marxistischen Denkszusammenhang zu bringen. Denn es muß fast bei jedem Wort, das Kelsen verwendet, Klasse, Partei, ökonomischer und politischer Begriff die Übersetzung aus seiner juristischen Sprache in die unsrige soziologische vorgenommen werden. An dieser Stelle zeigt sich besonders kraß, wie unmöglich es trotz noch so vieler Zitate ist, eine Theorie zu beherrschen, geschweige denn zu kritisieren, die man, gewohnt an die statischen Begriffe des eigenen formalen Standpunktes, in der charakteristischen und notwendigen Beweglichkeit ihrer Denkfunktionen gar nicht seinem eigenen Denktypus einzuverleiben vermag. Wollen wir gleichwohl versuchen, die hauptsächlichsten Differenzen der Auffassung zwischen uns und Professor Kelsen darzulegen.

VII.

Was ist eine Klasse?

Vor allem also ist die Identifizierung von Klassenunterdrückung und wirtschaftlicher Ausbeutung abzulehnen. In dem proletarischen Staat wird die Klasse der Bourgeoisie unterdrückt, obgleich sie nicht ökonomisch ausgebeutet werden kann, welches letzteres aber auch gar nicht zur Form dieser Beherrschung gehört. War die Klassenherrschaft der Bourgeoisie die Form, in der sie ihre ökonomische Ausbeutung aufrecht hielt, so ist die proletarische Klassenherrschaft die Form, in welcher sie diese Ausbeutung — wenn auch nur nach und nach — aufhebt. Beidemale ist dies nur durch Gewalt gegen die entgegengesetzten Klasseninteressen möglich. Hier ist nun freilich nötig, sich über den marxistischen Begriff der Klasse klar zu sein. Kelsen bezeichnet ihn als einen im Rahmen der marxistischen Auffassung bloß ökonomischen Begriff, den er daher von jedem politischen Inhalt entblößt sieht. Und dies scheint ihm offenbar der Grundanschauung des Marxismus, der materialistischen Geschichtsauffassung, zu entsprechen, welche ja die „Wirtschaft“ zur Grundlage aller Ideologie, also auch der „Politik“ erklärt.

Die materialistische Geschichtsauffassung hat, wie wir bereits gleich anfangs in diesem Buche reichlich gesehen haben (S. 4 ff.), das Mißgeschick, meistens unverstanden zu sein, und zu ihren verkanntesten Begriffen bei ihren bürgerlichen Gegnern gehört der des ökonomischen Verhältnisses. Indem man sich die ökonomischen Verhältnisse, welche nach dieser Theorie die Grunddeterminanten des gesellschaftlichen Geschehens bilden, nicht „materialistisch“ genug vorstellen kann, denkt man sich gewöhnlich darunter einen von aller geistigen Formung entblößten „wirtschaftlichen“ Zustand, dessen amorphe Qualität freilich niemand eigentlich beschreiben kann, ein Mangel, den man dann der Theorie selbst als logisches Grundübel aufhalst. Es kann hier nicht näher ausgeführt werden, was ich anderwärts getan habe, daß es jedes Verständnis der materialistischen Geschichtsauffassung gewaltsam abtöten heißt, wenn man nicht weiß, daß es nach dieser keinen Dualismus einer wirtschaftlichen geistlosen Materie und eines ihr aufgebauten Geisteslebens gibt, sondern daß ökonom-

mische Verhältnisse nichts anderes als Produktions- und Austauschverhältnisse, das heißt aber Verhältnisse von Menschen, also geistige Verhältnisse sind, und daß daher von den ökonomischen Erscheinungen bis zu den Höhen mystischer Kontemplation ein einziges Band geistiger Natur alle gesellschaftlichen Erscheinungen umschließt. Man übersehe nicht, daß Marx das Ideelle als das „im Menschenkopf umgesetzte Materielle“ bezeichnete, und daß diese geistige Umsetzung des Materiellen der tragende Gedanke des ökonomischen Materialismus ist, wie schon Marxens Thesen über Feuerbach beweisen. Erst diese Umsetzung macht aus dem Materiellen etwas Soziales: erst indem das Materielle in den spezifischen ideellen Funktionszusammenhang „des Menschenkopfes“ tritt, das heißt in den Formen der Sozialerfahrung, des Transzendentalsozialen apperzipiert wird, indem es auf die ursprüngliche Verbundenheit des individuellen Bewußtseins mit einem Bewußtsein überhaupt bezogen wird, entsteht eine soziale Natur, entstehen soziale Erscheinungen in den verschiedenen Formen des sozialen Bewußtseins¹⁾.

Ökonomische Verhältnisse, wirtschaftliche Zustände und Vorgänge, kurz die „Wirtschaft“ überhaupt, ist also in Lösung von irgendeiner Form der sozialen Ideologie zu denken gar nicht möglich, und die Lehre der materialistischen Geschichtsauffassung, daß die „Wirtschaft“ die Grundlage sei für den ganzen Überbau des sozialen Bewußtseins, bedeutet, richtig ver-

¹⁾ Zum Überfluß und für den Kenner des Marxismus zum Überdruß sei aus dem „Katechismus der Sozialdemokratie“ noch folgende Stelle hier über „die ökonomische Entwicklung“ hervorgehoben: „Wir haben gesehen, wie sie vor sich geht, wie sie neue Produktionsformen schafft, welche die Notwendigkeit neuer Gesellschaftsformen mit sich bringen; wie sie neue Bedürfnisse erzeugt, welche die Menschen zwingen, über ihre gesellschaftlichen Verhältnisse nachzudenken und Mittel zu ersinnen, die Gesellschaft den neuen Produktionsbedingungen anzupassen. Doch von selbst geht diese Anpassung nicht vor sich; sie bedarf der Vermittlung des denkenden Menschenkopfes, der Ideen. Aber die Ideen sind bloß die Vermittler des gesellschaftlichen Fortschrittes; nicht von ihnen geht der erste Anstoß dazu aus, wie man früher meinte und viele jetzt noch meinen, sondern von der Veränderung der ökonomischen Verhältnisse.“ K. Kautsky, „Das Erfurter Programm“, 17. Aufl., S. 133.

standen, daß die konkrete historische Ausfüllung der Formen des sozialen Bewußtseins ihre bestimmenden Antriebe aus jener Sphäre erhält, in welcher die Lebenserhaltung und Lebenserneuerung sichergestellt wird; daß dieser Komplex von Zwecken und Schranken, den wir als den wirtschaftlichen bezeichnen, einerseits richtunggebend für die Entwicklung aller Ideologie ist, daß aus ihr, wenn auch zuletzt in vermittelter und verhüllter Form, ihre Probleme zuströmen, und daß sie andererseits maßgebend ist für den Grund und den Umfang, in dem diese Probleme soziale Bedeutung erlangen. Immer aber ist „die Wirtschaft“ selbst ein untrennbares, nur in der Abstraktion herauszulösendes geistiges Element dieses ganzen ideologischen Zusammenhanges, indem sie ja nur in rechtlichen, moralischen, politischen, religiösen Formen existiert¹⁾.

Nach dieser notgedrungenen Abschweifung über den Sinn der materialistischen Geschichtsauffassung ist es nun klar, daß, wenn die marxistische Lehre von ökonomischen Begriffen spricht, sie damit nicht Tatbestände meinen kann, die aus dem Zusammenhang sozialer Ideologie herausfallen, sondern daß sie im Gegenteil diese Ideologie überall miterfaßt, aber nach der Seite ihrer ökonomischen Determination sich klarzumachen sucht. Wenn also der Begriff der Klasse sicherlich für den Marxismus ein ökonomi-

¹⁾ Sicherlich hat das Marxsche Bild von dem ideologischen „Überbau“ außerordentlich zum Mißverständnis der materialistischen Geschichtsauffassung beigetragen, aber ohne seine Schuld. Denn man hat aus dem, was bei ihm nur ein Bild war, nur die Veranschaulichung einer Seite der Sache, die er erläutern wollte, die Sache selbst gemacht. Das Bild vom Überbau sollte nur darauf aufmerksam machen, daß das Wirtschaftliche die letzte Schichte des geistigen Lebens darstellte, das heißt also nicht eine wesensfremde Unterlage, auch nicht eine räumlich unterste Schichte, sondern die, auf welche alles andere sozial Wirksame so zurückführt, wie ein Gebäude auf seinen Fundamenten ruht, die doch auch noch ein Stück des Gebäudes selbst sind. Wird es jemandem einfallen, das Verhältnis von Gebäude und Fundament — dualistisch aufzufassen und zu meinen, der Überbau habe zwar Gebäudenatur, der Unterbau aber nicht? Sieht man nicht sofort, daß Fundament und Überbau von einer und derselben Art sind, ein untrennbares Ganzes, nur daß im Unterbau schon angelegt ist, was im Überbau sich als sichtbare Form gestaltet, und im Fundament bestimmt ist, wie hoch der Überbau werden kann. Sicherlich ist — um das Gleichnis weiterzuführen — architektonische Ausgestaltung

schers ist, so heißt das nicht, daß er für ihn nicht zugleich ein rechtlicher, ein politischer, ja ein moralischer sein kann; er ist eben alles dies zusammen, nur von der Seite der ökonomischen Determinierung gesehen, und gerade durch diese umfassende Leistung wird ja die ökonomische Geschichtsauffassung des Marxismus zur soziologischen, werden die ökonomischen Grundbegriffe gleichzeitig soziologische. Sie sind nur als gesellschaftliche Kategorien möglich, sie erschließen die Realität der g a n z e n Gesellschaft aus ihrer ökonomischen Anfangsrichtung.

Wenn also die Klasse nach marxistischer Auffassung vor allem ein ökonomischer Begriff ist, so ist jetzt sofort klar, daß sie damit nicht etwa in eine tote Wirtschaftsmaterie eingesenkt wird — eine für den Marxismus nicht nur, sondern im Grunde überhaupt undenkbare Vorstellung —, sondern im Gegenteil in die Lebendigkeit des ganzen sozialen Zusammenhanges selbst, den sie nur nach ökonomischen Gesichtspunkten orientiert. Die Klasse als politischer Begriff fällt mit ihrem ökonomischen Begriff nicht nur nicht auseinander, sondern ersterer ist ja nur diese letztere ökonomische Gliederung in ihrer bewußten Erfassung. Insoferne man unter politischem Charakter alle Beziehungen versteht, die zu dem Leben im Staate bestehen, seien es bejahende oder verneinende, so müssen, den Klassengegensatz einmal als gegeben vorausgesetzt, alle Momente der Klasse zu-

der Front, der bildhauerische Schmuck der Giebel oder der Innenräume nicht eine unmittelbare „Wirkung“ des Unterbaues. Aber die konkreten Aufgaben dieses architektonischen und künstlerischen Schmuckes erwachsen nur aus der konkreten Gestalt des Überbaues, die durch seinen Unterbau ermöglicht ist. Wie sehr übrigens Marx selbst die Bezeichnung der Ideologie als Überbau für ein bloßes Bild hielt, das man selbst erst aus dem Geiste der ganzen Theorie zu verstehen habe, nicht daß man es als Lehrausdruck für dieselbe sanktionierte, ergibt sich daraus, daß er an derselben Stelle einige Zeilen später davon spricht, daß sich „mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher umwälzt“. Hier ist das starre Bild des Gebäudes und seines Fundamentes verlassen — denn ein Gebäude wälzt sich mit der Änderung seines Fundamentes nicht um, sondern stürzt ein —, und es tritt sichtlich an dessen Stelle die Vorstellung eines einheitlichen funktionalen Zusammenhanges, in welchem Grundlage und Überbau ein und denselben, und zwar geistigen Charakter haben.

gleich ökonomische und politische sein: denn in den ersteren konstituieren sich, in den letzteren betätigen sich die Klassen. Darum schrieb Marx schon in seinem „Elend der Philosophie“: „Es gibt keine politische Bewegung, die nicht gleichzeitig eine gesellschaftliche wäre¹⁾.“ Für den soziologischen Standpunkt des Marxismus ist also das ökonomische Element der Klasse von dem politischen gar nicht zu trennen. Beides bildet erst ihr Ganzes als soziale, als gesellschaftliche Erscheinung.

Sehen wir aber bei diesem grundlegenden Begriff des Marxismus noch etwas näher zu. Was ist eine Klasse? Immer wieder muß man bedauern, daß Marx das 32. Kapitel des III. Bandes des „Kapital“, das den Begriff der Klasse behandeln sollte, nicht vollendet hat, so daß nur ein karger Anfang dieses Kapitels vorhanden ist. Aber selbst dieser enthält bereits einen wichtigen Hinweis, indem die Frage: Was ist eine Klasse? von Marx in die andere übergeführt wird: „Was bildet eine Klasse?“²⁾ Es scheint auf den ersten Blick, sagt Marx, als ob dies „die Dieselbigkeit der Revenuen und Revenuenquellen“ wäre. Allein diese Antwort lehnt Marx ab, weil damit jede der zahllosen durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung entstandene Gruppen von Menschen, die eine besondere Einkommenquelle hätte, bereits eine Klasse wäre, zum Beispiel also Ärzte und Beamte zwei Klassen bilden würden. Mit dieser Kritik bricht leider das Manuskript ab.

Man muß gewiß beklagen, daß das Kapitel über die Klassen bei Marx Fragment geblieben ist, wie überhaupt, daß wir weder von Marx noch von Engels eine zusammenhängende Darstellung ihres Begriffes der Klasse und des Klassenkampfes haben. Aber daraus nun zu schließen, daß, weil Marx und Engels nicht dazugekommen sind, ihre Auffassung des Klassenbegriffes systematisch darzustellen, sie überhaupt keinen klaren und festen Begriff von ihm gehabt haben, wäre wohl eine etwas gewalttätige Art von Logik, nämlich gewalttätig gegen die Möglichkeit eines eigenen besseren Verständnisses. Und gleichwohl gehört diese Art der Kritik zu den Glanzstücken der akademischen Bekämpfung des Marxismus. Nach derselben Methode wird ja bekanntlich seit

¹⁾ A. a. O. S. 164.

²⁾ K. Marx, „Das Kapital“, III., 2. Teil, S. 421.

R. Stammler von der „Unfertigkeit“ und „nicht zu Ende gedachten“ materialistischen Geschichtsauffassung orakelt, weil auch von ihr kein systematisches Lehrgebäude vorliegt. Der Marxismus ist allerdings insofern „nicht zu Ende gedacht“, als er, geboren aus den Aufgaben des sozialen Kampfes und stückweise an ihnen entfaltet, auch einiges demjenigen zu denken übrigläßt, der ihn im ganzen erfassen will. Es fehlt aber dem Marxismus gegenüber, der also verlangt, daß man den Zusammenhang, den seine Gedanken im Geiste ihrer Urheber gehabt haben, selbst wieder herstellt, ganz und gar der Wille und, wie es vielfach scheint, auch die Fähigkeit, diese „Anstrengung des Geistes“, wie Hegel dies nannte, auch wirklich auf sich zu nehmen. Und so kommt die gelehrte Kritik zu der nur für sie blamablen Schlußfolgerung, überall dort, wo die Gedanken von Marx und Engels über einen Gegenstand, wie zum Beispiel die materialistische Geschichtsauffassung oder den Begriff der Klasse, an zahllosen Stellen verstreut sich finden, und darum manchmal auch Widersprüche im einzelnen, vielfach nur in der Ausdrucksform zeigen, zu meinen, daß ihnen auch keine einheitliche Gesamtauffassung zugrunde liege. Statt diese aufzusuchen, gefallen sich diese Kritiker in einer unwürdigen Splitterrichterei und Wortklauberei, uneingedenk des Kantschen Wortes, womit dieses bereits alle solche Kritik von sich hinwegscheuchte: „An einzelnen Stellen läßt sich jeder philosophische Vortrag zwacken, indessen dann doch der Gliederbau des Systems als Einheit betrachtet dabei nicht die mindeste Gefahr läuft, zu dessen Übersicht, wenn es neu ist, nur wenige die Gewandtheit des Geistes, noch weniger aber . . . Lust besitzen. Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhang gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder . . . Schrift ausklauben, die . . . demjenigen aber, der sich der Idee im ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind).“ Wenn zum Beispiel Hans Delbrück²⁾ die Darstellung des „Kommunistischen Manifestes“ in dem Punkte, wo es den Gedanken der Geschichte der

¹⁾ Imm. Kant, Vorrede zur 2. Aufl. der „Kritik der reinen Vernunft“, (Recl.), S. 34.

²⁾ Hans Delbrück, „Die Marxsche Geschichtsphilosophie“, Reclam 1921, S. 13.

Gesellschaft als eine Geschichte von Klassenkämpfen darlegt, als „einen Salat von unreifen Früchten“ bezeichnet und den Vorwurf erhebt, daß Marx keinen Unterschied zwischen Klasse und Stand gekannt habe, weil im „Kommunistischen Manifest“ in einem Atem vom Kampf der Freien und Sklaven, der Zunftbürger und Gesellen etc. gesprochen werde; wenn Rud. Stammer in seinem neuesten Werk¹⁾ in seiner merkwürdig weder durch Max Webers noch durch meine Kritik beirrbar Stellungnahme zur „Unfertigkeit“ und „Unausgedachtheit“ der materialistischen Geschichtsauffassung schreibt: „Die Lehre vom Klassenkampf ist wohl der verhängnisvollste Irrtum des modernen Sozialismus... Sie versagt selbst für den Parteigänger des sozialen Materialismus, da sie weder den Anforderungen deutlichen Begreifens der hier nötigen Gedanken noch auch der Klarstellung des entscheidenden Blickpunktes für die Berechtigung sozialer Bestrebungen entspricht“, so sind damit nur an zwei hervorragenden Vertretern der gelehrten Kritik zwei Beispiele gegeben, was selbst am grünen Holz der Wissenschaft möglich ist. Daß gerade Marx auf das entschiedenste den Unterschied zwischen Klasse und Stand herausgearbeitet hat — wie wir noch sehen werden — und daß er deshalb zum Beispiel Lassalle bitter verhöhnt hat, weil dieser in seiner Rede „Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes“ die Arbeiterklasse als einen Stand bezeichnet²⁾, muß auf diese Weise freilich einem Gelehrten verschlossen bleiben, der den Marxismus nur „zwicken“ will statt studieren und sich dazu aus der ungeheuren Fülle seines Materials einen, sage einen Satz des „Kommunistischen Manifests“ „ausklaubt“, obgleich eine solche Methode nicht eigentlich zu den Berufstugenden eines Historikers gehört. Aber freilich ebensowenig auch die andere des Sozialphilosophen Stammer, der ruhig seine eigenen Unausgedachtheiten des Marxismus, das heißt alles das, was er im Marxismus nicht versteht, als mangelndes Verständnis von Marx und Engels ankreidet und sich über den Zusammenhang der einzelnen Stellen, den er nicht findet, als mangelndes

¹⁾ Rud. Stammer, „Lehrbuch der Rechtsphilosophie“, Leipzig 1922, S. 131.

²⁾ Vgl. „Marx-Engels' Briefwechsel“, III., S. 115.

„Begreifen der hier nötigen Gedanken“ bei Marx selbstzufrieden beruhigt.

Indessen ist die Meinung, daß die Anschauungen von Marx und Engels über das Wesen der Klasse ebenso fragmentarisch seien wie das Kapitel über die Klassen im „Kapital“, ebenso lächerlich wie unrichtig. Denn die Antwort auf die Frage: „Was bildet eine Klasse?“ war von Marx schon in seinen Schriften aus der Zeit der Konzipierung seiner Grundanschauungen gegeben, im „Elend der Philosophie“ und im „Kommunistischen Manifest“ und dann ganz besonders noch in dem Fragment der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie. Wir brauchen nur die dort enthaltenen Hinweise in den Geist der marxistischen Auffassung einzustellen, um uns über den soziologischen Begriff der Klasse klar zu werden. Danach ist vor allem auch die Klasse, wie alle marxistischen Begriffe, eine historische Kategorie. Sie ist nicht etwa eine notwendige Form des sozialen Lebens selbst, sondern nur aus bestimmten historischen Ursachen desselben notwendig geworden. Diese Ursachen liegen nun in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, in der Art ihres Produktionsprozesses und ihrer Distribution, ihrer Güterverteilung¹⁾.

¹⁾ Man müßte hier zahllose Stellen aus dem „Kapital“ anführen. Statt ihrer nur die folgende über den historischen Gegensatz der Lohnarbeit zum Kapital: „Daß der Verkauf der eigenen Arbeitskraft (in der Form der eigenen Arbeit oder des Arbeitslohnes) nicht als isolierte Erscheinung, sondern als gesellschaftlich maßgebende Voraussetzung der Produktion von Waren sich darstelle, daß also das Geldkapital auf gesellschaftlicher Stufenleiter die hier betrachtete Funktion $G - W < \overset{a}{P}_m$ vollziehe — dies unterstellt historische Prozesse, durch welche die ursprüngliche Verbindung der Produktionsmittel mit der Arbeitskraft aufgelöst wurde; Prozesse, in Folge deren die Masse des Volkes, die Arbeiter als Nichteigentümer und die Nichtarbeiter als Eigentümer dieser Produktionsmittel sich gegenüberstehen... Der Tatbestand, der hier also den Akt $G - W < \overset{a}{P}_m$ zugrunde liegt, ist die Verteilung; nicht die Verteilung im gewöhnlichen Sinn als Verteilung der Konsumtionsmittel, sondern die Verteilung der Elemente der Produktion selbst, von denen die gegenständlichen Faktoren auf der einen Seite konzentriert sind, die Arbeitskraft davon isoliert auf der anderen.“ K. Marx, „Das Kapital“, II., S. 9.

Die Distribution bildet gegenüber der Produktion keine selbständige Sphäre, die außerhalb derselben oder neben sie fielen, sondern sie ist im Gegenteil nichts anderes als eine Funktion der Produktion. In dem Einleitungsfragment zu einer Kritik der politischen Ökonomie hat Marx dies, was ja dann später den Inhalt des 2. und 3. Bandes des „Kapital“ ausmachen sollte, in zwar skizzenhafter, aber doch höchst eindrucksvoller Form auseinandergesetzt. Er wendet sich dort gegen „die Roheit und Begriffslosigkeit“ des Standpunktes der bürgerlichen Nationalökonomie, für die Produktion, Austausch, Distribution und Konsumtion lauter auseinanderfallende Sphären der Volkswirtschaft sind, wodurch das „organisch Zusammengehörende“ roh auseinandergerissen wird, um hinterdrein als zufällig aufeinander bezogen und in einen bloßen Reflektionszusammenhang gebracht zu werden. Demgegenüber zeigt er, wie nicht nur Produktion und Konsumtion einen untrennbaren sachlichen Zusammenhang haben, indem die Produktion zugleich Konsumtion, Verbrauch von Produktionsgütern, die Konsumtion zugleich Produktion, Schaffung eines Absatzmarktes, einer Produktionsgelegenheit ist; indem weiters die Produktion die Weise der Konsumtion selbst gestaltet und umgestaltet und die Konsumtion stets neue Bedürfnisse für die Produktion hervorrufft. Aber auch die Distribution, die Verteilung der produzierten Güter tritt nicht etwa als ein zufälliges und selbständiges Moment zwischen Produktion und Konsumtion, sondern bildet mit diesen ein gesellschaftliches Ganze, in welchem die Produktionsweise und Produktionshöhe der bestimmende Faktor ist. „Eine bestimmte Form der Produktion bestimmt bestimmte Formen der Konsumtion, Distribution, des Austausches, und bestimmte Verhältnisse dieser verschiedenen Momente zueinander¹⁾.“ Allerdings finden Rückwirkungen von der Distribution und der Konsumtion auch auf die Produktion statt; aber das ganze bildet doch einen Prozeß, „worin die Produktion der wirkliche Ausgangspunkt und darum auch das übergreifende Moment ist²⁾.“

Die Klassen, als deren drei große Hauptgliederungen wir mit Marx Grundeigentum, Kapital und Lohnarbeit betrachten,

¹⁾ „Neue Zeit“, XXI, 1., S. 744.

²⁾ Ebenda S. 718.

stellen sich nun zunächst als Resultat der Distribution dar. Der gesellschaftliche Ertrag der Produktion wird geteilt zwischen Grundeigentümern, Kapitalbesitzern und Arbeitern. Aber diese Verteilung schwebt doch nicht in der Luft oder beruht doch nicht auf dem Willen irgendeiner weisen oder unweisen über den Menschen thronenden Macht. Sie hat vielmehr ihre realen Voraussetzungen in einer historisch bestimmten Art der gesellschaftlichen Produktion, in der kapitalistischen Produktionsweise. Die Grundrente setzt voraus das Grundeigentum, der Kapitalzins und der Unternehmerprofit setzen voraus das Eigentum an den Produktionsmitteln und die besitzlose Arbeiterschaft, und der Arbeitslohn ist eben der Preis dieser besitzlosen Arbeitskraft. „Die Distributionsverhältnisse und -weisen erscheinen daher nur als Kehrseiten der Produktionsagenten. Ein Individuum, das in der Form der Lohnarbeit an der Produktion teilnimmt, nimmt in der Form des Arbeitslohnes an der Konsumtion, den Resultaten der Produktion teil. Die Gliederung der Distribution ist vollständig bestimmt durch die Gliederung der Produktion. Die Distribution ist selbst ein Produkt der Produktion, nicht nur dem Gegenstande nach, daß nur die Resultate der Produktion distribuiert werden können, sondern auch der Form nach, daß die bestimmte Art der Teilnahme an der Produktion die besondere Form der Distribution bestimmt, die Form, worin an der Distribution teilgenommen wird¹⁾.“

Nun könnte freilich noch gefragt werden, was die bestimmte Art der Teilnahme an der Produktion bestimmt, wodurch also es überhaupt zur Differenzierung von Grundeigentümern, Kapitalbesitzern und Nichtsbesitzern kommt. Und hier scheint es, daß diese Verteilung nicht mehr ökonomisch, sondern nur mehr politisch, das heißt durch nackte Gewalt zu erklären ist. Marx selbst hat diesen immer wieder erhobenen Einwand bereits sich selbst gemacht. Er sagt: „Ganze Gesellschaften betrachtet, scheint die Distribution noch nach einer Seite hin der Produktion vorherzugehen und sie zu bestimmen, gleichsam als vorökonomische Tatsache.“ Und er führt als Beispiel an Grundbesitznahme durch ein eroberndes Volk, Versklavung der Be-

¹⁾ Ebenda S. 741.

völkerung, Zerschlagung des Großgrundbesitzes durch Revolution etc.¹⁾). In allen diesen Fällen scheint die Distribution — also die Klassenbildung — nicht durch die Produktion, sondern umgekehrt diese durch die Distribution bestimmt.

Allein demgegenüber macht Marx aufmerksam, daß darin nur „die flachste Auffassung“ der bürgerlichen Ökonomie fortwirksam ist, die Distribution von der Produktion losgelöst zu betrachten. Denn die Distribution der Produkte bleibt auch in diesen Fällen eines gewaltsamen Eingreifens an Bedingungen der Produktion gebunden. Ohne die Berücksichtigung dieser Bedingungen käme die Produktion selbst zum Stillstande und hörte jede Distribution mangels zu verteiler Güter auf. Auch der Eroberer und die Revolution kann also nicht einfach die Güter verteilen, sondern sie müssen zugleich die Mittel der Produktion verteilen und die Menschen in die durch diese Mittel erforderten Produktionsstellungen einordnen. „Ehe die Distribution der Produkte ist, ist sie erstens Distribution der Produktionsinstrumente und zweitens, was eine weitere Bestimmung desselben Verhältnisses ist, Distribution der Mitglieder der Gesellschaft unter die verschiedenen Arten der Produktion (Subsumtion der Individuen unter bestimmte Produktionsverhältnisse). Die Distribution der Produktion ist offenbar ein Resultat dieser Distribution, die innerhalb des Produktionsprozesses selbst einbegriffen ist und die Gliederung der Produktion bestimmt²⁾.“ Gewiß also gestalten Eroberung, Revolution, Gesetze etc. die Distribution, aber sie vermögen dies nur innerhalb eines Rahmens, den die erreichte Höhe der Produktionsweise, beziehungsweise die historische Konstellation der Produktionsverhältnisse bildet. Es ist eine Illusion, zu meinen, daß der Eroberer mit dem unterworfenen Volk nach Willkür verfährt. Vielmehr ob er das Land verheert und das Volk wegschleppt oder ob er den Grundbesitz an sich reißt, die Bevölkerung versklavt oder ob er sich mit Tribut begnügt, das hängt davon ab, ob die Produktionsweise des erobernden Volkes die eine oder die andere Maßregel als die seinem Produktionsinteresse — das heißt seiner Macht und seinem Reichtum —

¹⁾ A. a. O. S. 742.

²⁾ A. a. O. S. 742.

förderlicher erscheinen läßt. Ob also aus der besiegten Völkerschaft Sklaven werden oder Pächter oder ob gar ihre Herrenklasse mit der der Sieger verschmilzt, das liegt vorbereitet in den Bedingungen der Produktion, wobei die höhere Produktionsweise selbst dort die Richtung bestimmt, wo sie äußerlich die unterliegende ist, wofür Marx als Beispiel auf die germanischen Eroberungen im Römerreich verweist.

Endlich könnte noch eingewendet werden, daß aber trotz dieser ökonomischen Bedingtheit der Resultate der Gewalt doch diese selbst eine außerökonomische und vorökonomische Tatsache bleibt. Aber auch darauf gibt uns Marx eine Antwort, die in die Richtung weist, in der das vielerörterte Kapitel des Verhältnisses von Gewalt zur Ökonomie einer Lösung vom Standpunkte seiner ökonomischen Grundauffassung zuzuführen ist. Marx bemerkt einmal, daß „auch das Faustrecht ein Recht ist“, und ein andermal, es sei eine hergebrachte Vorstellung, „daß in gewissen Perioden nur vom Raub gelebt wurde“. Aber man dürfe nicht übersehen, daß die Art des Raubes selbst wieder durch die Art der Produktion bestimmt sei¹⁾. Versuchen wir, diese Hinweise im Geiste des Zusammenhanges, in dem sie gemacht wurden, nämlich im Geist des organischen Zusammenhanges von ökonomischer und gesellschaftlicher Daseinsweise des historischen Lebens durchzudenken, so finden wir, daß die Gewalt (Eroberung, Revolution) selbst nur das Produkt einer bestimmten ökonomischen Stufe der Produktion ist, die in ihr Ziele verfolgt, die sich erst und nur aus dieser ökonomischen Situation ergeben. Solange die Produktionskräfte in einem gesellschaftlichen Verbände noch nicht so weit entwickelt sind, um die ausreichende Befriedigung aller sicherzustellen, wird Gewalt nach außen und nach innen stets die notwendige Funktion dieser Art der Produktionshöhe sein. Krieg, Piraterie, Sklavenraub, Wegelagerung, Faustrecht sind nichts anderes als einerseits primitive Formen der Ökonomie selbst auf Seite der Gewaltausübenden wie andererseits ihrer Möglichkeit nach wesentlich bedingt und begrenzt durch die ökonomische Entwicklungshöhe auf Seite der Betroffenen. „Eine Nation mit entsprechender Börsenspekulation“, sagt Marx,

¹⁾ A. a. O. S. 714 und 743.

„kann nicht in der gleichen Weise beraubt werden wie eine Nation von Kuhhirten.“ Ein Eroberer wird ein Volk nur dann von seinen Wohnsitzen in sein Reich schleppen, wenn er es dort in Sklavenarbeit verwenden kann. „In dem Sklaven wird das Produktionsinstrument direkt geraubt; dann aber muß die Produktion des Landes, für das geraubt wird, so gegliedert sein, um Sklavenarbeit zuzulassen¹⁾.“ Der Raub, die Eroberung, kurz: die Gewalt selbst ist also wieder nur eine Funktion der Produktion, und zwar diesmal der Höhe der Produktivkräfte.

So also beantwortet sich die Frage Marxens: Was bildet eine Klasse? Sie sind Ergebnisse des gesellschaftlichen Produktionsprozesses; sie entstehen notwendig aus den Bedingungen der Produktion, aus der in ihr gelegenen Verteilung der Produktionsinstrumente und dadurch gegebenen Gliederung der Mitglieder der Produktionsgesellschaft. Engels hat dies einmal sehr prägnant in folgender Weise formuliert: „Solange die gesellschaftliche Gesamtarbeit nur einen Ertrag liefert, der das zur notdürftigen Existenz aller Erforderliche nur um wenig übersteigt, solange also die Arbeit alle oder fast alle Zeit der großen Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder in Anspruch nimmt, so lange teilt sich die Gesellschaft notwendig in Klassen²⁾.“ Weder die Verschiedenheit des Einkommens oder des Besitzes noch auch die Gleichartigkeit der Beschäftigung macht das soziale Wesen einer Klasse aus. Der Unterschied von Arm und Reich ist ebensowenig ein Klassenunterschied, wie der von Arbeiter und Müßiggänger oder von Kopfarbeiter und Handarbeiter. Wenn man für gewöhnlich auch in marxistischen Schriften von den beiden großen Klassen der Besitzenden und der Besitzlosen spricht, so ist damit nie die Gegensätzlichkeit des Reichen zum Armen gemeint, sondern des Besitzers der Produktionsmittel zu dem, der nichts besitzt als Arbeitskraft. Und wenn man von einer Klasse der geistigen Arbeiter im Unterschiede von jener der manuellen spricht, so gerade nur in Hinsicht darauf, daß die geistige Arbeit in ihren drei Formen, freie wissenschaftliche oder künstlerische Arbeit, Beamtentätigkeit und im kapitalistischen Produktionsprozeß ein-

¹⁾ A. a. O. S. 741.

²⁾ Fr. Engels, „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, 4. Aufl., S. 41.

gegliederte Arbeit jedesmal eine verschiedene Stellung zum gesellschaftlichen Produktionsprozeß in der kapitalistischen Gesellschaft hat¹⁾). Immer also sind es die ökonomischen Beziehungen zur Produktion und dadurch zur Distribution, was den Charakter der Klasse bestimmt.

Diese ökonomischen Momente bilden aber nur ihren Inhalt, nicht ihre Form. Diese letztere gewinnen sie natürlich nur aus den Formen des sozialen Bewußtseins überhaupt, in welchem ja alles Ökonomische von Anfang an eingeschlossen, weil nur durch dieses erlebt wird. Auch dies hat Marx selbst betont. Er verweist zunächst darauf, daß natürlich die Produktion gewisse Voraussetzungen hat, die gleichsam außer ihr liegen, zum Beispiel die von der Natur gegebene Verteilung der Produktionsmittel. Aber „diese mögen im ersten Beginn als naturwüchsig erscheinen. Durch den Prozeß der Produktion selbst werden sie aus naturwüchsigen in geschichtliche verwandelt, und wenn sie für eine Periode als natürliche Voraussetzung der Produktion erscheinen, waren sie für eine andere ihr geschichtliches Resultat²⁾.“ Das heißt, für den soziologischen Standpunkt kommen die naturwüchsigen Voraussetzungen der Produktion überhaupt nicht als solche in Betracht, sondern nur als Bestandteile eines bereits gesellschaftlichen Arbeitsprozesses. Die Erde als solche ist ein Konglomerat mineralischer und vegetabilischer Substanzen, soziologischer Faktor wird sie erst in Beziehung auf menschliche Arbeit, deren Objekt sie ist. Das lachende Klima bleibt ein meteorologischer Tatbestand, dem jede Beziehung auf Lachen oder Weinen fremd ist, und wird ein soziologisches Moment erst durch seine Beziehung auf die von ihm abhängige Lebenshaltung von Menschen usw.

So vollzieht die soziale Erfahrung schon an der Wurzel ihrer Begriffsbildung jene charakteristische Umsetzung „im Menschenkopf“, aus dem Naturhaft-Isolierten in die menschheitliche Bezogenheit, die nur der psychologisch-historische Ausdruck des Sozial-a-priori ist, dessen erkenntnistheoretischen Charakter wir bereits kennen. Soziale Erfahrung, also auch

¹⁾ A. a. O. S. 742—743.

²⁾ Vgl. hiezu Max Adler, „Der Kampf der geistigen Arbeiter“, Wien 1920, auch „Kampf“, XIII. Jahrg., Heft 2, 3 und 5.

ökonomische, ist unmöglich, außer in den Formen der Beziehung und Ineinsetzung einer unbestimmten Vielheit von Menschen aufeinander. Diese Formen bilden in ihrer Gesamtheit die Gesellschaftsform, sie sind ebensowohl die Voraussetzung des Gemeinschaftsgefühls als die der Moral, des Rechtes, der Religion, der Ästhetik. Darum sagt Marx und drückt damit einen Gedanken aus, der die ganze Kritik Rud. Stammers gegen die materialistische Geschichtsauffassung überflüssig macht, weil er bereits die äußere Regelung als Form der Gesellschaft enthält, nur ohne die methodologische Verwirrung Stammers: „Alle Produktion ist Aneignung der Natur von Seite des Individuums innerhalb und vermittels einer bestimmten Gesellschaftsform. In diesem Sinne ist es Tautologie, zu sagen, daß Eigentum (Aneignen) eine Bedingung der Produktion sei.“ Wenn diese und ähnliche „Trivialitäten auf ihren wirklichen Gehalt reduziert werden, so sprechen sie mehr aus, als ihre Prediger wissen. Nämlich daß jede Form der Produktion ihre eigenen Rechtsverhältnisse, Regierungsformen etc. erzeugt¹⁾.“

Die Klasse ist also schon als ökonomischer Begriff ein Glied dieser Gesellschaftsform, von welchem die Ideologie dieser letzteren untrennbar ist. Ökonomische Begriffe sind eben soziologische Begriffe, sie enthalten immer die ganze Gesellschaft und ihre Ideologie, nur diese gesehen in ihrer ökonomischen Grunddetermination. Und das für unser Thema Entscheidende ist, daß also der Begriff der Klasse, auch wo er „bloß“ ökonomisch gefaßt wird, das politische Moment ebensowenig ausschließt wie das moralische und das ideologische überhaupt, weil dies alles ja erst die Klasse als soziale Kategorie ausmacht. Dies drückt der Marxismus in dem ihm geläufigen Gedanken aus, daß zur Klasse ein Klassenbewußtsein gehört. Erst durch dieses wird die Klasse ein in den sozialen Prozeß eingreifendes Moment. Erinnern wir uns, wie Marx die bloße „Dieselbigkeit der Revenuen“ in dem fragmentarischen Kapitel über die Klassen als konstituierendes Merkmal derselben abgelehnt hatte. So heißt es auch bereits früher von der Klasse des französischen Kleinbauern, was aber wohl allgemein gilt, bei ihm: „Insofern Millionen von

¹⁾ A. a. O. S. 714 und 715.

Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von denen der anderen Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse. Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse¹⁾." Und schon in seiner ersten Kritik Proudhons schreibt Marx: „Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf... findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst. Die Interessen, welche sie verteidigt, werden Klasseninteressen²⁾." Das „Kommunistische Manifest“ schildert diesen Werdegang der Klassen aus dem Kampf der Interessen heraus in seinen lapidaren, unvergänglichen Sätzen, die in knappsten Umrissen die bisherige Geschichte umschreiben und ihr allezeit gleichgebliebenes Klassenelend enträtseln.

Unter einer Klasse verstehen wir also jene bewußte Gemeinsamkeit der Interessen einer Menschengruppe, die zuletzt durch ihre gleiche Stellung in der gesellschaftlichen Produktion bedingt ist. Da von dieser letzteren die Art und der Umfang der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse abhängt, so möchte ich, um einen knappen Ausdruck zu haben, diese Gruppe von Interessen die gesellschaftlichen Lebensinteressen der Klasse nennen. Es ist klar, daß dieser Ausdruck auf der einen Seite der Klassenschichtung ein positives, auf der anderen ein negatives Vorzeichen hat; das heißt der Ausdruck Lebensinteressen bedeutet bei einer unterdrückten Klasse, daß die aus ihrer ökonomischen Lage sich ergebende Situation sie in ihren Lebensinteressen benachteiligt, verkürzt erscheinen läßt. Die Ineinssetzung des Klassenbegriffes mit dem des gesellschaftlichen Lebensinter-

¹⁾ K. Marx, „Der achtzehnte Brumaire“, 3. Aufl., S. 98.

²⁾ K. Marx, „Das Elend der Philosophie“, 2. Aufl., S. 162.

esses einer ökonomischen Menschengruppe hat nun den logischen Vorteil, daß sie die Versachlichung des Klassenbegriffes als einer mystischen „wirtschaftlichen“ Kategorie verhindert und die Klasse von vornherein als geistigen Faktor in Rechnung stellt, wie dies freilich im Marxismus bei allen seinen ökonomischen Begriffen geschehen muß, weshalb Marx gerade von seinem Hauptbegriff, dem Kapital, nicht müde wird, die versachlichende, fetischartige Auffassung desselben zu bekämpfen¹⁾.

Und nun ist auch klar, was von dem in der letzten Zeit so beliebten Einwand zu halten ist, Marx habe eine so unklare Vorstellung von seinem Hauptbegriff der Klasse gehabt, daß er häufig von einer Klasse spricht, wo es sich doch nur um einen Stand handelt, so wenn er gleich am Anfang des „Kommunistischen Manifests“ als Beispiele von Klassenkämpfen den Kampf zwischen Patriziern und Plebejern, Baronen und Leibeigenen oder Zunftbürgern und Gesellen anführt. Dieser Einwand scheint also zu meinen, daß die Gliederung der Gesellschaft nach Ständen den Klassengegensatz ausschließt. Es ist diese Ansicht das würdige Gegenstück der so verbreiteten Meinung, die materialistische Geschichtsauffassung bedeute, daß es nach Beseitigung der Klassengegensätze „mangels ökonomischer Verhältnisse“ keine geschichtliche Entwicklung mehr geben könne. Aber so wie hier eine bestimmte historische Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, nämlich die klassengegensätzliche, mit der ökonomischen Struktur der Gesellschaft überhaupt identifiziert wird, die natürlich auch eine

¹⁾ Ein ausgezeichnete Beitrag zu der Soziologie und Psychologie des marxistischen Klassenbegriffes findet sich in der Abhandlung von K. K a u t s k y „Klasseninteresse — Sonderinteresse — Gemeininteresse“. „Neue Zeit“, XVI., 2., S. 240 ff. Weniger erfreulich dagegen ist die Behandlung dieses Gegenstandes in der neuesten Schrift E d. B e r n s t e i n s, „Der Sozialismus einst und jetzt“ (Dietz-Vorwärts, 1922), welche in ihrer Darstellung und Interpretation des Begriffes von Klasse und Klassenkampf im Marxismus eine „kritische Objektivität“ zur Schau trägt, die an die schlimmsten Unklarheiten des Revisionismus wieder anknüpft und der bürgerlichen Marxkritik als willkommene Bestärkung ihrer eigenen Unzulänglichkeiten viel Freude machen wird. Insbesondere seine Definition der Klasse als einer sozialen Schicht der Gleichartigkeit der Lebensverhältnisse, wobei von der Stellung derselben im Produktionsprozeß ganz abgesehen und das Hauptgewicht auf die Unterscheidung derselben vom Stand gelegt wird, läßt an Unbestimmtheit nichts zu wünschen übrig.

solidarische sein kann, so wird in jenem Einwand umgekehrt Stand und Klasse als ein gänzlich Auseinanderfallendes, ja sich Ausschließendes angenommen. Dagegen ist ja gerade dies die Erkenntnis, die uns Marx vermitteln will, daß auch die Kämpfe der Stände Klassenkämpfe waren, weil der Stand nur eine besondere historische Erscheinungsform der Klasse ist. Der Unterschied zwischen Stand und Klasse ist durchaus nur ein historischer, nämlich der, daß der Stand eine rechtliche Organisationsform bestimmter Vitalinteressen ist, während die Klasse direkt durch die soziale Funktion dieser Interessen organisiert wird. Deshalb macht der Stand das, was dem Klasseninteresse seiner Mitglieder entspricht, zu deren Vorrecht und Privileg, während die bloße Klasse dieses Privileg nicht mehr rechtlich, nicht mehr durch die ständischen Vorrechte, sondern nur mehr durch die Gewalt ihrer ökonomischen Überlegenheit erhalten kann. Dieser historische Unterschied ist auch historisch überwunden worden — durch die französische Revolution, welche alle Standesvorrechte abgeschafft und die bürgerliche Rechtsgleichheit eingeführt hat. Aber bekanntlich hat sie damit den Klassencharakter der Gesellschaft nicht beseitigt, sondern im Gegenteil ihn jetzt erst deutlich hervortreten lassen, wie es denn auch im „Kommunistischen Manifest“ ebenfalls gleich anfangs heißt: „Die aus dem Untergang der feudalen Gesellschaft hervorgegangene moderne bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die Stelle der alten gesetzt.“ Der gelehrte Einwand, Marx habe Klasse und Stand fortwährend verwechselt, offenbart also nur eine lächerliche Schulmeisterei, die aber gleichzeitig sehr traurig ist, weil sie eine unerlaubte Ahnungslosigkeit von dem eigentlichen Sinn und Geist der Marxschen Begriffe verrät. Sie streicht mit possierlichem Eifer gerade das als groben Fehler rot an, was die eigentliche soziologische Funktion des marxistischen Klassenbegriffes ist, nämlich die Rechtsideologie der ständischen Verfassung als Überbau, als eine gesellschaftliche Bewußtseinsform der Klassenstruktur der Gesellschaft zu erkennen, hinter deren romantischen Formen die ihren Mitgliedern selbst durchaus nicht notwendig bewußten realen Kräfte der Produktionsweise und Produktions-

interessen als ihre konstituierenden Elemente aufzusuchen sind. Gewiß waren die Ständekämpfe im alten Athen und Rom, oder die Sklavenkriege, oder die religiösen Häresien des Mittelalters keine Klassenkämpfe des 19. Jahrhunderts. Auf diese Lächerlichkeit reduziert sich der „gelehrte“ Einwand. Aber sie waren die historischen Erscheinungsformen von Klassenkämpfen der damaligen Zeit und werden uns, erst wenn sie so betrachtet werden, wirklich verständlich. Und in diesem soziologischen Sinn ist es daher durchaus erlaubt, die Stände als Klassen zu bezeichnen, ohne sich den Vorwurf professoraler Pedanterie und Überheblichkeit gefallen lassen zu müssen, daß einem der Unterschied dieser beiden Begriffe nicht klar geworden sei.

Aus alledem ergibt sich nun für unseren Zusammenhang, wie falsch es ist, das Wesen der Klassenherrschaft bloß in der wirtschaftlichen Ausbeutung zu sehen, so daß ohne diese einerseits jede Klassenherrschaft unmöglich wird, andererseits eine Menschengruppe, die nicht mehr ausbeuten kann, aufhört, eine Klasse zu sein, also auch nicht als Klasse unterdrückt werden kann. Die ökonomische Ausbeutung ist bloß das klassenerzeugende Moment; die daraus entstandenen Klassen bilden aber dann soziologische Gebilde, die durch die ganze Masse ihrer Interessen in der von ihr gebildeten Ideologie ihre eigene Realität, Stabilität und Regenerationstendenz haben. Siegt das Proletariat und könnte es selbst mit einem Schlage die ganze ökonomische Ausbeutung beseitigen, könnte es selbst sofort das ganze Privateigentum an Produktionsmitteln vergesellschaften, so bliebe trotzdem zunächst noch die Klasse der Bourgeoisie, der Besitzenden bestehen, weil die geistige Situation der Besitz- und Unternehmerinteressen nicht ebenso aufgehoben werden kann wie ihre materielle Betätigung. Es ist daher nicht richtig, daß, wie Kelsen meint, von Klassenherrschaft im marxistischen Sinne zu sprechen sinnlos wird, wenn keine wirtschaftliche Ausbeutung mit ihr verbunden ist, was doch im proletarischen Staate der Fall sein muß. Es ist vielmehr klar, daß auch hier der Klassengegensatz noch fortbesteht, indem der Komplex der um ihre gesellschaftliche Vorherrschaft gebrachten Lebensinteressen noch weiterhin als soziale Realität fortbesteht und seine Geltung wieder zu erlangen strebt. Im Klassenkampf waren früher die zwei Tenden-

zen der Bourgeoisie und des Proletariats aufeinandergestoßen, und sie tun es auch jetzt noch. Bloß die Verteilung der Macht hat sich geändert, und das macht die Unterschiedenheit der Staatsform nach dem Siege des Proletariats aus: vorher benützt die Bourgeoisie die Zwangsordnung des Rechtes gegen das Proletariat, nachher dieses gegen die Bourgeoisie. In der Existenz eines Klassenbewußtseins ohne ökonomisches Substrat darf aber kein Einwand gegen die ökonomische Grundauffassung erblickt werden, da ja genau genommen die enteignete Bourgeoisie ja noch ein Stück dieser Ökonomie selbst darstellt, die ja nur in dem Bewußtsein dieser Menschen, durch ihre Tätigkeit als Unternehmer, Bankiers, Grundbesitzer etc. existierte und daher auch noch so lange existiert, als diese Menschen vorhanden sind, ja sogar ihre Ideologie zu übertragen imstande sind. Auch die in dem Geiste ihrer Eltern nachwachsende Generation gehört noch zu dem ökonomischen, weil von dieser Ökonomie ideologisch bestimmten Bestände der bourgeoisen Klasse.

Aber, meint Kelsen, von einer Klassenherrschaft kann trotzdem im Proletarierstaate keine Rede sein und der Marx'sche Staatsbegriff versage also hier, weil doch, sobald es keine ökonomische Unterdrückung mehr gibt, die Angehörigen der ehemals herrschenden Klasse nicht anders beherrscht werden als die Angehörigen des „herrschenden“ Proletariats. Die Zwangsnormen des proletarischen Staates richten sich eben gegen alle (S. 14). Hier kreuzt sich wieder einmal die formaljuristische Methode mit der soziologischen. Wird der Staat, wie Kelsen dies tut, bloß juristisch betrachtet, das heißt als Zwangsorganisation, dann gibt es auch im bürgerlichen Staate keine „Unterdrückung“. Auch hier richten sich seine Zwangsnormen an alle; ja das macht ja gerade die Heuchelei und Verlogenheit jenes Systems aus, das sich stolz als Rechtsstaat brüstet, daß in ihm „vor dem Gesetz alle gleich sind“. Die Unterdrückung, die Klassenherrschaft der Bourgeoisie besteht hier in dem „für alle gleichen“ Rechtssatz, daß das Privateigentum heilig ist. Diese Rechtssatzung genügt, um die Unterschiede des Besitzes und damit die wirtschaftliche Ausbeutung zu konservieren. In dem Proletarierstaat genügt

ebenso die „für alle gleiche Zwangsnorm“, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln nicht mehr bestehen darf, um einerseits diese Ausbeutung aufzuheben, andererseits eine ganze Klasse, die besitzende, wirtschaftlich zu treffen. Die für alle gleiche Zwangsnorm der Anerkennung des Privateigentums unterwirft die Besitzlosen den Interessen der Besitzenden, die ebensogleiche der Aufhebung des Privateigentums unterwirft die Besitzenden den Interessen der Besitzlosen. Fühlt das Proletariat sich durch die bürgerliche Rechtsform geradezu vergewaltigt, so nicht minder die Bourgeoisie durch die proletarische. In beiden Fällen stehen jedesmal die Klassen nicht in gleichmäßiger Beziehung zur Rechtsordnung, und dies entscheidet den Charakter der Herrschaft. Es kommt nur darauf an, welchem Gruppenlebensinteresse die Rechtsordnung dient. Und jenes Interesse, welches durch die Rechtsordnung in seiner Durchsetzung verhindert wird, fühlt sich selbstverständlich beherrscht, unterdrückt, und ist es auch. Und dies widerfährt im proletarischen Staate dem Interesse der ökonomischen Ausbeutung, dem kapitalistischen Interesse, dem Klasseninteresse der Bourgeoisie. Es ist also gar nicht richtig — und die Geschichte des Bolschewismus beweist es —, daß unter der Herrschaft des Proletariats die Klassengegensätzlichkeit sofort verschwindet und sich die Zwangsnormen in gleicher Weise gegen alle richten.

Aber hier wendet Kelsen ein, daß dies eben keine Klassenherrschaft mehr sei, sondern die Herrschaft einer Partei, „zumal, wenn die Staatsform für die durch die Revolution des Proletariats zu errichtende Herrschaft die Demokratie ist“ (S. 15). Und letzteres sei „zweifelloso die Meinung des ‚Kommunistischen Manifestes‘. ‚Die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse‘ und die ‚Erkämpfung der Demokratie‘ werden im engsten Zusammenhange als Ziel der Arbeiterrevolution genannt“ (S. 15). Damit sind wir zur Erörterung des wichtigen und in der heutigen Situation des revolutionären Sozialismus am heftigsten umstrittenen politischen Begriffes gelangt, zur Erörterung der Bedeutung der Demokratie innerhalb der marxistischen Auffassung, womit die Begriffe von Partei, Diktatur und Revolution im engsten Zusammenhang stehen. Die ganze ge-

waltige Zeitgeschichte eröffnet ihre schicksalsschwere Problematik in diesen Begriffen, die fast so gegensätzlich, als sie im realen Leben auftreten, nun auch widerspruchsvoll für das theoretische Denken erscheinen — allerdings nur wenn die Kritik, die Kelsen ihnen zuteil werden ließ, wirklich zu Recht besteht.

VIII.

Klasse und Partei.

In der Demokratie,“ sagt Kelsen Seite 15 seines Buches, „in der alle Staatsbürger entweder unmittelbar oder mittelbar durch das allgemeine und gleiche Wahlrecht zur Volksvertretung an der Bildung des Staatswillens, an der Ausübung der politischen Herrschaft beteiligt sind, kann politisch eine Klassenherrschaft überhaupt nicht zum Ausdruck kommen, sofern alle — Arbeiter und Unternehmer, Proletarier wie Bourgeoisie — politisch gleichberechtigt sind. Nur eine wirtschaftliche Klassenherrschaft ist möglich... Ist auch das letztere nicht der Fall¹⁾, dann kann von einer Klassenherrschaft überhaupt nicht gesprochen werden.“ Aber wie sollen wir das verstehen, daß in einer nach der Voraussetzung Kelsens vollkommenen Demokratie zwar keine politische, aber doch eine wirtschaftliche Klassenherrschaft möglich sei. Er beantwortet dies selbst dahin: „Wenn die Partei, die in der Volksvertretung die Mehrheit hat — unter Wahrung der formalen politischen Gleichberechtigung — durch den Inhalt der Rechtsordnung eine Ausbeutung ermöglicht.“

Gerade das aber tut ja die bürgerliche Demokratie, auch wenn sie noch so „vollkommen“ ist, das heißt auf „Wahrung der formalen politischen Gleichberechtigung“ der Staatsbürger erpicht sein sollte. Und darin liegt ja der welthistorische Widerspruch aller auf dem Klassengegensatz aufgebauten bürgerlichen Demokratie, ihre innere Unwahrheit und Verlogenheit begründet. Es ist ihre charakteristische Selbstillusion, daß es in ihr nur gleiche Rechte gibt und daß der Rechtsstaat, den sie vollendet zum Ausdruck bringt, die Staatsbürger in völlig gleiche Beziehung zum öffentlichen Interesse des Staates setzt. Schon in

¹⁾ Wie zum Beispiel im proletarischen Übergangsstaat.

ihren ersten Schriften haben Marx und Engels diese bürgerliche Illusion der Rechtsgleichheit, die allerdings zu den Blühträumen der revolutionären Bourgeoisie gehörte, grausam zerstört; man lese die Kritik der sogenannten Menschenrechte beim jungen Marx und die Kritik der englischen Freiheitsrechte beim jungen Engels nach, der damals, Marx an sozialer Kritik vorausweisend, die Worte schrieb: „Die demokratische Gleichheit ist eine Chimäre, der Kampf der Armen gegen die Reichen kann nicht auf dem Boden der Demokratie oder der Politik überhaupt ausgekämpft werden. Auch diese Stufe ist also nur ein Übergang, das letzte rein politische Mittel, das noch zu versuchen ist, und aus dem sich sogleich ein neues Element, ein über alles politische Wesen hinausgehendes Prinzip entwickeln muß. Dies Prinzip ist das des Sozialismus¹⁾.“ Ein „über alles politische Wesen“ hinausgehendes Prinzip fordert hier Engels, wo man erwarten würde, ein über alles demokratische Wesen hinausgehendes Prinzip. Man achte auf diese Gleichstellung der Demokratie mit dem Begriff der Politik, woraus man schon hier ersieht, daß der Begriff der Politik genau so wie der des Staates, der Klasse und alle derartigen Begriffe des Marxismus überhaupt im Gefüge desselben ihren besonderen Sinn haben, der nicht gleichbedeutend ist mit der gewöhnlichen Wortbedeutung, sondern sich nur aus ihrer historischen Bezogenheit auf den Klassencharakter der bürgerlichen Gesellschaft ergibt. Wir werden dies bei der Auseinandersetzung über den Begriff der Demokratie noch deutlicher sehen und verstehen, warum für Marx-Engels zwar der Kampf der bürgerlichen Parteien im Staate ein politischer Kampf ist, der Klassenkampf aber, wie auch Marx im „Elend der Philosophie“ bereits zeigte, schließlich im Proletariat ein „über alles politische Wesen hinausgehendes Prinzip“ entstehen lassen mußte.

Die bürgerliche Demokratie ist dadurch charakterisiert, daß sie die Existenzbedingungen der Bourgeoisie nicht nur tatsächlich aufrechterhält, sondern unter R e c h t s s c h u t z stellt. Sie muß die wirtschaftliche Ausbeutung, ohne die es keine Kapitalsverwertung und keine Grundrente gibt, aufrechterhalten,

¹⁾ „Fr. Engels' Schriften der Frühzeit“, herausgegeben von Gustav Mayer, S. 303.

und sie tut dies, indem sie das Privateigentum an den Produktionsmitteln und die ganze von diesem Rechtsprinzip geforderte Rechtsregelung aufrechterhält, ja als ein Grundrecht statuiert. Dies wäre also in Kelsens Terminologie bei vollkommener Demokratie nur möglich, wenn die „Partei des Privateigentums, des Besitzes“ in dem legislativen Volksvertretungskörper in der erforderlichen Majorität ist. Aber sehen wir uns doch diese „Partei“ einmal näher an. Zunächst dürfte es kaum ein Parlament in einer Demokratie gegeben haben oder noch geben, in dem sich eine „Partei des Besitzes“ bilden würde. Diese zynische Offenheit widerstrebt ganz dem Wesen der bürgerlichen Demokratie und Politik. Sie würde sich zumindest die Partei der „Retter des Vaterlandes“ nennen oder der heiligen Ordnung, der Verteidiger von Kultur und Sittlichkeit etc. Sie würde auch zumeist gar nicht als Partei auftreten, weil sie dies wegen der sonstigen Heterogenität, ja wegen der sonstigen Gegensätzlichkeit ihrer Glieder gar nicht vermöchte, sondern sie würde als das erscheinen, was sie auch ist, als eine Koalition aller jener Parteien, die zwar sonst sehr wenig gemeinsam haben, aber im Kampf gegen die ihre Grundlage — das Privateigentum — antastenden Gegner sich zusammengeführt finden. Nun wohlan — diese „Partei der Privateigentümer“, deren Majorität die bürgerliche Rechtsordnung aufrechterhält, besteht in der Tat in jeder bürgerlichen Demokratie, und sie umfaßt nicht nur Konservative und Liberale, nicht nur alle sonstigen nationalen und konfessionellen Gegensätze, sondern sie vereinigt sogar die — monarchistischen oder aristokratischen Gegner der Demokratie im Kampfe gegen die Gegner des Privateigentums. Alle diese verschiedenen Gruppen werden also hier über ihr besonderes politisches, nationales, konfessionelles oder auch kulturelles Sonderinteresse hinaus in ein gemeinsames, überragendes und alle sonstige Leidenschaftlichkeit, ja Feindseligkeit ihres Sonderstandpunktes überwältigendes Interesse verbunden, weil dieses zu ihrem ökonomischen Vitalinteresse gehört: die Aufrechterhaltung ihrer Wirtschaftsrolle als Nutznießer der Ausbeutung gesellschaftlicher Arbeit. Das heißt aber: alle diese verschiedenen Gruppen werden zu einer einzigen „Partei“ nur durch die Gemeinsamkeit ihrer ökonomischen Situation innerhalb des gesellschaftlichen Produktions- und Distri-

butionsinteresses: sie können eine „Partei“ sein, weil sie zuvor schon eine Klasse sind, die Klasse der Besitzenden gegen die Klasse der Besitzlosen. An welcher Tatsache der Umstand gar nichts ändert, daß eine solche „Partei“ ihre Majorität in der Bevölkerung nur haben kann, weil teils durch die Abhängigkeit von den Herrschenden, teils durch direkte und indirekte Beeinflussung, teils durch unzählige Bande der Tradition, der landläufigen Moral und Religion, der Gewöhnung, der Denkfaulheit und Unwissenheit, der Trägheit und Charakterlosigkeit, der Streberei und Habgier für sehr große Teile dieser Majorität ihre Interessengemeinschaft eine nur illusive ist. Denn wir wissen bereits, daß eine Klasse nicht schon durch die ökonomische Situation allein soziologische Realität gewinnt, sondern erst in dem ideologischen Überbau, der auf jener möglich wird¹).

Nun kann man gewiß diese klassenmäßige Ineinssetzung einer ganzen Fülle sonst einander auf das heftigste bekämpfenden Gruppen einer bestimmten Theorie zuliebe eine „Partei“ nennen. Denn in der Terminologie besteht Freiheit bis zur Vergewaltigung der wehrlosen Worte. Nur daß man dann eben jeden bestimmten Sinn des Wortes Partei sicherlich verlorengehen läßt und jene verhängnisvolle Verschwommenheit des sprachlichen

¹) Es ist vielleicht nicht überflüssig, einer beliebigen Kritik zuvorkommend darauf aufmerksam zu machen, daß, wenn wir im Text von dem Gegensatz einer Klasse der Besitzenden gegen die der Besitzlosen sprechen, der Marxsche Begriff des Klassengegensatzes darum nicht etwa zu einer bloßen Schablone wird, in der sich von dem tiefen und eintönigen Schwarz der Bourgeoisie nur das ebenso eintönige helle Weiß des Proletariats abhebt. Eine solche versimpelnde Auffassung ist dem Marxismus nie eigen gewesen, wie denn auch Marx es war, der gegen das Schlagwort von der einen reaktionären Masse heftig Stellung genommen hat. Man braucht nur irgendeine historische Schrift von Marx oder Engels in die Hand zu nehmen, zum Beispiel von Marx „Der achtzehnte Brumaire“ oder von Engels „Der deutsche Bauernkrieg“, um zu staunen über die Fülle einander durchkreuzender oder fördernder sozialer Gruppenkräfte, welche sie innerhalb des Klassengegensatzes von Besitz und Besitzlosigkeit, und vielfach dessen ökonomische Grenzen im Bewußtsein ihrer Träger verwischend, feststellen. Und so wie die Meister haben auch ihre Schüler, vor allen K. Kautsky und Ed. Bernstein immer wieder vor der Vulgarisierung des Begriffes des Klassengegensatzes gewarnt. Schon in einer seiner ersten Schriften, in dem Büchlein über die Klassengegensätze

Ausdrucks erreicht hat, in der die Worte einfach alles bedeuten können, also zum Beispiel Partei und Klasse einerlei werden. Wie sehr dies schon dem Geiste der Sprache widerspricht, zeigt sich daraus, daß wir im Vorausgehenden nur mühsam — der Leser wird dies gefühlt haben — im Interesse der Untersuchung, was der Ausdruck „Partei“ im Begriffe einer Partei der demokratischen Majorität bedeute, die richtige Bezeichnung für die Gruppen, aus denen jene besteht, vermieden haben: Parteien. Denn diese Gruppen sind ja nichts anderes als Parteien: die Partei der Konservativen, der Liberalen, der sozialpolitischen Demokraten, der Monarchisten, der Republikaner, der Antisemiten, der Freidenker etc. Hier ist das Wort Partei am Platze, und wer es noch anders gebraucht, kann dies natürlich tun, muß sich aber dann darüber klar sein, daß er das Wort Partei in einem doppelten Sinne im Munde führt: einmal als Begriff der Verteidiger einer bestimmten Gesellschaftsordnung, und ein andermal als Inbegriff der Vertreter eines bestimmten Sonderinteresses innerhalb einer Gesellschaftsordnung.

Und damit sind wir — gerade auf dem Boden der reinen Demokratie — zu dem charakteristischen Unterschied gelangt, der im Sinne des Marxismus die Begriffe Klasse und Partei

von 1789 schrieb K. Kautsky: „Man ist nur zu geneigt, wenn eine historische Entwicklung auf Klassenkämpfe zurückgeführt wird, anzunehmen, daß in der Gesellschaft jeweilig bloß zwei Lager, zwei Klassen sind, die einander bekämpfen, zwei feste homogene Massen, die revolutionäre und die reaktionäre Masse, daß ein ‚Hüben und Drüben nur gilt‘. Wenn es sich tatsächlich so verhielte, wäre die Geschichtschreibung eine ziemlich leichte Sache. Aber in Wirklichkeit liegen die Verhältnisse nicht so einfach. Die Gesellschaft ist und wird immer mehr ein ungemein komplizierter Organismus mit den verschiedensten Klassen und den verschiedensten Interessen, die sich je nach Gestaltung der Dinge zu den verschiedensten Parteien gruppieren können.“ (A. a. O., Neuauflage 1920, S. 9.) Ja, Ed. Bernstein geht in dieser Tendenz, eine „roh simplizistische Auslegung“ des Klassenkampfgedankens zu vermeiden, sogar so weit, unterstützt allerdings von seiner bereits erwähnten recht unzulänglichen Bestimmung des Klassenbegriffes als der bloßen Zusammenfassung gleichartiger Lebensverhältnisse, auch von Klassenkämpfen innerhalb einer Klasse zu sprechen, wo man nur von „Interessenkämpfen“ reden dürfte, da sie auf beiden Seiten, zum Beispiel zwischen Kartellen und Außenseitern oder zwischen Großgrundbesitz und Bauer, nur die Rolle des Privateigentums an den

scheidet, damit aber auch Klassenkampf und Parteikampf. Diese spielen sich für den Soziologen auf ganz verschiedenen soziologischen Ebenen ab, die von der bloß juristischen Betrachtung aus gar nicht erreicht werden können, weil sie für diese innerhalb einer Ebene liegen, nämlich in einer und derselben Rechtsordnung. Woraus weiter noch folgt, daß schließlich auch der Begriff der Politik zwiespältig wird, so daß sich der Marxist längst schon gewöhnt hat, genau so, wie er im Staat immer den bürgerlichen und proletarischen Staat unterscheidet, auch die bürgerliche von der proletarischen Politik zu trennen. Das ist nicht etwa, wie man dies kurzzeitig genug ausgelegt hat, ein marxistischer Hochmut oder eine sozialdemokratische Überheblichkeit, sondern das ist eine verschiedene Höhe der theoretischen Betrachtung, wie im folgenden noch deutlich werden wird.

Partei und Klasse sind also im Marxismus zwei Begriffe von sehr verschiedenem Inhalt und sehr verschiedener Bedeutung, ein Inhalt und eine Bedeutung, die sie durchaus erst aus ihrer Bezogenheit auf die gesellschaftliche Entwicklung gewinnen, und die auf der gesellschaftlichen Rollenverteilung beruht, welche aus der ökonomischen Gesetzlichkeit

Produktionsmitteln innerhalb der gleichbleibenden ökonomischen Sphäre der Ausbeutung fremder Arbeit umgestalten und keineswegs aufheben oder auch nur abändern wollen. Allerdings muß auch der so skeptische Bernstein schließlich den entscheidenden Gedanken hervorheben, der einem davor bewahrt, durch allzu weit getriebene „kritische“ Mikrokologie der Mannigfaltigkeit in den Klassenverhältnissen schließlich den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen: „Von allen diesen Klassenkämpfen, die sich heute in der Gesellschaft unter den verschiedensten Formen abspielen... bleibt doch der größte Klassenkampf immerhin (!) der Kampf zwischen der Klasse der Arbeiter, den Lohnempfängern und der Klasse der Unternehmer.“ (A. a. O. S. 67.) Und in der Tat: für die soziologische Betrachtung des Aufbaues der Gesellschaft und ihrer Bewegungserscheinungen gerade in der Form ihrer zahllosen politischen und wirtschaftlichen Parteien geht diese verwirrende Mannigfaltigkeit immer mehr auf ihre fundamentale Spaltung im Produktionsprozeß zurück, Besitzer von Produktionsmitteln und von denselben Ausgeschlossene zu sein, nicht um auf diese Weise alle geschichtlichen Unterschiede in dieser Gegensätzlichkeit untergehen zu lassen, sondern um sie daraus erst in ihrem wirklichen und illusiven Charakter zu verstehen.

dieser Entwicklung entspringt. Deshalb empfanden Marx und Engels es immer als so falsch, wenn man sie trotz ihrer leidenschaftlichen Parteinahme für die Sache des Proletariats als Parteimänner bezeichnete¹⁾, und deshalb schrieb Marx an Freiligrath die berühmten Worte, die so bezeichnend sind dafür, wie er seine Politik auffaßte: „Unter Partei verstand ich die Partei im großen historischen Sinne²⁾.“

Was heißt das nun: „Partei im großen historischen Sinne“? Es heißt, daß es sich um eine Stellungnahme handelt, welche die geschichtliche Entwicklung in ihrer gesellschaftlichen Notwendigkeit betrifft, sei es, daß sie diese bejaht oder verneint. Die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung realisiert sich nur in den klassenmäßigen Bestrebungen der Gesellschaftsmitglieder. Je nachdem nun die Verfolgung dieser Klassenbestrebungen den Kreis der Gesellschaft selbst erweitert oder verengt, wird die von hier aus begründete Parteinahme eine solche im Sinne oder entgegen der gesellschaftlichen Entwicklung sein, woran dadurch nichts geändert wird, daß auch die letztere Richtung für ihr Bewußtsein und noch mehr in ihrer Phraseologie sich als eine im Allgemeininteresse der Gesellschaft gelegene Bestrebung immer ausgegeben hat und ausgegeben wird. Denn für den Standpunkt der soziologischen Betrachtung kommt es nicht darauf an, was eine gesellschaftliche Bestrebung von sich glaubt oder behauptet, sondern was sie ist. „Wie man im Privatleben unterscheidet zwischen dem, was ein Mensch von sich meint und sagt, und dem, was er wirklich ist oder tut, so muß man noch mehr in gesellschaftlichen Kämpfen die Phrasen und Einbildungen der Parteien von ihrem wirklichen Organismus und ihren wirklichen Interessen, ihre Vorstellung von ihrer Realität unterscheiden³⁾.“

In bezug auf die kapitalistische Welt, in der wir leben und die es auch in einer vollkommenen bürgerlichen Demokratie bleibt, ergibt sich aus der ökonomischen Analyse ihrer Grund-

¹⁾ Siehe Marx-Engels, „Briefwechsel“, I., Brief Nr. 57 von Marx und Nr. 58 von Engels.

²⁾ F. Mehring, Freiligrath und Marx in ihrem Briefwechsel, 12. Ergänzungsheft der „Neuen Zeit“ S. 46.

³⁾ K. Marx, „Der 18. Brumaire“, 3. Aufl., S. 33.

gesetzlichkeit, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln als eine Schranke für die volle Entfaltung der gesellschaftlichen Produktionskräfte wirkt und dies in doppelter Richtung. Erstens gestattet das oberste Prinzip der kapitalistischen Produktion, die Profitgewinnung, diese Entfaltung nur in dem Maße, als eben der Profit dabei nicht gemindert wird, so daß technische Möglichkeiten, die zwar hygienisch und sozial geradezu erforderlich wären, ungenützt bleiben, weil sie nicht „rentieren“. Zweitens aber verhindert dieselbe Profitbedingung die Nutzbarmachung der erreichten Produktionshöhe für den gleichen Genuß aller, also für den eigentlich gesellschaftlichen Bedarf. Jede Parteinahme, die diese Verhältnisse aufrechterhalten will, wird zwar behaupten, daß dies das wahre Interesse der Gesellschaft verlange. Wir haben ja bereits im 2. Kapitel gesehen, daß dies eben zur notwendigen Dialektik des politischen Bewußtseins im bürgerlichen Staate gehört, daß in ihm die Sonderinteressen die Form allgemeiner öffentlicher Interessen annehmen müssen, weil sie nur als solche staatliche Interessen werden und zu einer Herrschaft gelangen können, die nicht nackte Gewalt, sondern Rechtsherrschaft ist. Und dies wird ganz besonders in einem demokratischen Gemeinwesen so sein. Aber wenn man durch diese parteipolitische Sprache hindurch auf ihren Kern zurückgeht, auf ihre wirkliche Parteinahme, dann ergibt sich, daß die Stellungnahme entgegen der gesellschaftlichen Entwicklung immer ein Sonderinteresse vertritt, mag es auch als Allgemeininteresse sich auftun, dagegen die Parteinahme im Sinne der gesellschaftlichen Entwicklung immer das Allgemeininteresse vertritt, mag es auch in der Form eines Sonderinteresses, nämlich des proletarischen Klasseninteresses erscheinen¹⁾.

Und hieraus ergibt sich nun der soziologische Unterschied in der Bedeutung des Proletariats selbst dort, wo es äußerlich nur als eine politische Partei unter anderen Parteien auftritt. Das Sonderinteresse des Proletariats ist identisch mit dem Allgemeininteresse in einer neuen, klassenlosen Gesellschaft, das heißt aber mit dem Interesse an der Umwandlung der bestehenden Wirtschafts- und Rechtsordnung. Das Sonderinteresse aller bürgerlichen Gruppen ist identisch mit der Aufrechterhaltung

¹⁾ Vgl. hiezu meinen Artikel „Sozialistische Erziehung und Politik“ in der „Sozialistischen Erziehung“, Wien, 2. Jahrg., S. 107 ff.

dieser Ordnung. Das erstere ist revolutionär und entwicklungs-fördernd, das letztere notwendig konservativ und entwicklungs-feindlich. Und dies bedeutet in Anwendung auf die Demokratie, von der wir ausgingen; die Majorität in einer Demokratie, sofern sich diese nicht auf Teilordnungen innerhalb des Staates bezieht, sondern auf die Ordnung des Ganzen selbst, ist entweder ein Ausdruck des Klassenstandpunktes des bürgerlichen oder des proletarischen Klasseninteresses; beide Male sind es nicht Partei-gegensätze, sondern Klassengegensätze, die um ihre Herrschaft ringen, und immer ist es also eine Klasse, die mehr oder minder vollkommen — das hängt von der Stärke des Gegners ab — ihr Klassenprinzip in der Herrschaft zur Geltung bringt. Zu sagen, daß es in der Demokratie eine politische Klassenherrschaft nicht geben kann, heißt also die Demokratie im luftleeren Raume, in der reinen Begriffsluft formalen juristischen Denkens betrachten. Solange die Demokratie auf dem Boden von Klassengegensätzen ruht, ist sie vielmehr überhaupt gar nicht möglich. Demokratie ist weder im bürgerlichen noch im proletarischen Staate möglich — daher die berechtigte Kritik des Bolschewismus gegen die ganz un-marxistische Verteidigung eines demokratischen Prinzips als solchen, worüber noch später zu reden sein wird —, sondern sie ist es nur in dem Sozialstaate der klassenlosen Gesellschaft, die erst der Zukunft angehört. Und dies gilt sogar von der bürgerlichen Demokratie, solange sie nur erst Programm des revolutionären Bürgertums war; denn in diesem war sie ja eigentlich die gedankliche Vorwegnahme eines solchen klassenlosen Zustandes, als das Bürgertum noch denken konnte, ja mußte, daß es mit seinem Siege alle Formen der Unterdrückung beseitigen und die Menschenrechte begründen werde, die Freiheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Eine Ahnung von dieser Unmöglichkeit der Demokratie im Klassenstaate durchzuckt übrigens bereits den größten Vorwegnehmer dieser Idee einer erst künftigen Gesellschaftsverfassung, wenn er einmal die bedeutungsschweren Worte sagt: „Das Wort in strenger Bedeutung genommen, so hat es nie eine wahrhafte Demokratie gegeben, und es wird auch nie eine geben. . . Gäbe es ein Volk, das aus Göttern bestände, so würde dieses sich demokra-

tisch regieren. Für Menschen aber paßt eine so vollkommene Regierungsart nicht¹⁾.“ Nein, für Menschen einer Klassengesellschaft bleibt die Demokratie ein unauflösliches Problem, und andere Menschen als möglich zu denken vermochte Rousseau noch nicht. Dies führt uns nun zur Besprechung der umstrittensten Begriffe im Marxismus, zum Begriffe der Demokratie und der Diktatur.

IX.

Politische und soziale Demokratie.

Der Begriff der Demokratie ist innerhalb des Marxismus erst durch die Kritik und mehr noch durch die Taktik des Bolschewismus problematisch geworden. Bis dahin wurde kaum irgendwie, außer von Seite des Anarchismus und mancher Syndikalisten, bezweifelt, daß die Erkämpfung der Demokratie zu den wesentlichen Aufgaben des revolutionären Klassenkampfes gehört. Heißt es doch schon im „Kommunistischen Manifest“, daß der erste Schritt in der Arbeiterrevolution die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie ist“. Aber diese Kritik des Bolschewismus hat nur dazu beigetragen, den Begriff der Demokratie innerhalb des Marxismus widerspruchsvoller erscheinen zu lassen, als dieser schwierige Begriff es je zuvor war. Und dies geschah dadurch, daß die Theorie Lenins zwar — was ihr großes und bleibendes Verdienst ist — die Lehre vom Klassenkampf und Klassencharakter des Staates gegen eine opportunistische und inkonsequente Verwirrung des marxistischen Standpunktes energisch zur Geltung brachte, aber von ihr eine Anwendung machte, die allen Prinzipien dieser marxistischen Staatslehre widersprach. Die Marxsche Lehre von dem proletarischen Staate ist dadurch charakterisiert, daß in ihm das Proletariat die herrschende Klasse geworden ist, daß heißt im Sinne des Marxismus die Klasse, welche ökonomisch die entscheidende Macht in der Gesellschaft darstellt. Diese Lehre auf die durch unerhörte geschichtliche Zufälle geschaffene russische Ausnahmsituation anzuwenden, in welcher nicht einmal

¹⁾ Rousseau, „Abhandlung über den Gesellschaftsvertrag“, III. Buch, 4. Kapitel (Cotta-Ausgabe S. 66 und 67).

das Proletariat, sondern nur eine Gruppe desselben die politische Gewalt in ihren Händen hielt, war einfach unmöglich. Aus diesem Widerspruch der Tatsachen, nicht aus dem marxistischen Begriffe, ergeben sich alle, freilich manchmal sehr gekünstelten und gewaltsamen Konstruktionen, mit denen die bolschewistische Theorie und Polemik ihre immer mehr als Selbstbetrug sich enthüllende These verteidigen und glauben machen will, daß das russische Sowjetsystem die eigentliche Verwirklichung der marxistischen Theorie von der Diktatur des Proletariats und ihrem Verhältnis zur Demokratie sei. Kein Wunder daher, daß hier, wo schon die Kritik der Marxisten außerhalb des Bolschewismus nachdrücklich eingesetzt hat, auch für die Kritik Kelsens reichlich Stoff vorhanden ist; nur daß er glaubt, mit jedem Widerspruch, den er der bolschewistischen Politik nachgewiesen hat, auch die marxistische Theorie getroffen zu haben. Die Auseinanderhaltung dieser beiden Gesichtspunkte ist freilich auch in der Polemik so mancher marxistischer Gegner des Bolschewismus zu vermissen, und so kommt es, daß heute die Begriffe Demokratie, Diktatur und Revolution des Proletariats zu denen gehören, welche einen Zustand der theoretischen Verwirrung zeigen, die dem Niveau des marxistischen Sozialismus, der sich mit Recht den wissenschaftlichen nennt, sehr wenig entspricht. Vielleicht gelingt es uns, wenn wir zunächst den Streit zwischen sozialdemokratischer und bolschewistischer Politik ganz außer acht lassen und uns an die Kritik eines Gegners beider Richtungen, an die Kritik Professor Kelsens halten, die sicheren allgemeinen Richtlinien der marxistischen Theorie zu gewinnen, von denen aus ein Weg frei von Irrungen und Mißverständnissen zum theoretischen Verständnis der umstrittenen Begriffe führt.

Kelsens Absicht war es, wie immer im Auge behalten werden muß, an den Begriffen des Marxismus immanente Kritik zu üben, das heißt sich auf ihren Standpunkt zu stellen und dann zu zeigen, daß sie schon von sich aus innerlich widerspruchsvoll sind. Wir haben bereits auf dem ganzen Weg, den wir bisher gegangen sind, gesehen, daß ihm die subjektive Voraussetzung dieser Kritik nicht gelungen ist, sich vor allem auf den Boden der marxistischen Anschauung zu stellen und aus ihr heraus seine Begriffe durchzudenken. Und so konnte ihm nicht gelingen,

weil ihm diese Anschauung eben fremd ist — wir werden dies noch deutlicher sehen — und weil es nicht genügt, um immanente Kritik an einer Theorie von der kopernikanischen Neuartigkeit wie die marxistische zu üben, einfach nur ihre Sätze zu kritisieren und diese gleichsam als Paragraphen des Marxismus einer grammatischen und logischen Interpretation zu unterziehen, wie dies sonst die berechnete Aufgabe der Juristen ist. Überall geriet so die Kritik Kelsens auf das Geleise der Konfrontierung marxistischer Begriffe mit denen seiner eigenen Rechts- und Staatslehre, und derart mußte freilich sich für ihn ein unlösbarer Widerspruch ergeben. Aber in Wirklichkeit ist es nicht einmal ein Widerspruch, sondern nur die Verschiedenheit des juristischen und soziologischen Standpunktes, der formalen und der historischen Denkweise.

Das gleiche wiederholt sich am Problem der Demokratie. Im Denksystem des Marxismus ist dieser Begriff stets ein historischer, so daß man immer fragen muß: von welcher Demokratie ist gerade die Rede? Wieder stellt Kelsen diesem Begriff einen rein formalen Begriff der Demokratie überhaupt entgegen, von dem aus nun freilich sich Widersprüche aller Art in der marxistischen Behandlung dieses Gegenstandes ergeben müssen.

Für Kelsen ist die Demokratie vor allem „ein rein formales Organisationsprinzip, das an und für sich gar keinen allgemeinen und unbedingten Wert für jeden Organisationszweck beanspruchen kann“ (S. 120). Man kann daher „dem bürgerlichen Staate nicht ernstlich entgegenhalten, er sei darum keine wahre Demokratie, weil die arbeitende Bevölkerung von der Leitung des Produktionsprozesses gänzlich ausgeschlossen sei“. Denn Demokratie ist eine Staatsform, und solange die wirtschaftliche Produktion noch nicht zu den Funktionen des Staates gehört, kann ihr Fehlen innerhalb der Verfassung der Demokratie dieser auch nicht als Mangel angerechnet werden. Für das Entscheidende hält Kelsen lediglich das „die Demokratie charakterisierende Prinzip der Allgemeinheit und Gleichheit zur Teilnahme an der Bildung des Gemeinschaftswillens“ (S. 120). Verfolgt man diesen Charakter der Demokratie in seiner vollen Entwicklung und Auswirkung, so ergibt sich für Kelsen eine Reihe von Folgerungen,

die er im Zuge einer vielfach sehr ins Detail sich verlierenden Kritik entwickelt, und die wir etwa so zusammenfassen können:

1. In der vollen Demokratie, die doch der Marxismus als notwendiges Kampfziel des Proletariats bezeichnet, ist eine Klassenherrschaft unmöglich und nur eine solche der Partei vorhanden; die Begriffe Klassenkampf, Klassenunterdrückung und Klassenstaat werden hier sinnlos. Davon war schon die Rede und wird das hier bereits als irrig Aufgezeigte durch die nachfolgende Erörterung noch seine Ergänzung erfahren.
2. Der von Marx und Engels eingeführte Begriff der Diktatur hat in dem System der Demokratie gleichfalls keinen Sinn. Er behält einen solchen nur in der Vergewaltigung einer Majorität durch eine Minorität, wie dies im russischen Bolschewismus der Fall ist, die aber jeder Demokratie hohnspricht. Die mit diesem Begriff der Diktatur verbundene Vorstellung einer Bekämpfung oder gar Aufhebung der Demokratie ist daher in sich widerspruchsvoll, und diese ganze Vorstellungsreihe ist mehr aus den Bedürfnissen des politischen Kampfes gegen die Bourgeoisie als aus denjenigen einer widerspruchslosen Theorie zu erklären.
3. Dasselbe gilt von dem Begriff der proletarischen Revolution, besonders in der vom Bolschewismus in den Vordergrund geschobenen marxistischen Vorstellung des Zerschneidens der Staatsmaschine. Denn innerhalb der Demokratie bedarf es im Grunde zur Umwandlung der bürgerlichen in die sozialistische Ordnung nicht einmal einer Verfassungsänderung, geschweige denn einer Revolution. Der Unterschied von revolutionärer und friedlicher Umwandlung der Gesellschaft verliert, ist einmal die Demokratie erkämpft, jede theoretische Bedeutung. Und die Zerschneidung der Staatsmaschine erweist sich bei näherem Zusehen als die Ersetzung einer weniger demokratischen durch eine demokratischere Staatsform. Auch hier hat die revolutionäre Terminologie keinen theoretischen Wert, sondern ist wesentlich nur eine Anpassung an die Agitation und an Bedürfnisse des politischen Kampfes.
4. kann dies alles an dem Spezialfall der Pariser Commune veranschaulicht werden, von der Marx und Engels selbst sagten, daß sie ein Beispiel für die Diktatur des Proletariats sei, und von der doch zu zeigen ist, daß sie gerade in der Analyse, die Marx von ihren Institutionen gibt, nur eine Umgestaltung in der Richtung der

Demokratisierung von Politik und Verwaltung bedeute. Ist die Commune also wirklich eine Diktatur des Proletariats gewesen, so hat gerade sie bewiesen, daß sie nur als eine Form der Demokratie, gestützt auf die Majorität des allgemeinen Wahlrechtes, möglich war.

Diese ganze Kritik ist im Kelsenschen Buche aber noch mit einer anderen Tendenz verbunden, welche die Entwirrung aller der bei ihr unterlaufenden Verschiebungen des marxistischen Standpunktes noch schwieriger macht, nämlich mit der bereits erwähnten durch das ganze Buch gehenden Bekämpfung dessen, was Kelsen den anarchistischen Einschlag der marxistischen Staatstheorie nennt. Ich habe bisher von der Existenz dieses Punktes geflissentlich abgesehen und werde dies auch in diesem Kapitel tun, um die Vermengung der Gesichtspunkte nicht noch zu steigern. Es wird sich aber in einem späteren Kapitel Gelegenheit finden, ausführlich zu zeigen, wie sehr die Kelsensche Auffassung abermals dem Geiste des Marxismus fernsteht, wenn sie in der Theorie vom „Absterben des Staates“ und von der „Beseitigung des Staates“ einen — Anarchismus erblickt, und daher in der prinzipiellen Bekämpfung des Anarchismus durch den Marxismus nur ein weiteres Stück seiner hoffnungslosen Widerspruchsfülle sieht.

Um nun durch diesen Wald kritischer Bemängelungen hindurchzufinden zu dem gebahnten Weg wirklicher marxistischer Auffassung des Problems der Demokratie und Diktatur, mit dem das der Revolution zusammenhängt, müssen auch wir mit Begriffsbestimmungen anfangen und vor allem nach dem Wesen des Begriffes der Demokratie fragen. Und da ist vor allem das Entscheidende, festzuhalten, daß dieser Begriff für unseren Standpunkt, wie bereits erwähnt, ein durchaus historischer ist. Der Kelsensche Begriff der Demokratie ist ein ebenso formaler wie sein Staatsbegriff. So wie dieser kann er den verschiedenartigsten Inhalt und die mannigfachsten Organisationszwecke enthalten. Es klingt dann sehr plausibel, zu sagen, daß die wirtschaftliche Ungleichheit kein Argument gegen die Demokratie sei, da sich diese ihrer Form nach nur auf die politische Gleichberechtigung bezieht. Schon von da aus ist deutlich erkennbar, daß die Demo-

kratie etwas anderes ist, je nachdem der Staat etwas anderes ist, deren Form sie ist. Denn in einem Staat, in welchem auch die wirtschaftlichen Funktionen politische sind, um in der Kelsen'schen Terminologie zu reden, bedeutet die Gleichberechtigung der Demokratie etwas ganz anderes als in dem heutigen Staat. Diesen Unterschied mit dem Ausdruck eines Wachstums der politischen Sphäre des Staates zu decken, ist ein Spiel mit Worten einem Formalprinzip zuliebe, das gerade hier seine Unzulänglichkeit erweist. Ein Staat, in welchem die Wirtschaft in die politische Sphäre prinzipiell einbezogen wird, ist zwar immer noch eine Zwangsorganisation genau so wie jener, wo das Gegenteil der Fall ist. Für den Juristen mag das gleichgültig sein, während soziologisch sich die gewaltigen Unterschiede des liberalen Rechtsstaates einerseits, des merkantilistischen Polizeistaates und des sozialistischen Freistaates andererseits ergeben. Daraus folgt sofort auch, daß die Einbeziehung der wirtschaftlichen Zwecke in die Staatsform an und für sich noch gar nicht notwendig zur politischen Demokratie führen muß, wie das Beispiel des Merkantilstaates beweist. Und es zeigt sich zugleich, daß der Begriff der Demokratie ein wesentlich anderer Formalbegriff ist als der des Staates. Der Begriff eines Staates als solchen ist eine zulässige Abstraktion, weil sie in der Form der Zwangsorganisation ein Merkmal des sozialen Lebens herausgreift, das jeder Gestalt der gesellschaftlichen Produktionsverbände stets eigen war und sein wird — ein Punkt, den der Marxismus, wie wir noch darlegen werden, durchaus nicht bestreitet, obgleich Kelsen dies meint und gegen diesen angeblichen Anarchismus der marxistischen Lehre seine schwersten Geschütze spielen läßt. Während also der Begriff eines Staates überhaupt eine einwandfreie Vorstellung ist, kann das gleiche von einer Demokratie überhaupt nicht gesagt werden. Denn sie gehört nicht zur Staatsform überhaupt, sondern bezeichnet immer bereits eine bestimmte Staatsform, führt also schon in ihrer rein begrifflichen Gestalt notwendig aus dem bloßen Formalismus des Staatsbegriffes heraus. Wir müssen es daher ablehnen, von einem Begriff der Demokratie überhaupt zu sprechen, sondern müssen vielmehr erkennen, daß der Begriff einer

Demokratie als solcher, der Begriff einer reinen oder vollkommenen Demokratie, nichts anderes ist als die Idee einer Staatsform unter bestimmten Voraussetzungen, die in ihrer ökonomisch-soziologischen Struktur erst noch zu fixieren sind. Es wird sich dann zeigen, daß die Idee der vollkommenen Demokratie nur die gedankliche Vorwegnahme einer klassenlosen Gesellschaft ist.

Über diesen Gegenstand habe ich mich bereits einmal ausführlich in meiner Schrift „Demokratie und Räte-system“¹⁾ geäußert. Und da Kelsen auch auf die dortige Erörterung in seinem Buche zu sprechen kommt, sei es mir gestattet, das Hierhergehörige auch in diesem Zusammenhange zu wiederholen. Demokratie bedeutet wörtlich und dem Sinne nach Volksherrschaft, Selbstbestimmung des Volkes. Eine solche ist nun in der Klassengesellschaft auch bei noch so „demokratischer“ Verfassung nicht möglich, weil im kapitalistischen Staate die Grundvoraussetzung einer Volksherrschaft fehlt, nämlich das einheitliche Volk. Im kapitalistischen Staate gibt es noch keine Volkseinheit, sondern nur eine Bevölkerung, die weder eine wirtschaftliche noch eine kulturelle, noch eine ideologische Einheit darstellt, sondern in jeder dieser Richtungen vielmehr eine Zerrissenheit von Klassen, die nur durch den Zwang der Klassenherrschaft zusammengehalten ist. Innerhalb der radikalsten politischen Gleichberechtigung schafft die ökonomische Ungleichheit solche Gegensätze, daß jeder Sinn der Demokratie, das heißt der Bildung eines einheitlichen, allgemeinen Volkswillens notwendig verloren gehen muß. Es bleibt nur die mehr oder minder brutale Majorisierung.

Und nun muß man darauf achten, daß in diesem Problem der Majorität das eigentliche Wesen der Demokratie sich enthüllt. Das Prinzip der Majorität ist durchaus nicht, wie so viele glauben, das Wesensprinzip der Demokratie. Denn in der bloßen Mehrheit der Stimmen ist doch kein eigentlicher Rechtsgrund dafür zu finden, daß sie entscheiden sollte. Im Gegenteil, die bloße Majorität führt zur Aufhebung jeder Selbstbestimmung

¹⁾ „Sozialistische Bücherei“, Heft 8, Wien 1919.

des Volkes, da sie stets den kleineren Teil durch den größeren Teil vergewaltigt. Wenn die Demokratie tatsächlich ohne Majoritätsbeschlüsse nicht auskommen kann — und dies ist gewiß der Fall —, so muß der Grund hiefür doch in etwas anderem gelegen sein als in der bloßen grobschlächtigen Überzahl der Stimmen.

„Das wirkliche Lebensprinzip der Demokratie“, sage ich in der vorerwähnten Abhandlung, „hat Rousseau in genialer Weise aufgezeigt, aber es ist in seiner revolutionären Bedeutung noch wenig gewürdigt worden. Es ist nicht der Wille der Mehrheit, sondern der Gemeinwille, der allgemeine Wille. Die Abstimmung ist nach Rousseau nur das Mittel, durch welches der Gemeinwille konstatiert werden soll. Die Überstimmten haben sich zu fügen, nicht weil sie die wenigeren sind, nicht weil die anderen die stärkeren sind, sondern weil die Abstimmung gezeigt hat, daß sie mit dem Gemeinwillen im Widerspruch sind. Und diese auf den ersten Blick frappierende, ja gewaltsam erscheinende Folgerung darf Rousseau machen, weil er von der Voraussetzung ausgeht, die freilich eine Illusion war, aber die welthistorische Illusion der revolutionären Bourgeoisie, daß ihre Herrschaft die wirkliche Befreiung des Menschengeschlechtes von allen Herrschaftsgegensätzen bedeuten und daher die solidarische Volkseinheit begründen wird. Sobald nämlich das Volk eine solidarische Gemeinschaft bildet, sobald es also keine Lebensgegensätze mehr im Volksganzen gibt, von denen aus die Abstimmungen sich organisieren, bedeuten auch wirklich die Verschiedenheiten in der Stimmenzahl keine Vergewaltigung von Lebensinteressen mehr, sondern nur noch mehr oder minder sachliche Meinungsverschiedenheiten über Zweckmäßigkeit und Dringlichkeit vorgeschlagener Entscheidungen. Die Abstimmung wird zu einem bloßen Akt gesellschaftlicher Verwaltung oder Geschäftsführung. Und so wenig sich in einem Verein oder in einer Handelsgesellschaft die Überstimmten vergewaltigt fühlen — sofern die Abstimmung sich nicht auf den Zweck des Ganzen bezieht, was im Staate den außer Frage gestellten Lebensinteressen aller Bürger entspricht —, weil das, was beschlossen wird, immer noch auch von ihnen gewollt wird, wenn sie es auch ganz anders durch-

geführt gesehen hätten, so wenig ist dies in einer solidarischen Volksgemeinschaft der Fall¹⁾.“

„Daß diese Einheit des Volksganzen, die Solidarität seiner Interessen den eigentlichen Grund der Demokratie ausmacht, zeigt

¹⁾ Damit ist natürlich nicht gemeint, daß in einer klassenlosen Gesellschaft nicht auch sehr bedeutende Gegensätze auftreten und in heftigen Abstimmungskämpfen sich äußern könnten. Man denke zum Beispiel an eine Abstimmung über ein Alkoholverbot, oder über die religiöse Erziehung in der Schule, oder über die Verpflichtung, Kinder zu erzeugen. Aber bei allen diesen oder ähnlichen Abstimmungen kann es sich in einer ökonomisch solidarischen Gesellschaft weder bei den Siegenden um einen Machtzuwachs, noch bei den Unterliegenden um eine Unterwerfung oder gar um eine Existenzbeeinträchtigung handeln. Man muß nur über die heutige Form dieser Gegensätze hinausdenken. Durch die ökonomischen und politischen Interessengegensätze, die sich heute selbst hinter die sachlichsten Forderungen verstecken, wird aus jeder Abstimmung über Kulturfragen ein Kampfspiel von Ausbeutungs- oder Herrschaftsbestrebungen. So handelt es sich zum Beispiel in der Frage der Alkoholkämpfung heute nicht nur um das sachliche Für und Wider, sondern um die direkten Interessen des Alkoholkapitals und um die indirekten Interessen der herrschenden Klassen überhaupt, ein so bequemes Korrumperungsmittel breiter Massen nicht aus der Hand zu geben. Ebenso stehen bei der Frage der religiösen Erziehung in der Schule pädagogische und religiöse Motive fast an letzter Stelle, in erster Linie aber die Herrschaftsinteressen der Kirche und so mancher sonst sehr aufgeklärt tuender bürgerlicher Schichten, welche meinen, daß die Religion „dem Volke erhalten bleiben müsse“. Durch die Ausschaltung aller dieser ökonomischen und politischen Herrschaftszwecke — die weder Substrat noch Zweck mehr haben — rücken diese Gegensätze und Abstimmungen von vornherein in eine ganz andere kulturelle und sachliche Sphäre. Dazu kommt aber noch folgendes. Wir werden im XII. Kapitel „Die Demokratie und ihre Organisation“ sehen, daß es zum Wesen der sozialen Demokratie gehört, sich von unten auf föderalistisch, nicht von oben herab zentralistisch zu organisieren. Diese Organisationsform läßt viele Möglichkeiten offen, den Überstimmten überall dort, wo es sich wirklich um Interessen handelt, die ohne Schädigung des Ganzen befriedigt werden können, aber gerade keine Majorität für sich gefunden haben, durch Assoziation gleichgesinnter Minoritäten Abhilfe zu schaffen. Wenn sich aber schließlich wirklich ein solcher Gegensatz auftun sollte, der abermals vitale Bedeutung hat, dann ist eben eine neue Unhomogenität in der Gesellschaft aufgetreten, die Demokratie abermals unmöglich geworden. Dann muß der Weg zu einer neuen, höheren Organisationsform des sozialen Lebens gefunden werden, eine Aufgabe, die wir der Zukunft ebenso überlassen wollen wie müssen.

sich darin, daß allen Verfechtern der demokratischen Idee das Streben eigen ist, den Staat in mäßigen Grenzen zu erhalten, um eine Ungleichartigkeit der Lebensverhältnisse zu verhüten, und daß sie den Reichtum bekämpfen, um alle Bürger womöglich in einen gleichen mittleren Wohlstand zu versetzen. Wenn Montesquieu in der Tugend die sicherste Gewähr der Demokratie erblickt, wenn Rousseau immer wieder einschärft, daß die demokratischen Gesetze nur dann nützlich sind, „wenn jeder etwas und keiner zu wenig hat“, so sieht man hier bereits die Erkenntnis aufsteigen, daß das Prinzip der Demokratie mit den wirklichen Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft in Kampf geraten muß. Und dies ist auch die geschichtliche Tragik der Demokratie in der bürgerlichen Welt: sie muß zuschanden werden an den aus ihren Existenzbedingungen hervorgehenden ökonomischen Klassengegensätzen. Die Idee des Gemeinwillens — und das ist die Demokratie — findet keine Möglichkeit einer Verwirklichung in einem Gesellschaftszustand, in welchem jede Abstimmung, gerade wenn sie in wirklich demokratischen Formen erfolgt, nur auf die Gegensätze des Klassenwillens zurückführen muß. Diese demokratischen Formen sind nun am vollendetsten ausgeprägt in der auf dem allgemeinen Wahlrecht beruhenden parlamentarischen Volksvertretung. Und so sehen wir, daß auf dem Boden der Klassengesellschaft selbst die demokratischste Volksvertretung niemals zum Ausdruck eines einheitlichen Volkswillens führen kann. In den Formen der parlamentarischen Selbstbestimmung des Volkes vollzieht sich immer nur ein Stück des Klassenkampfes: sie ist stets Machtdurchsetzung, Gewalt der einen Klasse gegen die andere, die mit ihrer Majorität die Gesetze der widerstrebenden Klasse aufzwingt.“

Nun entsteht alle Verwirrung über den Begriff der Demokratie daraus, daß, wie wir eben sehen, dieser Begriff zwar nur in einer klassenlosen Gesellschaft realisiert werden kann, aber doch schon innerhalb der Klassengesellschaft selbst jeder zur Herrschaft in ihr sich vorkämpfenden Klasse als ihr Leitgedanke erscheinen mußte, weil nach der schon öfter gekennzeichneten soziologischen Dialektik der Staatsform kein Sonder- und Klasseninteresse anders zur Staatsbeherrschung gelangen kann als in der Form, Vertreter von Allgemeininteressen zu sein. Jede Er-

weiterung der politischen Rechte der Bürger, jede größere Einflußnahme auf die Bildung des Staatswillens mußte dann also in der Richtung der Idee der Demokratie gelegen erscheinen, das heißt als demokratische Errungenschaft aufgefaßt werden.

Für die soziologische Betrachtung ergibt sich daraus, daß das Wort Demokratie einen mehrdeutigen Begriff bezeichnet. Und es ist nur möglich, zur Verständigung über dieses Thema zu kommen, wenn man sich an eine feste Terminologie hält. Ich schlage nun vor: da der Begriff der Demokratie sich erst in einer klassenlosen Gesellschaft realisiert, so wollen wir diese volle Demokratie, die ihrem Begriffe entsprechende Demokratie, die soziale Demokratie nennen, während wir alle anderen Formen, die sonst auch als Demokratie bezeichnet werden, die politische Demokratie nennen¹⁾. Und da es leicht möglich ist, daß man im Fluß der Rede ein oder das andere Mal das Beiwort wegläßt, so sei ein für allemal gesagt, daß, wo von Demokratie innerhalb einer Klassengesellschaft die Rede ist, damit nur die politische Demokratie gemeint ist, das heißt die Demokratie, die

¹⁾ In einem ganz anderen, die im Texte angestrebte begriffliche Klärung geradezu vereitelnden Sinne unterscheidet W. Hasbach in seinem vielgelesenen Buch über „Die moderne Demokratie“ ebenfalls eine politische und eine soziale Demokratie. Er versteht aber unter letzterer eigentlich nur eine Parteirichtung innerhalb jener Sphäre, die wir noch zur politischen Demokratie zählen, nämlich jene Parteibestrebung, die innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung bloß ihre sozialen Gegensätze möglichst ausgleichen will. „Mit dem Worte soziale Demokratie soll also,“ heißt es S. 122, „wir wiederholen es, ein gesellschaftlicher Zustand bezeichnet werden, in dem die Tendenz zur Standesgleichheit und Ausglei chung der Vermögensunterschiede, ohne jedoch die Grundlagen der heutigen Erwerbsordnung anzugreifen, hervortritt; zum Unterschied von der Sozialdemokratie, welche eine neue Erwerbs- und Gesellschaftsordnung schaffen will.“ Der von uns vertretene Sinn der sozialen Demokratie ist dem Hasbachschen Gedankengang schon deshalb ganz fremd, als er eigentlich auf eine begriffliche Erörterung des Wesens der Demokratie selbst verzichtet, sondern nur eine „Beschreibung“ der historischen und bestehenden Formen der Demokratie geben will, allerdings unter reicher und sehr orientierender Verwendung ideengeschichtlichen Materials, und hiebei von dem politischen, nicht theoretischen Interesse getragen ist, die Minderwertigkeit und Unzulänglichkeit der Demokratie gegenüber der Idee des Liberalismus bloßzustellen. Darauf kommen wir noch zurück.

eigentlich keine Demokratie ist und daher überwunden werden muß, wenn man Demokratie will; daß aber, wo von Demokratie im klassenlosen Staate die Rede ist, die soziale Demokratie gemeint ist, das heißt eine Demokratie, die noch gar nicht ist, aber erkämpft werden muß, wiederum wenn man Demokratie will. Hält man diesen Doppelsinn des Wortes Demokratie auseinander, dann lösen sich die scheinbaren Widersprüche in den Worten von Marx und Engels, dann erscheint es nicht mehr verwunderlich, daß Engels einmal die Demokratie als Chimäre bezeichnet und sie dann doch als die Form deklariert, in welcher das Proletariat zur Herrschaft kommen kann, oder daß Marx den „demokratischen Wunderglauben“ verspottet, der „in der demokratischen Republik das tausendjährige Reich sieht“, und gleichwohl die Commune, die doch tatsächlich eine Demokratie war, als ein Beispiel der Diktatur des Proletariats hinstellt¹⁾.

Was Kelsen gegen diese Erörterung des Begriffes der Demokratie in ausdrücklicher Bezugnahme auf meine Schrift „Demokratie und Rätssystem“ einwendet (S. 124—128), geht auf die

¹⁾ Wenn Karl K a u t s k y in seinem Büchlein „Von der Demokratie zur Staatssklaverei“, Berlin 1921, darauf hinweist, daß er für die Klärung des Begriffes der Demokratie den von ihm geprägten Unterschied zwischen primitiver und moderner Demokratie für wesentlich halte, so scheint es uns, daß diese tatsächlich sehr wichtige Unterscheidung ganz in die Richtung der im Text abgeleiteten begrifflichen Bestimmung der Demokratie liegt. Denn die von Kautsky als primitiv bezeichnete Demokratie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die Form einer noch nicht in Klassen differenzierten Gesellschaft ist, daß sie also die Züge einer klassenlosen Gesellschaft an sich trägt. Es wird also eigentlich hier die Idee einer wirklichen Demokratie jener anderen Form entgegengestellt, die sich unter dem Einfluß der Entwicklung der Klassengegensätze entfalten mußte. Was Kautsky „moderne Demokratie“ nennt, deckt sich mit meinem Begriff der politischen Demokratie. Andererseits war die primitive Demokratie eine Art der sozialen Demokratie. Da aber die Kautskysche Unterscheidung sich nicht auf die Erörterung von Begriffsinhalten einläßt, sondern nur Phasen in der wirklichen geschichtlichen Entwicklung darstellen will, und da ferner der Begriff einer modernen Demokratie dieselbe Vieldeutigkeit in sich schließt, der wir entgehen wollen, so halte ich für die soziologische Erörterung die vorgeschlagene Terminologie für zweckmäßiger, um so mehr, als sich ihr auch die Kautskyschen Unterscheidungen leicht einordnen lassen.

eigentliche Begriffsbestimmung gar nicht ein und führt so abermals an dem soziologischen Problem der Demokratie vorüber. Er sagt dort, der Vorwurf, daß die demokratische Staatsform eine soziale Einheit voraussetze, die nicht existiere, und daß daher das Majoritätsprinzip eine Mechanisierung (ich habe nicht von einer solchen, sondern von einer Brutalisierung gesprochen) des sozialen Organismus bedeute, sei ein alter Einwand der Autokratie und der Aristokratie. Verwunderlich sei nur, daß die absolute Gültigkeit des Majoritätsprinzips nun von einer Seite in Zweifel gezogen werde, die bisher gerade in diesem Prinzip ihre Hauptstütze erblickt habe. Allein der eigentliche Vorzug des Majoritätsprinzips und damit der Demokratie bestehe darin, daß es bei größter Einfachheit der Organisation die weitestgehende politische Integrität der Staatsgesellschaft gewährleiste. Dagegen müßte der Aufbau des Staates auf gleichinteressierten Gruppen erstens zu einer ungeheuren Schwerfälligkeit des Apparates führen, die für moderne Verhältnisse unmöglich wäre, und zweitens zu einem steten Kampf unter ihnen um die Macht im Staate. Sicherlich darf die Integration des Staates, die das Majoritätsprinzip bewirkt, nicht überschätzt werden. „Wenn für irgendeinen Staat, so gilt auch für die Demokratie das Wort, das Nietzsche vom ‚neuen Götzen‘ sagt: ‚Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch, und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: Ich, der Staat, bin das Volk.‘“ Daß der Wille des Staates der Wille des Volkes sei, bleibt auch in seiner demokratischen Organisation eine Fiktion, aber nicht weil die Demokratie den wahren Willen des Volkes nicht auszudrücken vermöchte, sondern weil das politische Phänomen des Volkswillens überhaupt im höchsten Grade problematisch ist. Die Masse ist überhaupt nicht der Initiative fähig. Was der Wille des Volkes ist, entscheidet sich meist schon vor allem demokratischen Verfahren durch ein autokratisches, nämlich durch den Willen des Führers, der seinen Willen dem Volke aufzwingt.

Ist dies nicht ein Musterbeispiel einer Polemik, die ihren Gegenstand vollständig verfehlt? Sie ist aber gleichwohl sehr aufschlußreich, weil sie die methodologische Untauglichkeit der formaljuristischen Methode Kelsens zur Kritik eines soziologischen Standpunktes aufs deutlichste dartut. Zunächst verschiebt

Kelsen die ganze Diskussion von der Erörterung des Begriffes der Demokratie und der Bedeutung der Majoritätsentscheidung in die einer Wertung der Zweckmäßigkeit des Majoritätsverfahrens. Unsere Frage war, wieso gerade in dem Majoritätsprinzip die Ausdrucksform der Demokratie erblickt werden kann, deren Beantwortung uns dazu führte, daß dies begrifflich nur möglich sei, wenn die Abstimmung eine solche nicht unter verschiedenen, einander gegensätzlichen Vitalinteressen, sondern vielmehr auf der Grundlage der Gleichmäßigkeit dieser Interessen erfolge. Aber diese Erörterung fällt ganz außerhalb des Kelsenschen Interesses — und dies selbstverständlich, weil der Jurist nur auf die Form der Abstimmung blickt, auf die Frage dagegen, wer abzustimmen berechtigt ist und in welcher Weise, auf alle Umstände, welche den sozialen Inhalt dieser Abstimmung, die ökonomische Rollenverteilung in derselben, die daraus hervorgehenden Abhängigkeiten und Motivationen gar nicht einzugehen hat. Es war aber nur diese Frage nach der inhaltlichen Funktion des Majoritätsprinzips, die wir stellten und die als Antwort eine Verschiedenheit ergab in der klassengegensätzlichen und in der klassenlosen Gesellschaft, indem dort die Majorität einseitige Herrschaft, hier aber gemeinschaftliche Verwaltung bedeutete. Nicht aber wurde von uns „die absolute Gültigkeit des Majoritätsprinzips in Zweifel gezogen“, deren Recht wir vielmehr gegenüber der üblichen, vornehm tuenden Skepsis („Vernunft ist stets bei wenigen nur gewesen“) dartuen wollten.

Wie sehr Kelsen ganz außerstande ist, sich von seinem Standpunkt auf den unsrigen zu versetzen, zeigen seine weiteren Einwände über die „Schwerfälligkeit“ der Anwendung des Prinzips der Interessengleichheit in der Demokratie. Er macht daraus ein Prinzip der Gruppenbildung nach gleichen Interessen im — heutigen Staate. Das heißt, er beweist gerade das, was eben unsere Kritik der politischen Demokratie beweisen will, daß, solange im Staate Gegensätze der Lebensinteressen bestehen, eine Demokratie nicht möglich ist. Um diese Selbstwiderlegung zu krönen, zitiert Kelsen das Wort Nietzsches, das geradezu als Motto über die bloß juristische Staats- und Rechtslehre gesetzt werden könnte, wenn sie vergißt, daß die bloße Form des Rechtes und des Staa-

tes wegen ihrer begrifflichen Universalität in der Geschichte stets als das gewaltigste Mittel gesellschaftlicher Täuschung — Selbsttäuschung und Verlogenheit — gewirkt hat. Aber wenn der dogmatische Jurist, der auf den Buchstaben des Gesetzes schwört, sich vor dem Satze bekreuzigt, daß der Anspruch des Staates: „Ich, der Staat, bin das Volk“, eine Lüge sei; und wenn der kritische Jurist über das Entsetzen seines dogmatischen Kollegen schmunzelt, weil er sicher ist, ihm „kann nix g'schehn“, denn sein Staat ist nie eine Lüge, sondern nur eine Form, in die alles hineingeht, so fragt der marxistische Soziologe: was ist das für ein Staat, der so zum kalten Ungeheuer wird, warum ist der Staat eine Lüge, und warum muß er es sein? Und dann wird er auf die ökonomische Struktur des Staates geführt, in welcher die Widersprüche der Staatsideologie ihre Lösung finden in den Gegensätzlichkeiten der Gesellschaftsrealität, ein neuer Weg des Denkens, der ganz aus dem juristischen Bannkreis herausführt, aus dem aber auch ein so geistesscharfer Denker wie Kelsen schließlich mehr herausfällt als austritt. Denn am Ende seiner Polemik findet er das „politische Grundphänomen des Volkswillens“ problematisch, weil das Volk nur das will, was der Führer ihm aufzwingt. Dieses Argument gehört weder in eine juristische, noch in eine soziologische Methode. Es entlehnt seinen Inhalt einer vulgärpsychologischen Anschauung dort, wo sie am vulgärsten ist. Denn gewiß ist das Grundphänomen des Volkswillens zwar nicht „höchst problematisch“, sondern ein Problem, aber nicht in seiner populären Bedeutung, sondern in dem Sinne, daß die Frage entsteht, wieso dieser Begriff einer Einheit der Vielen in einem Willen möglich ist. Kelsen hat in seinen staatsrechtlichen Schriften in meisterhafter Weise gezeigt, wie der juristische Begriff des Staatswillens mit der individualpsychologischen Kategorie des Einzelwillens nur den Namen gemein hat. Er scheint zu glauben, daß der soziologische Begriff des Gemeinwillens nur eine Summierung von psychologischen Einzelwillen bedeutet. Es genügt, in diesem Zusammenhang darauf zu verweisen, daß für unseren Standpunkt der Gemeinwille eine soziologische, keine psychologische Kategorie ist, deren soziologischer Charakter ja eben in der über die einzelnen hinausführenden Ineinsetzung der individuellen Sphären besteht. Erst so kommt ein

von jedem Einzelwillen verschiedener Gesamtwille zustande; und dieser Prozeß der Ineinsetzung beruht auf dem sozial-a-priorischen Charakter des Bewußtseins. Aber abgesehen davon entsteht für den Soziologen selbst bei Akzeptierung der Kelsen'schen Problematik des Volkswillens erst noch die Frage: Woher kommen dem „Führer“ die Stoffe jenes Willens, den er der „Masse“ aufzwingt, und wieso ist es möglich, daß die „Masse“ diese Willensinhalte als Volkswillen deuten läßt und selbst ausdeutet? Und dann differenzieren sich die höchst unbestimmten Vorstellungen von „Führer“ und „Masse“ in sehr konkrete Vorstellungen ökonomischer Situationen und Interessen, und das Wort von der initiativlosen Masse läuft auf die Grundwahrheit der materialistischen Geschichtsauffassung hinaus, daß eben nicht der Geist, sondern das Interesse die bewegende Kraft in der Geschichte ist.

Es hängt mit der gänzlichen Außerachtlassung der zwei verschiedenen sozialen Strukturen zusammen, die beide Male den gleichen Namen der Demokratie tragen, wenn Kelsen schließlich gegen mich ausführt, es munde seltsam an, daß der Sozialismus, welcher der Klassengesellschaft immer wieder die Maske der Universalität herabgerissen habe, zuletzt doch in der Apologie des proletarischen Klassenstaates sich der gleichen Fiktion bedient und das Proletariat als Vertreter von Gemeininteressen hinstellt. Das sei die dogmatische Verabsolutierung des politischen Ideals einer bestimmten Gesellschaftsordnung, ja das sei die typische Fiktion jedes aristokratischen und autokratischen Regimes, vor allem der Theokratie (S. 124—125). Demgegenüber ist zunächst zu sagen, daß der Marxismus vom Proletariate und vom proletarischen Klassenstaate nie etwas anderes behauptet hat, als daß er die Klasseninteressen des Proletariats vertrete, daß es ihm also nie eingefallen ist, die Fiktion zu gebrauchen, der proletarische Klassenkampf sei eine Verfechtung von Allgemeininteressen. Wäre er dies, so bestünde ja kein Kampf. Wohl aber lehrt der Marxismus und hat es ökonomisch begründet, daß die Durchsetzung dieser Klasseninteressen in der Richtung verläuft, welche die Herstellung eines solidarischen gesellschaftlichen Zustandes bewirkt. Es ist keine Rede davon, daß wir das proletarische Klasseninteresse etwa ideali-

sieren oder gar sublimieren, wenn wir es als das auf die Gemeinschaft gerichtete und daher gesellschaftsfördernde, im Gegensatz zu dem bürgerlichen Klasseninteresse als dem an der Zerrissenheit der Gesellschaft festhaltende, somit rückschrittliche Prinzip bezeichnen. Vielmehr ist es für den Marxisten klar, daß es sich hier wie dort immer nur um den Egoismus der Klasse handelt. Aber seine soziologische Funktion ist in beiden Fällen total verschieden. Niemand hat dies mit klareren und unvergänglicheren Worten dargelegt als Ferdinand Lassalle. In seinem „Arbeitsprogramm“ sagt er: „Insofern und insoweit die unteren Klassen der Gesellschaft die Verbesserung ihrer Lage als Klasse, die Verbesserung ihres Klassenloses erstreben, insofern und insoweit fällt dieses persönliche Interesse, statt sich der geschichtlichen Bewegung entgegenzustellen und dadurch zur Unsittlichkeit verdammt zu sein, seiner Richtung nach vielmehr durchaus zusammen mit der Entwicklung des gesamten Volkes, mit dem Siege der Idee, mit den Fortschritten der Kultur, mit dem Lebensprinzip der Geschichte selbst, welche nichts anderes als die Entwicklung der Freiheit ist... Sie sind somit in der glücklichen Lage, meine Herren, daß Sie, statt abgestorben sein zu können für die Idee, vielmehr durch Ihr persönliches Interesse selbst zur höchsten Empfänglichkeit für dieselbe bestimmt sind. Sie sind in der glücklichen Lage, daß dasjenige, was Ihr wahres persönliches Interesse bildet, zusammenfällt mit dem zuckenden Pulsschlag der Geschichte, mit dem treibenden Lebensprinzip der sittlichen Entwicklung. Sie können daher sich der geschichtlichen Entwicklung mit persönlicher Leidenschaft hingeben und gewiß sein, daß Sie um so sittlicher dastehen, je glühender und verzehrender diese Leidenschaft in ihrem hier entwickelten reinen Sinne ist¹⁾.“ Die Zusammenstellung des proletarischen Klasseninteresses mit dem gesellschaftlichen Gemeininteresse ist also keine Identifizierung, sondern eine Inbezugsetzung, die allen ihren Sinn erst aus der geschichtlichen Entwicklung erhält, das heißt aus der Rolle, welche durch diese Entwicklung dem Proletariat zu-

¹⁾ „F. Lassalles Reden und Schriften“, herausgegeben von E. Bernstein (1893), II., S. 44.

erteilt wird. Wo es sich dabei um eine „Fiktion“ der aristokratischen oder gar theokratischen Ideologie handeln soll, wo da eine „Verabsolutierung“ politischer Ideale liegt, ist mir einfach unverständlich. Oder besser gesagt: es wird eine solche Meinung sofort verständlich, sobald man sich erinnert, daß der formale Jurist ja von geschichtlicher Entwicklung, verschiedener Taxation des Klassenegoismus, verschiedener Stellung zur Solidarität der Gesellschaftsgenossen nichts weiß und nichts wissen darf. Für ihn, den Mann des „gleichen Rechtes für alle“ ist eine Klasse so gut oder schlecht wie die andere und jede gleichgültig, da im „Staate“ nicht die Klasse, sondern die Zwangsorganisation herrscht. Ein solcher Standpunkt „verabsolutiert“ freilich keine politischen Ideale, aber er verabsolutiert sich selbst bis zu dem Punkte, in welchem er über die wirkliche Beschaffenheit und Schicksale des Staates „absolut“ nichts mehr auszusagen weiß. Natürlich muß ihm dann die einzige gesellschaftliche Kraft, die eine wirkliche Demokratie herstellen kann, die Klassenkraft des Proletariats als im Bann einer Fiktion stehend erscheinen.

X.

Demokratie und Freiheit.

In einer anderen, ziemlich gleichzeitig mit der Schrift über „Sozialismus und Staat“ erschienenen Abhandlung geht Kelsen auf das Problem des Majoritätsprinzips der Demokratie näher ein. Es ist dies der sehr gedankenreiche Aufsatz „Vom Wesen und Wert der Demokratie“¹⁾, dessen Berücksichtigung auch in unserem Zusammenhang sehr aufschlußreich sein wird, weil wir hiedurch zu einer neuen Seite unseres Problems gelangen, nämlich zu der Frage, welche soziologische Bedeutung die Ideen der Freiheit und Gleichheit haben. Kelsen geht in dieser Abhandlung von der Feststellung aus, daß die Idee der Demokratie nicht nur das Prinzip der Gleichheit der Bürger, sondern vor allem das ihrer Freiheit enthalte. Unter diesem

¹⁾ „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 47. Bd., S. 50 ff. Auch als Broschüre erschienen Tübingen 1920.

Gesichtspunkt erscheint dann das Majoritätsprinzip gerechtfertigt, weil es die einzige Möglichkeit sichert, auf welche wenigstens die Freiheit der Mehrzahl gesichert wird. „Nur der Gedanke, daß — wenn schon nicht alle — so doch möglichst viele Menschen frei sein, das heißt möglichst wenig Menschen mit ihrem Willen in Widerspruch zu dem allgemeinen Willen der sozialen Ordnung geraten sollen, führt auf einem vernünftigen Wege zum Majoritätsprinzip“ (S. 56). Von da aus findet Kelsen — und dies ist ganz unbestreitbar —, daß die Demokratie, wenn sie auf die Freiheit des Individuums aufgebaut wird, zu einer „unvermeidlichen Differenz“ zwischen dem Willen des einzelnen und der staatlichen Ordnung führt, welche diese Freiheit des einzelnen „unrettbar“ erscheinen läßt. Dies führe in der Ideenentwicklung zu einer Verschiebung im Subjekte der Freiheit. An die Stelle des Individuums tritt das Ganze, das soziale Kollektivum, in dem das Individuum lebt. Nur mehr um die Freiheit dieses Ganzen handelt es sich jetzt und von diesem Standpunkt erst verschwindet der Widerspruch, den sonst das Majoritätsprinzip gegenüber der Freiheit des einzelnen bedeutet. Von einer subjektivistischen Ausgangsposition — der Freiheit des Individuums — ist so die Idee der Demokratie zu einem objektivistischen Endresultat — der Freiheit des Ganzen — gelangt. Und dieser Widerspruch sei für Rousseau nicht weniger charakteristisch wie für Kant und Fichte (S. 56—59).

Es sei vor allem festgehalten, daß in dieser Erörterung auch Kelsen dazugelangt, das Majoritätsprinzip nur aus der Freiheit des Ganzen abzuleiten. Mit diesem Gesichtspunkt deckt sich mein Standpunkt der sozialen Demokratie vollständig. Ich verzeichne daher auch mit Genugtuung, daß Kelsen in dieser Abhandlung zugestehen muß: „Zweifelloos ist das Ideal möglicher wirtschaftlicher Gleichheit ein demokratisches. Und daher ist erst die Sozialdemokratie eine vollkommene Demokratie“ (S. 82). Aber Kelsen läßt es sich infolge seiner formalen Methode genügen, die Demokratie in der Selbstbestimmung des sozialen Kollektivums verankert gefunden zu haben, ohne nun weiter zu fragen, welcher Art ein solches soziales Kollektivum sein müsse. Die Konstatierung, daß es kein klassengegense-

liches, sondern ein wirtschaftlich solidarisches sein müsse, läßt sich eben juristisch nicht mehr fassen, und das verhängnisvolle Wort der Juristen: „*Quod non est in actis, non est in mundo*“ gilt auch für die rein juristische Begriffswelt Kelsens. Wenn daher Kelsen weiter meint, das Majoritätsprinzip sei für die Demokratie bis zu dem Grade wesentlich, „daß sie eine Opposition — die Minorität — ihrem innersten Wesen nach nicht nur begrifflich voraussetzt, sondern auch politisch anerkennt“ (S. 83), so zeigt diese Folgerung bereits die Gefährlichkeit und den Mangel seiner formalen Methode. Denn dieser Satz hat zur Voraussetzung bloß ein soziales Kollektivum überhaupt, ohne die besondere ökonomische Struktur mitzudenken. Denn wo eine solche nicht mehr klassengegenseitlich ist, kann zwar immer noch bei Abstimmungen eine Opposition sein, ist sie aber nicht mehr begrifflich als notwendig vorauszusetzen. Und andererseits, wo eine solche Klassengegenseitlichkeit besteht, hat auch die „demokratische“ Majorität durchaus nicht „ihrem innersten Wesen nach“ die Minorität politisch anerkannt, sondern vielmehr ihre Majorität benützt, um diese Minorität zu vergewaltigen. Das werden wir noch deutlicher beim Kapitel Diktatur sehen. Nun zeigt sich hier abermals, daß jeder Versuch, das Wesen der Demokratie losgelöst von ihrer soziologischen Funktion als Selbstbestimmung eines *s o l i d a r i s c h e n* Kollektivums zu bestimmen, erst recht in die Widersprüche verläuft, die Kelsen durch seine Kritik vermeiden will.

Um nun auf die Kelsensche Erörterung des Hervorgehens der Demokratie aus dem Freiheitsbegriff zurückzukommen, muß ich Kelsen durchaus beistimmen, daß der sogenannte individuelle Freiheitsbegriff unrettbar ist und bei seiner Festhaltung die Demokratie sinnlos wird. Kelsen meint damit etwas sehr Schwerwiegendes gegen den Marxismus vorgebracht zu haben, weil er ja sein ganzes Buch, wie schon öfters bemerkt wurde, darin ausmünden läßt, eine anarchistische, auf die Freiheit des Individuums gerichtete Tendenz von Marx und Engels in ihrer Ablehnung des Staates aufzudecken, die einen schreienden Widerspruch zwischen der ökonomischen Theorie des Marxismus und seiner politischen Doktrin darstelle. Darüber wird noch zu sprechen sein.

Hier aber ist zu sagen, daß auch wir die Freiheit des Individuums als Ausgangspunkt nicht nur bei Erörterung der Demokratie, sondern jeder sozialen Erscheinung ablehnen; aber nicht weil sie zu einer unaufhebbaren Differenz zwischen Individual- und Sozialbetrachtung führt, sondern weil sie überhaupt kein theoretisch haltbarer Begriff ist. Der Standpunkt der individuellen Freiheit ist ein typischer Bestandteil einer Klassenideologie, der bürgerlichen Ideologie, die ebenso in politischer wie in soziologischer und schließlich darum auch in philosophischer Hinsicht an der Außenseite des gesellschaftlichen Phänomens der Freiheit haften geblieben ist. So wie dem bürgerlichen Bewußtsein sich der Staat nur als ein Willensprodukt darstellte, so daß es galt, in ihm den eigenen Willen herrschend zu machen, so trat auch in philosophischer Hinsicht das Einzelbewußtsein und der Einzelwille in den Mittelpunkt des Denkens, und die Untersuchung über Wesen und Gesetzlichkeit des menschlichen Verstandes beherrschte seit dem 17. Jahrhundert ganz und gar das philosophische Interesse des Zeitalters. Es war die Verkündung der geistigen Unabhängigkeit des Bürgertums vor seiner politischen, die sich in dieser Lehre von der Selbstgesetzlichkeit und Freiheit des Menschengesistes vollzog.

Aber Kelsen hat mit Recht und sehr scharfsinnig gezeigt, wie der Standpunkt der individuellen Freiheit zum Schluß zu dem Widerspruch führt, daß sich das Individuum doch jedenfalls an seine eigene Abstimmung gebunden halten müsse, soll nicht Anarchie eintreten, sich also durch den Gebrauch seiner Freiheit unfrei mache. Aber dieser Widerspruch besteht eben nur vom Standpunkt der individuellen Freiheit, der, wie uns Kelsen zeigte, von dem der kollektiven Freiheit abgelöst werden müsse. Zugegeben: aber was wird dann aus der individuellen Freiheit?

Das Wesentliche liegt nicht in dieser Ablösung, durch die man nur zu dem starren Dualismus einer individualistischen und kollektivistischen Weltanschauung gelangt, dem auch Kelsen zu huldigen scheint und welcher schließlich alle Erörterung sozialer Probleme in dem unaustragbaren Streit dieser letzten Gegensätzlichkeiten versanden ließe — nach dem zwar trivalen, hier aber zu einer Grundeinsicht erhobenen Maxime: „Über Geschmack

läßt sich nicht disputieren¹⁾." Ein solcher, die Wissenschaft vom sozialen Leben ertötender Relativismus ist nicht bloß abzulehnen; sondern auch gar nicht gegeben. Freilich ergibt sich dies erst aus jener erkenntniskritischen Auffassung des Kantschen Trans-

¹⁾ Es ist in der letzten Zeit bei verschiedenen Bearbeitern sozialwissenschaftlicher Gegenstände üblich geworden, zwischen kollektivistischer oder universalistischer und individualistischer Grundauffassung in dem Sinne zu unterscheiden, daß hierin eine letzte, an sich nicht diskutierbare Stellungnahme zum Tatbestande des sozialen Lebens gegeben sei, von der aber dann der ganze weitere Charakter der sozialtheoretischen Arbeit entscheidend bestimmt werde. Großen Einfluß auf diese Denkweise dürfte *Karl Pöhl*s inhaltsreiches Buch über „Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie“ (Leipzig 1912) genommen haben, welches darlegt, wie die neuere Gedankenentwicklung der Sozialphilosophie als ein Kampf des Individualismus mit dem aus dem Mittelalter überkommenen Universalismus erscheint, in welchem schließlich das Individualprinzip siegt. Allerdings hat hiebei die deutsche klassische Philosophie, die gar nicht anders als eine universalistische begriffen werden kann, infolge Beschränkung des Verfassers auf die wesentlich naturrechtlichen und nationalökonomischen Autoren zum Schaden seiner ganzen Untersuchung keine Berücksichtigung gefunden. Einen ähnlichen Standpunkt von den „zwei Denkformen des Gesellschaftsganzen“, der universalistischen und der individualistischen, nimmt auch *Otmär Spann* ein, was er besonders eindringlich in seiner Wiener Antrittsrede „Vom Geist der Volkswirtschaft“ (Jena 1919) dargelegt hat. Ihm tritt hierin auch *Kelsen* zur Seite, der schon 1912 in einem Aufsatz über „Politische Weltanschauung und Erziehung“ („Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung“ II. Bd.) von dem Gegensatz der individualistischen und universalistischen Weltanschauung aus den Unterschied einer kausal-individualistischen Naturwissenschaft und einer normativ-universalistischen Sozialwissenschaft zu begründen sucht. Wenn er aber hier das Universalprinzip wenigstens noch insofern absolut gelten läßt, als es ihm die Voraussetzung der Sozialwissenschaft als Normwissenschaft ist, so gelangt er in seinem Buche über „Das Problem der Souveränität etc.“ zu jenem charakteristischen modernen Relativismus dieser Richtung, der in den beiden Prinzipien nur letzte subjektive Einstellungen sieht, von denen jede eben zu anderen sozialtheoretischen Konsequenzen führt. Sein Kernproblem, die Frage nach dem Primat der Völkerrechtsordnung, mit deren Bejahung seine ganze Kritik des Souveränitätsbegriffes steht und fällt, hängt derart in seiner Auflösung zuletzt nur davon ab, ob man sich der „subjektivistischen oder objektivistischen Weltanschauung“ anschließt (vgl. das Schlußkapitel). Ebenso hat *Adolf Menzel* in einem Aufsatz über „Demokratie und Weltanschauung“ („Zeitschrift für öffentliches Recht“, 1921) die Einflußnahme dieser Grundeinstellung zum Individualismus oder Universalismus

zidentalismus, in welcher, worauf ich schon seit Jahren vergeblich aufmerksam zu machen bemüht bin, auch das Soziale nur mehr als eine a-priorische Seite unseres Bewußtseins überhaupt erscheint. Hiedurch gewinnt erst die Kritik der reinen

auf die Ausbildung der Staatslehre in interessanter Weise dargelegt. Endlich hat neuerdings Gustav Radbruch in seinem Büchlein „Kulturlehre des Sozialismus“ (Berlin 1922) gar drei solche Grundauffassungen unterschieden, indem er zwischen die individualistische und die überindividualistische die transpersonale Auffassung einschiebt, die nicht mehr von der Einzel- oder der Gesamtpersönlichkeit ausgeht, sondern von den Werken, die das menschliche Leben hervorbringt, womit er aber schließlich nur zu einem verkappten Universalismus gelangt. Wenn mit derartigen Erörterungen nur aufgezeigt werden soll, daß Individualismus und Universalismus zwei verschiedene Weltanschauungen und überdies zwei verschiedene politische Stellungnahmen sind, die als solche ihre tiefen Furchen auch in der theoretischen Arbeit der Sozialforscher ziehen, so ist dagegen kein Wort zu verlieren. Wenn aber die Meinung ist, daß die Sozialwissenschaft selbst zwischen diesen beiden Prinzipien wählen könnte, so daß es also eine individualistische und eine universalistische Sozialwissenschaft gäbe — und nicht bloß eine individualistische oder universalistische Sozialphilosophie — dann ist diese Ansicht, trotzdem sie sich sehr kritisch vorkommt, ein Irrtum, der nur aus dem Mangel erkenntniskritischer Grundlegung der Sozialwissenschaft herrührt. Der Gegensatz von Individualismus und Universalismus führt vielmehr aus der Wissenschaft heraus in die Metaphysik. Für die Grundlegung der Sozialwissenschaft hat er überhaupt keine Bedeutung: sie ist weder „universalistisch“ noch „individualistisch“, sondern sie ist eben Sozialerkenntnis, das heißt sie kann ihren Gegenstand von vornherein nur in der eigentümlichen Verbundenheit aller seiner Glieder zu jenem Ganzen erfassen, das eben den sozialen Tatbestand ausmacht. Und „Individualismus“ sowie „Universalismus“ bilden einen Teil dieses Tatbestandes, sind soziologische Erscheinungen und gehören beide also bereits zu ihren Gegenständen. Bloß von einer individualistischen oder universalistischen Sozialphilosophie kann man sprechen, und beide Arten derselben führen notwendig in eine Metaphysik. Denn sobald man den kritischen Standpunkt der Sozialerfahrung verlassen hat und von einem „Universalismus“ oder „Individualismus“ als „letzter Stellungnahme“ ausgeht, muß man entweder in dem sozialen Organismus oder in dem atomistischen Individuum letzte Realitäten des sozialen Lebens sehen, also in beiden Fällen bei gänzlich alle mögliche Erfahrung überschreitenden metaphysischen Wesenheiten enden oder vielmehr mit ihnen anfangen. Dann freilich versandet die Soziologie in einer rettungslosen Antinomie und ist dem politischen, philosophischen, ja völlig privaten Relativismus Tür und Tor geöffnet.

Vernunft ihre ganze, nämlich auch die Sozialwissenschaft umschließende revolutionäre Bedeutung und wird Kant ein Schlußpunkt der alten und ein Anfangspunkt der neuen Philosophie¹⁾, der Vollender des individualistischen und der Begründer des kollektivistischen Denkens.

Dann ergibt sich für unseren Gegenstand sofort als das Wesentliche: der Begriff der individuellen Freiheit wird vor allem politisch widerspruchsvoll, weil er ein Unbegriff ist, weil vom Standpunkt des Individuums überhaupt kein Begriff der Freiheit möglich ist, und was so heißt, eigentlich nur Schrankenlosigkeit ist oder, besser gesagt, Möglichkeit, sich über Schranken hinwegzusetzen. Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß diese Freiheit eigentlich immer ein Negativum ist, ein Freisein von etwas. Dagegen ist zu beachten — was bisher freilich immer wieder übersehen wird, so sehr auch die Kantsche Freiheitslehre von der Selbstbestimmung des Willens popularisiert, ja vulgarisiert wird —, daß der Begriff der Freiheit überhaupt kein Individualbegriff ist, sondern ein Kollektivbegriff, weil in dem Begriff der Selbstbestimmung des Willens gar nicht an den psychologischen Einzelwillen gedacht wird, sondern an den Willensprozeß überhaupt, der in jedem Einzelwillen ebenso notwendig auf eine unbestimmte Vielheit von Willenssubjekten bezogen erscheint wie der Denkprozeß im Einzelbewußtsein auf eine solche Vielheit von Denksubjekten. Das psychologische Willenssubjekt ist gradeso eine bloße Erscheinungsform wie das psychologische Denksubjekt. Individuelle Freiheit als Einzelfreiheit, als Atomgefühl ist ein paralogischer Schein, ein notwendiger Selbstbetrug des Individuums. Der Begriff der Freiheit enthält notwendig die Unterwerfung des Willens bloß unter sein Gesetz, was aber im Einzelbewußtsein nicht anders erscheinen kann als Unterstellung desselben unter eine Norm, die ihrer Denkmöglichkeit nach nicht mehr individuell sein kann, sondern über das Individuum hinaus dieses in ein System einer unbestimmten Vielheit von individuellen Willenssubjekten widerspruchslos einreicht.

¹⁾ Vgl. meine Schrift „Kant zum Gedächtnis“, Wien 1904.

Was Kelsen als Bedeutungswandel der Demokratie darstellt, diese Verschiebung des Freiheitssubjektes von der individuellen zur kollektiven Seite ist im Grunde das Ineinanderfließen zweier ganz verschiedener politischer Grundanschauungen, nämlich des Liberalismus und der Demokratie. Man hält beide Richtungen für gewöhnlich identisch oder doch sehr nah verwandt, zumal sie geschichtlich in der Bekämpfung des Absolutismus und Feudalismus so häufig verbunden und auch für das Bewußtsein der kämpfenden Parteien meist ununterschieden aufgetreten sind. Aber darum ist es doppelt nötig, sich klar zu machen, daß zwischen Liberalismus und Demokratie tiefe, ja prinzipielle Unterschiede bestehen, welche die heutigen theoretischen Neoliberalen sogar zu erbitterten Gegnern der Demokratie gemacht haben. Erst aus der klaren Auseinanderhaltung dessen, was zur liberalen und was zur demokratischen Gedankenführung gehört, ergibt sich ein klares Bild vom Wesen der Demokratie und verschwinden die ihr nachgesagten Widersprüche wie insbesondere die falsche Beurteilung der mit der demokratischen Ideenschöpfung verbundenen Denker, eines Rousseau, eines Kant und eines Fichte, die dann nicht länger mehr in einem seltsamen Zwiespalt von Individualismus und Kollektivismus schwanken.

Die Freiheit, und zwar die individuelle, ist der Leitstern des Liberalismus, die Gleichheit dagegen jener der Demokratie. Die erstere Idee führt die Gesellschaft auf den einzelnen zurück, die letztere dagegen stellt den einzelnen neben eine unbestimmte Vielheit anderer, mit denen er als Gleicher mit Gleichen in Verbindung ist. Auch die demokratische Idee enthält das Prinzip der Freiheit, aber nicht des einzelnen, sondern des ganzen, in dessen Freiheit auch dem einzelnen sein gleicher Anteil zukommt. Von da aus ergibt sich bereits die ganz verschiedene Bedeutung der Freiheit und ihre gleichsam untergeordnete Bedeutung innerhalb der Demokratie gegenüber ihrer Mittelpunktstellung im Liberalismus. In richtunggebender Weise hat dieses grundsätzliche Verhältnis von Liberalismus und Demokratie, zwar ohne dieses Thema ausdrücklich unter diesem Namen zu behandeln, aber doch den sachlichen Gegensatz deutlich herausarbeitend, G. Jellinek in seiner knappen aber inhaltsreichen Schrift über die französischen

Menschen- und Bürgerrechte dargestellt¹⁾. Hier wird ideengeschichtlich der Nachweis erbracht, daß die französischen Menschen- und Bürgerrechte einer ganz anderen Staats- und Gesellschaftsauffassung entspringen als der des Rousseauschen Gesellschaftsvertrages, mit der man sie gewöhnlich in Zusammenhang bringt, ja daß letztere der Idee der Menschenrechte, das heißt der Vorstellung von Rechten, die dem Individuum, unabhängig vom Staat und sogar gegen denselben, zuständen, absolut feindlich ist²⁾. Die Idee unveräußerlicher Freiheitsrechte, von denen der Mensch gleichsam auch nach dem Gesellschaftsvertrage noch etwas zurückbehält, um im Namen desselben gegen den Staat, gegen das Gemeinwesen aufzutreten, ist ein Bestandteil des liberalen, nicht des demokratischen Denkens. Die Grundrechte des Individuums gehen im Liberalismus den Staatsrechten der Gemeinschaft zuvor, ja der Staat erscheint auf diese Weise eigentlich nur als das Produkt der gemeinsamen und freien Übereinkunft aller. „Zuerst ward das Recht des Staatsschöpfers, des anfänglich freien und unbeschränkten Individuums, sodann das des Geschöpfes der Individuen, des Gemeinwesens, festgestellt³⁾.“ Im selben Sinne, nur noch schärfer wegen seiner starken polemischen Stellung gegen die Demokratie zugunsten der liberalen Monarchie, hat Wilhelm Hasbach den Gegensatz beider Richtungen und die dem Liberalismus feindliche Stellung Rousseaus zum Ausdruck gebracht⁴⁾. Und mit dem gleichen Affekt gegen die Demokratie, freilich eigenartig unterstützt durch eine sonst höchst erfreuliche und aner kennenswerte Opposition gegen die Exzesse eines „Patriotismus“, der sich in den Dienst der Kriegspolitik als Betätigung echten „Gemeinsinnes“ ausgab, hatte noch während des Krieges Leopold v. Wiese neuerlich die kritische Scheidung zwischen Locke und Rousseau, zwischen Liberalismus und Demokratie vollzogen⁵⁾.

¹⁾ G. Jellinek, „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, Leipzig 1895.

²⁾ A. a. O. S. 6.

³⁾ G. Jellinek, a. a. O. S. 47.

⁴⁾ Wilhelm Hasbach, „Die moderne Demokratie“, Jena 1912.

⁵⁾ Leopold v. Wiese, „Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft“, Berlin 1917; vgl. besonders Kap. I—III.

Erinnern wir uns nun an den Unterschied, den wir zwischen politischer und sozialer Demokratie machten, wonach nur die letztere eine wirkliche, weil solidarische Gemeinschaft zu begründen imstande ist. Dann ist ohne weiteres klar, daß der Liberalismus schon deshalb von der Demokratie unterschieden, ja ihr feindlich sein muß, weil er die Idee einer Gemeinschaft überhaupt nicht hat. Er kennt nur das Neben- und Gegeneinander der Einzelwirkungen, von deren freiem Spiel er hofft, daß sie zuletzt harmonieren. Aber er traut seinem eigenen Spiel nicht allzusehr. Denn schließlich produziert gerade er die Idee des Staates als des gemeinsamen Schutzes aller. Ganz entgegen der gewöhnlichen Auffassung ist daher der Liberalismus im Grunde staatsfromm. Da ihm der Staat auf keinem Eigenleben der Gemeinschaft beruht, das heißt, da er nicht von der Vergesellschaftung des Individuums, sondern von der Vereinzelung desselben ausgeht, anerkennt er zwar einerseits keine dem Individuum übergeordnete Macht, aber kann er sich andererseits das Zusammenleben dieser Individuen doch nicht anders als durch eine sie zusammenhaltende Herrschaft vorstellen, deren Gewalt er nur auf das unbedingt Nötige eingeschränkt wissen will. So ist der Liberale eigentlich im Grunde seiner Seele der Autoritätsgläubige, eine Ordnungsstütze, kurz ein „staaterhaltendes“ Element, während umgekehrt der Demokrat in dem Gemeinwillen, der keinerlei Schranken anerkennt, nicht einmal, wie Rousseau sagte, die des Sozialkontraktes selbst, gar keine Ehrfurcht vor dem Staat und der Ordnung hat, sondern in den Bedürfnissen des allgemeinen Volkswillens die letzte Macht und das einzige Gesetz erblickt. Von da aus haben bereits ein Kant und besonders ein Fichte für den positiven Staat, den „Notstaat“, nicht viel übrig gehabt, dem sie den Vernunftstaat gegenüberstellten, ja hat Fichte sich bekanntlich bis zu der Ansicht erhoben, daß es der Zweck aller Regierung sei, sich überflüssig zu machen, indem an Stelle des Staates das Sittengesetz regiere. Es ist paradox, entspricht aber doch dem wirklichen ideengeschichtlichen und klassenmäßigen Zusammenhang, daß sich bei genauerer Prüfung die landläufigen Vorstellungen vom Verhältnis des Liberalismus und der Demokratie zum Staate direkt umkehren: ersterer bejaht den Staat als Herrschafts-

organisation, denn er ist ja die Ideologie der herrschenden Klasse, die sich im Besitz erhalten will, letztere negiert den Staat als Herrschaftsmaschine bis an die Grenze des Anarchismus, weil sie eben diese Herrschaft beseitigen und an ihrer Stelle die Solidarität der Gemeinschaft begründen will. Die von Kelsen dem Marxismus so oft und als so widerspruchsvoll vorgeworfene Affinität zum Anarchismus, über die wir noch eingehend zu sprechen haben werden, gewinnt also schon jetzt ein weniger widerspruchsvolles Gesicht, wie wir andererseits hier schon vermuten dürfen, daß auch die Negation des Staates durch den Anarchismus noch eine andere Bedeutung haben dürfte, als die ihr gewöhnlich beigelegt wird¹⁾.

So ergibt sich also, daß die Gleichheitskomponente der Demokratie durchaus nicht im Widerspruch zu seiner Freiheitskomponente stehen muß, wenn nur erst sowohl die Freiheit wie die Gleichheit aus der Sphäre des Liberalismus, das heißt aus der individualistischen Auffassung, herausgehoben und in die ihnen eigene Sphäre der Vergesellschaftung des menschlichen Daseins eingestellt sind, deren politischer Ausdruck die soziale Demokratie ist. Nur von diesem Standpunkt aus werden Freiheit und Gleichheit zusammengehörige Attribute, was sie im

¹⁾ Auf das eigentlich konservative, staatserhaltende, ja reaktionäre Wesen des Liberalismus und über die dem Anarchismus zuneigende Tendenz der Demokratie hat wohl zuerst in glänzenden sozialpsychologischen Analysen David Koigen aufmerksam gemacht in seinem gedankenvollen und sehr inhaltsreichen Buch „Ideen zur Philosophie der Kultur“, München 1910. Vgl. II. und III. Kap. Wie sehr er mit seiner Charakterisierung recht hat, beweisen die Neoliberalen Hasbach, v. Wiese, v. Mises in ihren Büchern, die einen leidenschaftlichen Haß gegen das Proletariat verbergen in der scheinbar objektiven Kritik der Mängel und Nachteile der Demokratie und in der Auflösung der „Mystik“ des Gesellschaftsbegriffes. Dabei gelangen sie öfters zu Ergebnissen, nach denen zwar die liberalen Politiker praktisch handeln, ohne aber sie in ähnlicher offener Weise einzugestehen, wie wenn zum Beispiel W. Hasbach Liberalismus und allgemeines gleiches Wahlrecht als miteinander unverträglich findet (S. 287), ebenso in Liberalismus und Selbstverwaltung Gegensätze erblickt (S. 237), oder wenn Wiese einmal meint, „daß die menschliche Gesellschaft ein ebenso gleichgültiger und schäbiger Gegenstand ist und bleiben wird, wie der Mensch und die Menschheit etwas Heiliges sind“ (S. 45).

Liberalismus nicht sind. Sie bezeichnen jetzt eben gar nicht mehr so sehr Zustände des einzelnen als Seiten der Vergesellschaftung selbst und werden so eigentlich bloß verschiedene Ausdrücke für die verschiedene Betrachtung derselben Sache, eben der Vergesellschaftung. Insofern diese daraufhin angesehen wird, wie sie auf der Stufe ihrer solidarischen Gestaltung ihrer Ordnung nur durch den übereinstimmenden Willen ihrer Glieder erhält, erscheinen sich diese als frei — mögen sie dabei auch in noch so strenger Regelung ihres Lebens stehen; und insofern andererseits diese Ordnung des Lebens nur als ein Ausfluß der solidarischen Vergesellschaftung erkannt wird, welche die einzelnen doch alle durch die gleiche menschliche Arbeitsfunktion aufbauen, erscheinen sie sich als gleich, so verschieden auch ihre Funktionen innerhalb der Gesellschaft sein mögen. So bezeichnete Marx schon in der „Heiligen Familie“ treffend die Gleichheit nur als einen „französischen, das heißt politischen“ Ausdruck „für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten der Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit den Menschen, das heißt also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen“¹⁾.

Dieser Standpunkt der Vergesellschaftung, von dem aus erst der Gegensatz von Liberalismus und Demokratie überwunden werden kann, ist identisch mit dem soziologischen des Marxismus, der gar nicht anders kann, als Staat und Ökonomie nicht mehr vom Standpunkt des Individuums, sondern nur mehr von dem des gesellschaftlichen Ganzen zu betrachten, in dem sie sich entfalten, besser gesagt: dessen Funktion sie sind. Und dieses Ganze ist nicht etwa ein mystischer Überorganismus, sondern es sind die Einzelmenschen selbst, aber als vergesellschaftete Wesen, das heißt als Wesen, die schon in ihrem Denken sich keines ohne Bezogenheit auf eine unbestimmte Vielheit artgleicher anderer denken können. Und aus diesem erkenntniskritischen Zusammenhang des Freiheitsbegriffes mit dem sozialen Ganzen, daher auch mit der Demokratie, ergibt sich nun auch, daß Kelsen mit Unrecht der kritischen Philosophie seit Kant und Fichte den

¹⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, II., S. 136.

ihr unbewußt gebliebenen Widerspruch vorwirft, von einer subjektivistischen Ausgangsposition zu einem objektivistischen Endresultat gelangt zu sein. Dieser Vorwurf gründet sich vielmehr auf ein Grundmißverstehen des erkenntniskritischen Charakters der klassischen deutschen Philosophie, die Kelsen mit vielen anderen offenbar — vergleiche seine Anmerkung Seite 54 — als eine subjektivistische betrachtet. Dagegen muß doch endlich die richtigere Auffassung durchdringen, daß die klassische deutsche Philosophie zwar vom Erkenntnissubjekt ihren Ausgang nimmt, aber nur, um den subjektivistischen Schein seines Bewußtseins radikal und für immer zu beseitigen. Ihre Hauptaufgabe erblickt sie doch in der Herausarbeitung der Gesetzlichkeit des Bewußtseins überhaupt, die sie freilich nur dort finden und herausarbeiten kann, wo sie eben vorliegt, im Einzelsubjekt. Aber je mehr ihr diese Herausarbeitung gelingt, um so mehr versinkt das Individuum in die Gesetzlichkeit des Geisteslebens überhaupt. In meinen Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus habe ich darum auch darauf hingewiesen, daß die deutsche klassische Philosophie im wesentlichen — und zwar schon in ihrem logischen Teile, nicht also erst in der Kritik der praktischen Vernunft — eine Philosophie des sozialen Bewußtseins ist, so daß also schon ihr Ausgangspunkt in der Terminologie Kelsens objektivistisch ist¹⁾. Und in diesem Sinne gehört auch Rousseau in die gleiche Richtung, von dem ich ebenfalls zeigte, daß seine Idee des Gesellschaftsvertrages gar nicht das subjektivistische Moment der Vertragsschließung, sondern das kollektivistische der allgemeinen Bindung des Einzelwillens veranschaulichen will²⁾. So zeigt sich der Gegensatz des Liberalismus und der Demokratie hier zuletzt erkenntniskritisch verankert.

Die Demokratie in diesem Sinne einer Selbstbestimmung des sozialen Ganzen setzt aber voraus, daß dieses Ganze es in der Tat und nicht bloß fiktiv sei. Das heißt, da das soziale Ganze nirgends anders ist als in der unaufhebbaren Bewußtseinsbezie-

¹⁾ Vgl. Max Adler, „Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus“, Stuttgart 1914 (4. Aufl. 1919), S. 49 ff., ferner „Klassenkampf gegen Völkerkampf“, 1919, S. 13 ff.

²⁾ A. a. O. S. 23 (Wegweiser).

hung seiner Teile, der einzelnen Menschen, aufeinander, so muß das Bewußtsein des Ganzen auch alle seine Teile in dieser Aufeinanderbeziehung erfüllen können. Sie müssen sich durch sie auch in ihren elementaren Lebenszwecken und -interessen verbunden, nicht etwa getrennt und entgegengestellt finden. Denn nicht anders kann ein aus bewußten Teilen bestehendes Gefüge ein Ganzes sein. Ist dies nicht der Fall, so kann es höchstens ein Ganzes für andere, für eine von außen unter bestimmten, ihnen fremden Gesichtspunkten sie erfassende Betrachtung sein, aber nicht für sich selbst. Ein solches gleiches Bewußtsein in allen einzelnen Gliedern der Gesellschaft ist nur möglich bei Gleichheit der auf die Ordnung dieses Ganzen sich beziehenden Lebensinteressen. Erst diese ökonomische Struktur des gesellschaftlichen Lebens, bei welcher alle Fragen des individuellen Lebenskampfes, die heute die eigentliche Grundlage der Majoritätsbildung ausmachen, gleichsam ein gesellschaftliches Adiaphoron sind, eine Selbstverständlichkeit, über die man nicht spricht, weil sie für alle vorweg gleichmäßig geordnet sind, schafft jenes ideologische Milieu, in welchem fortan Majoritätsbeschlüsse nicht mehr als Freiheitsbeschränkung von den Überstimmten empfunden werden. Gewiß wird es auch in der sozialen Demokratie verschiedene Meinungen und entgegengesetzte Parteien geben. Aber bei aller Leidenschaftlichkeit solcher Parteiungen wird die Minorität ihr Unterliegen nicht als eine Unterwerfung unter einen Herrschaftsakt ansehen, wie dies überall sonst in der politischen Demokratie der Fall ist, sondern als eine zwar unerwünschte, aber doch im Grunde selbst gewollte Verwaltungsmaßnahme, weil die Norm der Majoritätsentscheidung ja dann selbst nur eine Zweckmäßigkeitsmaßregel in der Geschäftsbehandlung von Angelegenheiten ist, bei denen die prinzipielle Wahrung aller persönlichen Grundinteressen schon vor jeder Abstimmung sichergestellt ist.

So kehrt auch diese Erörterung des Problems der Demokratie, in welcher wir ihren Zusammenhang mit der Freiheitsidee ins Auge faßten, zu demselben Ergebnis zurück und bekräftigt es noch, das wir bereits am Anfang dieser Untersuchung erhielten: daß der Begriff der Demokratie als ein formaler, auf alle Gesellschaftsformen passender, überhaupt nicht möglich ist,

sondern daß er die ideologische Vorwegnahme eines bestimmten Gesellschaftszustandes ist, der noch gar nicht existiert, des Zustandes einer solidarischen Gesellschaft, und daß sich daraus die Zweideutigkeit des Wortes Demokratie ergibt. Denn im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung verbindet sich jeweils mit dem Kampf einer Klasse um Herstellung einer größeren gesellschaftlichen Solidarität, das heißt um Aufhebung ihrer politischen und ökonomischen Unterdrückung, diese Idee der Demokratie mit ihrem politischen Streben, welches alsdann sich selbst als Kampf um die Demokratie bezeichnet, auch wenn es nach seiner ökonomischen Struktur diese Demokratie gar nicht verwirklichen kann. Hierin liegt die Wurzel der Affinität von Demokratie und Revolution, hierin lag der Grund der historischen Verschmelzung von Liberalismus und Demokratie, hierin ist aber vor allem die Notwendigkeit der begrifflichen Verbindung von Demokratie und Sozialismus begründet, da erst letzterer die erstere verwirklichen kann. Deshalb ist es aber auch so dringend geboten, diese beiden vom Namen der Demokratie gedeckten historischen Erscheinungsweisen derselben endgültig gedanklich zu trennen und sie als politische und soziale Demokratie auch terminologisch zu unterscheiden, will man endlich über diesen Gegenstand aus dem ärgerlichsten Wortstreit zu wirklichem gegenseitigen Verständnis gelangen. Dann werden auch die Anklagen über die angeblichen Widersprüche des Marxismus wenigstens bei diesem Kapitel aufhören.

XI.

Revolution oder Evolution?

Nun sind wir imstande, auf der Grundlage der über das Wesen der Demokratie gewonnenen Einsicht und unter Vermeidung der Zweideutigkeit dieses Wortes den von der Kelsenschen Kritik arg mitgenommenen Begriffen der Diktatur und Revolution uns zuzuwenden. Zugleich wird uns dabei auch Gelegenheit gegeben sein, zu versuchen, einer auch außerhalb dieser Kritik weitverbreiteten Verwirrung der Auffassungen durch die Rückkehr zum soziologischen Standpunkt des Marxis-

mus zu begegnen. Und die ausführliche Erörterung der vorausgegangenen Kapitel über den Sinn der marxistischen Begriffe von Staat, Klasse, Partei und Demokratie wird es ermöglichen, sich hier kürzer zu fassen. Denn im Grunde ist in diesen Darlegungen schon alles Wesentliche auch über diese beiden so heiß von Theorie und Politik umstrittenen Gegenstände enthalten.

Die eigentliche Frage, mit der wir uns hier in der Kelsen'schen Kritik zu beschäftigen haben, ist die, ob der Begriff der revolutionären Entwicklung vom bürgerlichen zum proletarischen Staate überhaupt noch einen Sinn hat, sobald man einmal festhält, daß Marx und Engels diesen Prozeß innerhalb der Formen der Demokratie verlaufend sich vorstellten, somit unter der Voraussetzung, daß das Proletariat die überwiegende Majorität der Bevölkerung darstellt. Nach Kelsen besteht hier ein großer Widerspruch der politischen Doktrin des Marxismus zu seiner ökonomischen Theorie. Die letztere sei zweifellos evolutionistisch: sie lasse die Macht des Proletariats aus seiner ökonomischen Entwicklung zur stärksten Klasse der Gesellschaft hervorgehen. Dann aber sei — den Bestand der politischen Demokratie vorausgesetzt — Gewaltanwendung unnötig. Marx selbst habe die friedliche Entwicklung zum Sozialismus in parlamentarischen Staaten, wie seine 1872 in Amsterdam gehaltene Rede beweist, nicht für ausgeschlossen gehalten. Und in der Tat müsse es als eine der wenigen sicheren Erfahrungen aus der Geschichte betrachtet werden, daß zwar die Einführung der Demokratie zumeist Gewalt erfordert, der Fortgang ihrer Entwicklung sich aber dann im organischen Ausbau durch ihre eigenen Mittel, also friedlich vollziehe (S. 28 und 92). Die Entwicklung zur parlamentarischen Demokratie ist bei Bestand des allgemeinen Wahlrechtes nur eine Frage der Zeit. Dann aber bedarf es, hat einmal das Proletariat die Majorität im Parlament, zur Umwandlung des kapitalistischen in den proletarischen Staat nicht einmal einer Verfassungsänderung, sondern bloßer wirtschaftlicher Gesetze. Was bedeuten dann noch die Begriffe „Diktatur des Proletariats“ und „Revolution“? Ist es nicht ein bloßes Spiel mit Worten, von einer Vernichtung des Staates durch die proletarische Diktatur zu reden, wo in Wirklichkeit doch nur eine von dem zur demokratischen Mehrheit gewordenen Proletariat vollzogene Umwand-

Struktur eines Landes und der ideologischen Widerspiegelung derselben in einem gewissen Zeitabschnitte. So machte Napoleon III. mit Hilfe des allgemeinen Wahlrechtes der Republik den Garaus und errichtete in ihren Formen die Herrschaft des Großbürgertums; so war für Bismarck das allgemeine Wahlrecht nur ein Mittel im Kampf gegen den bürgerlichen Liberalismus und in Österreich ein Mittel zur Stärkung der dynastischen Staatsgewalt gegen den nationalen Separatismus. Und in seinen Briefen für die „New York Tribune“ legt Marx einmal (im Jahre 1855) in seiner glänzenden Weise den Unterschied dar, den die Forderung des allgemeinen Wahlrechtes in der sozialen Geschichte Frankreichs und Englands hatte. „In England“, führt er aus, „existiert kein Zweifel mehr über den Sinn des allgemeinen Wahlrechtes, ebensowenig über seinen Namen. Es ist die *Charte* der Volksklassen und bedeutet Aneignung der politischen Macht als Mittel zur Verwirklichung ihrer sozialen Bedürfnisse. Das allgemeine Wahlrecht, in Frankreich 1848 als Losungswort allgemeiner Verbrüderung, ist in England daher als Kriegsparole verstanden. Dort war der nächste Inhalt der Revolution das allgemeine Wahlrecht; hier ist der nächste Inhalt des allgemeinen Wahlrechtes die Revolution¹⁾.“

Man darf dagegen nicht einwenden, wie dies Kelsen tut, daß die Tatsache des undemokratischen Mißbrauches des allgemeinen Wahlrechtes nichts gegen seine Eignung, reines Ausdrucksmittel der Demokratie zu sein, beweise. Gewiß trüben, gibt Kelsen zu, die politische Indifferenz großer Volksmassen, ökonomische Abhängigkeit derselben, Beschränkungen durch die Technik der Wahlkreiseinteilung und des Wahlverfahrens etc. das Ergebnis des allgemeinen Wahlrechtes. Aber „im Sinne der Lehre von Marx und Engels kann es nur darauf ankommen, die Demokratie — sei es auch mit Gewalt — von diesen Beschränkungen zu befreien und sie durch Verallgemeinerung der politischen Rechte und Gewährleistung voller politischer Freiheit zu einer wirklich e c h t e n Demokratie auszugestalten, die dann von selbst der Majorität des Volkes — dem Proletariat — die Herrschaft sichert“ (S. 101). Dieser Einwand ist echtteste juristische Denk-

¹⁾ „Gesammelte Schriften von Marx und Engels“, herausgegeben von Rjasanoff, II. Bd., S. 275.

weise: sie sieht die Beschränkungen der Demokratie nur in der Mangelhaftigkeit der gesetzlichen Bestimmungen über das Wahlrecht und der Durchführungsverordnungen dazu. Daß diese „Beschränkungen“ aber in der Klassenmacht sozialer Gruppen im Staate wurzeln, die innerhalb der geltenden Rechtsformen ihren Einfluß spielen läßt, daß sie also gesetzlich gar nicht beseitigt werden können, sondern nur dadurch, daß durch außerjuristische Tatsachen dieser Klassenmacht ein Gegengewicht gegeben wird, das fällt außer den Gesichtspunkt dieser Betrachtung. Es gehört zu den theoretischen Verdiensten Lenins, die Aufmerksamkeit wieder auf jene Seite der marxistischen Denkweise gerichtet zu haben, in welcher ihr Grundgedanke, daß der Staat, solange er auf der Grundlage des Klassengegensatzes aufgebaut ist, auch in der demokratischen Form eine Unterdrückungsmaschine bleibt, von Marx selbst zu einem nur zu oft auch von marxistischer Seite übersehenen scharfen Ausdruck gekommen ist. Bereits im „Achtzehnten Brumaire“ hat Marx gezeigt, daß alle Fortschritte in der Staatsform vom Feudalismus durch den absoluten Staat, legitimes und konstitutionelles Königtum bis zur parlamentarischen Republik nur dazu führen mußten, die Staatsmacht zu einem tauglicheren Herrschaftsinstrument der jeweils herrschenden Klasse oder Klassengruppe zu machen. „Alle Umwälzungen vervollkommneten diese Maschinerie, statt sie zu brechen.“ Die Fortschritte der Demokratie waren nur ebenso viele Rollenwechsel in dem Kampf der bürgerlichen Parteien, in welchem „die Besitznahme des ungeheuren Staatsgebäudes als die Hauptbeute des Sieges“ betrachtet wurde¹⁾. Und was der „junge“ Marx hier schrieb, bestätigte der „reife“, wenn er im „Bürgerkrieg in Frankreich“ sagt: „Nach jeder Revolution, die einen Fortschritt des Klassenkampfes bezeichnet, tritt der rein unterdrückende Charakter der Staatsmacht offener und offener hervor²⁾.“ Sehr schön hat L. Trotzky in seiner Schrift „Terrorismus und Kommunismus“ alles das zusammengestellt, was einer bloß juristischen Denkweise als „Beschränkung“ der Demokratie erscheinen muß, die mit ihrem „Wesen“ nichts zu tun habe, von dem man aber sofort

¹⁾ K. Marx, „Der achtzehnte Brumaire“, S. 97.

²⁾ K. Marx, „Bürgerkrieg in Frankreich“ (3. Aufl., Berlin) S. 44.

sieht, daß es zum Wesen des kapitalistischen Gesellschaftszustandes gehört und nur mit diesem geändert werden kann. Er sagt: „Die kapitalistische Bourgeoisie kalkuliert: solange in meinen Händen der Grund und Boden, die Fabriken, Werke, Banken sind, solange ich die Zeitungen, Universitäten und Schulen beherrsche, solange — und das ist die Hauptsache — in meinen Händen die Leitung der Armee liegt, solange wird der Apparat der Demokratie, wie ihr ihn auch ausbauen mögt, meinem Willen untertan bleiben. Ich unterwerfe mir geistig das stumpfsinnige, konservative, willenlose Kleinbürgertum, wie es mir materiell untergeordnet ist... In den Momenten seiner Unzufriedenheit werde ich Sicherheitsventile und Blitzableiter schaffen. Ich werde im nötigen Moment Oppositionsparteien schaffen, die morgen verschwinden, heute aber ihrer Aufgabe dadurch gerecht werden, daß sie dem Kleinbürgertum die Möglichkeit geben, seine Empörung ohne Schaden für den Kapitalismus zum Ausdruck zu bringen. Ich werde die Volksmassen bei dem Regime der allgemeinen Schulpflicht an der Grenze der vollständigen Unwissenheit erhalten und ihnen nicht erlauben, sich über die Stufe zu erheben, die meine Sachverständigen der geistigen Sklaverei als ungefährlich annehmen werden. Ich werde die privilegierten oder rückständigeren Schichten des Proletariats selbst demoralisieren, betrügen und einschüchtern. Durch die Gesamtheit aller dieser Maßregeln werde ich dem Vortrupp der Arbeiterklasse nicht gestatten, das Bewußtsein der Mehrheit des Volkes zu beherrschen, solange die Unterdrückungs- und Einschüchterungswerkzeuge in meinen Händen bleiben werden¹⁾.“

Wir lehnen zwar, wie bereits dargelegt, die bolschewistische Theorie der Diktatur der „Vortrupps“ ab, aber nur in dem Sinne, in welchem die revolutionäre Energie einer sogenannten Arbeiterelite die ökonomische Reife für die Herrschaft der Arbeiterklasse selbst ersetzen soll. Abgesehen davon wird sicherlich die Umwandlung der bürgerlichen in die proletarische Demokratie kein bloßes Rechenexempel der Majorität sein. Es kommt nur darauf an, ob das Proletariat durch seine relative Zahl und durch seine Organisation zur entscheidenden Klasse im

¹⁾ L. Trotzky, „Terrorismus und Kommunismus“, Wien 1920, S. 23.

Staate angewachsen ist. Dann wirken die „Beschränkungen“ der Demokratie, nämlich die Mittel der Beeinflussung und Einschüchterung schwankender Volksteile, in seinem Sinne und vollzieht sich die Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse sicherlich durch den Druck einer Klasse, die gar nicht die zahlenmäßige Majorität zu haben braucht, weil sie bereits die tatsächliche Gewalt in Händen hat. Die so viel und leidenschaftlich erörterte Frage, ob Diktatur eine solche der Majorität oder der Minorität ist, ist also ganz falsch gestellt, weil man sich die Majorität nur in parlamentarischer Form vorstellt. Wenn wir zweifellos mit Marx und Engels eine Diktatur des Proletariats nur als Ausdruck einer Majorität des Volkes auffassen können, so ist damit keineswegs der bloße zahlenmäßige Ausdruck gemeint, das, was Friedrich Adler einmal mit Recht den Zufall der Arithmetik genannt hatte: sondern es ist gemeint, daß das Proletariat — und dieses allerdings in seiner Gänze oder doch ungeheuren Majorität — durch seine organisierte Bedeutung und Kraft zum Vertreter aller oppositionellen Schichten der bürgerlichen Gesellschaft geworden ist und im Momente seiner revolutionären Aktion diese mit sich reißt. Das ist aber dann kein Prozeß der parlamentarischen Demokratie, das ist ein revolutionäres Ereignis.

Und in diesem Zusammenhange möchte ich noch einen Umstand erwähnen, der zwar für die juristische Zweifelfrage, wieso innerhalb der Demokratie noch von Revolution die Rede sein könne, natürlich ebenfalls nicht in Betracht kommt, dagegen für die soziologische wohl. Dadurch wird auch gleich klarer, was von dem Vorwurf zu halten ist, daß Marx und Engels sich bloß einer revolutionären Phraseologie für einen evolutionistischen Inhalt bedient hätten. Dieser Umstand ist der angebliche Zusammenhang von demokratischem und Legalitätsbewußtsein. Nach dieser Auffassung heilt die Demokratie ihre Übel selbst. Ihre Grundlage ist ja das Gesetz durch Volkswillen, der Rechtsboden, der stetig durch neues Recht ausgebaut wird. Die Verteidiger dieser Anschauungen verlangen daher auch vom Proletariat, seine „unklaren“, „unreifen“ und bloß „agitatorischen“ Ideen von einem revolutionären Umsturz der Gesellschaft zu revidieren und sich

endlich auf den Boden der legalen Umgestaltung als den allein wissenschaftlich zu verteidigenden zu stellen.

Demgegenüber ist zu sagen, daß diese Vorstellung der Legalität der historischen Entwicklung zu den größten Illusionen der bürgerlichen Staatsideologie gehört, die, ihres eigenen Ursprunges vergessen, einen Kultus der Legalität pflegen muß, der nichts anderes als ein Selbstschutz der herrschenden Klasse ist. Um so notwendiger ist es, hierüber sich klare Begriffe zu erwerben und das Proletariat in diesen reinen Klassegeist der Legalität nicht verfallen zu lassen. Denn es sind heute Veranlassungen genug hiezu dadurch gegeben, daß das Proletariat zum Schutze seiner politischen und gewerkschaftlichen Errungenschaften nach dem Umsturz von 1918 vielfach gegen monarchistische und sonstige Reaktion zum fast einzigen Verteidiger der politischen Demokratie und ihrer modernen Form, der bürgerlichen Republik geworden ist. Aber darin liegt eben der revolutionäre Charakter des Proletariats im soziologischen Sinne, daß es seine gesellschaftliche Gegensätzlichkeit zu der politischen Demokratie auch in seiner geistigen Loslösung von ihrer Ideologie ausbilden muß, indem es dem bloßen Prinzip der Beharrung in der Legalität das Bewußtsein der Notwendigkeit einer Neuschöpfung des sozialen Ganzen entgegenbringt. Schon in der „Neuen Rheinischen Zeitung“ schrieb Marx nach dem Fehlschlagen der Revolution von 1848: „Wir haben es nie verheimlicht. Unser Boden ist nicht der Rechtsboden, es ist der revolutionäre Boden¹⁾.“ Und in seiner Assisenrede vor den Kölner Geschworenen wiederholte er, daß er und seine Gesinnungsgenossen „mit Recht für Feinde des Rechtsbodens“ gelten, indem er aber zugleich nachwies, daß dies noch von jeder aufstrebenden Klasse gegolten habe, nicht zuletzt von dem jetzt sich als Schützer des Rechtsbodens aufwerfenden Bürgertum. „Aber, meine Herren, was verstehen Sie denn unter der Behauptung des Rechtsbodens? Die Behauptung von Gesetzen, die einer vergangenen Gesellschaftsordnung angehören, die von Vertretern untergegangener oder untergehender gesellschaftlicher Interessen gemacht sind, also auch nur diese, im Widerspruch

¹⁾ Aus dem Nachlaß von Marx und Engels, III., S. 207.

mit den allgemeinen Bedürfnissen befindlichen Interessen zum Gesetz erhoben. Die Gesellschaft beruht aber nicht auf dem Gesetze. Es ist das eine juristische Einbildung. Das Gesetz muß vielmehr auf der Gesellschaft beruhen, es muß der Ausdruck ihrer gemeinschaftlichen, aus der jedesmaligen Produktionsweise hervorgehenden Interessen und Bedürfnisse gegen die Willkür des einzelnen Individuums sein¹⁾." Und noch 36 Jahre später schrieb Engels in dem Vorwort zur Assisenrede, daß dieselbe deshalb auch noch für unsere Zeit wichtig sei, weil sie „den revolutionären Standpunkt gegenüber der heuchlerischen Gesetzlichkeit der Regierung“ wahrte. „Daß man von einer Partei verlangt, sie solle sich durch den bestehenden sogenannten Rechtszustand nicht nur tatsächlich, sondern auch moralisch gebunden halten; sie solle im voraus versprechen: was auch kommen möge, sie wolle diesen von ihr bekämpften Rechtszustand nicht umwerfen, selbst wenn sie es könne“, das hieße nichts anderes, als „sie solle sich verpflichten, die bestehende politische Ordnung am Leben zu erhalten in alle Ewigkeit“. Der deutsche Spießbürger hat freilich nie Revolution gemacht, sondern nur erlitten. „Die Zumutung des deutschen Spießbürgers an die deutsche sozialdemokratische Arbeiterpartei hat also nur den einen Sinn, daß diese Partei . . . die Revolutionen beileibe nicht mitmachen, aber sie alle erleiden“ soll²⁾. Demjenigen freilich, der nur die formale Seite der Demokratie vor Augen hat, muß als ihr Wesen gleichsam die Kontinuität des Rechtszustandes erscheinen, der sie sichert, je ausgebildeter sie ist: die loyale Gesinnung scheint daher die eigentliche Tugend der Demokraten. Nur kein unparlamentarisches Vorgehen, das verstößt gegen die Heiligkeit der demokratischen Grundrechte. Aber schon der junge Engels wußte über diese Heiligkeit ein Wort zu sagen, das auch heute vom Proletariat nicht vergessen sein sollte. Er nahm die „Ungesetzlichkeit“ der Chartisten energisch in Schutz und sagte: „Bei dieser Gelegenheit ein paar Worte über die Heilighaltung des Gesetzes in England. Allerdings, dem Bourgeois ist das Gesetz heilig, denn es ist sein

¹⁾ „Marx vor den Kölner Geschworenen“, Berlin 1895, S. 13—15.

²⁾ A. a. O. S. 6—7.

eigen Machwerk, mit seiner Einwilligung und zu seinem Schutze und Vorteil erlassen. Er weiß, daß, wenn auch ein einzelnes Gesetz ihm speziell schaden sollte, doch der ganze Komplex der Gesetzgebung seine Interessen schützt und vor allem die Heiligkeit des Gesetzes, die Unantastbarkeit der . . . einmal festgestellten Ordnung die stärkste Stütze seiner sozialen Stellung ist. Weil der englische Bourgeois in dem Gesetze wie in seinem Gott sich selbst wiederfindet, deshalb hält er es heilig, deshalb hat für ihn der Stock des Polizeidieners, der ja eigentlich sein eigener Stock ist, eine wunderbar beschwichtigende Macht. Aber für den Arbeiter wahrhaft nicht. Der Arbeiter weiß zu gut und hat zu oft erfahren, daß das Gesetz für ihn eine Rute ist, die ihm der Bourgeois gebunden hat, und wenn er nicht muß, so kehrt er sich nicht ans Gesetz¹⁾.“ Mit Recht hat daher Trotzky in dem sehr zu beachtenden Kapitel seines vorerwähnten Buches über „Demokratie“ auf die große Gefahr hingewiesen, welche aus dieser psychologischen Tendenz der Demokratie zur Loyalität sich für die Klassengesinnung des Proletariats ergebe. Der bürgerlich-demokratische Staat begünstigt zwar sicherlich die Entwicklung der arbeitenden Klasse, aber „er beschränkt auch diese Entwicklung durch die Grenzen der bürgerlichen Legalität, indem er in den Oberschichten des Proletariats opportunistische Gewohnheiten und legalistische Vorurteile künstlich anhäuft und befestigt“²⁾.

So also sehen wir schon vor jeder näheren Untersuchung des Begriffes der Revolution, daß eine revolutionäre Gesinnung auch innerhalb der Demokratie nicht nur möglich ist, sondern einen sehr guten Sinn hat. Sie ist ja nichts anderes als das Streben nach Beseitigung jener „Beschränkungen“, die auch Kelsen zur Realisierung der „echten“ Demokratie beseitigt wissen will. Aber sie verbindet damit zugleich die Einsicht, daß diese Beseitigung nur gleichzeitig mit dem Sturze des ganzen bestehenden sozialen Systems möglich ist, als deren einzelne Seiten jene „Beschränkungen der Demokratie“ erscheinen, weil eben eine von

¹⁾ Fr. Engels, „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“, 4. Aufl., S. 230.

²⁾ L. Trotzky, „Terrorismus und Kommunismus“ S. 18.

inneren Widersprüchen freie Demokratie nicht als politische, sondern nur als soziale möglich ist.

Was also bedeutet Revolution im marxistischen Sinne? Zunächst wieder einen historischen Begriff: sie ist nicht ein Gegensatz einer Revolution als solcher zu einer Evolution als solchen, sondern sie ist die durch einen gewissen Entwicklungsgrad der Produktivkräfte innerhalb der kapitalistischen Form der Produktionsverhältnisse bestimmte und aus dem Klasseninteresse des Proletariats hervorgetriebene Erkenntnis einer neuen gesellschaftlichen Aufgabe, verbunden mit dem ebenso notwendig entstandenen Willen, diese Aufgabe durchzuführen, nämlich an Stelle des Privateigentums an den Produktionsmitteln die gesellschaftliche Inbesitznehmung derselben zur Grundlage der Gesellschaftsordnung zu machen. Der Begriff der Revolution ist im Marxismus identisch mit dem der sozialen Revolution und bedeutet mit einem Worte: Beseitigung des Klassengegengesatzes als Ziel, Herrschaft des Proletariats als Mittel dazu. Falls man über diesen historischen Begriff der Revolution noch nach einem allgemeinen sucht, kann dieser nur sein: umschaffender gesellschaftlicher Wille auf Grund umwälzender theoretischer Erkenntnis. Der soziologische Begriff der Revolution ist auch im Marxismus kein „bloß“ ökonomischer, sondern vollendet sich, wie alle Begriffe des Marxismus, als ein sozialer, zu dem also stets sein ideologischer Überbau gehört, durch den er erst ein soziologischer Begriff wird. Und insofern ist, trotz ihrer idealistischen Fassung, die berühmte Definition Lassalles über den Unterschied von Revolution und Reform noch immer klassisch zu nennen: „Revolution heißt Umwälzung, und eine Revolution ist somit stets eingetreten, wenn, gleichviel ob mit oder ohne Gewalt — auf die Mittel kommt es dabei gar nicht an — ein ganz neues Prinzip an die Stelle des bestehenden Zustandes gesetzt wird. Reform dagegen tritt dann ein, wenn das Prinzip des bestehenden Zustandes beibehalten und nur zu mildereren oder konsequenteren und gerechteren Folgerungen entwickelt wird. Auf die Mittel kommt es wiederum dabei nicht an. Eine Reform kann sich durch

Insurrektion und Blutvergießen durchsetzen und eine Revolution im größten Frieden¹⁾.“

Ist es also für die Revolution gar nicht notwendig, daß sie sich „gewalttätig“ entwickle, so ist es auch — was hier gegenüber Kelsen entscheidend in Betracht kommt — durchaus nicht gegen ihren Begriff, daß sie sich „gesetzlich“ vollzieht. An und für sich ist es denkbar, daß diese Herrschaft des Proletariats gänzlich kampflos durch einen parlamentarischen Majoritätsbeschluß errichtet werden könnte. Aber das kann höchstens den Juristen als eine irgendwie wesentliche Seite dieses Vorganges interessieren; für die soziologische Bedeutung der Revolution ist gerade

¹⁾ Ferd. Lassalle, „Die Wissenschaft und die Arbeiter“, Sämtliche Werke (Bernstein), II. Bd., S. 104. — Ganz übereinstimmend Emil Lederer in seiner anregungsvollen Untersuchung „Einige Gedanken zur Soziologie der Revolutionen“ (Leipzig 1918), wenn er die Frage, was Revolution sei, beantwortet: „Sie ist der Durchbruch einer Idee zur Wirklichkeit... Zweierlei ist jeder echten Revolution wesentlich: daß sie Idee ist und daß sie eine soziale Kraft mobilisieren kann“ (S. 12, 13). Schr richtig und im wohlthuenden Gegensatz zu der Wehleidigkeit vieler sonst an den Gewaltmethoden der bürgerlichen Gesellschaft wie insbesondere am Krieg gar keinen Anstoß nehmenden gelehrten Kritiker des Marxismus legt Lederer auch dar, daß Gewalt gar nicht zum Begriffsmerkmal der Revolution gehört, sondern zu ihrer Realisierung. Lederer meint, daß hieraus eine widerspruchsvolle Problematik entsteht, weil Gewaltanwendung allemal der Idee widerspreche. In diesem Teile seiner Darlegungen schafft sich der wesentlich im Ideologischen verfangen gebliebene Standpunkt des Autors selbst seine Schranken und Schwierigkeiten. Idee und Gewalt werden gleichsam feindliche Mächte wie Ormuzd und Ahriman, obgleich doch die revolutionäre Gewalt nichts anderes sein kann als die lebendig gewordene, eine Klasse führende und bewegende Idee. So muß auch Lederer schließlich selbst betonen, „daß nur solche Ideen in der Gegenwart revolutionäre Bedeutung bekommen können, welche in ihrer Konsequenz zur Auseinandersetzung der Klassen treiben oder den Klassenkampf in sich begreifen, oder so interpretiert werden, daß sie den Klassenkampf in sich aufnehmen können“ (S. 32). Gewiß bringt die Gewalttätigkeit der Revolution viele Verletzungen der absoluten Idee mit sich. Aber die revolutionäre Idee ist eben nie eine absolute Idee, sondern die geschichtliche Form der Annäherung an diese, und nur darum kann es sich handeln, ob die Gewalt im Widerspruch zu ihrer eigenen Idee ist. Von da aus gesehen sind Idee und Gewalt einander nicht mehr wesensfremd, so wenig wie Plan und Ausführung, Zweck und Mittel. Es hängt mit der noch wesentlich rein ideologischen Einstellung Lederers zu diesem Problem zusammen, daß er, entgegen seiner Teil-

diese Frage, ob sich die Herrschaft des Proletariats „friedlich“ oder „gewaltsam“ aufrichten läßt, eine völlig nebensächliche. Denn das Wesentliche liegt allein darin, daß mit dieser Herrschaft des Proletariats ein fundamentaler Wandel in der sozialen Funktion der Herrschaft eintritt, ein Bruch mit ihrem bisherigen Charakter. Denn sie ist Herrschaft nicht mehr zur Konservierung der Macht einer Klasse und zur Erhaltung der Klassenstruktur des Staates, sondern zum Abbau aller Klassenmacht überhaupt, also auch der eigenen, durch Überführung des klassenstaatlichen Lebens in ein klassenloses, in welchem die Herrschaft selbst ihren Unterdrückungscharakter verliert. In den Sitzungsprotokollen des

anerkennung der Gewalt und des Klassenkampfes als notwendige Mittel der Revolution in einem späteren Aufsatz über die „Soziologie der Gewalt“ („Die weißen Blätter“, Neue Folge, Heft 1) dahingelangt, die Rolle der Gewalt in der ferneren Gesellschaftsentwicklung als ausgespielt anzusehen. „Die Epoche ist zu Ende, in welcher die Gewalt allein eine neue Situation und ein endgültiges Resultat schaffen konnte.“ So eingeschränkt ist dies sicherlich wahr auch vom marxistischen Standpunkte, weil dieser eben in der sozialen Revolution und im Klassenkampf nie „die Gewalt allein“ tätig erblickte. Wenn daher Lederer meint, es sei „an der Zeit, die These des Klassenkampfes neu zu prüfen, sie auf ihren der Zeit adäquaten Sinn zu bringen“ (S. 27), und es werde sich ergeben, daß die gesellschaftliche Struktur nicht notwendig bloß durch Kampf und Klassengewalt geändert werde, sondern immer häufiger durch die mehr oder weniger bewußte gegenseitige Anpassung der von den großen Klassen herangebildeten Apparaten zur Vertretung ihrer Interessen, so ist dies ein Einwand, der nur gilt, wenn man das Wort vom Kampf und von der Gewalt schließlich in einem nur mehr hahnebüchernen Sinn verwendet. Das Wesentliche im Gedanken des Klassenkampfes ist die Bestimmung der Rollenverteilung im sozialen Prozeß durch die Determination einander ausschließender ökonomischer Lebensbedingungen. Eine Anpassung kann nur erfolgen in der momentanen Vertretung und in dem Ausmaß momentaner Verwirklichung der Klassenforderungen, nicht aber in diesen selbst. Lederer muß selbst zugeben, daß „die Möglichkeit grundsätzlicher Veränderungen“ schließlich auch in dem von ihm gemeinten „neuen Sinn“ des Klassenkampfes eine Notwendigkeit bleibe. Damit läuft aber die ganze Revision des Klassenkampfes in die alte marxistische These aus, daß die Form, in der sich die soziale Revolution schließlich vollziehen werde, wesentlich von der Art des Widerstandes der herrschenden Klassen abhängen werde. Auch hier bestätigt sich also der Lassallesche Ausgangsgedanke, daß das Wesentliche im Begriffe der Revolution und des revolutionären Kampfes das neue Prinzip, nicht aber die Gewalt ist.

Parlaments mag, wenn sich die soziale Revolution in einer demokratischen Form vollzieht, vielleicht alles ohne revolutionären Bruch der Verfassung vor sich gegangen sein; es liegt zum Beispiel eine qualifizierte Majorität vor, die etwa das bisher verfassungsmäßig geschützte Privateigentum in Form eines „legalen“ Beschlusses aufgehoben hat. Aber was so dem Juristen in seinen Formeln als „Kontinuität“ des Rechtsstaates erscheint, ist soziologisch die ungeheuerste Veränderung in der ökonomischen Struktur des Staates, so daß „der Staat“ vorher und nachher nicht mehr dasselbe ist. Soziale Revolution bedeutet für den Marxisten weder notwendig einen Rechtsbruch noch eine Gewaltanwendung überhaupt, sondern die zielbewußte Umstellung der Gesellschaft auf eine neue ökonomische Ordnung, die sich in ihrem Schoße bereits vorgebildet hat. Wie innerhalb der ungewänderten Rechtsform die gewaltigsten sozialen Revolutionen durch die ökonomische Entwicklung möglich sind, haben gerade Marx und Engels uns verstehen gelehrt und zum erstenmal im „Kommunistischen Manifest“ in lapidarer Weise dargelegt¹⁾. Revolution ist eben für uns in erster Linie weder ein juristischer noch ein politischer, sondern ein soziologischer Begriff und bezieht sich auf die Veränderung in der bewußtseins- und willensmäßigen Einstellung zu der gesellschaftlichen Struktur des Staates. Die durch die stetige Änderung derselben erfolgte Verschiebung in der sozialen Funktion der einzelnen Klassen bewirkt, daß schließlich beide, die herrschende wie die beherrschte Klasse nur mehr widerspruchsvoll im gesellschaftlichen Organismus bestehen können, die erstere immer mehr außerstande, den Staat wirklich zu eigenem Interesse zu beherrschen und den ungestörten Genuß der Herrschaft zu sichern — der Weltkrieg und noch mehr sein „Friede“ ist dafür ein nicht mehr zu übersehendes Zeugnis — die letztere immer mehr in allen Ansprüchen auf Förderung durch die Gesellschaft verkürzt, je mehr diese Gesellschaft ganz sichtbarlich ihre, der Arbeitenden, Ge-

¹⁾ Vgl. dazu auch die glänzende Schrift von Karl Renner (Dr. Josef Karner) „Die soziale Funktion der Rechtsinstitute“ im I. Band der „Marx-Studien“ (Wien 1904), in welcher er zeigt, welcher revolutionäre Funktionswandel innerhalb der Rechtsform des Eigentums durch die ökonomische Änderung ihres Inhaltes sich vollzog.

sellschaft wird. Die Revolution ist dann nur die bewußte Angleichung der äußeren Form der Gesellschaft an ihre innere neue Struktur, gewiß ein Bruch mit dem Alten, aber nicht notwendig ein Rechtsbruch, sondern vielmehr: ein Bruch mit alten Institutionen und Traditionen, mit der alten bürgerlichen Gesellschaftsauffassung, mit dem Geiste des Klassenstaates, mit der ganzen Ideologie der bisherigen herrschenden Klassen.

Was also den soziologischen Begriff der Revolution charakterisiert und wodurch er sich von bloßer Reform unterscheidet, ist, daß er die Identität der wirtschaftlichen Grundlagen der Gesellschaft durchbricht, daß er zwar nicht notwendig ein Bruch der staatlichen Verfassung, immer aber ein Bruch der ökonomischen Verfassung der Gesellschaft ist, daß er, wie der junge Marx schrieb, nicht mehr „die Pfeiler des Hauses stehen läßt“, was alle bloß politischen Revolutionen taten, indem sie das Privateigentum an den Produktionsmitteln nicht antasteten und damit den Klassengegensatz selbst nicht beseitigten. Dieser soziologische Begriff der Revolution ist, weit entfernt, ein gedankenloser oder unwissenschaftlicher zu sein, sogar ein präziser im Kelsen'schen Sinne, wenn man nur seinen Gedanken der Revolution aus dem Juristischen ins Soziologische überträgt. In seinem kürzlich erschienenen, für den logischen Aufbau einer Rechtslehre wohl epochemachenden Buche, auf das ich in einem anderen Zusammenhang noch zurückkommen werde, erläutert er den juristischen Begriff der Revolution treffend dahin, daß das entscheidende Kriterium nicht sei, ob die Änderung im Staate tiefgreifend sei oder nicht, sondern ob diese Änderung verfassungsmäßig herbeigeführt wurde oder durch einen Bruch der Verfassung. Es wäre ja zum Beispiel denkbar, daß eine Monarchie durch verfassungsmäßigen Beschluß, also durch Sanktion des Parlamentsbeschlusses seitens des Monarchen, in eine Republik übergehe. Das wäre keine Revolution, während die Proklamierung der Republik etwa durch einseitige Enunziation des Parlaments es wäre¹⁾. Sehen wir davon ab, daß sich auch hier wieder zeigt, wie leer, ja bedeutungslos und zuletzt sogar irreführend die rein

¹⁾ Dr. Hans Kelsen, „Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechtes“, Tübingen 1920, S. 237.

juristische Denkweise für das Verständnis gesellschaftlicher Vorgänge wird, indem nach diesem Begriff die gewaltigsten Umänderungen der Gesellschaft, die äußerlich „verfassungsmäßig“ sein können, ihren revolutionären Charakter verlieren, dagegen an sich für den Zug der gesellschaftlichen Entwicklung belanglose Verfassungswidrigkeiten zum Range eines „revolutionären“ Ereignisses avancieren. Aber sicher ist, daß das, was in der Idee der Revolution wesentlich gedacht ist, der Bruch mit der Identität des Alten, die Aufhebung der Kontinuität **j u r i s t i s c h** nur durch den Verfassungsbruch möglich ist, der eben a u f eine bisherige Rechtsform eine andere folgen läßt, die nicht a u s derselben folgt.

So auch bei der sozialen Revolution: die von ihr intendierte Gesellschaftsverfassung ist nicht eine Änderung der alten, sondern ist eine a n d e r e Verfassung. Von dem Standpunkt des Privateigentums an den Produktionsmitteln und der individuellen Wirtschaftsfürsorge führt, mag dieser Standpunkt auch noch so viele Einschränkungen erfahren haben, kein Übergang zu jenem des Gemeineigentums an den Produktionsmitteln und der sozialen Wirtschaftsfürsorge. Eben daß jene „Einschränkungen“ stets als solche gelten, zeigt die Kluft der Auffassungen, die von da aus die ganze ökonomische, politische und kulturelle Ideologie durchsetzt.

An dieser Stelle erwächst aber ein neuer Einwand. Man wird sagen, und Kelsen hat dies ja auch gemeint, der soziologische Begriff der Revolution zeige sich jetzt erst recht als widerspruchsvoll, weil zwar bei einem Bruch der Rechtsordnung die neue eben gar keine Beziehung zur alten habe; die neue soziale Verfassung aber entwickle sich doch gerade nach den Lehren von Marx und Engels stetig aus der alten. Das ist der alte Streit über das **V e r h ä l t n i s v o n E v o l u t i o n u n d R e v o l u t i o n**, der zu Zeiten des Bernsteinschen Revisionismus eine Verwirrung ausgesät hat, die noch immer nicht überwunden ist.

Einen Gegensatz von Evolution und Revolution kann in bezug auf den sozialen Prozeß nur derjenige annehmen, der die ökonomischen Verhältnisse und Potenzen, von denen die materialistische Geschichtsauffassung die geschichtliche Entwicklung in letzter Linie bestimmt sieht, in jener „materialistischen“, geist-

freien und geistlosen Weise auffaßt, die wir bereits mehrfach zurückgewiesen haben. Vergißt man nie das Marxsche Wort: „Bei mir ist das Ideelle das im Menschenkopf umgesetzte Materielle“, so weiß man, um es nie mehr zu übersehen, daß es keine ökonomische Verursachung gibt, die nicht zugleich im Menschenkopf sich vollzieht. Die stetige Veränderung der ökonomischen Verhältnisse durch die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise vollzieht sich also nur durch ihre millionenfache Umsetzung in Menschenköpfen: das heißt, sie erzeugt in den Proletarierköpfen zunächst das Bewußtsein ihrer ökonomischen Lage, sodann die Erkenntnis der Mittel zu ihrer Abhilfe und schließlich den Willen zur Tat. Erst diese Tat schafft aber die Abhilfe, erst die Tat bringt die Änderung der ökonomischen Verhältnisse, schafft ihre Neuordnung. Gewiß hat der Marxismus immer gelehrt: „eine Gesellschaftsform 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 sind¹⁾.“ Aber das heißt natürlich nicht, daß diese neuen materiellen Existenzbedingungen schon die neue Gesellschaft selbst sind. Einen solchen „ökonomischen Autonomismus“ imputieren die gelehrten Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung uns immer wieder. Im Gegenteil beschrieb Marx gerade mit Bezug auf diese „evolutive“ Vorbereitung der neuen Gesellschaft sehr genau und unmißverständlich die aus dieser Evolution sich ergebende „geschichtliche Sendung“ der Arbeiterklasse: „sie hat keine Ideale zu verwirklichen, sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich im Schoße der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben²⁾.“ Dieses In-Freiheit-Setzen der Elemente einer neuen Ordnung, das ist die Revolution. Der Hinweis auf die evolutive Änderung der ökonomischen Grundlagen der Revolution, der zum Wesen des Marxismus gehört, ist also kein Widerspruch, sondern ist

¹⁾ K. Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ (Stuttgart 1897) S. XII.

²⁾ K. Marx, „Bürgerkrieg in Frankreich“ S. 50.

nichts anderes als die soziologische Determination der Revolution, ihre Einfügung in die soziale Kausalität, die natürlich ein Kontinuum ist. Wer dies einen Widerspruch eines evolutionären Inhaltes mit einer revolutionären Terminologie nennt, der hat im Grunde keine klare Vorstellung davon, daß jede Entstehung eines Neuen, also auch im Gebiete der biologischen Evolution, von der kausalen Seite betrachtet auf ein Kontinuum seiner Bedingungen zurückführt.

Die Vorstellung, daß durch allmähliche Abänderung und Anpassung neue Arten in der biologischen Entwicklungsreihe entstehen, ist heute bereits als ein Grundmißverständnis des Darwinismus erkannt. Weder die künstliche noch die natürliche Auslese vermag etwas Neues hervorzubringen, sondern sie kann nur das spontan und plötzlich aufgetretene Neue verwerten und erhalten. Die organische Evolution ist also überhaupt nur durch eine Reihe fortgesetzter organischer Revolutionen (Mutationen) möglich, von denen jede einen Bruch mit dem Alten und den Beginn eines Neuen darstellt. So zeigt sich, daß Revolution und Evolution überhaupt keine Gegensätze sind; denn letztere bezieht sich auf den Kausalzusammenhang der Veränderungen, erstere auf die Art derselben. Gegensätze sind lediglich Revolution und Reform (Variation), indem erstere die Veränderung unter Bruch mit dem bisherigen Bestande, die letztere die Veränderung innerhalb dieses Bestandes bezeichnet¹⁾.

Ein solcher Bruch mit dem Alten ist die proletarische Revolution, die an die Stelle der Herrschaft der Bourgeoisie und ihrer privatökonomischen Prinzipien die des Proletariats und seiner sozialökonomischen Grundsätze und Einrichtungen setzt. Aber der Jurist Kelsen hält sich an den formalen Schein: er findet, früher war es der bürgerliche Staat, jetzt ist es wieder einer, nur ein proletarischer. Also findet er es merkwürdig, daß Marx und Engels hier von Revolution sprechen, wo doch die Kontinuität der Demokratie den Übergang vom kapitalistischen zum proletarischen Staat vollzieht (S. 30). „Da Marx an der Theorie vom proletarischen Klassenstaat, der durch die soziale

¹⁾ Vgl. hiezu J. v. Wiesner, „Erschaffung, Entstehung und Entwicklung“, Berlin 1916.

Revolution an Stelle des kapitalistischen Klassenstaates gesetzt wird, prinzipiell festhält, ist es eigentlich nicht zu verstehen, warum er so entschieden gegen die Vorstellung polemisiert, daß durch die soziale Revolution lediglich ein Wechsel der herrschenden Partei im Staate stattfinde. Er betont: der Staat müsse vernichtet werden. Aber doch nur, um wieder als Staat, und zwar wiederum nur als Klassenstaat, aufgebaut zu werden! Ist es dann nicht bloß ein Streit um ein Wort, um ein anschauliches Bild, ob von einer „Vernichtung“ des kapitalistischen Klassenstaates oder einer „Umwandlung“ desselben gesprochen wird?“ (S. 32.) Man braucht eigentlich nur diese Sätze mit dem Gedankeninhalt der marxistischen Gesellschafts- und Staatslehre zu konfrontieren, um die absolute Unvermögenheit des formal-juristischen Standpunktes, sich auch nur einen Augenblick auf den Boden jener Theorie zu stellen, die er kritisieren will, besonders drastisch vor Augen zu haben. Es genügt, daß die kapitalistische und die proletarische Herrschaft beide einen „Staat“ begründen, und es hat sich im Wesen nichts geändert! Daß der proletarische Staat eine ganz andere soziale Funktion hat als der bürgerliche, daß vor allem bei diesem letzteren der Klassencharakter auf Dauerzustand angelegt ist, den zu erhalten das Wesen dieser Staatsordnung war, während beim proletarischen Staat umgekehrt der Klassencharakter nur mehr das Mittel ist, die Klassengegensätzlichkeit selbst abzubauen, das bleibt für den Juristen außer der Sehweite seiner für die Realität des sozialen Lebens blinden Augen.

Darum weiß Kelsen auch mit der Marxschen Forderung des Zerbrechens der Staatsmaschine, die Marx als eine unbedingte Notwendigkeit der proletarischen Herrschaftsergreifung bezeichnet, nichts anderes anzufangen, als daß er auch in ihr nur einen Widerspruch zur evolutiven Theorie und eine Konzession an die Bedürfnisse der radikalen Agitation sieht. Mit diesem Bilde vom Zerbrecen der Staatsmaschine kann doch nur, sagt Kelsen, gemeint sein, daß an Stelle einer bestimmten Staatsordnung eine andere gesetzt wird oder daß an Stelle der bisherigen Staatsorgane neue Menschen bestellt werden, oder auch daß ganz neue Staatsfunktionen geschaffen werden. Jedenfalls also reduziert sich das Zerbrecen der Staatsmaschine auf Auswechslung der Staats-

form oder der Staatsorgane oder auf beides zugleich (S. 32—33). Aber gerade darauf, worauf der Jurist triumphierend Wert legt, daß auch nach Zerschlagung der Staatsmaschine eine Staatsform vorhanden ist, kommt es dem Marxismus gar nicht an. Das ist nur für Kelsen wichtig, weil er den Marxschen Staatsbegriff, der immer einen historischen Staat bezeichnet, mit seinem formalen Staat identifiziert, der alle möglichen Staatsformen umschließt, und nun ernstlich glauben zu müssen, daß nach Vernichtung oder Zerschlagung des Staates (Marx meint des kapitalistischen) noch ein Staat übrig bleibt (Kelsen meint den proletarischen). Das ist dann freilich ein ebenso leichter „Sieg“ des juristischen Standpunktes über den marxistischen wie ein gänzlich unfruchtbarer Streit, diesmal ein wirklicher Wortstreit.

Das Wesentliche in dieser grundwichtigen Vorstellung vom Zerschlagen der Staatsmaschine, die Lenin in dankenswerter Weise wieder in den Vordergrund der Betrachtung gerückt hat, indem er zeigte, daß sie keine bloß beiläufige Bemerkung Marxs war, sondern eine schon seit seiner Schrift über den „Achtzehnten Brumaire“ immer wiederkehrende Auffassung — das Entscheidende dieses Gedankens liegt eben in der Veranschaulichung des Bruches mit dem Alten, der Vernichtung des bisherigen ökonomischen und politischen Staatsinhaltes, den die soziale Revolution zu vollziehen habe. Es bedeutet die Errichtung des Proletarierstaates also nicht nur die Herrschaft einer neuen Partei in dem sonst unveränderten gesellschaftlichen Milieu, sondern die Beseitigung der alten und die Einführung neuer gesellschaftlicher Lebensbedingungen durch eine aufsteigende Klasse. Es gilt von dieser Zerschlagung überhaupt das, was Marx von der Pariser Commune sagte, die er als ein erstes Beispiel hierfür pries — eine Stelle, die auch Kelsen anführt, ohne sie wirklich zu würdigen: „Ihr Geheimnis war dies: sie war wesentlich eine Regierung der Arbeiterklasse, das Resultat des Kampfes der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse, die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte¹⁾.“ Aber freilich, wenn man in diesem Satz das

¹⁾ K. Marx, „Bürgerkrieg in Frankreich“ S. 49 (3. Aufl.).

Wesentliche überspringt, die neue Form der gesellschaftlichen Arbeit, und sich nur triumphierend daran hält, daß also auch hier von einer „Regierung“ und einer „politischen“ Form, also von Staatsformen überhaupt die Rede ist, dann siebt man die marxistischen Gedanken mit einem so löcherigen Gefäß, daß man nichts von ihnen auffangen kann.

Darum muß auch die ganze eingehende Kritik, die Kelsen der Frage widmet, ob die Pariser Commune wirklich im Sinne von Marx und Engels ein erstes Beispiel einer solchen Zerschlagung der Staatsmaschine war, im Sande betäubendster Wortstreitigkeiten verlaufen. Es ist beinahe tragikomisch, zu sehen, wie hier die juristische Kritik immer neben dem sachlichen Inhalt der marxistischen Darstellung einherläuft, sich auf jedes Wort stürzt, aus dem sie folgern kann — was dem Marxismus zu bestreiten gar nie einfiel —, daß auch die Commune eine Zwangsorganisation war. Die Abschaffung des stehenden Heeres sei nicht Aufhebung der militärischen Gewalt, sondern als „Ersetzung durch das bewaffnete Volk“ nur Überführung in eine andere Form. An Stelle des Privilegienwahlrechtes sei das allgemeine Wahlrecht getreten — wieder eine Form des „unzerbrochenen“ Staates. Und die Ersetzung der parlamentarischen in eine „arbeitende“ Körperschaft bedeute nicht, wie Marx meint, die Vernichtung des Parlamentarismus, sondern seine Umwandlung in eine der unmittelbaren Demokratie genäherten Form, indem sie mit der Gesetzgebung auch die vollziehende Gewalt vereinigt. „Hört ein Vertretungskörper auf, ein Parlament — auf deutsch: eine Volksvertretung — zu sein, wenn ihm neben der Gesetzgebung auch Funktionen der Vollziehung, nämlich die Auswahl der mit der Exekutive betrauten Menschen obliegen?“ fragt Kelsen, und macht sofort aus der historischen Erscheinung der Commune die juristische Kategorie einer „arbeitenden Körperschaft“ überhaupt. Natürlich hört durch die begriffliche Umwandlung einer bloß gesetzgebenden in eine zugleich auch verwaltende Körperschaft „der“ Parlamentarismus nicht auf; aber in der historischen Umwandlung, von der Marx spricht und von der allgemein die Marxsche Theorie handelt, hört dadurch der bürgerliche Parlamentarismus auf, das

heißt die Indienststellung der „Volksvertretung“ für die Herrschaftsinteressen einer Klasse, welche die Aufrechterhaltung der ökonomischen Ausbeutung und damit des Klassengegensatzes will, und wird durch einen Vertretungskörper, der genau das Gegenteil will, ersetzt. Es hat also seinen vollen Sinn, zwei so verschiedene Dinge — ganz so verschieden wie die beiden Begriffe der Demokratie — nicht mit demselben Namen zu bezeichnen. Und wenn Lenin darum einmal sagt, er könne sich Demokratie zwar nicht ohne Vertretungskörper, wohl aber ohne Parlamentarismus vorstellen, so hat Kelsen unrecht, darin „eine durch nichts gerechtfertigte Verengung des Begriffes Parlamentarismus“ zu sehen (S. 35). Vielmehr trägt diese terminologische Scheidung nur dazu bei, aufmerksam zu machen, daß für den marxistischen Standpunkt eben nicht die juristische Form, sondern die soziale Funktion ihres Inhaltes das allein in Betracht Kommende ist. Sonst geraten wir in eine Betrachtung der Dinge, bei der zwar eine Kontinuität der Rechtsform von den Beratungen eines Hottentottenkral's bis zu denen der gegenwärtigen Parlamente möglich wird — freilich auch äußerlich unterstützt von mancherlei wie Hottentottenkultur anmutenden Erscheinungen in diesen modernen Körperschaften —, die aber doch nur die Kontinuität eines Begriffsnebels ist, in der alle charakteristischen Merkmale der Dinge verschwinden.

Indessen führt gerade diese sehr unzulängliche kritische Betrachtung der Pariser Commune, wenn wir uns an das halten, was Marx als ihr Wesen ansah, die Beseitigung der Bureaukratie, des stehenden Heeres und die Umwandlung des Parlamentarismus in eine arbeitende Körperschaft auf das, was man zwar nicht das theoretische, wohl aber das praktische Kernproblem der Demokratie nennen könnte, nämlich auf die Frage ihrer organisatorischen Möglichkeit. Mit ihr hat sich Kelsen nur ganz nebenbei beschäftigt. Trotzdem müssen wir etwas ausführlicher darauf eingehen, weil von der Klarlegung dieses Verhältnisses nicht nur das bessere Verständnis dessen abhängt, was Marx in der Commune sah, sondern insbesondere auch deutlicher wird, was der Marxismus sich unter der Staatsauffassung der Zukunft vorstellt.

XII.

Die Demokratie und ihre Organisation.

Wenn in unseren Tagen die Demokratie so vielfach Gegenstand tiefgehender Kritik, ja einer fast hoffnungslosen Skepsis geworden ist, so daß man immer wieder von der Krisis der Demokratie reden hört, so liegt der Grund dafür weder in ihrem scheinbaren Widerspruch zur Diktatur, noch in ihrem notwendigen Versagen innerhalb des Parlamentarismus im Klassenstaat. Nach beiden Richtungen liegt gar nicht ein wirkliches Problem der Demokratie vor, sondern nur Erscheinungen, die widerspruchsvoll ausfallen müssen, weil man den Begriff der Demokratie auf einen sozialen Zustand des Staates anwendet, der ihm nicht entspricht. Das eigentliche Problem der Demokratie ergibt sich nach einer ganz anderen Richtung. R. Michels hat das Verdienst, in seinem inhaltsreichen Buch „Zur Soziologie des Parteiwesens“ zwar sicher nicht als einer der ersten, aber doch sehr ausführlich darauf eingegangen zu sein, und seither haben W. Hasbach¹⁾ und besonders Max Weber denselben Gegenstand von einer anderen Seite eindringlich behandelt²⁾. Dieses eigentliche Problem der Demokratie liegt darin, daß alle Demokratie, wie es scheint, durch die Notwendigkeiten ihrer eigenen Organisation widerspruchsvoll werden muß. Denn überall hat sie irgendeine Form der Vertretung nötig, sobald sie über die zwerghafte Gestalt einer primitiven Gemeinde, in welcher eine unmittelbare Ausübung der Demokratie noch möglich ist, hinauswächst, und selbst in dieser wird sie einen Führer herausbilden, dem sie sich fügt. So scheint aller Demokratie die Tendenz innezuwohnen, doch selbst wieder Gegensätze innerhalb der Gemeinschaft zu schaffen, welche die Gleichheit und Solidarität ihrer Glieder aufheben. Michels spricht darum sogar von einem ehernen Gesetz der Oligarchie innerhalb der

¹⁾ Vgl. bei Wilhelm Hasbach „Die moderne Demokratie“, 1912, das 3. Buch „Der Mechanismus der Demokratie“.

²⁾ Vgl. Max Weber, „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland“, Duncker & Humblot, 1918, und „Politik als Beruf“, ebenda 1919.

Demokratie¹⁾, welches, auf die kürzeste Formel gebracht, etwa so lauten mag: „Die Organisation ist die Mutter der Herrschaft der Gewählten über die Wähler, der Beauftragten über die Auftraggeber, der Delegierten über die Delegierenden²⁾.“ Die Tendenz ist eine organische, sie ist allen Formen der Demokratie eigen, der revolutionären ebenso wie der konservativen. „Man wäre versucht, es eine Tragikomödie zu nennen: die Massen begnügen sich damit, unter Aufbietung aller Kräfte nur ihre Herren zu wechseln³⁾“ (S. 377).

Zu dieser unabänderlichen Tendenz kommt als zweites Moment, was die Demokratie so problematisch macht, hinzu die Tatsache, daß alle Organisationsformen, welche die Demokratie schaffen muß, um ihre Zwecke zu erreichen, alsbald gleichsam einrostet, zu einem bloßen Mechanismus, zu einer Maschine erstarrt. Die Organe der Demokratie verwandeln sich alsbald in eine Bürokratie, in eine Schicht mit eigenen Standes- und Herrschaftsinteressen, die abermals ein Gegensatzmoment innerhalb der Demokratie bilden. Diese Seite der Entwicklung hat besonders Max Weber behandelt, indem er zeigte, wie die Bürokratie nicht etwa nur ein Geschöpf des Staates oder der städtischen Verwaltung ist, sondern wie bereits innerhalb der politischen Partei, also in den wesentlichen Erscheinungsformen der modernen Demokratie das Schwergewicht ihrer Tätigkeit und ihres Einflusses durchaus in dem Apparat liegt, den jede Partei zu ihrer Organisation herausgebildet hat, und wie dieser Apparat vollständig von einer Parteibürokratie dirigiert wird und um so mehr dirigiert werden muß, je größere Massen die Partei umschließt. „Die reale Arbeit leisten in allen Organisationen zunehmend die bezahlten Angestellten und Agenten aller Art. Alles andere ist Appretur und Schaufenster⁴⁾.“ Und diese Bürokratisierung bezeichnet Weber als eine unentrinnbare, ja nicht einmal zu bekämpfende Tendenz aller Organisation. Denn nur sie sichert eine rationale, fachlich geschulte Führung der Geschäfte. Und so ergibt sich die Frage, die eigentlich die

¹⁾ A. a. O. S. 362 ff.

²⁾ A. a. O. S. 384.

³⁾ Vgl. ähnlich bei Hasbach, a. a. O. S. 477 und S. 575.

⁴⁾ Max Weber, „Parlament und Regierung“ S. 26.

Schicksalsfrage der Demokratie ist: Wie ist angesichts dieser Übermacht und Unentbehrlichkeit der Tendenz zur Bürokratisierung Demokratie überhaupt noch möglich?¹⁾

Schon lange vor diesen Kritikern der Demokratie und des Berufspolitikertums hat übrigens bereits Friedrich Engels, und gerade in bezug auf die auch von diesen Autoren hauptsächlich herangezogenen amerikanischen Parteiverhältnisse, ebensolche scharfe Kritik geübt. Nur daß er vorweg das Bewußtsein hatte, nicht die Demokratie überhaupt damit zu treffen, sondern die bürgerliche Demokratie. In seiner Einleitung zur Marxschen Schrift „Der Bürgerkrieg in Frankreich“ hat er auf diese Verselbständigung von Organen der Gesellschaft hingewiesen, die auch in einer demokratischen Republik möglich ist und durch die ihre Beamten aus ihren Dienern zu ihren Herren wurden. „Nirgends bilden“, sagt Engels, „die ‚Politiker‘ eine abgesondertere und mächtigere Abteilung der Nation als gerade in Nordamerika. Hier wird jede der beiden großen Parteien, denen die Herrschaft abwechselnd zufällt, selbst wieder regiert von Leuten, die aus der Politik ein Geschäft machen. . . Es ist bekannt, wie die Amerikaner seit dreißig Jahren (1891) versuchen, dies unerträglich gewordene Joch abzuschütteln, und wie sie trotz alledem immer tiefer in diesen Sumpf der Korruption hineinsinken. Gerade in Amerika können wir am besten sehen, wie diese Verselbständigung der Staatsmacht gegenüber der Gesellschaft, zu deren bloßem Werkzeug sie ursprünglich bestimmt war, vor sich geht. Hier existiert keine Dynastie, kein Adel, kein stehendes Heer . . . keine Bürokratie mit fester Anstellung oder Pensionsberechtigung. Und dennoch haben wir hier zwei große Banden von politischen Spekulanten, die abwechselnd die Staatsmacht in Besitz nehmen und zu den korruptesten Zwecken ausbeuten — und die Nation ist ohnmächtig gegen diese, angeblich in ihrem Dienst stehenden, in Wirklichkeit aber sie beherrschenden und plündernden zwei großen Kartelle von Politikern²⁾.“

Aber auch innerhalb der proletarischen Arbeiterbewegung selbst hat sich dieses Problem schon seit langem sogar dem Bewußtsein der Massen fühlbar gemacht. Die antiautoritäre Rich-

¹⁾ A. a. O. S. 31—32.

²⁾ A. a. O. S. 12—13.

tung des Anarchismus, der spätere Syndikalismus sind solche Formen, in denen nicht zuletzt das Bestreben, die Bürokratisierung der sozialistischen Bewegung zu bekämpfen und den Massen einen größeren unmittelbaren Einfluß zu verschaffen, eine Hauptursache ihrer Entstehung und ihrer zeitweilig gewaltigen Anziehungskraft auf die Arbeiter waren. Besonders die syndikalistische Forderung der *action directe* konnte so populär werden, weil darunter nicht nur eine sofort sichtbare und unmittelbare Einwirkung auf den Klassenstaat verstanden würde, sondern weil diese auch nur durch unmittelbares und direktes Eingreifen der Masse selbst ausführbar war. So konnte sich der einzelne hier in der Illusion berauschen, nicht mehr gezwungen zu sein, sich als Wähler bloß vertreten zu lassen, sondern unmittelbar als selbsttätiges Massenglied für seine Zwecke tätig zu werden. Und noch ist uns in lebhaftester Erinnerung, mit welcher unwiderstehlichen, faszinierenden Gewalt die Idee der Arbeiterräte nach der russischen Revolution überall die Massen ergriffen hat, nicht nur, weil die damals noch unenthüllte Romantik des Bolschewismus sie umgab, sondern vor allem, weil hier wirklich ein Instrument gegeben schien, durch welches die Massen, so wie sie in der Fabrik, im Handel, im Kontor, im Bureau arbeiten und vereinigt waren, in die Lage versetzt wurden, die starr gewordenen Formen einer politischen und gewerkschaftlichen Führerschaft und Parteibürokratie zu durchbrechen und die revolutionäre Lebendigkeit der Masse selbst an deren Stelle als neues Organisationsprinzip zu setzen¹⁾. Auch der nun immer größere Aufmerksamkeit auf sich ziehende englische Gildensozialismus ist eine solche urwüchsig aus den immer wieder hervortretenden Trieben der Masse zur unmittelbaren Demokratie hervorgehende Abwehrbewegung gegen Bürokratisierung, Mechanisierung und Separation einer Führerkaste innerhalb der Demokratie. Auch hier wirkt als Hauptmotiv, daß nicht in der straffen Zentralisierung von oben herab das Heil liegt, sondern nur in dem Aufbau der gesellschaftlichen Organisation von unten hinauf, auf der Basis also der selbsttätigen und sich selbst in örtlichen Organisationen be-

¹⁾ Vgl. hierzu meine Schrift „Demokratie und Rätssystem“, Wien. Volksbuchhandlung, 1920.

stimmenden Massen. „Nicht von den großen nationalen Führern“, heißt es bei Cole, „hängt die Zukunft der Gewerkschaften ab, sondern von den örtlichen und den Führern in den Betrieben, von der intelligenten Minorität innerhalb der Masse. . . Die Gewerkschaftsbewegung muß wieder demokratisch werden, sie muß sich auf die Betriebe stützen, denn aus diesen kommt der Ursprung und die Ergänzung ihrer Macht. In dem Maße, als die Betriebe die Mittelpunkte des Gewerkschaftslebens werden, stellen sich die anderen Erfordernisse von selbst ein: neue Funktionen, neue Methoden, ein neuer Apparat und neue Männer¹⁾.“

Die Überwindung dieses Fatums der Demokratie, wonach sie in Oligarchie umschlagen und in Bureaukratie versanden müßte, scheint Michels unmöglich. Es könne sich nur darum handeln, diese schädigenden Tendenzen „tunlichst zu paralisieren“, was hauptsächlich das Werk „sozialer Pädagogik“ sei. Im übrigen liegt für ihn der Wert der Demokratie darin, daß sie gegenüber der Aristokratie und Monarchie „das geringere Übel“ sei²⁾. Nicht ganz so pessimistisch urteilt Max Weber. Er packt sozusagen den Stier an den Hörnern, indem er aus dem, was Michels die Tendenz zur Oligarchie nennt, eine Rettung der Demokratie machen will. In der Heranbildung kraftvoller, aber der Masse verantwortlicher und selbst auch mit Verantwortungsgefühl ausgestatteter Führerpersönlichkeiten liegt die einzige Möglichkeit, das Erstarren der Demokratie zu einer bureaukratischen Maschine zu verhindern. In der Entwicklung eines politischen Sinnes, das heißt der Fähigkeit zur Selbstentscheidung mit sozialer Verantwortlichkeit in den Geschäften der öffentlichen Verwaltung und Regierung ist also das Heilmittel zu suchen: „Politiker müssen der Beamtenherrschaft das Gegengewicht geben³⁾.“

So sehr Max Weber mit seiner Kritik des Zerrbildes vom Parlamentarismus, den Deutschland vor dem Umsturz besaß, recht hat, und wie sehr seine Brandmarkung des gänzlich unpolitischen, in Obrigkeitssanbetung versunkenen Charakters des deutschen Bürgertums auch heute, ja gerade heute zu Recht be-

¹⁾ G. D. H. Cole, „Selbstverwaltung in der Industrie“, Berlin, Engelmann, 1921, S. 71—72.

²⁾ R. Michels, a. a. O. S. 390—391.

³⁾ Max Weber, a. a. O. S. 57.

steht¹⁾, wird man doch zweifeln dürfen, ob die allerdings sehr nötige Heranbildung eines politisch reifen Führertums ein wirkliches Mittel ist, die Verwandlung von Demokratie aus einer Selbstbestimmung der Masse in Beherrschung derselben durch ihre Führer zu verhüten²⁾. Andererseits ist der Pessimismus Michels um so weniger begründet, als er selbst einen Ausweg in der „sozialen Pädagogik“ sieht, der ihm mehr als ein Mittel bloßer Paralyisierung der aufgezeigten schädlichen Tendenzen der Demokratie bedeutet hätte, wenn er auch das geänderte Milieu einer sozialen Demokratie in Betracht gezogen hätte. Dieses muß man aber tun; denn daß die Demokratie widerspruchsvoll werden muß als politische Demokratie, haben wir selbst als Notwendigkeit erkannt. Es fragt sich, ob dies auch ebenso von der sozialen Demokratie gilt.

Auf dieses Kernproblem der Demokratie ist Kelsen nicht eigentlich eingegangen. Er streift es nur, wo er auf die von ihm

¹⁾ Vgl. hiezu das ausgezeichnete und mutige, während des Krieges veröffentlichte Buch von Hugo Preuß „Das deutsche Volk und die Politik“, Diederichs, 1915, und meinen Aufsatz im „Klassenkampf gegen Völkerkampf“ S. 35 ff.

²⁾ Was M. Weber übrigens gar nicht als Ziel, wenigstens für die politische Gegenwart, vorgeschwebt hat. Denn er findet diese Unterordnung der Masse unter das Führertum, wenn es seinem Begriffe politischer Verantwortung entspricht, als etwas, was auch so sein soll. „Stets beherrscht das ‚Prinzip der kleinen Zahl‘, das heißt die überlegene politische Manövrierfähigkeit kleiner Gruppen, das politische Handeln. Dieser ‚cäsaristische‘ Einschlag ist (in Massenstaaten) unausrottbar.“ Man achte auf die von M. Weber selbst unterstrichene Bemerkung in der Klammer. In ihr liegt eine wichtige Einschränkung, auf die wir alsbald zurückkommen werden. — Ähnlich sieht auch Leonard Nelson in seinen mit großem Affekt aber geringer soziologischer Kritik gegen „die Demokratie“ geschriebenen, übrigens sehr interessanten Schriften „Demokratie und Führerschaft“ und „Erziehung zum Führer“ (Leipzig 1920) nur in der Herausbildung einer zum Führeramt berufenen „Partei des Rechtes oder der Vernunft“, einer Art Geistes- und Gesinnungsaristokratie, die einzige Möglichkeit zu einer Korrektur der bureau- und ochlokratischen Tendenzen der Demokratie. Denn — man hört das Ressentiment des verbitterten bürgerlichen Intellektuellen — „die Demokratie ist nicht die große Arena, aus der der Tüchtigste als Sieger hervorgeht. Sie ist die Narrenbühne, auf der der pffiffigste oder bestbezahlte Schwätzer dem vornehmen und nur auf seine gute Sache bauenden Charakter den Rang abläuft“ („Demokratie und Führerschaft“ S. 21).

so gründlich verkannte Bedeutung des sozialistischen Gedankens von der Verwandlung einer Regierung über Menschen in eine Verwaltung von Sachen zu sprechen kommt, und er identifiziert auch sofort die Tendenz der sozialen Demokratie nach Beseitigung und Überwindung einer obrigkeitlichen Beamtenkaste mit der Abschaffung von Beamten überhaupt. Und so wird für ihn das Problem, wie sich die Notwendigkeit eines beruflichen Beamtentums mit der demokratischen Selbstbestimmung vereinigen lasse, zu dem ärgerlichen, sein ganzes Buch durchziehenden und uns noch eingehender beschäftigenden „Widerspruch zwischen Anarchie und Organisation, zwischen politischer und ökonomischer Theorie“ im Marxismus (S. 88—89). Allerdings ist soviel zuzugeben, daß die Notwendigkeit eines berufsmäßigen Beamtentums auch für die sozialistische Gesellschaft in der sozialistischen und anarchistischen Literatur nicht selten verkannt wurde, weil man nicht genügend darauf acht hatte, daß man eigentlich bei der Bekämpfung des Beamtentums nicht so sehr seine spezialistische Schulung als eben seine Abschließung zu einem besonderen Stand mit Eigeninteressen und Machtaspirationen, kurz eben seinen obrigkeitlichen Charakter vor Augen hatte. Erst die größere „Staatsnähe“ des Proletariats, und die durch das Aktuellwerden der Sozialisierungsprobleme, besonders aber durch die Eroberung vieler Kommunalverwaltungen eingehendere Beschäftigung mit den Aufgaben der Leitung großer Betriebe und der öffentlichen Verwaltung moderner Gemeinwesen hat den Blick für die Notwendigkeit einer berufsmäßigen Schulung auch für diese Geschäfte geschärft. Sie hat uns belehrt, daß eine Lieblingsvorstellung der kleinbürgerlichen Demokratie zu den vielen Illusionen derselben gehört, als ob die organisatorischen Aufgaben der sozialen Demokratie so einfache und verminderte sein würden, daß sie ohne weiteres von jedermann und noch dazu gleichsam im Nebenamt betrieben werden könnten. Insofern Kelsen eine solche Anschauung auch in gewissen Äußerungen Lenins findet¹⁾, ist er mit seiner Polemik gegen den Bolschewismus sicherlich im Recht. Nur hat sich der Bolschewismus selbst sehr rasch über diese irrtümliche und bloß anfäng-

¹⁾ Lenin, „Staat und Revolution“ S. 66.

liche Meinung Lenins hinaus entwickelt, wie übrigens Kelsen selbst aus dem von ihm gebrachten Zitat aus der berühmten Rede *Trotzkys* „Arbeit, Disziplin und Ordnung“ erkennen mußte, in welcher es heißt: „Die Demokratisierung besteht gar nicht darin (das ist das A b c für jeden Marxisten), die Bedeutung der qualifizierten Kräfte, die Bedeutung der Personen, die Fachkenntnisse besitzen, abzuschaffen, sondern darin, sie überall und stets durch Wahlkollegien zu ersetzen.“ Und wenn Kelsen meint (S. 123), daß auch dieses Wahlprinzip für die öffentlichen Organe in der Sowjetrepublik nicht ausnahmslos aufrechterhalten werden konnte, weil *Trotzky* selbst es für die rote Armee nicht gelten ließ, so hätte er nur weiter zu lesen gebraucht, um zu sehen, daß *Trotzky* überhaupt dieses Wahlprinzip nicht für „das letzte Wort des wirtschaftlich-staatlichen Aufbaues der proletarischen Klasse“ hält. „Der weitere Schritt muß in der Selbstbeschränkung der kameradschaftlichen Initiative, in der gesunden und rettenden Selbstbeschränkung der Arbeiterklasse bestehen, die weiß, wo der gewählte Vertreter der Arbeiter ein entscheidendes Wort sagen kann und wo es notwendig ist, dem Techniker, dem Spezialisten, der mit bestimmten Kenntnissen ausgerüstet ist, dem man eine größere Verantwortung auferlegen und der unter wachsamer politischer Kontrolle genommen werden muß, den Platz einzuräumen¹⁾.“ Und *Lenin* selbst, dessen wahre politische Größe darin liegt, seine Fehler rasch zu erkennen, sie aber dann auch mit kühner Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst und gegen die Meinungen seiner blinden Anhänger konsequent einzugestehen und zu verbessern, erklärt bereits im März 1918: „Ohne die Anleitung von Fachleuten der verschiedenen Zweige des Wissens, der Technik, der Erfahrungen ist der Übergang zum Sozialismus unmöglich, weil der Sozialismus eine bewußte Massen-Vorwärtsbewegung zu der im Vergleich mit dem Kapitalismus höheren Arbeitsproduktivität verlangt, und zwar auf der Basis des durch den Kapitalismus Erreichten²⁾.“

Aber es handelt sich hier nicht um den Bolschewismus, sondern um das Problem der Demokratie überhaupt, und da

¹⁾ *Trotzky*, a. a. O. S. 15—16.

²⁾ *Lenin*, „Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht“ S. 15.

scheint mir, daß die als so unentrinnbar bezeichnete Gefahr eines sich zwangsläufig in ihr herausbildenden Widerspruches zwischen ihrer Absicht und ihrer notwendigen Organisationsform doch nicht besteht, sobald man sie in ihrer eigentlichen Form, nämlich in ihrer sozialen, also von ökonomischen Klassengegensätzen befreiten Gestalt betrachtet. Dann wird man auch aufhören, sie in eine fast denknotwendige Beziehung, ja Identität mit der heutigen Staatsform zu bringen, und wird jene Beweglichkeit der Vorstellung erlangt haben, die nun einmal unerlässlich ist, wenn man soziale Entwicklungen in die Zukunft verfolgen will.

Die Entartung der Demokratie durch Entstehung einer berufsmäßigen Kaste von öffentlichen Funktionären und ihre Verwandlung aus einer Organisation der Selbstbestimmung des Volkes zu einem Instrument seiner Beherrschung durch diese Kaste scheint mir nämlich durch zwei Gegenwirkungen entscheidend verhindert zu werden, die sich heute schon als Tendenzen einer sozialen Demokratie erkennen lassen, weil sie schon heute wirksam sind, wobei wir sicher sein können, daß die Menschen der Zukunft, die Demokratie als ihr Ideal werden haben wollen, auch noch andere Mittel finden werden. Und auf diese beiden sozusagen tragenden Prinzipien jeder wirklichen Demokratie hat besonders Marx nachdrücklich hingewiesen. Es ist vor allem die politische Durchbildung der Massen, ihre Erfüllung mit einem revolutionären proletarischen Klassenbewußtsein, was aber nur die unserer Zeit entsprechende, gleichsam durch sie gefärbte Erscheinungsform eines gesellschaftlichen Bewußtseins, eines sozialen Sinns überhaupt ist. Und zweitens der Aufbau des „Staates“, das heißt des gesellschaftlich-solidarischen Lebens v o n u n t e n a u f, also aus den kleinen, engeren, noch lebenswarmen gesellschaftlichen Beziehungen, wie sie durch lokale, betriebsmäßige und gemeinwirtschaftliche Verbundenheit innerhalb der unmittelbarsten Bedürfnisbefriedigung gegeben ist. Das hat nichts mit Rückfall in die primitiven oder, wie man gerne sagt, „kleinbürgerlichen“ Vorstellungen des Utopismus zu tun. Sondern das ist nur eine Verallgemeinerung des längst schon aus der Geschichte der Demokratie und vor allem in ihrer englischen Form bewährten Grundsatzes, daß, was an Demokratie schon innerhalb der Klassengesellschaft Realität haben kann, nur auf

dem Prinzip der Selbstverwaltung von unten auf, der Gemeinden und Zweckgemeinschaften, sich entfalten konnte.

Auf den ersten Blick scheint allerdings die geschichtliche Entwicklung aus der Viel- und Kleinstaaterie zu den großen, zentralistischen National- und Machtstaaten der Gegenwart dieser Tendenz zur föderativen Selbstverwaltung zu widersprechen. Aber sowohl Marx wie Engels haben uns darauf aufmerksam gemacht, daß diese Richtung der Entwicklung auf staatlichem Zentralismus auch nur als eine transitorische Erscheinung, hervorgerufen durch besondere historische Kräfte und Situationen, zu betrachten ist und nicht etwa als eine notwendige gesellschaftliche Tendenz überhaupt. Diese letztere Meinung ist vielmehr nur eine unkritisierte Denkgewohnheit. Das gesellschaftliche Leben des Menschen spielt sich schon seit Jahrhunderten in immer wachsenden und zentralistischer organisierten staatlichen Formen ab. Kein Wunder, daß man sich, wie Engels sagt, „von Kindesbeinen daran gewöhnt hat, sich einzubilden, die der ganzen Gesellschaft gemeinsamen Geschäfte und Interessen könnten nicht anders besorgt werden, als wie sie bisher besorgt worden sind, nämlich durch den Staat und seine wohlbestallten Behörden“¹⁾, das heißt also obrigkeitlich und bürokratisch. Allein „die zentralisierte Staatsmacht mit allen ihren gegenwärtigen Organen — stehende Armee, Polizei, Bürokratie, Gerichtlichkeit, Richterstand, Organe, geschaffen nach dem Plan einer systematischen und hierarchischen Teilung der Arbeit — stammt her aus den Zeiten der absoluten Monarchie, wo sie der entstehenden Bourgeoisgesellschaft als eine mächtige Waffe in ihren Kämpfen gegen den Feudalismus diente“²⁾. Und dieser Zentralismus der Staatsgewalt ist trotz aller seiner Umwandlungen in die Form einer demokratischen Republik oder eines parlamentarischen Konstitutionalismus innerlich sich gleich geblieben als das gewaltigste Machtmittel der Besitzenden bis in seine letzte Erscheinungsform als Imperialismus. Diesen hat Marx zwar erst nur in seiner bonapartistischen Gestalt gekannt, aber doch bereits trotz seiner äußeren Zusammen-

¹⁾ Fr. Engels, Einleitung zu Marxens Schrift „Der Bürgerkrieg in Frankreich“ S. 13.

²⁾ K. Marx, „Der Bürgerkrieg in Frankreich“ S. 43.

stimmung mit den demokratischen Formen auch für die Gegenwart gültig charakterisiert, wenn er von ihm sagt: „Der Imperialismus ist die prostituierteste und zugleich die schließliche Form jener Staatsmacht, die von der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft ins Leben gerufen war als Werkzeug ihrer eigenen Befreiung vom Feudalismus, und die die vollentwickelte Bourgeoisgesellschaft verwandelt hatte in ein Werkzeug zur Knechtung der Arbeit durch das Kapital¹⁾.“

Demgegenüber sieht Marx in der Pariser Commune die Form der „sozialen Republik“. Das heißt, „die Pariser Commune sollte selbstverständlich allen großen gewerblichen Mittelpunkten Frankreichs zum Muster dienen. Sobald die kommunale Ordnung der Dinge einmal in Paris und den Mittelpunkten zweiten Ranges eingeführt war, hätte die alte zentralistische Regierung auch in den Provinzen der Selbstregierung der Produzenten weichen müssen.“ Diese Selbstregierung sollte „die politische Form selbst des kleinsten Dorfes“ werden und über diesen Kommunen sollte sich ein System von Bezirksvertretungen und zuletzt die Nationalversammlung erheben²⁾.

Es ist also klar, wie die angeblich fatale Selbstaufhebung der reinen Demokratie zu überwinden ist. In solchen Selbstverwaltungskörpern, welche Marx sich noch bloß territorial vorstellt, die aber schon im Sowjetsystem auf die Betriebsordnung gegründet sind, und die im Gildensozialismus auf ein ganzes System von Bedürfnisorganisationen der verschiedensten Art aufgebaut sind, zerlegt sich der alte Leviathan Staat in eine bunte Mannigfaltigkeit bloß noch durch einheitliche Zwecke und Interessen verbundener Körperschaften. Innerhalb dieser schafft dann die Informiertheit, das Interesse, die Bildung und Solidarität der Mitglieder eine ganz andere Grundlage für die Bestellung und Kontrolle ihrer Organe, als dies heute innerhalb der ihren gewählten und bestellten Organen hilflos gegenüberstehenden Volksmassen möglich ist. Durch Unkenntnis der amtlichen und beruflichen Obliegenheiten, Unmöglichkeit ihrer Überwachung und Mangel jeglicher organisatorischen Gewalt nicht nur gegenüber den Beamten, sondern auch gegenüber ihren Abgeordneten hat

¹⁾ K. Marx, a. a. O. S. 45.

²⁾ K. Marx, a. a. O. S. 47.

selbst in den großen parlamentarischen Staaten die öffentliche Meinung längst das Bewußtsein dafür verloren, daß alle diese öffentlichen Organe doch eigentlich nur etwas sind, wovon jeder selbst ein mitbestimmender Teil ist. Diese Entfremdung der Massen selbst dort, wo sie doch mitgewählt, also mitbestimmt haben, zeigt sich drastisch in der Art, wie selbst gebildete Menschen von Regierungsakten und Parlamentsbeschlüssen reden. Da kann man zum Beispiel bei einer neuen Steuer den entrüsteten Ausruf hören: „Nein, was Die wieder beschlossen haben?“ Oder man ist neugierig, was Denen — das heißt der Regierung und den Abgeordneten — noch alles einfallen wird usw. Es fehlt ganz und gar das Bewußtsein, daß „die da droben“ und „die da drinnen“ doch nur von denen da draußen und da drunten an ihre Plätze gestellt worden sind und, was noch wichtiger wäre, von ihnen wieder entfernt werden könnten.

Eine solche Entfremdung ist nun in den politischen Formen der „Kommune“ nicht oder doch nur viel schwieriger möglich, und damit verliert die stärkste Ursache für eine Entartung der Demokratie ihre Wirksamkeit. Nun hält das gemeinsame Interesse und die gemeinsame Sachkenntnis mit den Verwaltungsaufgaben, Bedürfnissen und Notwendigkeiten des jeweiligen Organisationskreises nicht nur die Mitglieder desselben in einem steten Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit zusammen, sondern setzt auch ihre Vertreter und Organe in ein ganz neuartiges Verhältnis zu ihnen, in welchem Überlegenheit der Organe keine Gefahr mehr ist, weil sie nur dem Interesse, ja sogar dem Wunsche des ganzen Interessenkreises zugute kommen kann. Jetzt erst verwandelt sich obrigkeitliche Stellung in wirkliche, innerlich gefühlte, anerkannte, ja erwünschte und vielleicht sogar geliebte Autorität, wie sich schon heute in einer Partei oder in einer künstlerischen, philosophischen oder sonstigen Schule dem als überragend anerkannten Führer die Anhänger nicht nur faktisch, sondern mit Verehrung, mit Freude am Werk, mit Lust über die sichere Führung, ja sehr häufig direkt mit Liebe unterordnen.

Selbstverständlich ist der „Staat“, der sich auf solche „Kommunisierung“ seiner Teile aufbaut, etwas ganz anderes als der heutige zentralistische, wenn auch demokratische Klassenstaat. Aber man muß sich überhaupt hüten, auf dieses Gebilde der

sozialen Demokratie, also der sozialen Zukunft, die politischen Kategorien der Gegenwart ohne weiteres anzuwenden. Schon Marx hat sich dagegen verwahrt, daß man diesen Aufbau der sozialen Republik auf der Grundlage eines Netzes von Kommunen etwa mit einem Rückfall in überlebte enge Formen des kleinstaatlichen Lebens ansehe, wie sie das Mittelalter in seinen städtischen Formen zeigte, oder in ihm „eine übertriebene Form des alten Kampfes gegen die Überzentralisation“ des modernen Staates sehe¹). Und gilt dies schon von der noch wesentlich territorialen Gestalt der Marxschen Kommunisierung des Staates, so ist dies noch mehr der Fall bezüglich der durch die Organisationsideen des Rätessystems und des Gildensozialismus fortgebildeten neuesten Form dieser Kommunisierung. Für dieses neue Problem, welches das eigentliche Organisationsproblem der (sozialen) Demokratie ist, kann der alte Gegensatz von Zentralismus und Föderalismus nicht mehr angewendet werden. Das fühlte schon Marx, als er von der Kommune als dem Typus der neuen Organisation des gesellschaftlichen Lebens sagte: „Die Einheit der Nation sollte nicht gebrochen, sondern im Gegenteil organisiert werden durch die Vernichtung jener Staatsmacht, welche sich für die Verkörperung dieser Einheit ausgab, aber unabhängig und überlegen sein wollte gegenüber der Nation, an deren Körper sie doch nur ein Schmarotzerauswuchs war²).“ Ja, noch vierzehn Jahre später macht Friedr. Engels darauf aufmerksam, daß schon in der französischen Revolution von 1789 die Selbstverwaltung der Departements, Arrondissements und Gemeinden ihr stärkster Hebel war, und daß dies kein Widerspruch zu der Zentralisierung war, die sich auf dieser Basis erhob. „Ebensowenig wie lokale und provinzielle Selbstregierung der politischen, nationalen Zentralisation widerspricht, ebensowenig ist sie notwendig verknüpft mit jener bornierten kantonalen und kommunalen Selbstsucht, die uns in der Schweiz so widerlich entgegentritt und die 1849 alle süddeutschen Föderativrepublikaner in Deutschland zur Regel machen wollten³).“

¹) K. Marx, a. a. O. S. 48.

²) K. Marx, a. a. O. S. 47.

³) „Enthüllungen über den Kommunistenprozeß in Köln“, herausgegeben von Mehring, 1914, S. 136.

Die Auflösung des Staates in einen solchen Verband von Kommunen, Räten und Gilden hat also ganz und gar nichts mit dem heutigen Gegensatz von Zentralismus und Föderalismus zu tun. Heute ist die politische und ökonomische Zentralisierung in Staat oder Kartell wesentlich ein Macht- und Herrschaftsmittel; und in dem Gegensatz von Zentralisation und Dezentralisation spricht sich nicht etwa ein bloßes Organisationsprinzip aus, sondern der Widerstreit von verschiedenen Machtgruppen innerhalb der staatlichen oder ökonomischen Sphäre. Darum ist hier Zentralisation immer nur „von oben herab“ möglich, das heißt durch den Willen einer überlegenen Machtgruppe, die ihre Herrschaft den anderen widerstrebenden Interessen aufzwingt, während Zentralisierung in der sozialen Demokratie ein organisches Gewächs ist, das aus den Bedürfnissen der einzelnen Interessengruppen selbst, also von unten hinauf, erwächst, so wie eben die Notwendigkeiten der Produktion, des Betriebes oder auch nur die Vorteile der Vereinigung eine solche über die Einzelgruppe hinausführende Organisation nahelegen.

Dies verkennt Ed. B e r n s t e i n in seinem neuesten Büchlein „Der Sozialismus einst und jetzt“, das aber eigentlich nur die ältesten Irrtümer aus dem Buche von 1899 „Die Voraussetzungen des Sozialismus“ wiederholt, mit welchen der Revisionismus gegen den Marxismus zu Felde zog. Schon in diesem letzteren Buche hat er die Ansichten Marxens über die Kommunisierung als sehr ähnlich mit denen Proudhons hingestellt (S. 134—136), wobei er allerdings noch nicht den Mut hatte, die Gedanken Marxens selbst als „kleinbürgerlich“ zu bezeichnen. Dies tut er nun in seiner jüngsten Schrift¹⁾, die sich überhaupt dadurch auszeichnet (?), das, was Bernstein den Sozialismus von jetzt nennt, durch eine größere Abrückung von Marx gegenüber dem Sozialismus von einst zu charakterisieren. Nun ist zunächst zu sagen, daß deshalb, weil Marx Proudhon als einen „Kleinbürger“ kritisiert hat, noch nicht folgt, daß Proudhon überhaupt keine richtigen Gedanken gehabt hat und daß daher jedes Zusammentreffen von Ansichten Marxens mit ihm auch Marx zu

¹⁾ Ed. Bernstein, „Der Sozialismus einst und jetzt“ S. 87.

einem „Kleinbürger“ stempelt. Im Gegenteil gehört die so landläufige Auffassung des „Föderalismus“ in der Theorie des Anarchismus als „Kleinbürgertum“ zu den vielen stehenden Phrasen und Vorurteilen über den Anarchismus. Sein „Föderalismus“ ist sicherlich, besonders bei den älteren Autoren, vielfach von einer unzulänglichen Anschauung der Komplikation und Weltweite des modernen Wirtschaftslebens getragen, was aber nichts gegen den Grundgedanken verschlägt, daß ein System wirklicher sozialer Freiheit nicht auf äußere Zentralisation aufgebaut werden kann, auch wenn diese etwa bloß eine ökonomische wäre. Sehr instruktiv für das gerade im Interesse des Sozialismus zu wünschende bessere Verständnis des Anarchismus sagt der ganz moderne, weder kleinbürgerliche noch anarchistische Gildensozialist Cole, daß die Gildensozialisten dazu gelangt wären, eine neue politische Theorie auszudenken „aus der Erkenntnis heraus, daß eine rein industrielle Herrschaft kein Fortschritt gegenüber einer rein politischen ist“¹⁾. Und glaubt man wirklich, daß Marx, als er die Gedanken über die Kommunisierung der Gesellschaft schrieb, nicht gewußt habe, daß es sich heute nicht mehr um Gemeinwesen mit kleinbürgerlicher Wirtschaft handle, sondern, wie Bernstein mit possierlichem Ernst dem großen Kritiker des kapitalistischen Weltsystems entgegenhalten zu müssen glaubt, um Länder „mit modernen Unternehmungen und . . . wirtschaftlichen Zusammenhängen, die weit über die Gemeinde hinausgreifen?“ (87). Hier wird die sich selbst so kritisch vorkommende Darstellung nur zu einem Exhibitionismus eigener Unvermögenheit, über festgewordene Anschauungen hinauszudenken. Das Argument Bernsteins zum Beispiel, eine solche Kommunisierung würde bereits an der Aufgabe einer Flußregulierung scheitern, weil die Talbewohner andere Interessen haben wie die Bergbewohner, zeigt, daß er sich die Kommunen einfach als aus jedem gesellschaftlichen Zusammenhang losgelöste Individuen vorstellt, die miteinander handeln und hadern, während doch selbstverständlich der ganze große Zusammenhang von Interessen und sozialer Kräfteverteilung, wie er schon vorher im Staate bestand, auch nachher ge-

¹⁾ Cole, „Selbstverwaltung“ S. 127.

geben ist, also seine Berücksichtigung nicht nur verlangt, sondern durch die in ihm gelegenen Notwendigkeiten erzwingt, nur daß dies jetzt unter Anteilnahme der Interessenten, daher vielfach auch besser, zuweilen sicher auch schlechter, vor sich gehen wird als früher. Legt man überdies nicht mehr die Vorstellung bloß der bisherigen Kommunen zugrunde, sondern die etwa einer Gilde, die von vornherein über die örtlichen Grenzen einer Gemeinde hinausreichen kann, so ist vollends nicht einzusehen, warum nicht eine derart organisierte Gesellschaft jedes Maß von Zentralisation selbst schaffen wird können, das sie für nötig halten, ja das sich ihr aus der Natur der Sache selbst aufzwingen wird.

So sehen wir denn auch, wie Cole gerade von den „kolossalen Dimensionen“ ausgeht, welche die wirtschaftlichen und politischen Organisationen im kapitalistischen Staat angenommen haben und noch immer durch Imperialismus und Vertrustung zu vergrößern streben. Aber nun habe sich, führt er aus, bereits selbst im britischen Reich, geschweige denn in Ländern mit proletarischer Revolution, gezeigt, „daß die Demokratie eine Umkehr dieses Prozesses bedingt. . . . Damit ist noch nicht gesagt, daß die gewaltigen politisch-wirtschaftlichen Vereinigungen des Kapitalismus in kleine unabhängige Gruppen auseinanderfallen; aber die Demokratie bedingt doch eine weitgehende Dezentralisation oder gar eine Auflösung, auf die dann wieder eine Reintegration auf föderalistischer Grundlage erfolgt.“ Und wie an die Adresse Bernsteins und ähnlicher Kritiker geschrieben, fügt er hinzu: „Das Streben nach großzügiger Organisation und Zentralisation ist die natürliche Folge der heutigen Lage der Arbeiterschaft, aber es läßt noch keine Schlüsse darüber zu, welche Organisationsform das Volk nach der Niederwerfung des Kapitalismus wählen wird. . . . Sicher ist, daß die Tendenz nach örtlichen Organisationen sich in einer freien und demokratischen Gesellschaft energisch durchsetzen wird¹⁾.“ Mit Recht hat der Marxist R. Hilferding die Anschauungen des Gildensozialismus als eine zwar rein empirische, ja simplistische und unsystematische Auffassung be-

¹⁾ Cole, a. a. O. S. 7—8.

zeichnet, die aber doch eine Art Wiederbelebung der marxistischen Ideen von Staat und Klassenkampf ist, wie sie aus dem unmittelbaren Erleben der Arbeiter selbst hervorgestiegen ist¹⁾. Und in diesem Sinne betont er noch besonders, daß die Staatsauffassung der Gildensozialisten die konkreten Entwicklungstendenzen widerspiegelt, „die zu einer antagonistisch-kapitalistischen oder zu einer harmonisch-sozialistischen Wirtschaft“ führen (S. XIII), das heißt in unserer Terminologie den Gegensatz einer politischen und sozialen Demokratie. Die Forderung nach Kommunisierung des heutigen Staates ist also keine bloße Föderalisierung oder Dezentralisierung, sondern sie ist in erster Linie die Grundforderung nach Beseitigung der Klassegegensätze, aber verbunden mit der Vorstellung einer neuen Organisationsform der klassenlosen Gesellschaft auf der Grundlage von Selbstverwaltungskörpern und betrachtet aus dem Gesichtswinkel eines von da aus die Menschen auch innerlich neu organisierenden Geistes der Mitbestimmung und Verantwortlichkeit.

In diesem Sinne liegt wirklich das Schwergewicht aller zukünftigen Demokratie nicht in der Politik, sondern in der Pädagogie, aber in einem ganz anderen, umfassenderen Sinne, als Michels dies meinte. Denn diese Pädagogik ist in ihrer vollen und eigentümlichen Wirkung heute noch gar nicht möglich, sie wird durchaus ein Produkt des neuen klassenlosen Gesellschaftszustandes sein und wird in ihm das lang erstrebte Ideal endlich verwirklichen können, politische Bildung zu vermitteln, die zugleich gesellschaftliche und sittliche ist, weil alle diese drei Sphären der Wertung dann zusammenfallen müssen. In einem späteren Kapitel werden wir uns noch eingehender mit dem törichtem, ebendeshalb aber nicht verstummenden und leider auch von Kelsen aufgenommenen Argument beschäftigen müssen, daß es unwissenschaftlich, ja krasser Utopismus und Wunderglaube sei, für die Zukunftsgesellschaft andere Menschen anzunehmen, als wir sie heute kennen. Wir werden sehen, daß dieser Einwand ungefähr so begründet ist, als wenn ein Gelehrter bei den Primitiven bewiesen hätte, daß man sich niemals andere Menschen vorstellen dürfe als eben diese Primitiven. Und ein Ge-

¹⁾ R. Hilferding, Einleitung zu Cole S. XVI—XVII.

lehrter jenes Zeitalters wäre noch berechtigt gewesen zu seiner, dieser Logik, denn dafür ist er ja ein primitiver Gelehrter. Wir aber machen Ernst damit, daß die Ideologie der Menschen eine Funktion ihrer Ökonomie ist, und daß die völlig geänderte, bisher noch nicht dagewesene Ökonomie einer auf den Mitteln der modernen Technik und Bildung begründeten solidarischen Gesellschaft nicht ganz ohne Rückwirkung auf den Geist und die Gesinnung der in ihr bereits aufgewachsenen Generationen sein wird. Jedenfalls werden hier Erziehung und Sitte ihr gewaltiges Feld haben. Und wie viel eine Erziehung auszurichten vermag, die nicht mehr gezwungen ist, sich den Geltungs- und Entfaltungsbestrebungen des Individuums feindlich zu erweisen, ja diese sogar als förderliche Triebe für die Zwecke der neuen sozialen Organisation benützen wird, läßt sich gar nicht ausdenken! Haben die großen Geister des achtzehnten Jahrhunderts, ein Lessing und Herder, ein Rousseau und Kant, ein Schiller und Fichte, ein Pestalozzi und Owen in der Erziehung fast eine Wundermacht verehrt, welche die Welt neu gestalten sollte, so war dies freilich insofern ein hochgemuter Irrtum, als sie übersahen, daß diese Erziehung neuer Menschen nur zusammen mit einem gewaltigen Auflösungsprozeß der alten bürgerlichen Verhältnisse möglich ist, die zu ihrer Zeit noch gar nicht alte Verhältnisse waren, sondern eben erst anfangen, ihre eigene widerspruchsvolle Gestalt zu entwickeln. Aber der Gedanke selbst von der sozial-schöpferischen Kraft und Bedeutung der Erziehung behält seine Richtigkeit, auch wenn er im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert erst nur eine geniale Vorwegnahme einer Wirkung ist, die vielleicht erst das einundzwanzigste Jahrhundert vollständig erleben wird. Schon heute ist die soziale Erziehung im Sinne einer auf die Aufgaben und Pflichten einer klassenlosen Gesellschaft eingestellten Erziehung, das heißt aber die sozialistische Erziehung das hauptsächlichste Mittel einer wirklich gesellschaftlichen Bildung und demokratischen Denk- und Fühlweise¹⁾.

Kommunisierung des sozialen Lebens und soziale Erziehung — das also sind die, wie ich glaube, ausreichenden

¹⁾ Vgl. hiezu meine beiden Aufsätze in der Zeitschrift „Sozialistische Erziehung“, Jahrg. I, Heft 6, und Jahrg. II, Heft 5.

Gegenmittel gegen die Schäden der heutigen Zentralisierung und Bürokratisierung innerhalb der Demokratie. Mit Recht sagt der durchaus nicht als Sozialist zu bezeichnende berühmte Jurist F. Klein in seinem Buche über das Organisationswesen der Gegenwart, daß schon bei den heutigen Gemeinschaftsbildungen überall dort, wo keine innere Gegensätzlichkeit besteht, keine Tendenz zur Oligarchie wahrscheinlich ist. „Von richtiger Herrschaft, vom Befehlen auf der einen und Gehorchen auf der anderen Seite kann vor allem in Organisationen keine Rede sein, in welchen, wie in Reformvereinen, wissenschaftlichen und Kunstvereinen und ähnlichen Vereinigungen die leitenden Personen auf die aktive Mithilfe der Mitglieder angewiesen sind. Sie werden im Gegenteil um so mehr auf deren Ansichten und Wünsche Rücksicht nehmen, als sie wissen, daß ihre Aufgabe gescheitert wäre, sobald die Organisation durch einen Dissens zwischen Leitung und Mitgliedern ihre Operationsfähigkeit verlieren würde¹⁾.“ Glaubt man, daß dies in Gilden, Kommunen oder Räten der sozialen Zukunft anders sein könnte? Aber darüber zu streiten, ist unfruchtbar, wie über alle Dinge, worüber wir noch keine Erfahrung haben können. Nur soviel war nötig, zu zeigen, daß die Meinung falsch ist, es hafte der Demokratie gleichsam unentrinnbarerweise das Fatum ihrer Entartung in obrigkeitliches Führertum und verknöcherte Bürokratie an. Überträgt man nicht immer wieder die heutigen Staatsformen in die soziale Zukunft, so muß man den Blick freibekommen für die Erkenntnis, daß hier wirklich das Wort gilt von der Lanze, die selbst die Wunden heilt, die sie schlägt. Die Mängel und Schäden der Demokratie überwindet nur die Demokratie, wenn sie bloß erst nicht mehr Demokratie im Staat ist, sondern Demokratie als solche und für sich selbst. Auch hier bewährt sich die ungemeine Klarheit stiftende Kraft des marxistischen Standpunktes, zwei so ganz verschiedene Dinge wie den demokratischen Klassenstaat und die klassenlose Demokratie nicht mit demselben Begriffe „Staat“ zu bezeichnen. Er bildet das Eingangstor sowohl zum Verständnis des Staates wie der Demokratie.

¹⁾ Franz Klein, „Das Organisationswesen der Gegenwart“, Berlin, Franz Vohler, 1913, S. 119.

XIII.

Die Diktatur.

Die bisherige Erörterung hat uns den eigentlichen, das heißt soziologischen Sinn der Begriffe von Staat, Demokratie und Revolution aus den abstrakten Perspektiven, in denen sie die sonderbarsten Verzerrungen erlitten, wiederhergestellt, und dadurch ist zugleich ihr unaufhebbarer Zusammenhang klar geworden. Es hat sich aber auch gezeigt, daß beides nur möglich wird, wenn diese Begriffe unter dem Gesichtspunkt des Klassengegensatzes und Klassenkampfes betrachtet werden, der ihre geschichtliche Erscheinungsseite erfaßt, nicht aber unter dem ihrer juristischen Form, der diese ihre historische Realität herausfallen läßt. Nun erübrigt nur noch, die gleiche Methode auch an dem letzten Begriff der Kelsenschen Kritik anzuwenden, an dem der Diktatur.

Das Problem, um das es sich hier handelt, ist kurz bezeichnet dies, wieso Marx und Engels, die grundsätzlich doch auf dem Boden der Demokratie standen, dennoch den Begriff der Diktatur als Ziel des Emanzipationskampfes des Proletariats bezeichnen konnten, ob also Demokratie und Diktatur Widersprüche sind oder nicht. Es wird sich noch zeigen, daß dieses Problem zu jener Gattung gehört, die am heißesten umstritten werden, obgleich oder weil sie in Wirklichkeit gar keine Probleme sind, sondern nur durch Fragen, die falsch gestellt werden, den problematischen Charakter gewinnen, also bloße Scheinprobleme sind. Um aber vorweg zur Erörterung dieses Sachverhaltes die Bahn frei von Hindernissen zu bekommen, die uns an die eigentliche Frage gar nicht herankommen lassen, möchte ich sofort bemerken, daß die sogenannte Diktatur des russischen Bolschewismus für diese Untersuchung gar nicht in Betracht kommt. Denn diese entspricht keineswegs der Theorie des Marxismus, so wie sie zunächst die russischen Führer des Bolschewismus selbst dargestellt haben. Auch nach dieser verstanden Marx und Engels unter der Diktatur des Proletariats zweifellos die Herrschaft der Klasse des Proletariats, gestützt wenn schon nicht auf ihre numerische Majorität — obgleich auch dieses sicherlich der Sinn dieses Begriffes bei Marx und Engels

ist —, so doch auf ihre ökonomische Überlegenheit in dem gesamten gesellschaftlichen Zusammenhange. Da in Rußland das Proletariat weder eine Majorität der Bevölkerung, noch in der russischen Gesellschaftsorganisation von entscheidendem ökonomischen Übergewicht ist — dieses liegt bekanntlich bei den Bauern —, ja, da das Proletariat sogar als Klasse dort noch keineswegs eine alle seine Glieder umfassende politische Reife zeigt, so erfuhr der Begriff der Diktatur bei Lenin und Trotzky und sodann in der gesamten bolschewistischen Theorie die verhängnisvolle Modifikation, nicht mehr die Diktatur der Klasse des Proletariats zu bezeichnen, sondern nur mehr eines Teiles desselben, der sogenannten Avantgarde, des Vortrupps, der Arbeiterelite. So wurde aus der Diktatur des Proletariats die Diktatur über das Proletariat, aus der Diktatur der Klasse die Diktatur einer Partei. Dies hat auch Trotzky nunmehr in seinem Buch gegen Kautsky: „Terrorismus und Kommunismus“ zugegeben, wo er sagt, „daß die Diktatur der Sowjets nur möglich geworden ist vermittels der Diktatur der Partei“. Anders sei überhaupt die Diktatur nicht möglich: „Die revolutionäre Herrschaft des Proletariats hat im Proletariat selbst die politische Herrschaft einer Partei mit klarem Aktionsprogramm und unverletzlicher innerer Disziplin zur Voraussetzung¹⁾.“ Die Wurzel dieser Modifikation des Begriffes der proletarischen Diktatur, die zwar die Marxsche Terminologie beibehält, aber ganz vom Geiste des Marxismus abbiegt, um in denjenigen Blanquis einzumünden, findet sich schon in Lenins Buch „Staat und Revolution“, wo ausgeführt wird, daß das Proletariat die einzige Klasse ist, die fähig ist, Führerin aller arbeitenden und ausgebeuteten Massen zu sein. Daraus ergibt sich für Lenin die Berechtigung des bereits klassenbewußt gewordenen Teiles des Proletariats als Avantgarde, „das ganze Volk zu führen“²⁾. Es bleibt bei dieser Art zu denken, welche an die Stelle der ökonomisch bereits vollendeten Führerrolle des Proletariats seine bloße Fähigkeit dazu setzt, überdies ganz außer Betracht, ob dieses übrige „ganze Volk“ sich bereits führen läßt oder nicht vielmehr diese Führung, mag sie auch in seinem

¹⁾ Trotzky, a. a. O. S. 90 und 91.

²⁾ Lenin, „Staat und Revolution“ S. 41—42.

eigentlichen ökonomischen Interesse gelegen sein, zunächst noch auf das heftigste bekämpft. Auf diese Weise wird aus dem Gedanken der Diktatur des Proletariats, der bei Marx und Engels die Schlußform des Kampfes der ganzen proletarischen Klasse ist, beim Bolschewismus der Anfang eines sonst noch gar nicht reifen proletarischen Klassenkampfes. Aus der Diktatur des Proletariats, welches die sieghafte Eigendurchsetzung seines Klasseninteresses bedeutet, wird die Politik einer Führergruppe im Interesse des Proletariats, im Grunde nur eine neue Abart des aufgeklärten Absolutismus, der ja auch seine Gewalt nur im Interesse des Volkes ausüben wollte.

Die bolschewistische Diktatur hat also weder in der Theorie noch in der Praxis mit dem marxistischen Problem der Diktatur etwas zu tun. Ihre Theorie ist ein aus den spezifischen russischen Kampfbedürfnissen der proletarischen Revolution hervorgewachsener Rechtfertigungsversuch ihrer Taktik und wird mit dieser wie so vieles im Bolschewismus ihre Wandlungen durchmachen. Alles also, was Kelsen an Kritik gegen die Widersprüche dieses bolschewistischen Begriffes der Diktatur mit den Gedanken der Demokratie und mit dem Marxismus selbst vorbringt, und was sich vielfach mit der Kritik, die Kautsky, Otto Bauer, Hilferding und ich geübt haben, deckt, können, ja müssen wir beiseite lassen, wenn wir die Bedeutung des Begriffes der Diktatur im Zusammenhange des theoretischen Marxismus verstehen wollen¹⁾.

Kelsen meint das Widerspruchsvolle dieses Begriffes dadurch aufgezeigt zu haben, daß doch nach der Meinung von Marx und Engels die Diktatur des Proletariats nur möglich wird, wenn das Proletariat die Majorität der Bevölkerung dar-

¹⁾ Damit ist aber nicht gesagt, daß die bolschewikischen Theoretiker nicht vieles sehr Beachtenswerte zu unserem Gegenstande beigebracht hätten. Es ist ein beklagenswerter, die menschliche Schwäche nur allzu sehr bloßstellender Umstand, daß die Bekämpfung des Bolschewismus vielfach die Leidenschaft der Gegnerschaft auch im marxistischen Lager so hervortreten ließ, daß das Richtige und Gute in den Schriften von Lenin und Trotzky — um nur die Bedeutendsten aus jener Richtung zu nennen — gar nicht mehr zur Aufnahme gelangt ist. Nicht was sie von der proletarischen Diktatur ausführen, ist falsch, sondern daß sie dies auf die Herrschaft ihrer eigenen Partei — eines Häufleins Proletarier in einem

stellt, daß dann aber dieser Begriff in der Demokratie aufgehe. Aber das ist gar nicht das Problem des Verhältnisses der Diktatur zur Demokratie. Die Frage, ob zur Diktatur Majorität erforderlich sei oder nicht, ist auch nur durch die bolschewistische Taktik zu einer so heiß umstrittenen geworden, geht aber an dem eigentlichen Problem, so wie es Marx und Engels gesehen und gelöst haben, ganz vorüber. Der eigentliche Sinn des Begriffes der Diktatur ist nämlich wieder erst dann zu erfassen, wenn man sich jene Doppelbedeutung des Begriffes der Demokratie klar vor Augen hält, wonach er sowohl die politische als die soziale Demokratie bedeutet; und dann besagt die Idee der Diktatur, daß politische Demokratie, weil stets eine Form der Klassenherrschaft, ohne Diktatur überhaupt nie möglich war noch möglich sein wird. Die Diktatur des Proletariats ist dann gar nichts Unerhörtes mehr, sondern sie ist — wenn auch in den Formen der politischen Demokratie — die Ablösung der bürgerlichen durch die proletarische Diktatur.

Dies näher darzulegen, ist eigentlich kaum mehr nötig: es ergibt sich aus dem Zusammenhalt alles des bisher Ausgeführten. In der bürgerlichen Demokratie besteht zweifellos die Diktatur der herrschenden Klassen. Und dies kommt sofort auch grob sichtbarlich zum Ausdruck, wenn sie in sogenannten kritischen Zeiten die Staatsgrundgesetze suspendieren, den Ausnahmezustand verhängen und Soldaten, Richter, Polizei über die „aufrührerisch“ gewordenen Massen loslassen. Allerdings, der Jurist steht daneben und beweist, daß dies alles „verfassungsmäßig“ geschieht: der Oberste Gerichtshof „erkennt“, daß nirgends ein Gesetz verletzt worden ist. Wo also ist Raum für eine Diktatur? Der brutale und im bürgerlichen Sinn geniale staatsmännische Geist B i s m a r c k s

rückständigen Bauernlande — anwenden, ist der große und für die Entwicklung des Sozialismus verhängnisvolle Irrtum. Über die durchaus zu verwerfende Identifizierung von Bolschewismus und Kommunismus in der Polemik der sozialistischen Parteipresse und Literatur, die nur geeignet ist, den Arbeiter zu verwirren und ihm den Begriff des Kommunismus selbst verdächtig zu machen, siehe meine Einleitung zur Wiener Ausgabe des „Kommunistischen Manifests“ (2. Aufl., 1920, Volksbuchhandlung) und meinen Aufsatz über „Sozialistische Erziehung“ in der gleichnamigen Zeitschrift, I. Jahrg.

war hier der wirklichen Erkenntnis näher und vor allem in seinem Kraftbewußtsein aufrichtiger, wenn er nicht nur jahrelang die Sozialdemokratie unter ein Ausnahmsgesetz stellte, sondern noch am Abend seines Lebens den diktatorischen Charakter der bürgerlichen Herrschaft mit den Worten kennzeichnete: „daß die Sozialdemokratie in höherem Grade wie gegenwärtig das Ausland eine Kriegsgefahr für Monarchie und Staat involviere und als innere Kriegs- und Macht-, nicht als Rechtsfrage von staatlicher Seite angesehen werden müsse¹⁾.“ Und dabei ist noch zu bedenken, daß diese Diktatur sicherlich die Diktatur einer Minorität über die Majorität ist, wenn sie auch nur dadurch möglich wird, daß die wirklich herrschenden Interessen große Volksteile in ihre Gefolgschaft zu bringen wissen, die ihr Interesse durch jene gefördert glauben²⁾.

Es ist also gar kein Problem mehr, das die proletarische Diktatur innerhalb der politischen Demokratie darstellt. Herrscht das Proletariat, so wird es naturgemäß seine Herrschaft ebenso als eine Machtfrage gegenüber widerstrebenden sozialen Bestrebungen betätigen, wie es bisher die Bourgeoisie tat. Daß also die Preßfreiheit, die Versammlungsfreiheit, die Vereinsfreiheit etc. für gewisse Volksteile, die sich dann mit der gestürzten herrschenden Klasse decken werden, in kritischen Situationen be-

¹⁾ Bismarck, „Gedanken und Erinnerungen“ III. Bd., S. 42.

²⁾ Die englische Verfassungsgeschichte stellt mehr als die irgendeines anderen Landes eine von stark demokratischem Geist getragene Entwicklung dar und hat bekanntlich in diesem Sinn besonders seit Montesquieu ihren starken Einfluß auf alle kontinentalen revolutionären Strömungen ausgeübt. Da ist es denn für unseren obigen Zusammenhang interessant, zu sehen, wie ein englischer moderner Sozialkritiker darüber denkt. „Ich behaupte,“ schreibt Thorald Rogers, „daß in der Zeit von 1563 bis 1824 in der Form von Gesetzen, deren Ausführung in der Hand von Interessenten lag, eine Verschwörung zusammengebraut worden ist zu dem Zwecke, den englischen Arbeiter um seinen Lohn zu betrügen, ihn jeder Hoffnung zu berauben und ihn in unheilbare Armut hinabzustoßen. Länger als zwei und ein halbes Jahrhundert hindurch haben es sich in England die Gesetzgebung und die Verwaltung zur Aufgabe gemacht, den Arbeiter auf die tiefste Daseinsstufe hinunterzupeinigen, jede Regung eines organisierten Widerstandes niederzutreten und Strafe auf Strafe zu häufen, sooft er sich seiner Menschenrechte erinnerte.“

schränkt oder aufgehoben werden, ist gar kein „Widerspruch gegen die Demokratie“. Denn es handelt sich ja bis jetzt immer erst nur um die politische Demokratie, die noch keinen klassenlosen Staat zur Grundlage hat. Es ist diese Aufhebung der demokratischen Freiheiten nichts anderes als die notwendige Fortsetzung des proletarischen Klassenkampfes, nur jetzt auch mit den Mitteln des Staates zum Zweck der rascheren Beseitigung aller Reste des alten Systems. Darum hat Engels auch in seinem Brief über den Entwurf des Gothaer Programms, den Bebel in seinen Memoiren veröffentlicht, die Forderung des „freien Volksstaates“, den das Proletariat zu begründen habe, als ein unklares Gerede abgelehnt. „Da der Staat doch nur eine vorübergehende Erscheinung ist, deren man sich im Kampfe, in der Revolution bedient, um seine Gegner gewaltsam niederzuhalten, so ist es purer Unsinn, von freiem Volksstaat zu sprechen: solange das Proletariat den Staat noch gebraucht, gebraucht es ihn nicht im Interesse der Freiheit, sondern der Niederhaltung seiner Gegner, und sobald von Freiheit die Rede sein kann, hört der Staat als solcher zu bestehen auf¹⁾.“ Kurz, dieser Gebrauch des Staates zur Unterdrückung der Gegner des Proletariats, die proletarische Diktatur, ist nichts anderes als der „Ausnahmzustand“ der proletarischen Regierung, der um so weniger als ein Widerspruch gegen die Demokratie angesehen werden kann, als er ja infolge der Voraussetzung, daß proletarische Diktatur nur als Diktatur der Majorität der Bevölkerung im Sinne von Marx und Engels möglich ist, auch auf Majoritätsbeschluß beruht.

An diesem Punkte sei auf eine sehr interessante Arbeit von Karl Schmitt-Dorotič aufmerksam gemacht²⁾. Sie unternimmt es, den Begriff der Diktatur „von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf“, wie es im Untertitel des Buches heißt, geschichtlich als einen „zentralen Begriff der Staats- und Verfassungslehre“ darzulegen. Allerdings sei dieser Begriff so sehr politisches Schlagwort geworden, daß sich daraus die Abneigung der

¹⁾ Bebel, „Aus meinem Leben“ II., S. 322.

²⁾ Karl Schmitt-Dorotič, „Die Diktatur“. Duncker & Humblot, 1921.

Rechtsgelehrten erkläre, ihn zu berücksichtigen. Demgegenüber versucht Dorotič, den Begriff der Diktatur als Rechtsbegriff zu konstruieren. Dies geschieht durch zwei sehr bedeutungsvolle und viel Klarheit schaffende Unterscheidungen. Zunächst wird unterschieden zwischen Diktatur und Despotie, sodann innerhalb der ersteren zwischen zwei Formen derselben, der kommissarischen und der souveränen Diktatur. Jede Diktatur ist nämlich dadurch charakterisiert, daß sie zwar ein Ausnahmsmittel, aber doch vor allem nur ein Mittel zur Verwirklichung einer bestimmten Rechtsordnung ist. Dies macht den Unterschied zwischen Diktatur und Despotie aus. „Eine Diktatur, die sich nicht abhängig macht von dem einer normativen Vorstellung entsprechenden aber konkret herbeizuführenden Erfolg, die demnach nicht den Zweck hat, sich selbst überflüssig zu machen, ist ein beliebiger Despotismus“ (S. VIII). Die Diktatur negiert zwar auch das bestehende Recht, aber nicht um an dessen Stelle die bloße Willkür zu setzen: sie negiert das bestehende Recht um der Vollendung des Rechtes willen. „Die innere Dialektik dieses Begriffes liegt darin, daß gerade die Norm negiert wird, deren Herrschaft durch die Diktatur in der geschichtlich-politischen Wirklichkeit gesichert werden soll. Zwischen der Herrschaft der zu verwirklichenden Norm und der Methode ihrer Verwirklichung kann also ein Gegensatz bestehen. Rechtsphilosophisch liegt hier das Wesen der Diktatur, nämlich in der allgemeinen Möglichkeit einer Trennung von Normen des Rechts und Normen der Rechtsverfolgung“ (S. VIII). Die kommissarische Diktatur ist nun jene Form einer ausnahmsweisen Rechtsverfolgung, welche in der bestehenden Verfassung selber normiert ist, so wie bereits das römische Staatsrecht die Bestellung einer Diktatur vorsieht. „Die Allmacht des Diktators beruht auf der Ermächtigung durch ein verfassungsmäßig bestehendes, konstituiertes Organ“ (S. 130). „Die kommissarische Diktatur hebt die Verfassung in concreto auf, um dieselbe Verfassung in ihrem konkreten Bestande zu schützen... Die methodische Selbständigkeit des Problems der Rechtsverwirklichung tritt hier am deutlichsten hervor... Infolgedessen ist die Diktatur ein Problem der konkreten Wirk-

lichkeit, ohne aufzuhören, ein Rechtsproblem zu sein“ (136 bis 137). Auch die souveräne Diktatur ist eine solche, dem bestehenden Rechtszustand entgegentretende Form der Rechtsverfolgung, aber sie will nicht mehr diesen selbst erhalten, sondern sie sieht in der gesamten bestehenden Ordnung den Zustand, den sie durch ihre Aktion beseitigen will. Sie suspendiert nicht eine bestehende Verfassung kraft eines ... verfassungsmäßigen Rechtes, sondern sucht ... eine Verfassung zu ermöglichen, die sie als wahre Verfassung ansieht“ (S. 137). Auch sie beruft sich also auf eine Verfassung, auf eine Norm, aber auf eine erst zu schaffende. Man könnte glauben, daß sich diese Form der Diktatur hiedurch jeder rechtlichen Betrachtung entziehe; sie sei eine bloße Machtbetätigung. „Das ist aber dann nicht der Fall, wenn eine Gewalt angenommen wird, die, ohne selbst verfassungsmäßig konstituiert zu sein, trotzdem mit jeder bestehenden Verfassung in einem solchen Zusammenhang steht, daß sie als die begründende Gewalt erscheint ... Das ist der Sinn des *pouvoir constituant*“ (137). Schmitt-Dorotič versteht darunter die seit der französischen Revolution entwickelte Auffassung von der Volkssouveränität, von der Souveränität des solidarischen Volksganzen. Die souveräne Diktatur ist also legitimiert durch die Rechtsidee, die auch sonst jeder konstituierten Verfassung zugrunde liegt, dem Allgemeinwillen zu entsprechen. Der Diktator bleibt auch hier noch Kommissar, „aber infolge der Eigenart der nicht konstituierten, aber konstituierenden Gewalt des Volkes ein unmittelbarer Volkskommissar, ein Diktator, der auch seinem Auftraggeber diktiert, ohne aufzuhören, sich an ihm zu legitimieren“ (S. X). Diese äußerst lichtvolle Erörterung wird im Buche in gründlicher historischer Darlegung erläutert und als ein Ergebnis der Untersuchung, das ganz mit unseren Darlegungen übereinstimmt, hervorgehoben, daß man die Diktatur, weil sie nur ein Mittel ist, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, nicht „allgemein als die Aufhebung der Demokratie definieren“ kann (S. VI). Im Gegenteil scheint mir der Begriff der souveränen Diktatur in seinem richtigen Verständnis durch das, was ich über die Unterscheidung der beiden Formen der Demokratie ausgeführt habe, ebenso erläutert zu werden, wie er umgekehrt diese Unter-

scheidung unterstützt. Für die formal-positivistische Rechtsauffassung Kelsens werden beide Begriffserörterungen wohl vergeblich gewesen sein. Es spricht für die grundsätzliche Übereinstimmung (Kelsen wird sie als eine „naturrechtliche“ ablehnen), daß auch Schmitt-Dorotič zuletzt sich gegen Kelsen wendet, „für den das Problem der Diktatur so wenig ein rechtliches Problem sein kann, wie eine Gehirnoperation ein logisches Problem, entsprechend seinem relativistischen Formalismus, der verkennt, daß es sich hier um etwas ganz anderes handelt, nämlich darum, daß die Autorität des Staates von seinem Wert nicht getrennt werden kann“ (XI—XII). Abgesehen von dem verunglückten Gleichnis mit der Gehirnoperation ist dem Verfasser beizustimmen. Nur bedeutet der Gedanke, aus der rechtsideologischen Ausdrucksweise in die soziologische übertragen, daß der Zusammenhang des „Wertes“ des Staates mit seiner „Autorität“ die Aufzeigung der bestimmten konkreten sozialen Inhalte verlangt, die jeweils die „Autorität“ der Rechtsform für sich in Anspruch nehmen.

Unsere Auffassung von der proletarischen Diktatur als „Ausnahmzustand“ ist also selbst vom formalrechtlichen Standpunkt widerspruchslos innerhalb des Begriffes der sozialen Demokratie durchführbar. Nur sei neuerlich daran erinnert, daß man, um diese Vorstellung von der Diktatur des Proletariats deutlich vor Augen zu haben, sich von der freilich starken Versuchung freihalten muß, diesen Begriff der Diktatur an den russischen Verhältnissen des Bolschewismus zu exemplifizieren. Was sich dort Diktatur des Proletariats genannt hat und noch nennt, ist, wie wir schon gezeigt haben, weit entfernt von dem Wesen dieses Begriffes im Sinne des Marxismus, wonach derselbe stets eine Klassenherrschaft bedeutet, also die Herrschaft der Klasse des Proletariats, während in Rußland nicht einmal die Majorität des Proletariats, sondern nur eine Partei desselben, ja, im Grunde sogar nur ein kleiner Kreis entschlossener und theoretisch das Interesse des Proletariats verfolgender Revolutionäre unter ganz singulären Verhältnissen eine Diktatur über die ganze Gesellschaft, das heißt auch über das Proletariat ausübt. Sieht man nun also von diesen Zuständen ab, die nur den Namen der Diktatur des Proletariats tragen, während sie in

Wirklichkeit bloß den Terrorismus einer Partei bedeuten, so ist völlig klar, daß, solange die Demokratie eine bloß politische ist, das heißt solange sie auf dem ökonomischen Klassengegensatz aufgebaut ist, auch der vollkommenste Parlamentarismus eine Entrechtung der Minorität nicht ausschließt, sondern sogar rechtfertigt, indem er sie auf Majoritätsbeschluß gründet. Solange ein Staat durch ökonomische Klassengegensätze gespalten ist, hat er eben bei noch so demokratischem Wahlrecht keine Volkvertretung, weil es ein solidarisches Volk in ihm nicht gibt. In den Formen der parlamentarischen Selbstbestimmung vollzieht sich dann immer noch bloß ein Stück des Klassenkampfes. Und die demokratische Parlamentsmehrheit ist im Klassenstaate stets Machtwille der die Majorität kommandierenden Klasse, die vermittels derselben der Minorität ihre Gesetze auferlegt und deren Beobachtung erzwingt. Wenn also Marx einmal von der Diktatur der Bourgeoisie spricht, so ist dies nicht, wie Kelsen meint, ein Beweis dafür, daß dieser Begriff bloß terminologisch revolutionär, in Wahrheit aber evolutionistisch sei, weil die Bourgeoisie doch diese Diktatur nur durch das Parlament betätige (S. 97), sondern dies bestätigt bloß unsere These, daß politische Demokratie und Diktatur nur zwei Seiten einer und derselben Sache sind. Deshalb bezeichnet auch Marx zum Beispiel die parlamentarische Republik in Frankreich mit Louis Bonaparte an der Spitze „als eine Regierung des unverhohlenen Klassenterrorismus“¹⁾.

¹⁾ K. Marx, „Bürgerkrieg“ Seite 44. — Wenn Karl Kautsky in seiner Schrift „Die Diktatur des Proletariats“ schreibt: „Die Demokratie bedeutet Herrschaft der Majorität. Sie bedeutet aber nicht minder Schutz der Minderheit“ (S. 15), so kann ich mich dem oben Gesagten zufolge der letzteren Ansicht nicht anschließen. Die Idee der Demokratie ist, wie wir ausführten, die Selbstbestimmung eines solidarischen Ganzen. Dieser entspricht eigentlich Stimmeneinhelligkeit. Die Majorität entscheidet unter diesem Gesichtspunkt nicht so sehr als Mehrzahl, was an sich gar kein Rechtsgrund für die Entscheidung wäre, sondern weil sie die einzig mögliche Methode ist, das Solidarinteresse durch Befragung der Gemeinschaftsgenossen festzustellen. In diesem Falle — also bei der sozialen Demokratie — ist ein Schutz der Minorität eine reine Zweckmäßigsfrage: es ist zum Beispiel sehr gut denkbar, daß in einem solidarischen Körper alle Kautelen einer qualifizierten Majorität oder einer gewissen Mindestzahl von Abstimmenden für überflüssige Erschei-

Diktatur und Demokratie sind also keine Widersprüche, weil sie einander gar nicht entgegengesetzt werden können¹⁾. Die Diktatur ist selbst eine Form der Demokratie, nämlich der politischen. Man kann nur sagen: Demokratie und Terrorismus sind Widersprüche, weil Terrorismus stets die Gewalt einer Minorität bedeutet. Und ebenso kann man sagen, Diktatur und soziale Demokratie sind Widersprüche, weil die Majoritätsherrschaft der sozialen Demokratie mangels eines vitalen Interessengegensatzes der Minorität eben keine Beherrschung der Minorität ist, sondern eine Verfügung auch in ihrem Namen und Willen. Das ist auch der eigentliche Sinn der Bemerkungen Lenins, gegen die Kelsen (S. 98) mißverständlich polemisiert: „Wir erwarten nicht eine gesellschaftliche Ordnung, bei der das Prinzip der Unterwerfung der Minorität unter die Majorität ungültig wäre²⁾,“ und einige Zeilen zuvor: „Demokratie ist nicht mit Unterwerfung der Minorität unter die Majorität identisch.“ Kelsen findet hier einen Widerspruch. Aber aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle ist klar, was Lenin meint: in der Gesellschaftsordnung nach Beseitigung der Klassengegensätze findet zwar eine Unterordnung der Minorität statt, aber keine Vergewaltigung derselben durch die Majorität. Die soziale Demokratie ist also nicht mit der Unterwerfung der Minorität identisch, weil es dort überhaupt keine Herrschaftsinteressen einer Majorität gibt. Hier ordnet sich also die Minorität selbst unter, in der politischen Demonstrationen der Geschäftsführung empfunden und daher gestrichen werden. Bei der politischen Demokratie dagegen ist der Schutz der Minorität kein Prinzip der Demokratie selbst, sondern eine Forderung der Opposition, deren Durchsetzung auch ganz und gar nur durch die Macht der Minorität erfolgt, das heißt durch den Grad von außerhalb aller Formen der Demokratie fallender Gewalt, die sie gegen die Majoritätspartei aufzubringen imstande ist.

¹⁾ Sehr gut sagt Rosa Luxemburg in ihrer nachgelassenen Schrift „Die russische Revolution“: „Der Grundfehler der Lenin-Trotzky'schen Theorie ist eben der, daß sie die Diktatur, genau wie Kautsky, der Demokratie entgegenstellen. ‚Diktatur oder Demokratie‘ heißt die Fragestellung sowohl bei den Bolschewiki wie bei Kautsky... Jawohl: Diktatur! Aber diese Diktatur besteht in der Art der Anwendung der Demokratie, nicht in ihrer Abschaffung...“ S. 114 und 116.

²⁾ Lenin, „Staat und Revolution“ Seite 122.

kratie dagegen, im Staate nach marxistischer Terminologie, wird sie von dem ganzen Gewaltssystem des Staates zu dieser Unterordnung gezwungen. Was geschieht aber, fragt Kelsen, wenn sich die Minorität nicht unterordnet? Die Antwort, die Lenin gibt, findet Kelsen abermals widerspruchsvoll, indem er meint, Lenin, der eben noch diese Unterordnung als notwendig auch in der künftigen Gesellschaft bezeichnet habe, leugne jetzt plötzlich diese Notwendigkeit. Lenin sagt nämlich: „In unserem Streben nach Sozialismus sind wir überzeugt, daß er in den Kommunismus hineinwachsen wird, und im Zusammenhang damit wird jede Notwendigkeit der Gewalt an den Menschen schwinden, jede Unterwerfung des einen Menschen unter den anderen — denn die Menschen werden aus freien Stücken die elementarsten Gesetze des Zusammenlebens zu erfüllen sich gewöhnen — ohne Gewalt und ohne Unterwerfung.“ Dazu bemerkt Kelsen seltsamerweise: das heißt also, wir erwarten doch eine Gesellschaftsordnung ohne Unterordnung (S. 99). Er ignoriert also ganz den entscheidenden Unterschied von Unterwerfung und Unterordnung, von heterogener und homogener Minorität — er konstruiert wieder einmal seine Gesellschaftsformen in dem luft- und qualitätslosen Raum seiner bloß formalen Begriffe, wonach selbstverständlich eine Unterwerfung auch eine Unterordnung ist, daher eine Gesellschaft ohne Unterwerfung eine solche ohne — Unterordnung, als ob Unterwerfung und Unterordnung identisch wären. Im übrigen werden wir auf diese bedeutsame soziologische Unterscheidung und auf die Frage des gesellschaftlichen Zwanges bei Besprechung des angeblichen Anarchismus der marxistischen Gesellschaftsauffassung noch eingehend zurückkommen.

Nun bleibt nur noch der Einwand übrig, daß die Diktatur des Proletariats, wenn sie also nicht mehr Ausfluß einer Minorität, sondern einer Majorität ist, eine recht überflüssige Sache sei, also schließlich doch durch die Demokratie unnötig gemacht werde. Denn unter Voraussetzung der Demokratie als Grundlage der Diktatur des Proletariats steht dieses doch in überwältigender Majorität einer kleinen Gruppe von Kapitalisten, Grundbesitzern und gesellschaftlichen Schmarotzern aller Art gegenüber. Heißt es dann nicht mit Kanonen auf Spatzen schießen? Wozu die

Unterdrückung gegen ein Häuflein machtlos gewordener ehemaliger Unterdrücker? Es genügt doch, gegen sie die neuen Gesetze so wie gegen jeden anderen auch anzuwenden; zum Beispiel gegen einen Proletarier, der ihnen Widerstand leisten wollte. Wozu also gegen diese kleine Minorität Gewalt und Ausnahmsmaßregeln anwenden? (S. 16—17 und S. 102—103).

Aber eine solche Frage und die ihr zugrundeliegende Anschauungsweise ist nur möglich, wenn man eben die Dinge nur rein formal betrachtet und dann nur mehr zahlenmäßige Unterschiede von Parteien innerhalb der neuen Ordnung des Staates erblickt. Für diese Auffassung verlieren die besiegten Mitglieder der herrschenden Klassen mit ihrer Herrschaftsstellung auch ihre Klassengesinnung und ihr Klasseninteresse. Es hängt diese Vorstellung mit jener mechanischen Auffassung der ökonomischen Determinierung zusammen, die wir bereits in dem Kapitel über den Begriff der Klasse zurückweisen mußten. Erinnern wir uns daran, wie sehr wir zum Wesen einer Klasse den ideologischen Faktor ihres Klassenbewußtseins gehörig erkannten, so ist es ohneweiters klar, daß eine Klasse dadurch noch nicht aufgehört hat, zu existieren, daß die ökonomischen Bedingungen, die ihre Entstehung und ihren Bestand bewirkten, beseitigt wurden. Solange Glieder dieser Klasse bestehen, die den Willen ihrer Wiederherstellung haben, die das Interesse dieser Klassenstellung in ihrem ganzen geistigen und willensmäßigen Habitus repräsentieren und die sogar dafür sorgen, diesen Willen und dieses Interesse zu propagieren, dafür bei den Gleichaltrigen zu werben und ihre Jugend dafür zu erziehen — solange gibt es noch immer diese Klasse und besteht der Klassengegensatz fort. Und dieser Gegensatz ist um so gefährlicher, als trotz der Majorität des Proletariats dasselbe die neue sozialistische Gesellschaft nicht mit einem Male begründen kann, sondern auf nur zu vielen Gebieten der ökonomischen, politischen, kirchlichen und kulturellen Organisation bedeutende Reste der alten Zustände noch längere Zeit mitgeschleppt werden müssen, die ebensoviele Ansatzpunkte einer klassenmäßigen Reaktion sein können. Darum schrieb Lenin schon im Jahre 1905 gegen diejenigen, die es seltsam finden, gegen eine Minorität Gewalt anzuwenden: „Sie irren, weil sie diese Erscheinung

nicht in ihrer Entwicklung betrachten. Sie vergessen, daß die neue Macht nicht vom Himmel fällt, sondern neben der alten, gegen die alte Macht, im Kampf gegen diese entsteht, sich entwickelt¹⁾.“ Kurz, sie übersehen, daß die bloßen Formen der Demokratie ganz nichtssagend sind für ihren Inhalt. Gegen eine Minorität, die selbst auf dem Boden der herrschenden Klasse steht, deren Herrschaft sie nur anders ausüben oder an deren Macht sie mehr partizipieren will, braucht es keine Repression — obgleich auch dies oft genug vorgekommen ist. Sobald aber die Minorität diese Klassenherrschaft selbst stürzen will, ist ihre augenblickliche Machtlosigkeit kein Grund, sie zu schonen, weil ihr sonst ja Gelegenheit gegeben wäre, größere Macht an sich zu ziehen. Wieder also sehen wir, wie schädlich es ist, den Unterschied von Klasse und Partei, der freilich juristisch nicht in Betracht kommt, bei einer soziologischen Kritik der marxistischen Begriffe außer acht zu lassen. Die Diktatur des Proletariats ist Gewalt einer Klasse gegen die andere, nicht gegen eine Partei, eine Gewalt, die fortgesetzt werden muß nicht bloß bis zur Entthronung dieser Klasse, sondern bis zu ihrer Vernichtung, weil erst dann eine klassenlose Gesellschaft möglich ist. Hier von einer Handvoll Leute zu sprechen und sich wundern, daß gegen sie die Gewalt nötig ist, hieße sich ebenso verwundern, wie daß gegen die Handvoll Karlisten im Oktober 1921 sich Mitteleuropa in ein Waffenlager verwandelte. Die ganze Sache wird überhaupt zu einem Problem nur für einen juristischen Vertreter der Demokratie, ich möchte sagen: für einen Bürokraten der Demokratie, der für historische Realität in seiner Registratur kein Fach hat.

Die bolschewistischen Theoretiker haben diesen eigentlichen Sinn der proletarischen Diktatur als Klassengewalt sehr gut in ihren Schriften und Reden entwickelt. Sie irren in diesem Punkte keineswegs in der Theorie, für die sie im Gegenteil vieles wieder ins rechte Licht gestellt haben, was aus dem Bewußtsein mancher Marxisten entschwunden war, sondern sie machen nur eine falsche Anwendung von dieser Theorie auf ihre eigene Politik. So ist es gewiß ihr verhängnisvoller Irrtum, wenn sie in der

¹⁾ Wiederabgedruckt in Lenin, „Zur Frage der Diktatur“, Wien 1921, Seite 14.

neunten ihrer „Thesen über die soziale Revolution“ sagen: „Bisher lehrte man die Notwendigkeit der proletarischen Diktatur, ohne die Form dieser Diktatur untersucht zu haben. Die russische sozialistische Revolution hat diese Form entdeckt: es ist die Form der Sowjetrepublik als Form der dauernden Diktatur des Proletariats und (in Rußland) der ärmeren Schichte des Bauerntums¹⁾.“

Schon die Einbeziehung der ärmeren Bauern „in Rußland“ beweist, daß hier von einer Diktatur des Proletariats keine Rede sein kann. Und die innere Geschichte der Sowjetrepublik mit ihrem furchtbaren Lebenskampf gegen die Bauern und mit der schließlichen Kapitulation des Kommunismus vor ihnen beweist, daß von einer Interessensolidarität dieser Klassen, welche allein die Diktatur auf die Majorität der Bevölkerung stützen könnte, keine Rede sein kann. Was übrig bleibt, ist die Diktatur der Moskauer Zentralregierung. Aber trotz dieses tödlichen Widerspruches der bolschewistischen Theorie und Praxis, der ja auch den schrittweisen Abbau der ökonomischen und politischen „Diktatur des Proletariats“ in Rußland zur Folge hat²⁾, bringt doch die zehnte These begrifflich den Charakter der Diktatur des Proletariats vorzüglich zum Ausdruck als einer Gewalt, die auch innerhalb der Demokratie in ihrem Wesen immer noch Gewalt einer Klasse gegen eine andere bleibt. Es heißt dort: „Der Sinn der proletarischen Diktatur besteht also sozusagen in permanenten Kriegszustand gegen die Bourgeoisie. Es ist also ganz klar, daß alle, die über Gewalttaten der Kommunisten schreien, vollkommen vergessen, was eigentlich Diktatur heißt. Die Revolution selbst ist ein Akt der „rohen Gewalt“. Das Wort Diktatur bedeutet in allen Sprachen nichts anderes als Gewaltregime. Wichtig ist hier der Klasseninhalt der Gewalt. Damit ist die historische Rechtfertigung der revolutionären Gewalt gegeben³⁾.“

¹⁾ Abgedruckt bei K. Kautsky, „Die Diktatur des Proletariats“, Wien 1918, S. 61.

²⁾ Vgl. Max Adler, „Die Wandlungen des Bolschewismus“ im 8. Heft des „Kampf“, Jahrgang 1921, und Otto Bauer, „Der neue Kurs in Sowjetrußland“, Wien 1921.

³⁾ Bei K. Kautsky, a. a. O. S. 61.

An dieser Stelle möchte ich eine Bemerkung einfügen, die sich auf eine Unterscheidung bezieht, welche Kautsky am Begriffe der Diktatur vornimmt. Er unterscheidet die Diktatur als Regierungsform und als Zustand, wobei er meint, daß nur das erstere ein Anlaß zum Streit sei. Denn daß das Proletariat bei dem Übergang von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft vorübergehend einen Zustand der Diktatur begründen wird müssen, ist auch für ihn fraglos¹⁾. Allein mir erscheint diese ganze Unterscheidung nicht recht verständlich, ja eher geeignet, zum notwendigen Mißverständnis des Begriffes der proletarischen Diktatur zu führen. Was Kautsky offenbar meint, ist dieses, daß man sich hüten müsse, Diktatur des Proletariats als eine bleibende Form der sozialistischen Gesellschaft und nicht als einen vorübergehenden Übergangszustand zu ihr aufzufassen. Dieser Gedanke ist durch die Gegenüberstellung der Begriffe von Zustand und Regierungsform sehr unglücklich zum Ausdruck gebracht. Denn selbstverständlich ist der bloße Zustand der Diktatur des Proletariats, obwohl er ein nur vorübergehender ist und sein muß, doch während seiner Dauer notwendig eine Regierungsform, nämlich eben die Herrschaft des Proletariats, der proletarische Staat. Und weiters ist die Dauer dieses Übergangszustandes gar nicht im voraus abzuschätzen, kommt aber auch nicht für das theoretische Verständnis der Diktatur in Betracht. Der Übergang mag nun Jahre oder Jahrzehnte dauern, theoretisch ist er ein vorübergehender Zustand, das heißt nicht bloß in dem Sinne, wie „alles vorübergeht“, sondern in dem spezifisch marxistischen Sinne, daß seine Überwindung, sein systematischer Abbau, hier bewußter Zweck der Regierungstätigkeit des Proletariats ist. Aber gerade deshalb ist er im Rahmen dieser Tätigkeit selbst ein dauernder, ein permanent zu erhaltender Zustand, bis er das Ziel erreicht hat. Wenn also Kautsky gegen die vorhin zitierten „Thesen über die soziale Revolution“ polemisiert, weil sie von einer „dauernden Diktatur“ reden, von einem „permanenten Kriegszustand“ und sogar (in der neunten These) von der Diktatur sagen: „Hier ist die Rede

¹⁾ K. Kautsky, a. a. O. S. 20—21.

nicht von einer vorübergehenden Erscheinung im engeren Sinne des Wortes, sondern von der Staatsform während einer ganzen historischen Epoche¹⁾),“ so kann seine Polemik nur die von den Bolschewisten vorgenommene Identifizierung der Sowjetverfassung mit der Diktatur des Proletariats treffen und will vielleicht nur dieses. Aber es besteht die Gefahr, daß diese Kritik der mehrerwähnten Thesen auch auf den Begriff der Diktatur selbst bezogen wird, und da muß man doch wohl sagen, daß — einmal ihr Inhalt losgelöst von seiner Anwendung auf Rußland — als eine ausgezeichnete Charakterisierung dessen zu betrachten ist, was Marx und Engels unter Diktatur des Proletariats verstanden. Es kann gar kein Zweifel sein, daß diese Diktatur während einer ganzen historischen Epoche a n d a u e r n muß, nämlich während der Epoche des Überganges von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft, daß sie während derselben eine Regierungsform aufrechterhält, die des proletarischen Staates, und daß sie vermittels derselben — auf der Grundlage der Demokratie, allerdings der politischen Demokratie, ja als Ausfluß derselben — einen permanenten Kriegszustand gegen die Bourgeoisie unterhält.

So also löst sich von unserem Standpunkt das Vexierproblem von Diktatur und Demokratie. Die Diktatur des Proletariats ist nur in der Demokratie möglich, das heißt getragen von der überwiegenden Masse der Bevölkerung, aber sie vollzieht sich dann auch durch die Demokratie und übt Gewalt als Demokratie. Ein Widerspruch bleibt nur für den, der hier an die soziale Demokratie denkt, innerhalb welcher freilich Diktatur unmöglich ist, die aber noch nicht existiert und deren Bedingungen die Diktatur des Proletariats erst beschaffen muß. Ist die soziale Demokratie ein soziales Himmelreich, wie unsere Gegner spotten — wir werden darüber noch sprechen —, dann ist es jedenfalls vergeblich, solange wir noch auf der Erde der politischen Demokratie weilen, zu verlangen, daß wir ihres Segens teilhaftig seien.

¹⁾ Bei K. Kautsky, a. a. O. S. 61.

XIV.

Regierung und Verwaltung.

Die „immanente Kritik“ des marxistischen Staatsbegriffes, mit welcher Kelsen den inneren Widerspruch in diesem Begriffe aufzeigen will, soll sich aber erst in dem Nachweis vollenden, daß die politische Theorie des Marxismus von der Aufhebung der Klassenherrschaft und von der Vernichtung des Staates zu absoluter Selbstaufhebung führt. Allerdings seien die marxistischen Theoretiker in ihrer den Staat bloß negierenden Terminologie ganz ahnungslos darüber, daß sie alles, was sie an Argumenten gegen den Staat vorbringen, nur durch Staatsbegriffe zu denken imstande sind. So will uns Kelsen die Lehre des Marxismus vom „Absterben des Staates“ als eine Art Grotteske vorführen, in welcher mit großem Gepolter der Staat zum Verscheiden gebracht wird, während er bereits rings um seine tödlichen Feinde im fröhlichen Neuerstehen ist. Und wir Marxisten erscheinen so als eine späte Abart jenes guten Einfaltspinsels aus der Molièreschen Komödie, der sich nicht genug verwundern konnte, als ihm gesagt wurde, daß er sein ganzes Leben lang Prosa gesprochen habe: während wir wütend den Staat „zu beseitigen“ wähten, hätten wir unser ganzes Leben lang und gerade durch diese „Beseitigung“ am Staate gebaut.

Die Erklärung für diese sonderbare Meinung über den lächerlichen Widerspruch des Marxismus gerade in einem seiner tragenden Gedanken, in dem Gedanken von der Beseitigung des Staates, liegt eben dort, wo wir bereits alle anderen Quellen des Mißverständnisses und Unverständnisses der juristischen Kritik entspringen sahen: daß ihre Begriffe, mit denen sie an diese Kritik herantritt, eben andere sind als unsere, daß daher die gleichlautenden Worte einen ganz verschiedenen Inhalt haben. Eine solche Kritik muß unfruchtbar bleiben, ja mehr als das, sogar schädlich wirken. Sie bringt zuerst den Kritiker selbst um das Verständnis seines Objekts und führt alle jene, die nicht imstande sind, die Verschiedenheit der Ausgangspunkte beim Kritiker und beim Kritisierten zu erkennen, in eine rettungslose Verwirrung hinein. Mit einer einzigen Feststellung

läßt sich die ganze Tragikomödie der Kritik, die hier an der marxistischen Staatslehre geübt wird, aufzeigen: die Beseitigung des Staates, von der Marx und Engels reden, ist die des Klassenstaates, die, von der Kelsen redet, des Staates überhaupt. Daher bleibt ihm, wenn Marx und Engels recht haben, nichts mehr übrig, die Marxsche Auffassung führt nach Kelsen schnurstracks in den Anarchismus hinein. Die Kelsensche Kritik geht eben von einer Gleichung aus, die auf seinem formaljuristischen Boden gewiß ihre Bedeutung hat — darüber ein anderesmal im besonderen Zusammenhang — aber, wie wir schon öfter sehen konnten, soziologisch völlig nichtssagend ist. Es ist dies die Gleichung: Staat = Zwangsorganisation. Daraus folgt für ihn, daß jede Beseitigung des Staates auch die Zwangsorganisation aufhebt. Und wenn er nun zeigen kann, daß auch die sozialistische Gesellschaft nicht ohne Zwangsorganisation auskommen kann, daß es auch dort eine Regierung geben wird, politische Funktionen, öffentliche Organe, ökonomische Regelungen, kurz: eine ganze Organisation, die sich selbst durch Zwang gegen Widerstrebende wird aufrechterhalten müssen, soll nicht jeder gesellschaftliche Fortschritt ins Stocken geraten — so ist der Marxismus widerlegt, seine Staatstheorie als Widersinn, ja als Unsinn erwiesen. Daß der Marxismus unter seinem Begriff des Staates nur eine bestimmte historische Form dieser Zwangsorganisation versteht, bleibt bei solcher Polemik ebenso außer Betracht, wie daß die Zwangsorganisation, die nach Beseitigung jener historischen Staatsform dennoch übrigbleibt, kulturell und sozialpsychologisch, besonders aber soziologisch etwas ganz anderes sein kann wie jene frühere. Für Kelsen ist Zwangsorganisation = Zwangsorganisation. Was erzwungen wird, wer erzwingt, wie erzwungen wird — das alles ist völlig gleichgültig, liegt ganz unter der Höhe des juristischen Begriffes und ist nur geeignet, die Reinheit des juristischen Denkens zu trüben¹⁾.

¹⁾ Nicht umsonst trägt die Göttin des Rechtes vor ihren Augen eine Binde. Sie achtet nur auf die leisen Bewegungen der Wage in ihren Händen: ob das Gleichgewicht an ihr sich herstellt durch das gleiche Lebensschicksal in den Wagschalen oder ob auf der einen Seite das Schwert die Lebensansprüche der anderen Seite aufwiegt, das rührt die

Nach der Aufdeckung dieser Äquivokation im Begriffe Staat, die der ganzen Kritik Kelsens zugrunde liegt und eigentlich ihren Haupteffekt ermöglicht, die Entlarvung der anarchistischen Grundtendenz des marxistischen Staatsbegriffes, erübrigte sich eigentlich, auf diesen Teil des Buches noch näher einzugehen. Wenn dies im folgenden trotzdem geschieht und sogar ausführlich, so nicht nur deshalb, weil dies der eigentliche Kerngedanke der Kelsenschen Kritik ist, den recht eindringlich vor Augen zu führen, Zweck seiner ganzen Untersuchung ist. Dies wäre für uns noch keine Notwendigkeit, uns mit ihm zu beschäftigen, sobald einmal sein irriger Ausgangspunkt uns klar geworden ist. Wohl aber kann es von Nutzen sein, indem wir diesem Irrweg folgen, an seinem notwendigen Vorbeigehen an dem eigentlichen Inhalt der Marxschen Begriffe abermals recht deutlich der Eigenart der soziologischen Methode uns bewußt zu werden und die absolute Unzulänglichkeit der juristischen Kritik ihr gegenüber neuerlich bestätigt zu finden.

Kelsen findet in der Lehre des Marxismus von der Vernichtung des Staates, von seiner Beseitigung durch die Aufhebung des Klassengegensatzes nicht nur einen sehr widerspruchs-

marmorne Ruhe der ewigen Göttin nicht. Und der ideale Richter ist daher auch nicht derjenige, der ein gutes Herz im Leibe hat; der berühmte Satz Nothnagels: „Nur ein guter Mensch kann ein guter Arzt sein“, findet auf die Jurisprudenz ihrer strengen Methode nach keine analoge Anwendung. Daß ein Jurist ein guter Mensch sei, ist völlig seine Privatsache. Als Jurist darf er die Regungen seines guten Herzens ebensowenig in sein juristisches Urteil einfließen lassen wie etwa sein ökonomisches oder soziologisches Wissen. Recht ist das, was zufolge der bestehenden Zwangsorganisation gilt. Der ideale Richter ist weder milde noch hart, er ist gerecht — das heißt aber, er wendet das geltende Recht auf den vorliegenden Fall an. Und es ist eine Unvollkommenheit des Rechtes, wenn bei der Einordnung des konkreten Falles dem Richter zuviel Freiheit der Interpretation oder gar Analogisierung verbleibt — Welch letztere übrigens zuweilen durch das Recht selbst verboten wird wie im Strafrecht. So schrecklich es klingt, es ist doch wahr: das Ideal des Richters vom rein rechtslogischen Standpunkt aus wäre der Rechtsautomat; und wenn man so häufig die reine Rechtslehre mit der Mathematik verglichen hat, weil beide in gleicher Weise eine rein formale Gesetzlichkeit zeigen, so stimmt dieser Vergleich auch dahin, daß eine Rechtsmaschine an sich nicht wunderbarer wäre wie eine Rechenmaschine.

vollen Inhalt, sondern überdies eine ausgesprochen anarchistische Tendenz. Er überschreibt daher seinen § 9: „Das anarchistische Ideal des Kommunismus“ (S. 44), spricht wiederholt von einer individualistischen Grundrichtung des Denkens von Marx und Engels (S. 26 und 42) und meint sogar, es könne von einem prinzipiellen Gegensatz des Sozialismus und Anarchismus gar keine Rede sein (S. 43). Diese individualistische Denkrichtung stehe dazu noch im striktesten Widerspruch mit der ökonomischen Darstellung der sozialistischen Gesellschaft, die ohne gewaltige Reglementierung des wirtschaftlichen Lebens ja gar nicht möglich sei. Es mute fast wie Ironie an, daß Engels einerseits in der Anarchie der Produktion im Klassenstaate die Ausbeutung begründet sieht, dagegen „in einem Atem“ im kommunistischen Gemeinwesen die Erlösung von der Ausbeutung verkündet, obgleich doch dieses Gemeinwesen, wenn es kein Staat mehr ist, also keinen Zwang kennt, ebenfalls auf die Anarchie der Produktion sich aufbaut (S. 53). Schon das „Kommunistische Manifest“ glaubt auf die Zwangsordnung des Staates verzichten zu können. Es lehrt, daß nach Beseitigung der Klassenunterschiede alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert sein werde und die öffentliche Gewalt ihren politischen Charakter verliere (S. 13). Damit ist nicht etwa gemeint, daß die öffentliche Gewalt bloß den Charakter einer Klassenherrschaft verliere, als solche jedoch bestehen bliebe. Sondern, indem das Manifest als Ziel bezeichnet die Ersetzung der Klassengesellschaft durch „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“, meint es das Aufhören der öffentlichen Gewalt überhaupt. Denn der Charakter dieser Assoziation kann nur so verstanden werden: „eine freie Assoziation im Gegensatz zu einer Zwangsorganisation, zu einer Herrschaftsorganisation, zu dem System einer öffentlichen Gewalt, kurz: zu einem Staat“ (S. 17).

Bleiben wir hier zunächst stehen. Es ist zweckmäßig, sofort die Äquivokation festzustellen, deren Opfer wir mit dem Kritiker werden sollen: nachdem wir vorhin sahen, wie Kelsen Zwangsordnung mit Staat identifizierte, zeigt sich nun, daß er sie auch mit Herrschaftsordnung identifiziert, weil Herrschaft für ihn nur ein juristisches, das heißt rein formales Moment ist. Wir aber

unterscheiden Herrschaft von Verwaltung, von Geschäftsleitung, wie wir dies schon bei Besprechung des Begriffes der Demokratie tun mußten. Von einer Herrschaft sprechen wir nur dort, wo vitale Interessengegensätze bestehen, so daß dem Lebenswillen der einen der entgegenstehende Wille der anderen aufgezwungen werden kann. Nur wo eine Zwangsorganisation diese Heterogenität der in ihr stehenden Glieder umschließt, wird sie zur Herrschaft, zur Heteronomie der die Zwangsordnung Ausübenden gegen die ihr Unterworfenen. Hier steht daher auch die Zwangsordnung stets im Sonderinteresse einer Gruppe der Gemeinschaft. Wo dagegen Homogenität der Lebensinteressen besteht, was bei Fehlen von ökonomischen Klassengegensätzen der Fall ist, wird die Zwangsordnung zur Autonomie der in ihr Stehenden: sie drückt ihr gemeinsames Interesse aus und steht im Dienste aller. Gewiß sind jedesmal alle einzelnen ihrer Herrschaft unterworfen, aber sie sind ihr soziologisch nicht beide Male gleich unterworfen, worin der gewaltige Unterschied liegt, daß die Zwangsordnung das eine Mal als Herrschaft erscheint, das andere Mal aber als Freiheit. Diesen Unterschied drücken wir Marxisten damit aus, daß wir den Begriff des Staates für jene erste Form der Zwangsorganisation reservieren und die zweite Form am liebsten nicht mehr als Staat bezeichnen, um dadurch die von Grund aus veränderte Funktion der Zwangsorganisation in ihr deutlich zu machen. Es ist also gar keine Rede davon, daß die staatsfreie kommunistische Gesellschaft deshalb zwangsfrei wäre. Beseitigung des Staates heißt eben bei Marx etwas anderes als bei Kelsen, weil es nicht „der Staat an sich“ ist, von dem Marx spricht, sondern der Klassenstaat, und in dieser Beziehung sowohl der kapitalistische wie der proletarische Klassenstaat. Auf diesem Unterschied der Homogenität und Heterogenität der Lebensinteressen beruhte, wie wir bereits wissen, auch der Unterschied von sozialer und politischer, das heißt von echter und unechter Demokratie. Auch jene echte Demokratie fanden wir erst nach Überwindung des Klassenstaates, das heißt auch des proletarischen, möglich. Wenn daher Kelsen einmal spöttisch meint, eine echte Demokratie wäre nach marxistischer Auffassung kein Staat (S. 42), (nämlich

kein Klassenstaat), so illustriert er mit diesem völlig richtigen, von ihm aber für Unsinn gehaltenen Satz nur, wie sehr er durch seine eigene Terminologie um den Sinn der marxistischen Begriffe in einem ewigen Kreise herumgeführt wird.

Dies kann freilich kaum anders sein, wenn man, wie Kelsen dies unbegreiflicher Weise tut, den großen, auf Saint-Simon zurückgehenden Gedanken von der Verwandlung der Regierung aus einer Herrschaft über Personen in eine Verwaltung von Sachen als eine Vorstellung bezeichnet, „deren bestechender Schein näherer Prüfung nicht die innere Haltlosigkeit verbergen kann“ (S. 54). Wir sind gespannt, zu vernehmen, worin diese innere Haltlosigkeit eines Gedankens liegen soll, den die ganze Geschichte der modernen sozialistischen Theorie als eines der inhaltsvollsten und bedeutungsschwersten Erkenntnisse behandelt hat. Die Antwort ist verblüffend: der ganze Gegensatz einer Verwaltung von Sachen und einer Regierung von Menschen ist „nur“ ein scheinbarer. Denn es gibt keine Verwaltung von Sachen, die nicht Verwaltung von Menschen, das heißt Bestimmung des einen menschlichen Willens durch den anderen, es gibt keine Leitung von Produktionsprozessen, die nicht Regierung über Personen, das heißt Motivation des einen menschlichen Willens durch den anderen wäre“ (S. 55). Man sieht zunächst, wie sich hier das Spiel mit Worten an Stelle sachlicher Unterscheidungen fortsetzt, das mit der Zweideutigkeit der Kelsenschen Worte von Staat und Herrschaft begonnen wurde. Denn man braucht nur die Leitung von Produktionsprozessen Regierung zu nennen und man hat sofort „dasselbe“ vor sich, was als Regierung zum Beispiel im zarischen Rußland, im Deutschland Kaiser Wilhelms, im England und Frankreich des Entente-imperialismus und in der sozialistischen Gesellschaft anzutreffen ist. Überall findet sich ja dabei die — wie hieß es doch? — „Motivation des einen menschlichen Willens durch den anderen“ vor. Auf diese Weise wird freilich jeder Unterschied zwischen Regierung und Verwaltung durch die Inhaltslosigkeit eines auf alles menschliche Zusammenleben passenden formalen Begriffes „überwunden“. Aber um die Widerlegung der Unterscheidung einer Regierung über Menschen und einer Verwaltung von Sachen tiefer zu verankern, genügt das formal-juristische Mißverständnis

nicht; es muß noch das materialistische des Marxismus hinzugezogen werden.

Die ganze Unterscheidung von Menschenregierung und Sachverwaltung hat nämlich nach Kelsen ihren tieferen Grund in dem ökonomischen Materialismus. Indem nämlich „die Wirtschaft für den Marxismus zu einem unpersönlichen Produktionsprozeß, zu einer Bewegung hypostasierter ‚Produktionskräfte‘ und ‚Produktionsverhältnisse‘ wird, löst sie sich — in dieser zu einer fiktiven Realität verdichteten Abstraktion — von den Menschen und deren Motivations-, das heißt Herrschaftsverhältnissen ab, die als ein politisches System, als Recht und Staat scheinbar eine gesonderte Existenz führen.“ Und demgegenüber glaubt daher Kelsen uns Marxisten belehren zu müssen: „Sachen und Produktionsprozesse fügen sich nicht als solche der Wirtschaftsordnung. Deren Objekt sind allein die menschlichen Wollungen und Handlungen“ (S. 55).

Nirgends tritt deutlicher als hier zutage, daß die Kelsensche Kritik des Marxismus nicht in den Geist dieser Lehre gedrungen ist, sondern glaubt, ihr Werk nur an einzelnen, wenn auch zahlreichen Zitaten üben zu können, die im übrigen für sie ein ganz fragmentarischer Besitz geblieben sind. Denn sonst könnte ihr nicht entgangen sein, daß gerade das, worin sie hier den Marxismus zu belehren unternimmt, den Kernpunkt und das gewaltige gedankliche Hauptmoment der ökonomischen Arbeit von Marx ausmacht. Es gehört zu den grundlegenden Gedanken der Analyse des kapitalistischen Produktionsprozesses, was Marx in dem berühmten Abschnitt über den „Fetischcharakter der Ware“ im ersten Bande des „Kapital“ zusammenfaßt. Genau das, was Kelsen dem Marxismus als „Hypostasierung“ des Produktionsprozesses und der Produktionsverhältnisse vorwirft, dies nennt Marx den Fetischcharakter der ökonomischen Vorgänge in der kapitalistischen Wirtschaft, weil sie eine sachliche Selbständigkeit vortäuschen, als deren Geheimnis sich die gesellschaftlichen Beziehungen der Produktionsagenten, der Menschen enthüllen, die hinter ihnen stehen. Die Aufdeckung dieses sachlichen Scheins der Produktionsverhältnisse und ihre Zurückführung auf ihre gesellschaftlichen, das ist menschlichen Inhalte, das ist gerade die eigentliche Leistung der ökonomischen Theorie des Marxismus.

mus. „Das Geheimnisvolle der Warenform“, sagt Marx, „besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtheit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“¹⁾).

Schon in der populären Abhandlung „Lohnarbeit und Kapital“ kann man diese Auflösung des sächlichen Scheines der kapitalistischen Produktionsweise in knapper und doch meisterhafter Klarheit durchgeführt finden. Es heißt dort von den Produktionsverhältnissen: „Um zu produzieren, treten sie (die Menschen) in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse... findet die Produktion statt.“ Und so wie die Produktion selbst nur als ein Prozeß menschlicher, aber gesellschaftlicher Natur begriffen werden kann, so sind auch die Produktionsmittel keine bloßen „Sachen“. „Die Lebensmittel, die Arbeitsinstrumente, die Rohstoffe, woraus das Kapital besteht, sind sie nicht unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen, in bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen, in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgebracht und angehäuft worden?“ „Das Kapital ist also nicht nur eine Summe von materiellen Produkten, es ist eine Summe von Waren, von Tauschwerten von gesellschaftlichen Größen... Die Herrschaft der aufgehäuften, vergangenen, vergegenständlichten Arbeit über die unmittelbare lebendige Arbeit macht die aufgehäuften Arbeit erst zum Kapital“²⁾.

¹⁾ „Das Kapital“, I. Bd., 4. Aufl., S. 38—39. Vgl. auch III. Bd., 2. Teil, S. 417: „Es ist ferner schon in der Ware eingeschlossen, und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen...“

²⁾ K. Marx, „Lohnarbeit und Kapital“, S. 25—26.

Es ist unmöglich, hier auch noch darauf einzugehen, wie die ökonomische Analyse von Marx diesen Fetischismus der ökonomischen Verhältnisse in der bürgerlichen Welt — das, was Kelsen die zu einer fiktiven Realität verdichtete Abstraktion nennt — auflöst. Marx zeigt, wie die kapitalistische Produktionsweise es nötig macht, daß alle gesellschaftliche Arbeit in ihr als Privatarbeit erscheint und so der eigene gesellschaftliche Produktionszusammenhang den Kapitalbesitzern wie den Arbeitern verborgen bleiben muß. Durch die Begriffe der gesellschaftlichen Arbeit und des Tauschwertes, welche letzterer die gesellschaftliche Natur der Arbeit ebenso ausdrückt wie verbirgt, bewerkstelligt die Marxsche ökonomische Analyse die Aufhebung der Phantasmagorie eines selbständigen Lebens der ökonomischen Erscheinungen und bringt, weit entfernt, die Produktionsverhältnisse und Produktionskräfte vom Menschen abzulösen, beide erst in eine feste und exakt zu bezeichnende Relation zu menschlichem Handeln und Motiviertsein. Erst durch die ökonomische Motivation im Produktionsprozeß erhalten die „Sachen“ ihre Wirksamkeit als Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. So sagt wiederum Marx: „Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu Kapital. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen, ist sie so wenig Kapital, wie Gold an und für sich Geld oder der Zucker der Zuckerpreis ist¹⁾.“

Aber man müßte ja das ganze „Kapital“ abschreiben, um allen Mißverständnissen zu begegnen, die in der Polemik Kelsens liegen. Für unseren Zweck genügen wohl die gegebenen Hinweise, um deutlich zu machen, wie sehr die ganze Denkweise Kelsens an der von Marx und Engels vorbeigeht. Nun ist auch klar, daß der Unterschied von Regierung und Verwaltung gerade deshalb für den Marxismus so bedeutsam ist, weil er die Hypostasierung der ökonomischen Verhältnisse sich eben nicht zu schulden kommen läßt, sondern weil er sie auflöst. Denn nun zeigt es sich, daß diese Hypostasierung eine notwendige Selbsttäuschung in der bürgerlichen Klassengesellschaft ist, welche den menschlich-gesellschaftlichen Charakter der ökonomischen Erscheinungen

¹⁾ K. Marx, „Lohnarbeit und Kapital“, S. 25—26.

hinter den unpersönlichen und anarchischen Zustand der Wirtschaft, der einem Naturzustande gleicht, zurücktreten läßt. Dagegen muß mit der Beseitigung dieser Anarchie, das heißt mit der Unterstellung der Produktion unter die Kontrolle der Gesellschaft, auch immer mehr dieser Naturschein schwinden und ihr menschlich-gesellschaftlicher Charakter hervortreten. Immer mehr wird aus einem Prozeß, der die Menschen beherrscht, ein solcher, den sie beherrschen. Völlig möglich wird dies aber erst durch Beseitigung der Klassengegensätze und durch die planmäßige Gestaltung der Produktion allein unter dem Gesichtspunkte des Bedarfes der Gesamtheit. Jetzt schwindet auch die letzte widerspruchsvoll scheinende Kategorie, der Tauschwert, an dessen Stelle die gesellschaftliche Wertung und Zuteilung treten. Die Produktion ist ganz und gar aus einem Mittel, mit welchem ein Teil der Gesellschaft den anderen beherrscht, zu einem Prozeß geworden, durch den die Gesamtheit sich selbst erhält und befriedigt: die Regierung ist Verwaltung geworden. Das ist es, was Engels an der auch von Kelsen zitierten Stelle meint, wo er von Saint-Simon sagt, dieser habe das gänzliche Aufgehen der Politik in Ökonomie vorhergesagt, und was er an anderer Stelle in den berühmten Worten zusammenfaßt: „Die eigene Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigene freie 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. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“).

So also ist selbstverständlich auch dem Marxismus nicht einen Augenblick zweifelhaft, was Kelsen glaubt gegen ihn einwenden zu müssen, daß „eine Beherrschung der Natur durch den Menschen nicht möglich ist, ohne eine Beherrschung der Menschen durch sich selbst, das heißt die Unterordnung der

¹⁾ Fr. Engels, „Anti-Dühring“ Seite 305—306.

Menschen unter menschliche Ordnung“ (S. 55—56). Im Gegenteil haben Marx und Engels ja uns gerade die ökonomische, das heißt aber gesellschaftliche Sphäre als das Milieu erkennen gelehrt, durch welches erst alle und jede Naturbeherrschung möglich wird. Aber auf dieses ökonomische Milieu kommt es eben an, oder in Kelsens Sprache, auf die Art der „Unterordnung der Menschen unter menschlicher Ordnung.“ Kelsen selbst weiß ja, daß nicht jede Unterordnung der anderen gleichen muß, indem er als etwas von seinem Standpunkt Nebensächliches so beiläufig hinzufügt: „Die ‚Beherrschung‘ des Menschen muß natürlich nicht ausbeutende ‚Knechtung‘ sein“ (S. 56). Auch hier versandet also die ganze Kritik Kelsens in völlig leeren formalen Begriffen. Die „Unterordnung“ der Menschen unter menschliche Ordnung umfaßt bei ihm ebenso die gemeinwirtschaftliche Verwaltung wie die ausbeutende Knechtung, beides ist für Kelsen „Beherrschung“, und in solcher auf jede soziologische Charakteristik verzichtenden Anschauungsweise muß freilich der Unterschied von Regierung über Menschen und Verwaltung von Dingen ein Gedanke von „innerer Haltlosigkeit“ werden. Denn in diesem leeren Begriffsraum einer ganz qualitätslosen „Beherrschung von Menschen“ gibt es tatsächlich keinen festen Punkt, an dem man einen Halt gewinnen könnte.

Was die Auflösung von Mißverständnissen einer Theorie so erschwert, ist, daß es auch eine eigene Logik des Mißverständnisses gibt, durch welche es aus seinen Fehlern ein System macht, in dessen innerer Folgerichtigkeit sich das anfängliche Mißverständnis nun um so stärker verfestigt, weil es durch die Logik der Konsequenzen über die Mangelhaftigkeit des Ansatzpunktes getäuscht wird. So sahen wir hier, wie die Fehlerhaftigkeit in der Auffassung der Bedeutung des Staatsbegriffes bei Marx ergänzt und verstärkt wird durch die falsche Theorie einer angeblichen Hypostasierung der ökonomischen Vorgänge und einer Loslösung derselben von den rechtlichen und politischen Erscheinungen — eine Anschauung, die für einen Marxisten ganz unvollziehbar ist, weil für ihn jeder ökonomische Prozeß zugleich eine Erscheinung des Rechts- und Staatslebens ist, und gerade im Marxismus alle ökonomischen Vorgänge ihren ideologischen Überbau haben. Nun bestärkt sich diese sonderbare Auffassung

des Marxismus weiter noch bei Kelsen durch die Konsequenz, die ihm natürlich als eine solche des wirklichen Sachverhaltes erscheinen muß, während sie nur das Produkt seiner Irrtümer ist, daß in dieser Hypostasierung der Ökonomie „die gedankliche Wurzel der für den Marxismus so charakteristischen... Isolierung seiner politischen von seiner ökonomischen Theorie“ gelegen ist. Von da aus hätten diese beiden Theorien schließlich in jenen Gegensatz führen müssen, daß „die ökonomische Lehre von Marx zu einer straffen, kollektivistisch-zentralistischen Organisation der Wirtschaft, das heißt aber doch der wirtschaftenden Menschen führt, während die politische Doktrin offenbar einem anarchistisch-individualistischen Ideal zustrebt“ (S. 55). Diese Folgerung ist so richtig wie ihre Prämissen: der Widerspruch zwischen dem, was Kelsen die ökonomische und die politische Lehre des Marxismus nennt, ist nur in der vollständig unzulänglichen Auffassung begründet, die Kelsen von der ökonomischen Lehre des Marxismus im allgemeinen und von der materialistischen Geschichtsauffassung im besonderen hat, was wir im einzelnen schon genügend zu konstatieren Gelegenheit hatten. Daß sich Kelsen dabei leider auf eine — freilich nur bei den bürgerlichen Gelehrten — herrschende *communis opinio* über den „Materialismus“ des ökonomischen Systems bei Marx und Engels berufen kann, macht die Sache nicht besser. Sie beweist nur, daß der Marxismus noch immer mehr kritisiert als gekannt wird und daß man immer noch glaubt, sich durch eine genügend große Fülle von Zitaten aus den Werken von Marx und Engels das Studium ihres Lebenswerkes selbst ersparen zu können. Was aber die von Kelsen noch öfter in seinem Buche vorgetragene Meinung über den Widerspruch eines ökonomischen Kollektivismus und eines politischen Anarchismus bei Marx und Engels betrifft, ein Gedanke, der nicht etwa bloß eine beiläufige Bemerkung ist, sondern in den seine Kritik als eigentliches Resultat ausmündet, so wurde dieses Ergebnis nicht nur möglich durch die aufgezeigten Mißverständnisse der ökonomischen Analyse und materialistischen Geschichtsauffassung bei Marx und Engels; sondern es gesellt sich noch dazu eine nicht genügend klare Vorstellung des eigentlichen Gegensatzes von Sozialismus und Anarchismus. Nur so konnte Kelsen den marxistischen Freiheits-

begriff als „anarchistisch“ bloßstellen. Da hierüber auch unter Sozialisten nicht immer die wünschenswerte Klarheit herrscht, wollen wir diesem Gegenstande nun eingehendere Würdigung zuteil werden lassen¹⁾.

XV.

Exkurs über den Anarchismus.

1. Die Leugnung von Zwang, Gesetz und
Autorität.

Daß der Anarchismus nicht gleichbedeutend ist mit einer Lehre der absoluten Ordnungslosigkeit und völliger Willkür, gehört heute bereits zu den Feststellungen auch der gegnerischen gelehrten Kritik. Daß es nicht immer eine solche Einsicht gab, ja daß offenbar auch noch heute die verängstigte

¹⁾ Übrigens ist das von Kelsen mit so großem Nachdruck vortragene Ergebnis der kritischen Analyse des Marxismus, daß in diesem eine theoretische evolutionistisch-kollektive mit einer agitatorisch revolutionär-individualistischen Strömung kämpfe, wobei die letztere aus praktisch-politischen Gründen die Oberhand gewinne, nicht so neu, wie sie sich vorkommt. Bereits in der 1897 erschienenen ersten Auflage seines vielgelesenen Buches über „Sozialismus und soziale Bewegung“ hat Sombart Seite 51 dargelegt, wie „der alte revolutionistische Adam alle Augenblicke wieder zum Vorschein kommt und der Theorie ein Schnippchen schlägt.“ Und in der sechsten Auflage (1908) hält er diese Anschauung nicht nur aufrecht, sondern spricht ausdrücklich und mit Genugtuung von einer „Zwei-Seelen-Theorie“ des Marxismus, die dahin geht, „daß in Marx und Engels zwei Naturen, zwei Auffassungen vom Wesen der sozialen Betrachtung im Streit miteinander gelegen haben“, die evolutionistische und die revolutionäre (S. 75—79). So weit sich diese gelehrte Legende nicht bereits aus unserer Erörterung des Sinnes der Revolution und der Diktatur innerhalb der soziologischen Auffassung des Marxismus erledigt hat, wird sie noch durch die nachfolgende Untersuchung über den eigentlichen Unterschied der anarchistischen und sozialdemokratischen Taktik ihre hoffentlich endgültige Erledigung finden. Daß davon abgesehen aber selbst der kühnste Theoretiker in seinen politischen Hoffnungen und Bestrebungen von leidenschaftlicher Ungeduld erfüllt sein kann, mag ein Widerspruch des Temperaments und Charakters überhaupt sein, nicht aber ein solcher der Theorie. Zwei Seelen wohnen nicht im Marxismus, auch wenn sie in Marx und nach ihm noch in vielen Marxisten wohnten und wohnen werden.

Populärmeinung des Bürgertums nicht ganz gebannt ist, die in dem Anarchismus nur die Aufhebung jeglicher Ordnung sieht, dafür spricht die bezeichnende Tatsache, daß Karl Diehl in seinen vielbenützten Vorlesungen über „Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus“ es immer noch nötig findet, die Meinung ausdrücklich abzulehnen, „der Anarchismus stelle nur eine verbrecherische Sekte dar, der jedes soziale und politische Programm fehle¹⁾.“ Aber im allgemeinen ist seit der für die Beurteilung des Anarchismus sehr einflußreich gewordenen Schrift Rudolf Stammers²⁾ jetzt sogar anerkannt, daß auch der Anarchismus eine Theorie der gesellschaftlichen Ordnung ist, nur einer solchen, die den Rechtszwang leugnet und sich auf bloße Konvention gründen will. Ob diese Unterscheidung zu Recht besteht oder nicht, wird uns noch zu beschäftigen haben.

So unbestritten aber diese Feststellung ist, daß auch der Anarchismus eine gesellschaftliche Ordnungslehre ist, so allgemein verbindet sich damit die Vorstellung, daß er jedenfalls den Zwang leugnet. Und indem man sich keine deutliche Vorstellung davon macht, was diese Ablehnung des Zwanges bedeute, also gar nicht die Frage erhebt, was für ein Zwang es ist, den der Anarchismus ablehnt, ob also nicht vielleicht der Begriff des Zwanges hier ein besonderer ist, der durch das Wort Zwang schlechtweg nicht präzis genug bezeichnet ist, entsteht jene Unklarheit der Anschauung, durch welche schließlich der Begriff des Anarchismus immer wieder als ein völlig widerspruchsvoller erscheinen muß. Denn eine Ordnung kann man sich letzthin ohne Zwang gegen Störung nicht denken. Die Ablehnung jedes Zwanges macht daher die Ernsthaftigkeit des Willens einer Ordnung auch beim Anarchismus verdächtig. Und sicherlich ist dieser Widerspruch auch reichlich in der populären Agitation des Anarchismus und bei sehr vielen seiner fanatischen Anhänger vorhanden, wie ja überhaupt die strenge Durchdachtheit seiner Begriffe und Anschauungen nicht zu den Tugenden des Anarchismus gehört.

Trotzdem aber ist es doch richtig, daß auch der Anarchismus eine Ordnung anstrebt und daher nicht den Zwang überhaupt

¹⁾ Karl Diehl, a. a. O., 3. Aufl. (1920), S. 96.

²⁾ Rud. Stammler, „Die Theorie des Anarchismus“, Berlin, 1894.

ablehnt, sondern nur den aus der Klassengegensätzlichkeit hervorgehenden Zwang einer Herrschaftsordnung. Der Anarchismus vertritt die Gesetzlosigkeit nur in dem Sinne, daß er das Gesetz als den protokollierten Machtwillen einer Klasse in der Gesellschaft gegen die andere verwirft. Die Ordnung dagegen, die sich aus der solidarischen Interessen- und Arbeitsgemeinschaft der durch sie vereinigten Gesellschaftspersonen ergibt, die anerkennt er nicht nur als solche und bezeichnet sie öfters sogar auch als Gesetz, sondern sie ist er auch entschlossen, mit allen Machtmitteln der solidarischen Gesellschaft zu verteidigen. Es kommt also für das richtige Verständnis des Anarchismus und, was davon abhängig ist, seines Verhältnisses zum Sozialismus, wieder darauf an, nicht an bloß formalen Begriffen zu haften und sich nicht bei dem Satz zu beruhigen, daß der Anarchismus „den Zwang“ ablehnt. Vielmehr muß man fragen: welche Art von Zwang wird abgelehnt? Und diese Frage kann nicht mehr formal-juristisch beantwortet werden, sondern nur durch die Einsicht in die verschieden-soziale Natur, die der Zwang darstellt, je nachdem, ob er in einer Klassengesellschaft oder in einer klassenlosen ausgeübt wird.

Sehen wir die Sache so an, dann ergibt sich, daß eigentlich keiner der anerkannten anarchistischen Theoretiker den Zwang in der Gesellschaft verneint hat; und zwar gilt dies nicht etwa bloß von den Theoretikern der kommunistischen, sondern auch von denen der individualistischen Richtung.

So leugnet P r o u d h o n durchaus nicht die Regelung des sozialen Lebens durch Gesetze und sagt trotzdem von sich: „Obwohl durchaus ein Freund der Ordnung, bin ich doch in des Wortes ganzer Bedeutung Anarchist¹⁾.“ Er fragt: „Ist die Herrschaft der Menschen über den Menschen gerecht? Jedermann wird antworten: Nein; über den Menschen herrschen darf nur das Gesetz, welches Gerechtigkeit und Wahrheit sein soll²⁾.“ Und diese beiden Worte bedeuten bei ihm keine bloße ethische Deklaration, sondern, wie besonders das letzte Kapitel des

¹⁾ P. J. Proudhon, „Was ist das Eigentum?“ Übersetzt von A. F. Cohn, Berlin, 1896.

²⁾ A. a. O. S. 23.

erwähnten Werkes ausführt, die soziale kritische Erkenntnis, daß in einer Gesellschaftsordnung, die an Stelle der ökonomischen Ungleichheit die Gleichheit der Bedingungen des Wohlstandes für einen jeden gesetzt hat, sich die Gesetze nicht mehr als Machtbetätigung von Menschen gegen Menschen darstellen, sondern als die aus der Natur der Gesellschaft folgenden und durch wissenschaftliche Ergründung derselben sich ergebenden Regeln ihres Bestandes. „Alles was Gegenstand der Gesetzgebung und Politik ist, ist Gegenstand der Wissenschaft, nicht der privaten Meinung: die gesetzgebende Gewalt gehört nur der methodisch anerkannten und bewiesenen Vernunft an . . . Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit sind ebenso unabhängig von unserer Zustimmung wie die mathematische Wahrheit. Das Volk ist der Wächter des Gesetzes, das Volk ist die ausführende Gewalt. Jeder Bürger kann sagen, das ist wahr; das ist gerecht. Aber seine Überzeugung verpflichtet nur ihn: damit die von ihm verkündete Wahrheit zum Gesetz werde, muß sie anerkannt werden. Was ist nun ein anerkanntes Gesetz? Eine mathematische oder metaphysische Operation bestätigen, eine Erfahrung wiederholen, eine Erscheinung beobachten, eine Tatsache konstatieren. Die Nation allein hat das Recht zu sagen: *wir befehlen und ordnen an*¹⁾.“ Man sieht, wie Proudhon eigentlich gar nicht in Zweifel zieht, daß auch die anarchistische Gesellschaft eine Ordnung und Gesetze haben wird, die erzwungen werden können, sondern nur darauf aufmerksam machen will, daß dieser Zwang einen anderen Charakter hat wie der in einer Klassengesellschaft. Er verwandelt sich aus einem Zwang von Menschen gegen Menschen in einen Zwang der sachlichen Ordnung über alle, so wie auch das mathematische oder physikalische Gesetz einen Zwang gegen alle ausübt. Ein solches Gesetz, „das sich auf die Wissenschaft der Tatsachen und folglich auf die Notwendigkeit selbst stützt, stört die Unabhängigkeit nie²⁾.“ Nebenbei bemerkt sehen wir, wie der bei Kelsen so wegwerfend behandelte Gedanke Saint-Simons vor der Verwandlung der Regierung über Menschen in eine Verwaltung von Sachen hier bei Proudhon in selbständiger

¹⁾ A. a. O. S. 225.

²⁾ A. a. O. S. 227.

Form wiederkehrt, wie er denn auch die ganze Gedankenentwicklung des Sozialismus beherrscht. Diese Grundanschauung von der Ersetzung der Regierung durch Verwaltung schließt die Anwendung von Gewalt gegen den diese Verwaltung störenden Willen natürlich nicht nur nicht aus, sondern dies gehört ja gerade zur Verwaltung. Wohl aber beseitigt eine solche totale Änderung des Charakters der Ordnung zugleich die Anlässe ihrer Störungen in einem solchen Maße, daß letztere wirklich fast nur mehr pathologischer oder krimineller Natur sein dürften. In einem späteren Werke illustriert Proudhon diesen gewandelten Charakter der neuen Zwangsordnung als „Mutualismus“. Die Frage ergeht an jeden, ob er die Regeln beachten will, „die allein nach der Natur der Dinge imstande sind,“ in weitestem Umfange den Wohlstand und die Freiheit aller zu gewährleisten. Sagt er ja, so gehört er zur Gesellschaft. „Sagst du nein, so bist du ein Wilder. Du hast dich von der Gemeinschaft der Menschen losgesagt und bist verdächtig. Nichts beschützt dich. Bei der geringsten Beleidigung kann dich der erste niederschlagen und man kann ihm höchstens unnötige Grausamkeit gegen ein wildes Tier zum Vorwurf machen¹⁾.“ Selbstverständlich kommt es uns, und zwar weder hier bei Proudhon noch später bei irgendeinem anderen Anarchisten, darauf an, auf die Art, wie sie sich die zukünftige Gesellschaftsordnung gedacht haben, Gewicht zu legen, sondern nur darauf, zu zeigen, daß ihnen nie eingefallen ist, sich eine Gesellschaft ohne die Möglichkeit der Zwangsangewendung gegen Widerstrebende vorzustellen. Anarchismus bedeutet für sie Herrschaftslosigkeit, aber nicht Autoritäts- und Zwangslosigkeit.

Ganz ähnlich ist die Lehre B a k u n i n s. Er findet es für notwendig, ausdrücklich zu erklären, in welchem Sinne er Anarchist sein will: nur in dem Sinne, weil er alle privilegierte Gesetzesordnung beseitigen will. „Mit einem Worte, wir weisen alle privilegierte, patentierte, offizielle und legale Gesetzgebung, Autorität und Beeinflussung zurück, selbst wenn sie aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgegangen sind, da wir überzeugt sind, daß sie nur immer zum Nutzen einer dominierenden und ausbeutenden Minorität gegen die Interessen der

¹⁾ Proudhon, „*Idée générale de la révolution en XIXe siècle*“, Paris 1851, S. 342—343.

ungeheueren geknechteten Majorität sich wenden können. In diesem Sinne sind wir wirklich Anarchisten¹⁾.“ Aber, lesen wir an anderer Stelle, „folgt hieraus, daß ich jede Autorität zurückweise? Dieser Gedanke liegt mir fern. Wenn es sich um Stiefel handelt, wende ich mich an die Autorität des Schusters, handelt es sich um ein Haus, einen Kanal oder eine Eisenbahn, befrage ich die Autorität des Architekten oder Ingenieurs. Für irgendeine Spezialwissenschaft wende ich mich an diesen oder jenen Gelehrten²⁾.“ So also schon im täglichen Leben. Aber auch im gesellschaftlichen Leben überhaupt gibt es eine Autorität, die eine sichere Ordnung der Gesellschaft verbürgt. „Die einzige große und allmächtige, gleichzeitig natürliche und rationelle Autorität, die einzige, die wir respektieren können, wird die des kollektiven und öffentlichen Geistes einer auf die Gleichheit und Solidarität und die Freiheit und den gegenseitigen menschlichen Respekt all ihrer Mitglieder gegründeten Gesellschaft sein³⁾.“

Ganz übereinstimmend damit, aber noch viel deutlicher heißt es ein anderes Mal: „So sehr ich auch ein Feind dessen bin, was man in Frankreich Disziplin nennt, so anerkenne ich gleichwohl, daß eine gleiche, nicht automatische, aber freiwillige und durchdachte Disziplin, die vollständig in Einklang steht mit der Freiheit der Individuen, immer notwendig ist und bleiben wird; und zwar jedesmal dann, wenn viele freiwillig vereinigte Individuen irgendeine gemeinsame Arbeit oder Aktion ausüben wollen. Diese Disziplin ist dann nichts anderes als die freiwillige und durchdachte Übereinstimmung aller individuellen Anstrengungen zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles. Im Augenblicke der Aktion, inmitten des Kampfes scheiden sich natürlich die Rollen je nach den von der ganzen Gemeinschaft gewürdigten und beurteilten Fähigkeiten eines jeden: die einen leiten und befehlen, andere führen die Befehle aus... In diesem System gibt es eigentlich keine Macht. Die Macht liegt in der Gemeinschaftlichkeit und wird der wahre Ausdruck der Freiheit eines jeden, die treue und ernstliche Ver-

¹⁾ M. Bakunin, „Gott und der Staat“, übers. v. Max Nettlan, herausg. v. Prof. Grünberg, S. 38.

²⁾ A. a. O. S. 35.

³⁾ A. a. O. S. 42.

wirklichung des Willens aller; jeder gehorcht nur, weil der Führer ihm nur das befiehlt, was er selbst will¹⁾.“

Wenn diese für das Verständnis des auch dem Sozialismus eigenen Unterschiedes von Unterwerfung und Unterordnung unter eine Ordnung bei Bakunin zunächst nur auf die Disziplin des revolutionären Kampfes bezogen erscheint, so ist doch kein Zweifel, daß er damit das Wesen einer Gesellschaftsordnung überhaupt charakterisieren will, deren Zwangsausübung nicht auf Herrschaft der einen über die anderen, sondern auf der Solidarität aller beruht. Es gibt also auch für den Anarchisten Gehorsam gegen Befehle und Gesetze, nur sind diese innerlich anders geartet als die heutigen Gesetze. Ausdrücklich bestätigt dies Bakunin: „Was ist Freiheit? Was ist Sklaverei? Bestände die Freiheit in der Empörung gegen alle Gesetze? Nein, insofern diese Gesetze natürliche, wirtschaftliche und soziale Gesetze sind, die nicht autoritär aufgezwungen werden, sondern in den Dingen, den Beziehungen, den Situationen selbst liegen, deren natürliche Entwicklung sie ausdrücken. Ja, insofern als es politische und juridische Gesetze sind, die von Menschen anderen Menschen aufgezwungen werden, sei es mit dem Recht der Kraft willkürlich, sei es heuchlerisch im Namen irgendeiner Religion oder metaphysischen Doktrin, sei es endlich kraft jener Fiktion, jener demokratischen Lüge, die man das allgemeine Stimmrecht heißt²⁾.“

Freilich hat der Anarchismus schon in der bakunistischen Propaganda und seither fast immer bis in unsere Zeit den Kampf gegen jede Autorität und Gesetzlichkeit derart zu bloßen Schlagworten für die Urteilslosigkeit und reinen Machtinstinkte der Massen gemacht, daß daraus jenes phrasenhafte und widerspruchsvolle Gebilde geworden ist, das eigentlich der Anarchismus in Wirklichkeit ist: denn in seiner begrifflichen Form lebt er ja nur in den Büchern. Aber daß gerade dieser begrifflichen Form auch der Zwang gegen Widerstrebende nicht fremd ist,

¹⁾ M. Bakunin, „Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution“, gesammelte Werke I, Berlin 1921, S. 9—10.

²⁾ M. Bakunin, „Philosophische Betrachtungen über das Gottesphantom, die wirkliche Welt und über den Menschen“, Ges. Werke I, S. 215—216.

kann durch einen interessanten, literarhistorisch und geschichtlich bedeutsamen Umstand recht anschaulich gemacht werden. Denn nur so war es möglich, daß Marx und Engels in ihrer aus dem inneren Kampf in der Internationale notwendig gewordenen Kritik des Bakunismus zeigen konnten, daß gerade aus diesem sich als so „antiautoritär“ aufspielenden Sozialismus eine geradezu herrische Betonung der Autorität sowohl im revolutionären Kampf, wie in der neu begründeten Gesellschaft hervorgehe¹⁾.“ So heißt es in den der Bakuninschen Bewegung dienenden „Veröffentlichungen der Gesellschaft des Volksgerichts“ in einem Artikel, der die Überschrift trägt „Grundzüge der sozialen Ordnung der Zukunft“, daß nach dem Umsturz sofort alle Existenzmittel in gemeinsames Eigentum genommen werden. Es wird die allgemeine A r b e i t s p f l i c h t verkündet, die Gründung von Arbeitervereinigungen (Artels) verfügt und ein Arbeitsplan entworfen. Im Verlaufe einer gewissen Zeit „muß jeder einzelne nach seiner Wahl in dieses oder jenes Artel eintreten . . . Alle, die vereinzelt bleiben und sich ohne hinreichenden Grund an keine Arbeitergruppe angeschlossen haben, haben kein Recht auf Zutritt zu den gemeinsamen Speisesälen oder den gemeinsamen Schlafsälen oder zu irgendwelchen der Befriedigung der Lebensbedürfnisse der Arbeiterbrüder dienenden Gebäuden oder zu solchen, die zur Aufbewahrung von Produkten, Materialien, Lebensmitteln oder Werkzeugen für die einzelnen Abteilungen der Arbeitergesellschaft bestimmt sind: mit einem Wort, wer ohne genügenden Grund keinem Artel angehört, bleibt ohne Existenzmittel. Alle Straßen, alle Verkehrsmittel sind ihm verschlossen: es bleibt ihm kein anderer Ausweg als Arbeit oder Tod²⁾.“

Ebenso lesen wir bei Kropotkin in bezug auf diejenigen, welche die auf der freien Assoziation der föderierten Produktionsgruppen gegründete Ordnung stören wollen: „Da Ihr Euch unter besondere Bedingungen stellen und die Reihen

¹⁾ Vgl. hiezu die Streitschrift von K. M a r x „Ein Komplott gegen die internationale Arbeiter-Assoziation“ (1874), neu herausgegeben unter dem Titel „Karl Marx oder Bakunin?“ Stuttgart 1920, und Fr. E n g e l s „Die Bakunisten an der Arbeit“.

²⁾ „Marx oder Bakunin?“ S. 64.

der Genossen meiden wollt, so ist sehr wahrscheinlich, daß Ihr dies in Euren täglichen Beziehungen zu den andern Bürgern zu fühlen bekommen werdet. Man wird Euch betrachten wie ein Gespenst aus der bürgerlichen Gesellschaft und Euch fliehen...¹⁾“ Es ist für Kropotkin gar keine Frage, daß die Solidarität der Gruppengenossen in den nach seiner Meinung seltenen Fällen böswilliger oder unvernünftiger Störung der Ordnung auch zu Zwangsmitteln greifen wird, die freilich durchaus nicht denen des heutigen Strafrechtes ähneln müssen. Darüber wird noch einiges zu sagen sein.

Steht es so bei den kommunistischen Anarchisten, so ist es sehr interessant, zu sehen, daß die Stellung der individualistischen Anarchisten in bezug auf die Zulassung eines Zwanges bei Aufrethaltung der sozialen Ordnung noch viel entschiedener ist.

Max Stirner bekämpft den Staat nicht im Namen der Freiheit, sondern der Eigenheit. Dieser für das Verständnis des Verhältnisses von Sozialismus und Anarchismus grundlegende Begriff wird uns noch beschäftigen. Für die bloße Freiheit als eine noch bürgerliche Vorstellung hat Stirner nicht viel übrig. „Ich habe gegen Freiheit nichts einzuwenden, aber ich wünsche Dir mehr als Freiheit; Du müßtest nicht bloß los sein, was Du nicht willst, Du müßtest auch haben, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein „Freier“, Du müßtest auch ein „Eigener“ sein²⁾.“ Um diese Eigenheit zu wahren, tritt an die Stelle des Staates bekanntlich der Verein der Egoisten. Aber damit hört im Sinne Stirners durchaus nicht eine etwaige Zwangsregelung auf. „Es wäre töricht, zu behaupten, es gäbe keine Macht über der Meinigen. Nur die Stellung, welche Ich Mir zu derselben gebe, wird eine durchaus andere sein, als sie im religiösen Zeitalter war³⁾“, wozu nach Stirner auch unsere Zeit mit ihrem Dogma von der „Heiligkeit des Gesetzes“ gehört. Zwar klingt es sehr „anarchistisch“, wenn Stirner sagt: „Ob Ich Recht habe oder nicht, darüber gibt es keinen anderen Richter als Mich selbst.“ Aber es bedeutet dieser Satz doch nur eben die geänderte innere Stellungnahme des einzelnen zum Begriffe des Rechtes, in dem dieses

¹⁾ P. Kropotkin, „Die Eroberung des Brotes“, Berlin 1920, S. 120.

²⁾ Max Stirner, „Der Einzige und sein Eigentum“ (Reclam) S. 184.

³⁾ A. a. O. S. 215—216.

nicht mehr als eine ihm fremde, äußerliche oder gar geheimnisvoll über ihn stehende heilige Macht angesehen wird, keineswegs aber daß eine tatsächliche Bindung damit geleugnet wird. Denn sofort fügt Stirner hinzu: „Darüber nur können Andere urteilen und richten, ob sie meinem Rechte beistimmen und ob es auch für sie als Recht bestehe¹⁾.“ Das „Recht aller“, das „Recht der Menschheit“ verwirft Stirner auch nur insofern es ein Mittel sein soll, den einzelnen im Namen einer nicht auch ihn anfassenden Gemeinschaft zu vergewaltigen. „Nicht als ein Recht aller werde ich es verteidigen“ (also doch verteidigen), „sondern als mein Recht...²⁾“ Es ist daher auch ganz falsch, zu meinen, daß der „Verein der Egoisten“ eine nur lose Gruppe darstellt, da doch der Einzige alles darf, was er will. Ganz im Gegenteil sieht Stirner die Sache an. „Werde ich in irgendeiner Gesellschaft eine so ungemessene Freiheit des Dürfens finden? Allerdings nein.“ Und wenn der Anhänger des Staates darauf triumphierend meint, also käme alles aufs Alte hinaus, antwortet Stirner: „Mit nichten! Es ist ein anderes, ob Ich an einem Ich abpralle oder an einem Volke, einem Allgemeinen³⁾.“ Ganz deutlich sieht man hier, daß es für Stirner vor allem darauf ankommt, nicht die Zwangsordnung selbst zu leugnen, sondern ihren gänzlich geänderten Charakter aufzuzeigen, den sie nach Beseitigung der bestehenden sozialen Klassenorganisation und der aus ihr hervorgegangenen Staatsideologie eines „allgemeinen“ Gesetzes annehmen wird. Und nun versteht man erst ganz die folgenden Sätze, die ein helles Licht auf die Stellung des konsequentesten Anarchisten zur Frage des „Zwanges“ werfen: „Es ist ein Unterschied, ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird. Ist nur jenes der Fall, so ist sie eine Vereinigung, ein Übereinkommen, ein Verein; droht aber der Eigenheit Untergang, so ist sie eine Macht für sich, eine Macht über Mir... In bezug aber auf die Freiheit unterliegen Staat und Verein keiner wesentlichen Verschiedenheit. Der letztere kann ebensowenig entstehen oder

¹⁾ A. a. O. S. 219.

²⁾ A. a. O. S. 219.

³⁾ A. a. O. S. 247.

bestehen, ohne daß die Freiheit auf allerlei Art beschränkt werde, als der Staat mit ungemessener Freiheit sich verträgt... Allerdings wird der Verein sowohl ein größeres Maß von Freiheit darbieten, als auch namentlich darum für ‚eine neue Freiheit‘ gehalten werden dürfen, weil man durch ihn allem dem Staats- und Gesellschaftsleben eigenen Zwange entgeht; aber der Unfreiheit und Unfreiwilligkeit wird er gleichwohl noch genug enthalten. Denn sein Zweck ist eben nicht — die Freiheit, die er im Gegenteil der Eigenheit opfert, aber auch nur der Eigenheit¹⁾.“ Man kann wohl die Tatsache, daß auch die „anarchistische“ Gesellschaftsordnung selbst in ihrer individualistischsten Form eine Zwangsordnung sein wird, nicht drastischer ausdrücken, als daß man, wie Stirner dies tut, von ihr sagt, daß sie bezüglich der Willkür des einzelnen sich nicht anders verhalten werde als der Staat.

Endlich Benjamin Tucker. In einem Propagandavortrag, bestimmt, das Wesentliche seiner Lehre auseinanderzusetzen, sagt er: Man wird uns fragen, „was soll geschehen mit jenen Individuen, welche zweifellos fortfahren werden, das soziale Gesetz zu verletzen, indem sie ihre Nachbarn angreifen? Die Anarchisten antworten, daß die Abschaffung des Staates eine defensive Vereinigung bestehen lassen wird, die nicht länger auf einer zwangsweisen, sondern auf einer freiwilligen Basis beruhen und die den Angreifern mit allen sich nötig erweisenden Mitteln entgentreten wird. ‚Aber das ist das, was wir jetzt haben‘, ist die Entgegnung. ‚Sie wollen also im Grunde nur eine Änderung des Namens.‘ Nicht so schnell, bitte. Kann auch nur einen Augenblick ernstlich behauptet werden, daß der Staat, selbst wie er hier in Amerika existiert, eine rein defensive Einrichtung ist? Sicherlich nicht, ausgenommen von jenen, die von dem Staate nur seine handgreiflichste Kundgebung sehen — den Polizisten an der Straßenecke... Untersuchen Sie die Gesetzbücher. — Sie werden finden, daß gut neun Zehntel aller bestehenden Gesetze dazu dienen, nicht jenes fundamentale soziale Gesetz durchzusetzen, sondern dazu... kommerzielle, industrielle,

¹⁾ S. 360.

finanzielle und Eigentumsmonopole zu schaffen und zu erhalten, die die Arbeit eines großen Teiles des Ertrages berauben, welche sie bei einer vollkommenen freien Macht erhalten würde¹⁾.“ Aus der unpräzisen Sprache Tuckers in klare Begriffe übersetzt meint er also, daß nur dann von einer defensiven Vereinigung die Rede sein kann, die den Staat ablöst, wenn sie statt auf Klassengegensatz auf ökonomische Solidarität gegründet ist, die an Stelle der „zwangsweisen Basis“, daß heißt der von einer herrschenden Klasse gesetzten Ordnung eine freiwillige, also auf die Interessensolidarität der Gemeinschaftsangehörigen gegründete Ordnung setzt. Und so schließt auch Tucker mit jener schon vorhin zitierten Stelle Proudhons, in welcher dieser den diese Ordnung Störenden androht, daß sie wie Wilde aus der Gesellschaft ausgeschlossen und behandelt werden würden²⁾).

In seinem Hauptwerke „Instead of a book. A fragmentary exposition of philosophical anarchism“ (New York 1893) findet sich der gekennzeichnete Standpunkt noch deutlicher ausgeprägt. Leider konnte ich mir das Buch selbst nicht verschaffen. Aber Dr. Paul Eltzbacher hat in seinem sehr objektiv referierenden Buche „Der Anarchismus“ (Berlin 1900) so ausführliche Auszüge aus diesem Buche gegeben, daß dieselben den Charakter der ganzen Lehre Tuckers deutlich machen. Demnach lehrt dieser Anarchist: „Widerstand gegen einen fremden Eingriff ist nicht selbst Eingriff, sondern Verteidigung. Es ist auch gerechtfertigt, solche Eingriffe zu verhindern. Dabei ist es gleichgültig, ob dieser Widerstand von einem einzelnen gegen einzelne erfolgt oder von der Gemeinschaft gegen einen Verbrecher zur Unschädlichmachung desselben. Es werden daher auch in der anarchistischen Ordnung Rechtsnormen gelten, das heißt Normen, die auf einem allgemeinen Willen beruhen, und deren Befolgung mit allen Mitteln erzwungen wird, auch mit Gefängnis, Folter und Todesstrafe. Gegenüber der Verletzung der Person oder ihres anerkannten Eigentums sind die Anarchisten entschlossen, zunächst die Ursachen solcher Verletzungen unmöglich zu machen; aber wir schrecken ihnen gegenüber auch

¹⁾ B. Tucker, „Der Staat in seiner Beziehung zum Individuum“, Berlin-Baumschulenweg 1908, S. 9—10.

²⁾ A. a. O. S. 13.

vor keiner Gewaltmaßregel zurück, die durch Vernunft und Umstände geboten erscheint'. „Der Anarchismus erkennt das Recht zur Verhaftung, Verfolgung, Verurteilung und Bestrafung des Übeltäters an.' Damit wird keine Herrschaft ausgeübt, denn Herrschaft ist die Unterwerfung eines friedlichen Menschen unter einen fremden Willen. Dagegen diese Verfolgung ist die Abwehr und Unterwerfung eines aggressiven, in den vereinigten Willen seiner Genossen eingreifenden Menschen. „Es gibt keinen Grundsatz unseres Gesellschaftslebens, der uns verböte, uns gegen einen Eingriff auf jede Art zu verteidigen.' Über alle derartigen Fälle urteilen Schwurgerichte, aber nicht nach einem starren Gesetz, sondern unter freier Findung des Rechtes für jeden einzelnen Fall).“

Die richtige Einsicht, daß der Begriff der Anarchie nicht Unordnung bedeute, sondern nur Herrschaftslosigkeit, ist also dahin zu erweitern, daß er auch den Begriff einer Zwangsordnung des gesellschaftlichen Lebens nicht nur nicht ausschließt, sondern einschließt, bloß daß er eben die soziologische Änderung dieses Zwangscharakters lehrt, infolge welcher die ihm unterstellten Personen ihn nun nicht mehr als Zwang empfinden. Wenn die Anarchisten „das Recht“ und „das Gesetz“ negieren, so ist es immer das Recht und Gesetz einer Klassengesellschaft, so ist es immer jene Art der gesellschaftlichen Normierung, die an den einzelnen als ein ihm Fremdes, seinen Lebensinteressen Feindliches herantritt. Dies haben wir bereits bei Bakunin und Stirner gesehen und so lesen wir geradezu vorbildlich bei Kropotkin: „Das Gesetz ist ein verhältnismäßig modernes Produkt; denn die Menschheit bestand Jahrhunderte und aber Jahrhunderte ohne ein geschriebenes Gesetz . . . Die Beziehungen der Menschen untereinander waren zu jener Zeit nach Gewohnheiten und Gebräuchen geregelt, welche die dauernde Wiederholung ehrbar macht und welche sich jeder in seiner Kindheit aneignete . . . Aber sobald die Gesellschaft sich mehr und mehr in zwei feindliche Klassen zu spalten begann — eine, die ihre Herrschaft über die andere festzusetzen, die

¹⁾ P. Eltzbacher, a. a. O. S. 167—168, S. 179—180.

andere, die sich derselben zu entziehen sucht — begann der Kampf. Der Sieger von heute beeilt sich, die vollbrachte Tatsache umwandelbar zu gestalten... Das Gesetz tritt auf, gesegnet von den Pfaffen, die Waffen der Krieger zu seinen Diensten¹⁾.“ Dieses Gesetz negieren die Anarchisten, dieses Recht, das einmal Hölderlin so treffend „die Gesetzesdespotie, die Ungerechtigkeit in Rechtsform“ genannt hat, von der er mit Bitterkeit hinzufügt, daß sie „der Sohn des Nordens ohne Widerwillen“ trage. Denn wenn der Orientale seine Despotie der Willkür aus einer Art Huldigungstrieb auf sich nimmt, so glaubt man im Norden „an das reine freie Leben der Natur zu wenig, um nicht mit Aberglauben am Gesetzlichen zu hängen²⁾.“ Diese widerspruchsvolle Erscheinungsform von Gesetz und Recht also bekämpfen die Anarchisten, nicht aber gesetzliche und rechtliche Bindung überhaupt, die sie im Gegenteil als einen Ausfluß wirklicher Gerechtigkeit und Solidarität erst sozial verwirklichen wollen³⁾.

¹⁾ P. Kropotkin, „Worte eines Rebellen“ (Übers. v. P. Ramus), Wien 1922, S. 150, 158.

²⁾ Hölderlin, „Hyperion“, Gesammelte Werke (Diederichs), I. Bd. S. 188.

³⁾ In dieser Hinsicht ist die Darstellung der anarchistischen Lehren durch P. Eltzbacher sehr aufschlußreich. Der Autor hat sich zur Aufgabe gestellt, die Fülle der anarchistischen Lehren in eine übersichtliche tabellarische Form zu bringen, indem er sie nach einzelnen Gesichtspunkten (Stellung zum Recht, Staat, Eigentum, Gewalt) ordnete. Und so unterscheidet er nomistische und anonomistische Lehren, je nachdem sie das Recht (worunter er eine Norm versteht, die allgemein beobachtet werden soll und hinter der eine Macht steht, die Befolgung zu sichern [S. 25]), anerkennen oder nicht. Und da ist es interessant, daß er zu den nomistischen Lehren alle anarchistischen Lehren zählen muß, nur mit Ausnahme derer von Godwin, Stirner und Tolstoi (S. 249). Bezüglich Stirners ist Eltzbacher jedenfalls, wie wir gesehen haben, im Unrecht. Er hat die ideologische Verneinung des Rechtes als einer selbständigen Macht über den einzelnen identifiziert mit der Ablehnung des Rechtes als einer zwischen den Individuen bestehenden, aus ihrem gemeinsamen Willen hervorgegangenen und sie bindenden Norm. Was Godwin betrifft, so klingen allerdings seine Worte so, als ob er das Recht und das Gesetz überhaupt verwerfen wollte. Aber tatsächlich zeigt sich bei eingehenderer Würdigung, daß seine Meinung inhaltlich nicht von der zum Beispiel Proudhons verschieden ist, den Eltzbacher zu den Nomisten

Um dies recht deutlich einzusehen, muß man sich nur endlich einmal klar machen, daß der Zwang einer Zwangsordnung des sozialen Lebens doch durchaus nicht bloß auf die Weise durchgeführt werden muß, in welcher er heute, das heißt in einer auf Klassengegensatz beruhenden Gesellschaft vor sich zählt. So wie dieser will auch Godwin die Ordnung der Gesellschaft anstatt auf starre Gesetze auf die freie, lebendige, von den Gemeinschaftsgenossen in jedem einzelnen Falle zu findende Rechtsübung gründen. Darum kennt auch Godwin Gerichte und sagt von ihnen sogar: „Die gerichtlichen Entscheidungen, die unmittelbar nach Abschaffung des Rechtes ergingen, würden freilich von den früheren nicht sehr verschieden sein“ (a. a. O. S. 39). Bloß als ein Idealbild einer fernen Zukunft spricht Godwin von einer Zeit, wo auch die Gerichte schließlich aufhören könnten zwar nicht zu existieren (was Eltzbacher offenbar übersehen hat), aber doch zu entscheiden, sondern sich mit Raterteilung begnügen könnten, da dann die Vernunft für sich allein zureichender Bestimmungsgrund für jeden geworden sein wird. Selbst dann also würde das Recht als allgemeine Vernunft herrschen. Aber dies ist ein Zukunfts-traum selbst über die von Godwin geforderte anarchistische Gesellschaft hinaus. Der „Anomismus“ Godwins bedeutet also nichts anderes als die Ablehnung einerseits des auf Klassengewalt gegründeten historischen Rechtes, andererseits aber auch für die neue klassenlose Gesellschaft die Ablehnung jeder starren Gesetzgebung und Ersetzung derselben durch freie Rechtsfindung. Daher die zentrale Stellung des Gerechtigkeitsgedankens bei Godwin. Dasselbe gilt endlich auch für Tolstoi, nur daß bei ihm die Nächstenliebe an die Stelle der Gerechtigkeit tritt. Allerdings kann man Tolstoi vielleicht wegen seiner absoluten Verwerfung jeglicher Gewalt im sozialen Verkehr, auch jener, mit der das Unrecht und die Gewalt selbst bekämpft werden soll, als den einzigen wirklichen Anomisten betrachten. Aber in dieser Beziehung ist Tolstoi eigentlich nicht mehr bloß zu den Anarchisten, das heißt zu den Gegnern bloß der Herrschaftsausübung zu zählen, sondern bildet eine Richtung für sich, die eigentlich gar keine soziale Ordnung kennt, sondern nur die Gesinnung der einzelnen, aus deren rechter, religiöser Art sich ein Zusammenleben ergibt. „Wollte nur jedermann nach dem Maße seiner Kräfte die Wahrheit bezeugen, die er kennt, oder wenigstens die Unwahrheit nicht als Wahrheit verteidigen, so würden sich noch in diesem Jahre 1893 Veränderungen zur Einsetzung der Wahrheit auf Erden vollziehen, die wir auf Jahrhunderte hinaus nicht zu träumen wagen“ („Das Reich Gottes ist in Euch“, R. Löwenfeld, Stuttgart 1894, S. 486—487). Darum kann und will Tolstoi auch über die Art dieser bloß auf die christliche Duldung und Nächstenliebe gegründeten Gesellschaft keinerlei Auskunft geben. Die neue Lebensordnung wird aus diesen Prinzipien selbst sich gestalten (a. a. O. S. 372—373).

geht, in welcher die Rechtsordnung wirklich ein Zwang für ganze, durch sie in ihren gesellschaftlichen Interessen verkürzte Bevölkerungsteile ist. Worin besteht denn überhaupt der „Zwang“ der Rechtsordnung? Zum geringsten Teile darin, daß jemand direkt gezwungen wird, irgend etwas zu tun, zumeist nur darin, daß er veranlaßt wird, von einer gewissen, ihm sonst erwünschten Handlungs- oder Unterlassungsweise abzulassen. Der Rechtszwang bewirkt die Vollziehung gewisser vom Rechte gebotener Leistungen, respektive die Unterlassung verbotener Handlungen einerseits durch Verhängung von Strafen für den Ungehorsam, andererseits durch Exekution, das heißt durch Vollzug einer staatlichen Ersatzleistung aus den Mitteln des Schuldners. Beide Formen der Zwangssicherung der Rechtsordnung sind auch in einer anarchistischen Ordnung nicht nur möglich, sondern sogar in ihrem Begriffe einer durch das vereinigte, solidarische Interesse aller sich erhaltenden Ordnung enthalten. Bloß der Charakter der Zwangsmittel hat sich entsprechend der Kulturhöhe dieser Gesellschaftsordnung gewandelt. Wir kennen ja heute auch nicht mehr die Strafmittel der C. C. C., der peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V., ohne welche die damalige fortschrittliche Jurisprudenz — und die Carolina war ein Fortschritt — sich gewiß eine zwangsweise Durchführung des Rechtes nicht zu denken vermochte. Aber es bleibt Strafe, ob man den einer Sozialordnung Zuwiderhandelnden einsperrt oder ob man ihn von dem Genusse der Gesellschaft aussperrt¹⁾.

¹⁾ Sehr treffend hat Georg Simmel im 3. Kapitel seiner „Soziologie“, in welchem er die Formen der Über- und Unterordnung bespricht, darauf aufmerksam gemacht, daß darin eigentlich alle Zwangsformen der Unterordnung gleich sind, so „tyrannisch“ oder „despotisch“ sie auch sein mögen, daß in ihnen auf Seite des Unterworfenen stets ein Maß von Freiheit verbleibt, mit welchem dieser das Übel der Unterwerfung eher auf sich nimmt als das größere, das ihm bei Widersetzlichkeit gewiß ist. „Es ist“, sagt Simmel, „die Ausschaltung jeglicher Spontaneität innerhalb eines Unterordnungsverhältnisses in Wirklichkeit seltener, als die populäre Ausdrucksweise schließen läßt, die mit den Begriffen des „Zwanges“, des „Keine-Wahl-habens“, der „unbedingten Notwendigkeit“ sehr freigebig ist... Genau angesehen, vernichtet das Über- und Unterordnungsverhältnis die Freiheit des Untergeordneten nur im Falle von unmittelbaren physischen Vergewaltigungen; sonst pflegt er nur einen Preis, den wir nicht zu zahlen geneigt sind, für die Reali-

Und solange ein Mitglied der Gesellschaft in ihrem Verbands bleibt und bleiben will, wird es immer mit seinem Besitze für Schaden und für Nichteinhaltung geschlossener Verträge haftbar gemacht werden können. Wird es nicht Forderungen gegen die Gesellschaft haben, Ansprüche auf Güterbezug, auf Benützung der wissenschaftlichen und Kunstinstitute, Besuch der Theater usw., und ist das keine Exekution, wenn ihm die Gesellschaft solche Forderungen beschlagnahmt oder ihm solche Genüsse sperrt, bis es seinen Verpflichtungen nachgekommen ist? Es ist aber doch sichtlich eine ganz andere Art des Zwanges als in der bestehenden Rechtsordnung, weil die Anwendung eines solchen Zwanges sich als bloße Maßregel eines den Gesellschaftsmitgliedern gemeinsamen Verwaltungsinteresses darstellt, das heißt die Aufrechterhaltung einer Ordnung anstrebt, in der selbst kein Interessengegensatz besteht, sondern die im einzelnen Falle nur durch Unverstand, Leidenschaft oder Kriminalität eines einzelnen gestört wird. Selbstverständlich kann sich auch in dieser Ordnung ein neuer, uns noch unbekannter Interessengegensatz herausbilden, der eine neue unsolidarische Gruppierung der Gesellschaftsmitglieder veranlaßt. Dann wird auch diese Gesellschaft vor ein neues soziales Problem gestellt sein, das uns aber heute noch gar nicht beschäftigen kann¹⁾.

sierung der Freiheit zu fordern und kann der Umkreis der äußeren Bedingungen, in dem sie sich sichtbar realisiert, mehr und mehr verringern, aber außer in jenem Fall physischer Übergewalt niemals bis zu völligem Verschwinden“ (S. 135). Diese mit bei Simmel gewohnter Meisterschaft psychologischer Analyse gewonnene Einsicht in die Relativität des Zwanges illustriert zugleich unsere im Text vertretene Ansicht, daß Zwang und Freiheit die beiden untrennbaren Bestimmungsstücke jeder sozialen Ordnung sind, und daß es allein deren konkrete historisch-soziologische Beschaffenheit ist, die ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt.

¹⁾ Es ist in diesem Zusammenhange vielleicht auch nützlich, darauf aufmerksam zu machen, daß ja schon innerhalb der heutigen Rechtsordnung theoretische und praktische Bestrebungen genug bestehen, den Charakter der Strafe aus einem Herrschaftsakt der Bestrafung in einen reinen sozialen Verteidigungs- und Erziehungsakt umzuwandeln, nur daß dieses Streben freilich von sehr wenig Erfolg begleitet sein kann, solange in der Rechtsordnung selbst so viele Anlässe liegen, die Rechtsunterworfenen strafbar werden zu lassen. Wenn man dem Hungernden verbietet, sich Nahrung zu nehmen, so wird alle „Erziehung“ im Gefängnis

2. Rechtsordnung und Konventionalordnung.

Viel zu dem grundlegenden Mißverständnis des anarchistischen Gesellschaftszieles als einer nicht nur herrschaftslosen, sondern auch zwangslosen Sozialordnung hat die Begriffsbestimmung beigetragen, welche Rud. Stammer in seiner kritischen

ihn nicht davor bewahren, „rückfällig“ zu werden, sobald er arbeits- und besitzlos ist und nichts zu essen hat, was er „rechtlich“ essen dürfte. Hier hilft nur eine Änderung des Rechtes selbst in dem Sinne, daß es nicht mehr möglich ist, daß irgendein Mensch, wenn er sich „rechtlich“ verhält, eben verhungern muß. „Eine gut geordnete Gesellschaft“, schreibt bereits der erste deutsche Kommunist Wilhelm Weitling, „kennt weder Verbrechen noch Gesetze und Strafen. Alles, was wir heute Verbrechen nennen, sind Folgen der gesellschaftlichen Unordnung. Schaffen wir diese Unordnung weg, so bleibt nur noch ein natürlicher Rest menschlicher Krankheiten und Schwächen; diese beseitigt man aber nicht durch Gesetze und Strafen, sondern durch Heilmittel.“ Und so verlangt Weitling die Ergänzung der neuen sozialen Ordnung durch eine soziale Schulordnung und durch eine „philosophische Heilkunde“ (W. Weitling, „Garantien der Harmonie und Freiheit“, herausg. v. F. Mehring, S. 190). Wir sehen, auch Weitling ist „Anarchist“ und in diesem Sinne kann man die ganze sozialistische Literatur zu den Anarchisten rechnen, ja sogar viele bürgerliche Reformer des geltenden Strafrechtssystems, welche sich bereits zu der Erkenntnis durchgearbeitet haben, daß ein großer Teil der bestehenden Kriminalität nicht nur die Folge der sozialen Verhältnisse, sondern auch der bestehenden Gesetze und ihrer starren Anwendung sind. Wie viele „Verbrecher“ müssen zum Beispiel unter einer Gesetzgebung entstehen, welche den Diebstahl als Übertretung bestraft, wenn der Wert der gestohlenen Sache 4999 Kronen beträgt, dagegen als Verbrechen, wenn er 5001 Kronen ausmacht. Wie viele, die in der Kriminalstatistik als Verbrecher der öffentlichen Gewalttätigkeit fungieren, sind durchaus redliche, oft sogar ethisch wertvolle Menschen, die gerade deshalb sich einmal in einer temperamentvollen Aufwandlung haben hinreißen lassen, der Amtshandlung eines vielleicht stupiden oder von seinem Machtdünkel besessenen Amtsgorganes Widerstand zu leisten, ganz zu schweigen von den bei politischen Kundgebungen sich ereignenden Zusammenstößen mit Polizei oder Gendarmerie. Man muß durchaus der Meinung eines so maßvollen Kritikers wie Prof. Dr. G. Aschaffenburg beipflichten, wenn er in seinem für das soziale Verständnis der Kriminalität so wertvollen Buche „Das Verbrechen und seine Bekämpfung“ (Heidelberg 1905) sagt: „Der denkende Strafrichter, dem die Beurteilung des einzelnen Falles obliegt und der sich nicht mit der rein äußerlichen Feststellung des Tatbestandes, der Anwendbarkeit eines bestimmten Paragraphen und schematischer Anpassung der Strafzumessung

Darstellung des Anarchismus von dieser gegeben hat¹⁾). Nach seiner Darstellung strebt der Anarchismus zwar gewiß keine Unordnung an, sondern im Gegenteil eine neue gesellschaftliche Ordnung, aber eine solche, die nicht mehr durch das Recht geregelt werden soll. Es gibt nämlich, lehrt Stammler, zwei Arten der äußeren Ordnung des sozialen Lebens, wobei von der Sittlichkeit als eine an die Innerlichkeit des Menschen sich wendenden Normierung ganz abgesehen werden soll: rechtliche Satzung und Konventionalregel. Der Unterschied ist nicht etwa der, daß erstere Regelung vom Staat ausgeht, letztere nicht. Vielmehr kann das Recht auch in nichtstaatlichen Körperschaften, zum Beispiel in einer Horde, in einem nomadisierenden Volke oder in einer Gemeinschaft wie die Kirche zur Entfaltung kommen. Der Unterschied liegt einzig und allein darin: das Recht „erhebt den Anspruch, zu gebieten, ganz unabhängig von der Zustimmung der Rechtsunterworfenen . . . Die Konventionalregel gilt nach ihrem eigenen Sinne lediglich zufolge der Einwilligung des Unterstellten,“ sei es, daß diese ausdrücklich erfolgt ist oder durch stillschweigendes Sich-Fügen zu erkennen gegeben wird (S. 23—24). Der Anarchismus ist nun die Theorie einer Ordnung des sozialen Lebens unter prinzipieller Verwerfung des Rechtszwanges bloß auf Grundlage von Konventionalregeln.

Gegen diese Unterscheidung hat bereits Hans Kelsen das Entscheidende vorgebracht, nämlich, daß sie logisch vollständig ungenügend ist, weil sie den Begriff der Geltung der Regelung in zweideutiger und darum hier nichtssagender Weise verwendet. Geltung einer Norm kann einmal heißen, daß sie

an die Handlung begnügt, kann an seinem Berufe keine Freude haben“ (S. 2). Die ganze sehr bedeutungsvolle Richtung der Freirechtsschule in der modernen Jurisprudenz ist symptomatisch für diese Freudlosigkeit, ja innere Gequältheit des denkenden Juristen und sie ist nur ein innerhalb der sachlichen und methodologischen Bestimmtheit eines einzelnen Faches auftretende Spielart derselben Denkmotive, die im Anarchismus von dem unveränderlichen, ein- für allemal gefaßten Buchausdruck der Gesetze zu ihrer lebendigen, durch jedesmalige konkrete Rechtsfindung gestalteten Form drängen. So wenig die Freirechtsschule Anarchie will, so wenig der Anarchismus Rechtslosigkeit.

¹⁾ R. Stammler, „Die Theorie des Anarchismus“, Berlin 1894, seither neu aufgelegt.

wirklich gilt, das heißt tatsächlich befolgt wird, zweitens aber, daß sie befolgt werden soll. Ist das erstere der Fall, dann ist für das Recht die Zustimmung, respektive die Anerkennung des Unterworfenen ebenso wesentlich wie für das Befolgtwerden der Konventionalregel. Ist dagegen das letztere der Fall — und hauptsächlich hierauf kommt es an, denn nur dieser Sinn der Geltung ist für die Erörterung der Formen der Regelung relevant — dann ist die Anerkennung oder Zustimmung der Regelunterworfenen auch für die Konventionalregeln ebensowenig wesentlich wie für die Rechtsregel. „Denn auch jene sollen befolgt werden ohne Rücksicht darauf, ob das Subjekt es wünscht oder für zweckmäßig hält.“ Sehr richtig sagt Kelsen, daß das Beispiel Stammers für eine Konventionalregel, „wer keine Satisfaktion gibt, steht außerhalb des ritterlichen Ehrenkodex“, nicht etwa beweist, was Stammler damit beweisen wollte, daß die Konventionalregel des Ehrenkodex nunmehr mangels der Anerkennung des „Kneifenden“ nicht mehr für diesen gilt. Sondern das Beispiel beweist gerade das Gegenteil. Der Ehrenkodex verlöre ja allen Sinn, wenn er durch beliebiges Nichtanerkennen eines Zuwiderhandelnden seiner Geltung beraubt werden könnte. „In der gesellschaftlichen Mißachtung, die den Satisfaktionsverweigerer trifft, zeigt sich deutlich, daß auch dieser noch unter dem Ehrenkodex steht.“ Man könnte ja auch gar nicht von einer Verletzung einer Konventionalregel reden, wenn jeder, der sie nicht befolgt, sich dadurch außerhalb derselben setzte¹⁾.

Worin sieht nun Kelsen den Unterschied zwischen Rechts- und Konventionalregel? Er hat sich darüber nicht besonders geäußert, da er diesem Unterschied offenbar keineswegs die Bedeutung beimißt wie Stammler. Nur gelegentlich meint Kelsen, der Unterschied dieser beiden Regelungen liege eben dort, wo der Unterschied zwischen Rechts- und Sittengesetzen zu suchen ist, nämlich darin, daß letztere bloß befolgt werden sollen, erstere aber auch angewendet werden können. Das Recht ist ein Inbegriff von Normen, die nicht bloß gelten sollen, sondern deren Geltung auch im Ungehorsamsfall vollzogen wird. „In dieser spezi-

¹⁾ H. Kelsen, „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ S. 36—37.

fischen Anwendungsmöglichkeit“ liegt der eigentliche Unterschied des Rechtssatzes gegenüber der Konventionalregel. Die letztere kann verletzt werden, ohne daß der Verletzer „wie beim Rechte, durch eine zu diesem Zwecke geschaffene Organisation mit einer Unrechtsfolge belegt wird“. Was also beide Regelungen unterscheidet, ist, „daß der Rechtssatz nicht nur befolgt, sondern auch angewendet werden kann, daß er also eine Geltungs-, richtiger Wirkungsmöglichkeit mehr hat als die Konventionalregel, und daß ihm — eben wegen seiner Anwendungsmöglichkeit eine äußere Organisation: das Gericht — im weiteren Sinne der Staat wesentlich ist¹⁾.“

Man wird auch diese Unterscheidung Kelsens für durchaus ungenügend finden müssen, und die Aufzeigung ihrer Mangelhaftigkeit führt uns zugleich in die Erkenntnis des Wesentlichen ein, worauf es hier zum Verständnis des Anarchismus und seines Verhältnisses zum Sozialismus ankommt: daß nämlich zwischen Rechts- und Konventionalregel überhaupt kein begrifflicher Unterschied besteht, sondern, daß dies nur verschiedene historische Formungen der sozialen Zwangsordnung überhaupt sind.

Wir sehen von der sittlichen Normierung, mit der Kelsen die Konventionalregelung in so enge Nachbarschaft gebracht hat, hier zunächst ganz ab, sondern betrachten sofort das angebliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Rechts- und Konventionalregel. Wenn es sonach zum Wesen der Rechtsregel gehört, daß sie angewendet werden kann, dann trifft dies ganz ebenso bei der Konventionalregel zu. Es kommt nur darauf an, daß man die Anwendung in die richtige Relation zu ihrer Norm setzt. Anwendung der Norm bedeutet, daß für den Verletzer derselben eine Normwidrigkeitsfolge gesetzt werden kann. Das ist aber bei allen Konventionalregelungen der Fall. Entweder es verfällt eine Konventionalstrafe, oder es erfolgt ein Ausschluß aus der Konventionsgemeinde, oder der Verletzer wird mit Entzug der ihm sonst gebührenden Achtung und gesellschaftlichen Aufnahme belegt. Ist dauerndes „Schneiden“ und „Boycott“ eine weniger empfindliche Normwidrigkeitsfolge als 1000 Kronen Geldstrafe

¹⁾ A. a. O. S. 38.

oder 24 Stunden Arrest? Und es ist auch nicht richtig, daß der Konventionalregel die Organisation fehlt, diese Normwidrigkeitsfolgen zu vollziehen, weder die urwüchsige noch die zu diesem Zwecke geschaffene. Die Gemeinschaft der die Konventionalregel tragenden Menschen ist selbst die urwüchsige Organisation, nicht anders, als es die das Recht noch als bloße Übung verwaltende Rechtsgemeinde war und ist. Und nicht selten sehen die Konventionalregeln selbst die Einsetzung von Schiedsgerichten vor, also einer zu ihrer Anwendung geschaffenen Organisation. Wenn sich der Verletzer diesem Schiedsgericht nicht stellt, zum Beispiel einem Ehrengericht, so hindert dies so wenig das Funktionieren und Urteilen dieses Gerichtes, wie wenn der Übeltäter oder der Geklagte trotz ausgewiesener Zustellung beim staatlichen Gerichte nicht erscheint.

Die Konventionalregel unterscheidet sich also von der Rechtsregel weder im Geltungsanspruch noch in der Anwendungsmöglichkeit. Beide Regelungen sind gleichen Wesens, wie sich ja auch daraus ergibt, daß Konventionalregeln in der Form der Usancen oder des Gewohnheitsrechtes fortwährend in das Recht übergehen, indem sie von Gerichten angewendet werden. Wenn dies auch nur insoweit möglich ist, als positive Bestimmungen des Gesetzes dies zulassen, so beweist doch diese Zulassung selbst, daß es nicht im Wesen der Konventionalregelung gelegene Momente, sondern in erster Linie die von der Gesetzgebung gewollte Normierung, also Machtgesichtspunkte sind, welche die Konventionalregelung in die bloß subsidiäre Rolle zurückgedrängt haben. Wohl aber gibt es einen Unterschied innerhalb der sozialen Regelung überhaupt, nämlich je nach der Weite und Bedeutung des Zweckes, aus dem sie hervorgeht. Alle Regelung verfolgt einen Zweck und wird durch diesen selbst determiniert. Von dem Zwecke des Kartenspiels bis zum Zwecke der Lebenssicherung und -bereicherung eröffnet sich eine Reihe unzähliger Zwecke, deren jeder seine besondere Regelung setzt. Und je nach diesem Zwecke ist sonach die Regelung von engerem oder weiterem Umfange. Es gibt nun Zwecke, deren Setzung einem jeden zugemutet werden, weil sie sittliche Zwecke sind. Und damit ergibt sich ein gewisser Bestand von sozialen Regeln, die von weitestem Umfange sind, weil sie alle Menschen um-

fassen, weil sie für alle gelten, die Glieder der sozialen Gemeinschaft sein wollen. Das heißt, ihr Selbstausschluß aus dieser Gemeinschaft wird bereits als Verletzung dieser Regelung aufgefaßt. Diese Idee einer allgemeinen Geltung der Regelung, weil begründet auf Zwecke, die jeder haben soll, ist eigentlich die Rechtsidee. Sie umfaßt also die Konventionalregeln mit dem notwendig allgemeinen Zwecke, von denen sich die anderen Konventionalregeln nur dadurch unterscheiden, daß ihre Zwecke moralisch indifferent sind und daher der beliebigen Setzung oder Nichtsetzung anheimgestellt bleiben. Trotzdem gehören auch sie in dieselbe Kategorie der Regelung, weil, ihren Zweck einmal gesetzt, sie gleichsam in die Rechtsidee eintauchen. Dies dokumentiert sich darin, daß erstens der Inhalt auch dieser Regelungen niemals der Rechtsidee zuwiderlaufen kann, und daß zweitens, der Zweck einmal gesetzt, die aus ihm hervorgehende Norm gilt, auch wenn sich einer der Zweckteilnehmer an sie nicht halten will, ja vielmehr dieses sein Verhalten nunmehr als unrecht sogar im Sinne der allgemeinen Konventionalregel, des Rechtes, gilt. Es ist durchaus nicht unrecht, den Zweck des Kartenspiels nicht zu haben, aber es ist nicht bloß eine Verletzung der Kartenspielkonvention, sondern es ist überdies auch ein Unrecht, falsch zu spielen.

Daß auf diese Weise die Rechtsidee schließlich in der Moral gegründet erscheint, halte ich für keinen Mangel dieser Erörterung, sondern im Gegenteil für eine förderliche Aufklärung über das Wesen jenes eigentümlichen Gebildes, welches wir gewöhnlich als Recht in Gegensatz zur Moral bringen. Dieser Gegensatz ist, wie gleich noch zu zeigen sein wird, bloß aus der historischen Umformung zu erklären, welche die Konventionalregelung in einem Gesellschaftsgebilde erfahren muß, das auf Klassengegensatz beruht und das es so ermöglicht, daß eine Klasse ihre Partialzwecke als allgemeine aufstellen kann. Der tiefe Unterschied Kants von Moralität und Legalität bleibt trotzdem unverloren. Denn immer wird ein Unterschied sein, ob die Befolgung der Norm aus Pflicht erfolgt oder aus anderen Motiven. Aber gerade weil der Unterschied zwischen Moralität und Legalität darin besteht, daß die legale Verhaltensweise der Pflichtgesinnung entbehren kann, so darf doch nie übersehen

werden, daß alle Legalität auch Pflichterfüllung muß sein können, und daß eine Legalität, die nicht Pflichterfüllung sein könnte, immer als ein Widerspruch zur Rechtsidee empfunden wird. Es gehört daher zum Wesen des Rechtes, sittlich befolgt werden zu können, und das Auseinanderfallen von Moralität und Legalität ist nur psychologische Realität, nicht aber begriffliche Verschiedenheit. Die sogenannte Heteronomie des Rechtes gehört nicht zu seinem normlogischen Wesen, wird vielmehr durch dieses ganz ausgeschlossen, sondern bloß zu seiner psychologischen Erscheinungsweise. Auch das Recht als der Inbegriff der Normen, die allgemein befolgt werden sollen ohne Rücksicht darauf, ob sie der einzelne auch tatsächlich anerkennt, kann diesen Anspruch nur erheben, weil der einzelne diese Normen **a n e r k e n n e n** soll, das heißt also nicht bloß befolgen, sondern als Pflicht erkennen soll. Sonst würde die Geltung gänzlich grundlos sein. Diese Pflicht kann aber nur aus der autonomen Selbstbestimmung des sittlichen Bewußtseins entspringen.

Was diesen Charakter der Rechtsregelung immer wieder verschleiert, ist, daß im positiven Rechte, also in der staatlichen Gesetzgebung so viel „Geltung“ enthalten ist, die sicherlich weder sittlich noch autonom ist. Aber es ist der Anfang der Klärung dieser so verworrenen Diskussion über Recht und Moral, endlich einzusehen, daß das positive Recht zunächst und in erster Linie weder Recht noch Moral, sondern das Machtmittel einer Herrschaftsorganisation ist, daß man daher von diesem geltenden Rechte gar nicht ausgehen darf, wenn man das normlogische Wesen des Rechtes erfassen will, sondern nur fragen darf, wieso es möglich ist, daß der Rechtscharakter auf eine Ordnung angewendet werden kann, die seinem Begriffe widerspricht.

Dann wird sich ergeben, daß der Unterschied innerhalb aller sozialen äußeren Regelung, nämlich zwischen einer solchen, deren Zwecke moralisch notwendig und einer solchen, deren Zwecke moralisch indifferent sind, zu einem geschichtlich bedeutsamen geworden ist, indem gewisse Zwecke mit so großer Macht ausgestattet sind, daß sie imstande sind, ihre Regelung jedermann aufzuzwingen. Und jetzt erst entsteht der Unterschied zwischen Rechtsregel und Konventionalregel im geläufigen Sinn, der eben nur ein historisch-soziologischer ist, nämlich der, daß

zum Recht jene Regelung wird, die vom Staate ausgeht, das heißt von einem gesellschaftlichen Gebilde, in welchem eine herrschende Klasse den Inhalt ihrer oder gewisser ihrer Konventionalregelungen zum allgemeinen Gebot machen kann. Und j e t z t wird freilich ein gewaltiger Unterschied zwischen beiden Regelungen entstehen, indem das „Recht“ nun erzwungen werden kann, nicht durch die v o n i h m, das heißt von den Konventionsgenossen geschaffenen Institutionen zu seiner Anwendung, sondern durch die v o n d e r h e r r s c h e n d e n K l a s s e geschaffenen und geübten Machtmittel. Auf diese Weise wird das „Recht“ jenes widerspruchsvolle Gebilde, das freilich jeder logischen Bearbeitung spottet, nämlich in seiner Form allgemeine Geltung zu sein, während es inhaltlich bloßer Teilwille der Gesellschaftsgenossen ist¹⁾.

So ist nun auch von dieser Seite her deutlich geworden, daß der eigentliche Unterschied zwischen Konventionalregel und positiver Rechtsregel kein anderer ist als der zwischen einer Regelung, die auf Interessensolidarität, und einer solchen, die auf Interessengegensatz beruht, und daß der Schein, als ob bei ersterer der Rechtszwang fehlt, nur darin besteht, daß bei ihr der Charak-

¹⁾ Da in diesem Buche keine eingehende Erörterung des Rechtsbegriffes beabsichtigt und auch möglich ist, sollten die obigen Darlegungen bloß dazu dienen, den eigenen Standpunkt im Gegensatz zu der Rechtstheorie Kelsens zu bezeichnen, nach welcher das Recht in bezug auf den ihm Unterstellten von durchaus heteronomem Charakter ist. Das Recht gilt ohne Rücksicht, ob es vom einzelnen anerkannt werden kann oder nicht. Vgl. hiezu besonders dessen „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ II. Kap. und XI. Kap. Auch eine Auseinandersetzung mit diesen tief eindringenden Darlegungen Kelsens fällt außerhalb des Rahmens der vorliegenden Arbeit. Interessant ist nur für unseren diesmaligen Zusammenhang, daß Kelsen den Gedanken der Heteronomie des Rechtes einmal in einer Weise formuliert, in welcher sich eigentlich das ganze soziologische Problem des Rechtes förmlich gewaltsam in seine Darstellung hineindrängt. Es heißt auf S. 41 der „Hauptprobleme“: „Die Identität der normierenden Autorität mit dem der Norm unterworfenen Subjekte — in welcher Tatsache die Autonomie der Moral zum Ausdruck kommt — kann für das h e u t i g e (von mir unterstrichen) Recht nicht behauptet werden.“ Aber ein Begriffsmerkmal des Rechtes muß doch für alles Recht, nicht bloß für das heutige gelten. Hier wird besonders deutlich, daß das Auseinanderfallen des Rechtes mit der Moral eben ein sozialhistorisches Ereignis ist.

ter der Heteronomie der Regelung begrifflich ausgeschlossen ist, auch wenn sie im einzelnen Fall psychologisch heteronom werden kann. Die Negierung und Beseitigung des Staates im Sinne einer Klassenherrschaft und als Anwender einer Rechtsordnung, die dadurch notwendig Herrschaftsordnung sein muß, und ihr Ersatz durch die Konventionalregelung der Gemeinschaftsgenossen bedeutet also keineswegs auch die Negierung eines Rechtszwanges, sondern nur die totale soziologische Änderung seines Charakters.

3. Der eigentliche Unterschied zwischen Anarchismus und Sozialismus.

Vielleicht wird Kelsen an diesem Punkte unserer Darlegung uns entgegenhalten, daß wir eigentlich nur Wasser auf seine Mühle geleitet hätten, indem wir uns sehr viel Mühe gegeben haben, seine These zu erweisen, daß zwischen Marxismus und Anarchismus in bezug auf das soziale Ziel kein prinzipieller Unterschied sei (S. 42). Darauf ist zu antworten, daß diese Behauptung Kelsens allerdings richtig ist, nur in ganz anderem Sinn, als er sie versteht. Es ist in der Tat kein prinzipieller Unterschied zwischen Sozialismus und Anarchismus in bezug auf das Ziel der sozialen Entwicklung, aber nicht weil der Sozialismus im Grunde Anarchismus im Sinne der Zwangslosigkeit ist, sondern weil auch der Anarchismus stets Sozialismus, das heißt solidarische Gesellschaftsorganisation war und ist. Abgesehen hievon besteht aber ein gewaltiger Unterschied beider Richtungen, nur ist er wesentlich ein solcher der Taktik, der freilich bei einzelnen anarchistischen Theoretikern zurückgeht auf eine Verschiedenheit theoretischer Grundauffassungen über das Wesen des sozialen Verbandes und über die Wirkungsweise sozialer Gesetzmäßigkeit. In dieser Hinsicht allein kann man und muß man von einer prinzipiellen Verschiedenheit des Anarchismus und des Marxismus sprechen. Der Ausgangspunkt des Anarchismus als soziale Theorie ist das Individuum, der des Marxismus die Gesellschaft. Der Anarchist baut die Gesellschaft aus dem irgendwie aufgefaßten Verhalten des Individuums auf, sei es, daß dieses der seiner selbst bewußte Egoismus Stirners oder Tuckers ist, oder die Gegenseitigkeit Proudhons und Kropot-

kins oder die Liebe Tolstois. Der Marxismus dagegen kennt das Individuum nur als ein Glied des gesellschaftlichen Zusammenhanges, durch den es ganz und gar in Haß und Liebe, in Egoismus und Gegenseitigkeit bestimmt und ihm jedesmal diese Charakterrollen und ihr Umfang durch seine Stellung im Produktionsprozeß des gesellschaftlichen Lebens zugewiesen werden.

Aber diese wirklich prinzipielle Unterschiedenheit des Marxismus und Anarchismus kommt nicht im Ziel der sozialen Umwandlung zum Ausdruck, das beide Theorien der sozialen Revolution aufzeigen, sondern eben nur in dem Weg, den sie zu diesem Ziel für nötig halten, das heißt in der Art des Ganges der geschichtlichen Entwicklung, die sie darlegen. Beim Marxismus reift der revolutionäre Wille der Massen für dieses Ziel in der ökonomischen Entwicklung, die fortschreitend immer größere Schichten der Gesellschaft in Gegensatz mit der bestehenden Wirtschafts- und Rechtsordnung bringen muß. Die Empörung des Bewußtseins ist die Folge eines ökonomischen Prozesses. Beim Anarchismus ist diese Empörung das erste, das zu schaffen ist, wenn auch nur in einer kleinen Gruppe entschlossener Menschen, die als Führer die Massen mit sich reißen und den revolutionären Willen in ihnen aufpeitschen werden. Der Marxismus sieht die soziale Umwälzung notwendig kommen, der Anarchismus will sie je eher je besser machen.

Für das Verständnis des eigentlichen Wesens des Sozialismus und seines Verhältnisses zum Anarchismus scheint es mir unerlässlich, daß man sich — ungeachtet der prinzipiellen Verschiedenheit des theoretischen Ausgangspunktes — dieser bloß historisch-taktischen Verschiedenheit beider Richtungen bezüglich des Zieles klar bewußt werde, die freilich im geschichtlichen Bild der Arbeiterbewegung zu ungeheueren und oft die Kraft des Sozialismus verhängnisvoll spaltenden Gegensätzen geführt hat. Aber nur so wird man davor bewahrt bleiben, einerseits die Ideenhöhe des Anarchismus und ihre Bedeutung für den Sozialismus selbst zu verkennen, andererseits den Sozialismus durch Ausschaltung des auch ihm eigenen individuellen Freiheits- und Entwicklungsgedankens zu einem bloß ökonomischen Produktionsideal zu verkümmern, was er als in den Massen lebende Bewegung nie war und sein wird.

Werfen wir einen Blick in die Geschichte des Sozialismus, so ergibt sich, daß das, was Kelsen die anarchistische Tendenz des Marxismus nennt, die Negierung des Staates und die Betonung der Freiheit des Individuums, von welcher letzterer noch besonders zu sprechen sein wird, von Anfang an einen wesentlichen Inhalt aller sozialistischen Gedankensysteme ausgemacht hat. In diesem Sinne wären die großen Utopisten, wären Fichte und Weitling genau so Anarchisten wie Bakunin oder Tucker. Von Saint-Simon rührt ja der grundlegende Gedanke her, den Kelsen, allerdings mit wenig Recht (S. 210 dieses Buches), als ebenso bleibende wie haltlose These einer anarchistischen Auffassung hingestellt hat, daß sich die Regierung verwandeln müsse aus einer Herrschaft über Menschen in eine Verwaltung von Sachen. Bei Robert Owen finden wir eine sein ganzes Wirken durchziehende, völlig anarchistisch anmutende Interesselosigkeit, ja bewußte Ablehnung des Kampfes um politische Rechte, weswegen er bekanntlich auch der Chartistenbewegung ganz teilnahmslos gegenüberstand. Wiederholt bezeichnet er die Gesetze und die Regierungen als die Quellen des Übels. So sagt er einmal an einer programmatischen Stelle, daß den Menschen eine fehlerhafte Gesellschaftsorganisation aufgezwungen sei durch eine „Dreieinigkeit der Macht“. Diese bestehe: „erstens aus Religionen von Offenbarungen, erfunden von Menschen; zweitens aus Gesetzen, zuwiderlaufend den Gesetzen der Natur; drittens aus Regierungen, gestützt auf Unwissenheit und Selbstsucht der Menschen . . .“ An ihre Stelle werden treten „sich selbst erhaltende, auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende Anordnungen für die Erzeugung und Verteilung des Reichtums ohne Zuhilfenahme des bisher geübten ungerechten und barbarischen Systems persönlicher Strafen und persönlicher Belohnungen. Diese neuen Anordnungen werden aus Anstalten bestehen, von denen jede für die Aufnahme und Erhaltung einer Gemeinde von 500—2000 Köpfen in dem gewöhnlichen Verhältnis von Männern, Weibern und Kindern bestimmt ist, welche Gemeinden sich selbst erhalten werden mit Hilfe ihres höheren Wissens und ihres wohlgeleiteten Gewerbefleißes, und unterstützt durch die unbegrenzten Hilfsmittel der Mechanik und Chemie, welche zur Befreiung der Menschen von allen ungesunden und widerwärtigen Verrichtungen

des Lebens angewandt werden¹⁾.“ Das ist fast in den Worten übereinstimmend die Schilderung einer „anarchistischen“ Kommune Bakunins oder Kropotkins.

Fourier endlich müßte mit größerem Recht als Proudhon der Vater des Anarchismus genannt werden. Er gehört mit Stirner zu den Philosophen des Anarchismus, ohne gleichwohl aufzuhören, zu den glänzendsten Vorkämpfern des Sozialismus zu zählen. Denn sein Leitgedanke ist ja die völlig freie Entfaltung des Individuums durch die von keiner anderen Macht als jener der „natürlichen Attraktion“ geleitete Entfaltung aller menschlichen Triebe. „Die vollständig freie Wahl der Arbeit, bestimmt durch die Triebe, ist die Bestimmung des Menschen.“ Sie führt die Menschen in „Serien“ und „Reihen“ von Arbeitsbedürfnissen zusammen, die sich zu den Phalansterien vereinigen, innerhalb welcher auf diese Weise die Produktion also nicht mehr durch ökonomischen oder politischen Zwang, sondern als „soziitär organisierte Arbeit“ geleistet wird. Ein Netz von solchen Phalansterien löst im gegenseitigen Austausch und wechselseitiger Unterstützung die bisherigen staatlich organisierten Wirtschaftsgebiete auf, deren Wesen Fourier nicht müde wird, als ein System der Vergewaltigung der ungeheuren Mehrheit seiner Mitglieder zu bezeichnen. Der zivilisierte Staat, was ist er? „Eine Minorität, die Herrschenden, bewaffnet Sklaven, die eine Majorität unbewaffneter Sklaven im Zaum halten²⁾.“

Historisch macht also die Negierung des Staates und des Herrschaftszwanges keinen Unterschied innerhalb der Geschichte des Sozialismus aus. Seit Godwin vertreten alle sozialrevolutionären Denker mehr oder weniger diesen Standpunkt, und das

¹⁾ W. Liebkecht, „Robert Owen, sein Leben und sozialpolitisches Wirken“, Nürnberg 1892, S. 50—53.

²⁾ Es ist übrigens interessant und sehr lehrreich für das Verständnis des Unterschiedes von Herrschaftszwang und Konventionszwang, und wie wenig also selbst der Anarchismus identisch mit „Zwangsfreiheit“ ist, daß auch Fourier trotz der weitestgehenden individuellen Freiheit in seinen Phalansterien sogar an eine zentrale Zusammenfassung derselben denkt unter einem in Konstantinopel residierenden „Omniarchen“, unter dem in einer sorgfältig durchgebildeten Hierarchie die Gruppenregenten über mehrere vereinigte Phalansterien und schließlich die „Unarchen“ als Leiter der einzelnen Phalansterien stehen. Aber diese ganze Organisation ist

Entscheidende war vielmehr nur die Negierung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung sowie die Forderung einer neuen Ordnung der Produktion und der Verteilung der Güter. Auch hat sich von den Denkern, die in die geistige Ahnenreihe des Anarchismus gehören, mit einer einzigen charakteristischen Ausnahme, keiner Anarchist genannt, weder Godwin, noch Fourier, noch Stirner; die beiden letzteren haben im Gegenteil die kapitalistische Wirtschaftsordnung als eigentliche Anarchie und sich selbst als Bekämpfer derselben bezeichnet. Die Ausnahme betrifft Proudhon, der sich bereits in seiner Schrift „Was ist das Eigentum?“ ausdrücklich als Anarchist einführt. Aber gerade hier ist es ganz klar, daß er damit die Negierung und Beseitigung des Klassenstaates und Klassenrechtes meint, wie denn auch Marx in seiner umfassenden und leidenschaftlichen Polemik gegen Proudhon seinen „Anarchismus“ als Ziel, das heißt als Ersetzung der Herrschaftsordnung durch eine auf Gegenseitigkeit begründete freie Assoziation überhaupt gar nicht erwähnt, weil dies kein Differenzpunkt für Sozialisten war. Wohl aber werden schon im „Elend der Philosophie“ jene taktischen Forderungen bekämpft, die in den Weg mancher Richtungen des späteren Anarchismus einmünden sollten, nämlich die Ablehnung des politischen und ökonomischen Kampfes der Arbeiter um Teilerfolge innerhalb der bestehenden Gesellschaft. Marx charakterisiert diese Taktik, welche die proletarische Revolution als eine rein gesellschaftliche Umwälzung ohne jeden politischen oder ökonomischen Umweg betrachtet, als eine Art Utopismus, als das Streben, „die alte Gesellschaft beiseite zu lassen, um desto

keine „Regierung“, das heißt keine Unterwerfung unter einen den „Unterworfenen“ aufgenötigten Willen, sondern sie ist die aus den Bedürfnissen und vereinigten Interessen dieser neuen Arbeitsform hervorgegangene Form ihrer vernünftigsten, das heißt ökonomischsten Durchführung und beruht ganz und gar auf den Entschlüssen der Mitglieder der Phalansterien. Sie ist also nichts anderes als die zentralistische Verwaltung, und der Omniarch hat so viel Ähnlichkeit mit einem Monarch der heutigen Staaten wie der Präsident eines Syndikats mit dem Präsidenten einer heutigen Republik. Wodurch zugleich klar wird, daß die Machtfülle mangels des Staatszwanges nicht kleiner zu sein braucht, ja sogar größer sein kann wie bei den staatlichen Regenten.

besser in die neue Gesellschaft eintreten zu können“¹⁾). Demgegenüber weist Marx bereits in dieser Frühschrift darauf hin, daß es in der klassengegenseitlichen Welt noch keine gesellschaftliche Revolution geben kann ohne politische, und daß auch die ökonomische Koalierung der Arbeiter über ihre rein ökonomischen Zwecke hinaus durch den Gewinn an Macht, den sie der Arbeiterklasse bringt, notwendig politischen Charakter annehmen muß. „Man sage nicht, daß die gesellschaftliche Bewegung die politische ausschließt. Es gibt keine politische Bewegung, die nicht gleichzeitig auch eine gesellschaftliche wäre. Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klasse und keinen Klassengegensatz gibt, werden die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören politische Revolutionen zu sein“²⁾).

Dies also ist die Kritik Marxens an Proudhons „Anarchismus“; sie bezieht sich durchaus nur auf den Weg zum Ziel, und weder Marx noch Engels haben in Proudhon je etwas anderes als einen Sozialisten gesehen, nur freilich einen reichlich kleinbürgerlich-utopischen Sozialisten. Proudhon hat später bekanntlich die Bezeichnung „Anarchismus“ durch die des „Mutualismus“ ersetzt. Und es ist interessant, daß, nachdem der Anarchismus als eigene Partei aufgekommen war, er, wie wir gleich von Kropotkin hören werden, sich anfangs gerade mit Bezug auf Proudhon nicht „Anarchismus“ nennen wollte, um klarzumachen, daß er nicht mit ihm identifiziert werden wollte. Insbesondere sollte wohl damit die Proudhonsche Ablehnung des revolutionären Kampfes und seine utopische Einstellung auf die friedliche Entwicklung zur Gegenseitigkeit durch die Organisation des Kredits gemeint sein.

Die Unterscheidung von Sozialismus und Anarchismus entwickelt sich erst zu deutlichen und parteimäßigen Begriffen seit Bakunins Gegentätigkeit gegen die von Marx geleitete Internationale, und sie bedeutete selbst dann noch keine Unterscheidung im Ziele, sondern hier erst recht bloß im Weg zu diesem Ziel, in der Taktik und in den Formen der proletarischen Bewegung. Es war damit eine andere Richtung des Sozialismus wie die marxistische aufgetreten, die sich selbst zu-

¹⁾ A. a. O. S. 160.

²⁾ A. a. O. S. 164.

nächst gar nicht als anarchistische benannte. Und bezeichnenderweise sprechen auch Marx und Engels gerade in ihren damals gegen die Begründer dieser Richtung veröffentlichten Streitschriften von ihnen nicht als Anarchisten, sondern als „antiautoritären Sozialisten“. Die Bezeichnung als Anarchist wurde für diese Bewegung eigentlich mehr durch die bürgerliche Gegnerschaft gebräuchlich, die unter dem Eindruck der nihilistischen „Propaganda der Tat“ freilich nun wieder alles in einen Topf warf und jede Bekämpfung der bestehenden Ordnung als „anarchistisch“ denunzierte. Für den Spießbürger, der nicht immer ungelehrt zu sein braucht, ist noch heutigen Tages Anarchist und Sozialist ein und dasselbe.

Über den Ursprung dieser Parteibezeichnung sagt Kropotkin: „Man wirft uns oft vor, daß wir als unsere Bezeichnung das Wort Anarchie gewählt haben, welches so vielen Leuten solch eine Furcht einflößt... Vor allem müssen wir bemerken, daß eine Kampfespartei, welche neue Bestrebungen vertritt, selten die Möglichkeit hat, sich selbst ihren Namen zu wählen. Es sind nicht die Gueusen von Brabant, die diesen Namen, der später so volkstümlich wurde, erfunden haben... Ebenso ging es mit den Anarchisten. Als im Schoße der Internationale eine Bewegung entstand, welche die Berechtigung der Autorität innerhalb der Vereinigung leugnete und sich überhaupt gegen jede Form der Autorität empörte, gab sich diese Gruppe zuerst den Namen der föderalistischen, später der anti-staatlichen oder anti-autoritären Richtung innerhalb der Internationale. In dieser Zeit vermied sie sogar sich anarchistisch zu nennen. Das Wort An-Archie, so schrieb man es damals, schien die neue Gruppe zu sehr den Anhängern Proudhons zu nähern, dessen wirtschaftliche Reformideen die Internationale in diesem Moment bekämpfte. Aber gerade deshalb, um Verwirrung anzurichten, gefielen sich die Gegner darin, diesen Namen zu gebrauchen; übrigens erlaubte ihnen dieser Name die Behauptung aufzustellen, daß es die einzige Bestrebung der neuen Partei sei, Unordnung und Chaos herbeizuführen, ohne an die Folgen zu denken. Die anarchistische Bewegung beeilte sich, den Namen, den man ihr gab, anzunehmen. Im Anfang bestand sie noch auf den Bindestrich zwischen An- und Archie, indem sie erklärte,

daß in dieser Form An-Archie, vom Griechischen abgeleitet, ohne Herrschaft bedeute und nicht Unordnung; doch bald nahm sie ihn an, so wie er war, ohne sich zu bemühen, den Druckereikorrektoren überflüssige Arbeit und ihren Lesern eine Lektion in Griechisch zu geben¹⁾.“

In Marxens Streitschrift „Ein Komplott gegen die Internationale“ finden wir denn auch die Anarchisten bloß als eine phrasenhafte, sich selbst unklare und widerspruchsvolle Richtung des Sozialismus bekämpft; sie werden als Allianzisten, als Anti-autoritäre, als „treulose“ Revolutionäre bezeichnet, nicht aber als Anarchisten. Vielmehr wird der Begriff der Anarchie ihnen gegenüber von Marx in Schutz genommen. „Die Anarchie,“ schreibt Marx in dem Rundschreiben des letzten Generalrates der Internationale, „das ist das große Paradepony ihres Meisters Bakunin, der von den sozialistischen Systemen nur die Überschriften genommen hat. Alle Sozialisten verstehen unter Anarchie folgendes: Ist das Ziel der proletarischen Bewegung, die Abschaffung der Klassen, einmal erreicht, so hört die Macht des Staates auf, der nur dazu dient, die große produktive Mehrheit unter das Joch einer wenig zahlreichen ausbeutenden Minderheit zu erhalten, und die Aufgaben der Regierung verwandeln sich in einfache Aufgaben der Verwaltung. Die Allianz verfährt umgekehrt. Sie verkündet die Anarchie in den Reihen der Proletarier...²⁾“ Marx nimmt also hier den Begriff der Anarchie im Sinne von Staatlosigkeit, das heißt bei ihm stets Beseitigung der Klassenherrschaft, ausdrücklich für „alle Sozialisten“ in Anspruch. Seine Polemik betrifft nur die widerspruchsvolle und unehrliche, das Proletariat spaltende und verwirrende Taktik, mit der die „Allianzisten“ dieses Ziel anstreben, ihre phrasenhafte Bekämpfung der Autorität, während sie zugleich in Geheimbünden eine unumschränkte Autorität des Zentralkomitees begründen, und den Putschismus, mit dem sie den Arbeitern einreden wollen, daß der Staat von heute auf morgen „abgeschafft“ werden könnte.

Ganz ähnlich läuft Engels' Kritik der Anarchisten in seiner 1873 erschienenen Schrift „Die Bakunisten an der Arbeit“ nur

¹⁾ P. Kropotkin, „Worte eines Rebellen“ S. 67, 68, 69.

²⁾ A. a. O. Neuausgabe „Marx oder Bakunin“ S. 14.

darauf hinaus, zu zeigen, daß die Taktik, die von Bakunin als die einzig wirklich revolutionäre empfohlen worden sei, ihr Ziel nicht nur nicht erreicht habe, sondern verfehlen müsse. Er wirft ihnen nicht etwa vor, daß sie „Anarchisten“ gewesen seien, das heißt daß sie den Staat beseitigen wollten — das will er ja auch —, sondern daß sie auf ihrem Wege des Putschismus Anarchisten gar nicht bleiben konnten. „Statt den Staat abzuschaffen, versuchten sie vielmehr eine Anzahl neuer, kleiner Staaten herzustellen.“ Er zeigt, wie wenig wirkliches Verständnis sie für die ökonomischen und politischen Notwendigkeiten des proletarischen Klassenkampfes hatten, so daß sie gezwungen waren, „sobald sie einer ernsthaften revolutionären Lage gegenüberstanden, ihr ganzes bisheriges Programm über Bord zu werfen“¹⁾, zuerst die Ablehnung der Beteiligung an der politischen Tätigkeit, besonders an den Wahlen, dann das Desinteressement an einer Revolution, die nicht auf sofortige Emanzipation des Proletariats ginge, und schließlich die Verweigerung des Eintrittes in bürgerlich-revolutionäre Regierungen. Die ganze Kritik Engels' bezieht sich überall nur auf diese taktisch und theoretisch widerspruchsvolle Art der bakunistischen Arbeiterbewegung, nirgends aber auf eine Ablehnung ihres anarchistischen Zieles. Dies ergibt sich aus seinem zusammenfassenden Schlußergebnis besonders deutlich: „Mit einem Wort, die Bakunisten in Spanien haben uns ein unübertreffliches Muster davon geliefert, wie man eine Revolution nicht machen muß“²⁾.“ Und darum bezeichnet er noch 1894 im Vorworte zu der Neuherausgabe seines Aufsatzes gegen die Bakunisten die Aktion der Anarchisten als eine „Karikatur der Arbeiterbewegung“³⁾.

Dagegen hat auch Engels, und fast in den Worten mit Marx übereinstimmend, den Begriff der „Anarchie“, das heißt die Abschaffung des Staates, gegen die Anarchisten verteidigt. In einem gegen die italienischen Anhänger Bakunins gerichteten, 1874 erschienenen Artikel, den N. Rjasanoff in der „Neuen Zeit“ wieder zugänglich gemacht hat, lesen wir: „Alle Sozialisten sind darin

¹⁾ Fr. Engels, „Internationales aus dem Volksstaat“, Berlin 1894, S. 32.

²⁾ A. a. O. S. 33.

³⁾ A. a. O. S. 5.

einverstanden, daß der Staat und mit ihm die politische Autorität infolge der künftigen sozialen Revolution verschwinden werden; das heißt, daß die öffentlichen Funktionen ihren politischen Charakter verlieren und sich in administrative Funktionen verwandeln werden, die die sozialen Interessen überwachen. Die Antiautoritären aber fordern, daß der politische Staat mit einem Schlage abgeschafft werde, noch früher, als die sozialen Verhältnisse abgeschafft sind, die ihn erzeugt haben¹⁾.“ Auch hier bezieht sich die Kritik Engels' gegenüber den „Antiautoritären“ auf das Widerspruchsvolle und Schädliche ihrer Taktik. Denn unmittelbar anschließend fährt Engels fort: „Sie fordern, daß der erste Akt der sozialen Revolution die Abschaffung der Autorität sein soll. Haben sie einmal eine Revolution gesehen, diese Herren? Eine Revolution ist gewiß die autoritärste Sache, die es gibt, ein Akt, durch den ein Teil der Bevölkerung seinen Willen dem anderen Teil durch Flinten, Bajonette und Kanonen, alles doch sehr autoritäre Mittel, aufzwingt; und die Partei, die gesiegt hat, muß ihre Herrschaft durch den Schrecken, den ihre Waffen den Reaktionären einflößen, behaupten . . . Also entweder — oder: Entweder die Autoritären wissen selbst nicht, was sie sagen, und in diesem Falle schaffen sie nur Konfusion, oder sie wissen es, und in diesem Falle verraten sie die Sache des Proletariats. In beiden Fällen dienen sie nur der Reaktion²⁾.“

Andererseits hat Engels in dem Brief über den Entwurf des Gothaer Programms, den Bebel veröffentlicht hat, bekanntlich gegenüber der im Entwurf aufgestellten Forderung nach dem „freien Volksstaat“ diese Redensart energisch abgelehnt, und zwar gerade unter Bezugnahme darauf, daß man damit unnötigerweise den Anarchisten die Möglichkeit gebe, sich über die Staatsfrommheit der Sozialisten aufzuhalten. „Man sollte das ganze Gerede vom Staat“, schreibt Engels dort, „fallen lassen, besonders seit

¹⁾ F. Engels, „Über das Autoritätsprinzip“, „Neue Zeit“ XXXII, I, S. 39.

²⁾ A. a. O. S. 39. — In derselben italienischen Zeitschrift findet sich auch ein Artikel von Marx gegen die Bakunisten unter dem Titel „Der politische Indifferentismus“, in dem, wie schon dieser Titel dartut, der Schwerpunkt der Kritik ebenfalls nur in der Aufzeigung der völligen Verkennung der Notwendigkeiten des revolutionären Klassenkampfes liegt. — Vgl. „Neue Zeit“ XXXII. A. a. O. S. 40 ff.

der Kommune, die schon beim Staat im eigentlichen Sinne mehr war. Der ‚Volksstaat‘ ist uns von den Anarchisten bis zum Überdruß in die Zähne geworfen worden, obwohl schon die Schrift Marx' gegen Proudhon und nachher das „Kommunistische Manifest“ direkt sagen, daß mit der Einführung der sozialistischen Gesellschaftsordnung der Staat sich von selbst auflöst und verschwindet¹⁾.“ Man kann nicht deutlicher hervorheben, daß das Ziel des Anarchismus desselbe ist wie das des marxistischen Sozialismus. Und alle Kritik, die Marx und Engels an den Anarchisten üben, will nur, wie wir gesehen haben, immer wieder zeigen, daß der Anarchismus einerseits eine durchaus utopische Denkrichtung ist, andererseits aber das große und ökonomisch notwendige Ziel der Erreichung einer staatslosen Gesellschaft durch seine individualistische Theorie und mehr noch durch seine unsinnige Aktion kompromittiert und den Arbeitern verdächtig gemacht hat²⁾.

4. Sozialismus und Individualismus.

Als Resultat der vorausgegangenen Erörterungen dürfen wir wohl die richtige Einsicht bezeichnen, daß bezüglich des Zieles Sozialismus und Anarchismus nur zwei verschiedene Wege zu

¹⁾ A. Bebel, „Aus meinem Leben“ II., S. 321—322.

²⁾ Es liegt in der populären Ansicht von der Gegensätzlichkeit des Sozialismus zum Anarchismus ein ähnliches bloß geschichtlich zu erklärendes Verhältnis vor, wie es sich erst in den letzten Jahren zwischen Sozialismus und Kommunismus unter dem Einfluß der bolschewistischen Propaganda herausgebildet hat. Da der russische Bolschewismus sich Kommunismus nannte, und seine Anhänger sich als „Kommunisten“ bezeichneten, so hat sich in der öffentlichen Diskussion der Zeitungen, Versammlungen, Parlamente, ja in der sozialistischen Parteipolemik selbst diese Bezeichnung schon so stark eingebürgert, daß heute selbst viele Parteigenossen des Sozialismus von einem Gegensatz zwischen Sozialismus und Kommunismus reden, wo sie doch nur den Gegensatz zum Bolschewismus meinen. Denn das Ziel des Bolschewismus, nämlich den Kommunismus, will auch jeder Sozialist. Nur muß nicht jeder den Weg des Bolschewismus wollen. Ähnlich will auch jeder Sozialist das Ziel des Anarchismus, die freie Entfaltung des Individuums innerhalb der freien Assoziation aller. Aber wenn er Marxist ist, wird und muß er die anarchistische Theorie und Praxis als widerspruchsvoll und schädlich ablehnen. Vgl. über den „Gegensatz“ von Sozialismus und Kommunismus meine Einleitung zum „Kommunistischen Manifest“, Wien, Volksbuchhandlung, 2. Aufl.

demselben Endpunkte, der klassenlosen Gesellschaft, der Ablösung des Staates durch solidarische Verwaltung darstellen. Diese Erkenntnis ist eine Grundvoraussetzung für ein besseres Verständnis des geistesgeschichtlichen Verhältnisses dieser beiden historisch differenzierten Richtungen des proletarischen Klassenkampfes, durch welche man ein für allemal davor bewahrt bleibt, in dem, was Kelsen als „anarchistische“ Bestandteile im Marxismus aufzeigt, einen inneren Widerspruch zu seiner sozialistischen Grundanschauung zu erblicken. Vielmehr erhalten diese „anarchistischen“ Elemente im Marxismus erst ihre theoretische Fundierung, indem sie dort nicht als bloßer Protest gegen den Staatszwang auftreten, sondern als Produkt der ökonomischen Entwicklung dargestellt werden. Der Staat wird nicht „abgeschafft“, sondern er „stirbt ab“, das heißt: in einem großen geschichtlichen Entwicklungsprozeß, in dem sowohl die äußeren Lebensverhältnisse wie die Menschen, die in ihnen stehen, verändert werden, gestaltet sich auch die gesellschaftliche Zwangsordnung um.

Aber um diese richtigere Beurteilung der Beziehungen von Sozialismus und Anarchismus zu sichern, ist noch über einen weiteren Punkt größere Klarheit nötig, der nicht nur in der Kelsenschen Polemik, sondern auch darüber hinaus in den häufigen Diskussionen über Sozialismus und Individualismus einiger Aufklärung bedarf. Das ist nämlich die Zweideutigkeit des Begriffes des Individualismus und der individuellen Freiheit. Insbesondere alles, was Kelsen über den angeblichen „Individualismus“ der Jugendschriften von Marx sagt, ist dieser Zweideutigkeit zum Opfer gefallen.

Ich möchte mit einigen Leitsätzen gleich von Anfang an diese Zweideutigkeit aufzeigen und durch scharfe Trennung beider Bedeutungen aufheben. Individualismus kann einmal bedeuten die schrankenlose Durchsetzung des eigenen Ich und das andere Mal bloß die allseitige Entfaltung des eigenen Ich. Das erste Mal bedeutet dann Individualismus einen völligen Atomismus des Standpunktes, auf welchem der einzelne als ein Vereinzelter die Welt mit samt den Nebenmenschen gleichsam nur als Feld seines selbstsüchtigen Strebens um sich ausgebreitet sieht; das andere Mal aber eine Richtung auf Verinnerlichung und Vervollkomm-

nung der eigenen Persönlichkeit, die als solche nicht nur nicht zum Zerfall mit den Mitmenschen führt, sondern einen harmonischen Zusammenschluß mit ihnen als ein Element der eigenen widerspruchslosen Lebensentfaltung empfindet. Individualismus im ersten Sinne ist Streben nach Selbstgenuß, im letzteren Sinne nach Selbstgestaltung; das Ziel des ersteren ist die Selbstherrlichkeit der Person, das des letzteren die Selbstzucht der Persönlichkeit; der erstere läßt das Individuum gewähren, der letztere stellt es unter die Führung einer Individualität. Wunderbar hat Ibsen, den man auch so oft als einen Propheten des Individualismus verschrien hat, während er der großartige Apostel einer Lehre der Individualität war, diesen Unterschied der beiden Strebungen, die so oft die Menschen verwirren, indem die niedrigere die Maske der höheren annimmt, in den beiden Gestalten von Peer Gynt und Brand dargestellt, deren Lebenswahrheiten den grundverschiedenen Charakter beider Richtungen mit unübertrefflicher Plastik angeben: „Sei dir selbst genug“ der Wahlspruch des Individualismus, „Sei dir selber treu“ jener der Individualität.

Wenn man also das Streben nach Bildung einer freien, sich selbst voll entfaltenden Persönlichkeit und Individualität Individualismus nennt, dann huldigt man damit einem zwar sehr verbreiteten Sprachgebrauch, aber einem solchen, der reichlich mit der Unart der populären Sprache behaftet ist, nämlich keine begriffliche Unterscheidung damit zu beabsichtigen, sondern eben nur rasch und bedenkenlos sich auszudrücken. Für eine wissenschaftliche Erörterung oder Kritik von sozialen Theorien und Stellungnahmen ist ein solcher Sprachgebrauch ganz unmöglich. In diesem Sinne wäre zum Beispiel Fichte ein sogar extremer „Individualist“ gewesen, und, wenn dieser Individualismus notwendig zum Anarchismus führt, auch Anarchist, wie er ja auch tatsächlich davon überzeugt war, „daß es der Zweck aller Regierung ist, die Regierung überflüssig zu machen“. Denn von dem Gebot der freien Entfaltung der Persönlichkeit sind alle seine Schriften voll; und gleichwohl hat niemand energischer wie er nicht nur diese freie Entfaltung identifiziert mit ihrer Unterstellung unter die sittliche Pflicht, sondern darüber hinaus auch

den Begriff eines auf sich selbst gestellten Individuums als einen bloßen paralogischen Schein dargetan¹⁾.

Gerade diese letztere Tatsache macht uns darauf aufmerksam, daß das Streben nach Entfaltung der Persönlichkeit in Freiheit aller ihrer Anlagen vollständig vereinbar ist mit einem universalistischen Standpunkt (um diesen sonst, nämlich in erkenntnistheoretischer Hinsicht, sehr irreführenden Ausdruck zu gebrauchen). Versteht man unter Universalismus die Anschauung, wonach das Individuum nicht als ein Atom zu denken ist, das für sich bestehen kann, sondern nur als unabtrennbares Glied eines geistigen über das Einzelwesen hinausreichenden Zusammenhangs, dann ist Fichte das leuchtendste Beispiel dafür, daß das Streben nach Individualität mit einem solchen Universalismus nicht nur nicht im Gegensatz stehen muß, sondern ihn sogar voraussetzt. Und sofern man dieses Streben nach Ausprägung seiner Persönlichkeit sehr häufig auch als Individualismus bezeichnet, so ist festzuhalten, daß es eine Art des Individualismus gibt, die nicht im Gegensatz zum sogenannten Universalismus steht.

Vollends klar wird diese Verschiedenheit zweier unter demselben Namen des Individualismus gedeckten Richtungen, wenn man auf den mit der Persönlichkeit im engsten Zusammenhang stehenden zweiten Begriff eingeht, den der Freiheit. Denn auch dieses Wort bezeichnet einen doppelten Inhalt. Es kann einmal bedeuten den Mangel jeglicher Gebundenheit, also die absolute Schranken- und Gesetzlosigkeit; andererseits kann es gerade im Gegenteil meinen die Unterwerfung des Willens unter ein Gesetz, aber unter kein anderes als das des Willens selbst, also die Gebundenheit des Willens durch die Selbstbestimmung. Es ist überflüssig, des längeren auszuführen, daß nur der letztere Sinn einen wirklich widerspruchslosen Begriff der Freiheit gibt. Und es ist dies nicht etwa bloß der Freiheitsbegriff der klassischen deutschen Philosophie — diese hat ihn nur erkenntnistheoretisch zu begründen versucht — sondern jene Vorstellung der Freiheit, auf die auch das schlichte Denken des Alltags zurückkommt, wenn es nur anfängt, sich über den Inhalt dessen, was es meint, Rechenschaft zu geben. Allerdings, auf den ersten

¹⁾ Vgl. hiezu meine Abhandlung über Fichte in „Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus.“

Blick meint das populäre Bewußtsein, Freiheit sei die Abwesenheit von Schranken jeder Art, daß man also tun könne, was einem beliebt. Wenn es aber dann aufmerksam wird, daß dieses „Belieben“ einmal eine Laune ist, die ihm die sonstige Überlegung verdirbt, ein andermal eine leidenschaftliche Wallung, deren Opfer es wird, ein drittes Mal eine selbstsüchtige Berechnung, der es sich innerlich schämt, wieder ein nächstes Mal eine völlige Gedankenlosigkeit und nur hin und wieder auch eine wirklich aus seiner Überzeugung aufsteigende Entschliebung, so wird es bald klar, daß in allen diesen Belieben das Wollen gar nicht „frei“ war, der Handelnde gar nicht tat, was ihm beliebt, sondern was die Situation, in der er sich gerade befand, mit ihm liebte. Und dann steigt der klare und einzig mögliche Sinn der Freiheit herauf, nämlich zwar zu gehorchen, aber nur sich selber, zwar ein Gesetz anzuerkennen, aber nur das aus dem eigenen Inneren aufsteigende Gebot zu vollstrecken.

Es ist sofort klar, wie diese beiden verschiedenen Bedeutungen des Freiheitsbegriffes sich decken mit den beiden Bedeutungen des Begriffes des Individualismus. Jener ersten Bedeutung, in welcher Individualismus so viel hieß wie völlige und rücksichtslose Durchsetzung des Individuums, eignet die Meinung zu, daß Freiheit eben absolute Schrankenlosigkeit sei. Und jener andere Sinn, nach welchem Individualismus auf die Ausprägung der Individualität der Persönlichkeit, des eigenen Charakters geht, verlangt geradezu als Ergänzung den Begriff der Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung, die — was hier nicht ausgeführt zu werden braucht, da es das großartige Ergebnis der klassischen deutschen Philosophie ist — keine andere als sittliche Selbstbestimmung sein kann, weil nur diese widerspruchslos möglich ist.

Und für unseren Gegenstand besonders wichtig ist daraus eine weitere Folgerung: daß die Freiheit im Sinn der Autonomie des Willens ein durchaus sozialer Begriff ist. Es gehört zu den größten Mißverständnissen, denen die so vielfach mißverstandene Kantsche Philosophie ausgesetzt war und noch ist, daß man sie als eine individualistische Philosophie auffaßte, weil sie sowohl die Gesetzmäßigkeit des Erkenntnis- wie des Willensprozesses scheinbar nur an dem Einzelindividuum und für das-

selbe aufsuchte, dagegen für das Faktum der Gesellschaft keinen Blick zu haben schien. Man hat aber nicht genug beachtet, wie bei Kant und sodann bei der ganzen folgenden klassischen deutschen Philosophie das Individuum nur eine Erscheinungsform ist, in der sich ein Inhalt entfaltet, dessen über das Individuum hinausreichende und die Individuen in allgemein gültigen Werten geistig zusammenschließende Bedeutung ja gerade das Kernproblem der kritischen Philosophie ist. Ich habe daher schon einmal darauf hingewiesen, daß, obgleich der Begriff des Sozialen von Kant bis Feuerbach als solcher terminologisch noch gar nicht geprägt ist, dennoch diese ganze Philosophie als der erste große Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung des sozialen Zusammenhanges bezeichnet werden muß, eine Charakteristik, die ich bald hoffe im einzelnen darlegen zu können. Für unseren Zusammenhang ist aufmerksam zu machen, wie schon bei Kant das Grundgesetz der Autonomie des Willens, der kategorische Imperativ, durch seine Formel: Handle so, daß die Maxime deines Wollens zu einer allgemeinen Gesetzgebung dienen kann, das Einzelindividuum in einen Zusammenhang mit allen anderen neben ihm stellt, der eben nichts anderes als der soziale Zusammenhang ist. Der Begriff der Freiheit als Autonomie des Wollens ist auch nur in einem System des Wollens überhaupt, das heißt aber in einem sozialen System, widerspruchlos möglich: und daher ist Freiheit in diesem Sinn genau so, wie wir dies vorhin bezüglich der Individualität sahen, nur auf einem universalistischen Standpunkt möglich.

In der Verkennung dieses Verhältnisses, in der Unklarheit über den verschiedenen Sinn, in welchem von Individualismus und Freiheit gesprochen werden kann, liegen die eigentlichen Widersprüche und Verständnislosigkeiten namentlich der individualistischen Richtung des Anarchismus, wie sie sich besonders stark in der populären Agitation in Flugschriften und Zeitungen merklich macht. Ist ja überhaupt die atomistische Grundauffassung des gesellschaftlichen Lebens der eigentliche Grundirrtum dieser ganzen Richtung, die in ihrem genialsten Vertreter Max Stirner aber eigentlich doch mehr eine Ablehnung der Sublimierungen des sozialen Zusammenhanges im Sinne an sich

heiliger Bindungen von Recht, Gesetz und Staat ist, als eine Auflösung dieser Bindungen selbst¹⁾.

Es ist denn auch überaus lehrreich, zu sehen, daß gerade dieser extreme Individualist für die „schrakenlose Freiheit“ sehr wenig übrig hat. Sein Hauptwerk heißt nicht „Der Freie und sein Eigentum“, sondern „Der Einzige und sein Eigentum“. Und das ganze Buch ist bemüht, diesen Unterschied klarzumachen. „Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden,“ heißt es in dem wichtigen Kapitel über die Eigenheit, „aber Ich wünsche Dir mehr als Freiheit; Du müßtest nicht bloß los sein, was Du nicht willst, Du müßtest auch haben, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein ‚Freier‘, Du müßtest auch ein ‚Eigener‘ sein“. Und bald darauf: „Welch ein Unterschied zwischen Freiheit und Eigenheit! Gar vieles kann man los werden, alles wird man doch nicht los; von Vielem wird man frei, von Allem nicht . . . Dagegen Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von dem, was ich los bin, Eigner von dem, was ich in Meiner Macht habe oder dessen Ich mächtig bin. Mein eigen bin ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe²⁾.“ Endlich: „Daß eine Gesellschaft, zum Beispiel die Staatsgesellschaft, Mir die Freiheit schmälere, das empört Mich wenig. Muß Ich Mir doch von allerlei Mächten und von jedem Stärkeren, ja von jedem Nebenmenschen die Freiheit beschränken lassen, und wäre Ich der Selbstherrscher aller Reußen, Ich genösse doch der absoluten Freiheit nicht. Aber die Eigenheit, die will Ich Mir

¹⁾ Mit Rücksicht hierauf habe ich daher einmal Stirners kritische Zerstörung der sozialen Ideologie als eine Art Positivismus mit jener der späteren durch Mach und Avenarius versuchten Auflösung der naturalen Ideologie verglichen. Wie Mach meint die Existenz des Naturdinges, der Naturkraft etc. beseitigt zu haben, wenn er die metaphysischen Vorstellungen hierüber zerstörte, so hielt Stirner das Recht, den Staat etc. mit seinen „spukhaften“ Formen selbst für vernichtet. Vgl. hiezu meine Abhandlung über Max Stirner sowie die über Ernst Mach in „Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus“, Stuttgart, 5. Aufl., 1921, S. 173 ff.

²⁾ Max Stirner, „Der Einzige und sein Eigentum“ (Reclam) S. 184 und 185.

nicht entziehen lassen¹⁾.“ Deshalb nennt sich das Stirnersche revolutionierte Individuum einen „Einzigen“, weil es sich zu einer Individualität entwickeln soll, die immer etwas Einziges ist. Die Einzigkeit bei Stirner ist keine Vereinzelnung, sondern Eigenheit, Spezifizierung, und das Eigentum des Einzigen ist nicht ein Sachbesitz, sondern ein Selbstbesitz, eine Selbstbestimmung. Nur daß bei Stirner diese ganze großartige Gedankenführung, mit der auch er immer noch ein echter Sprößling der deutschen klassischen Philosophie geblieben ist, zufolge seines „antimetaphysischen“ Zuges eben jene Wendung ins extrem Individualistische genommen hat, die vielleicht mehr eine sprachliche als eine sachliche ist, aber allerdings jedenfalls im ersteren Sinn fortgewirkt hat. In der Sache selbst hat aber kaum jemand das bloß selbstsüchtige Individuum, den bornierten „besessenen“ Egoismus, die kümmerliche Sphäre des Eigennutzes und der engherzigen Abschließung vom anderen in so glänzender psychologischer Charakteristik als eine Form der Unfreiheit und „Besessenheit“ dargestellt wie gerade Stirner²⁾).

So zeigt es sich, daß selbst bei dem extremsten Individualisten die Freiheit nicht als Schrankenlosigkeit, die keinen Zwang duldet, das Ziel ist, sondern nur als Eigenheit, die, wo es ihr nötig wird, das heißt, wo es aus ihren Lebens- und Entfaltungsbedingungen hervorwächst, die Selbstbeschränkung selber setzt als ihren eigenen Willen und ihre eigene Bindung. „Es ist ein Unterschied,“ sagt Stirner, „ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird. Ist nur jenes der Fall, so ist sie eine Vereinigung, ein Übereinkommen, ein Verein; droht aber der Eigenheit Untergang, so ist sie eine M a c h t f ü r s i c h, eine Macht ü b e r M i r . . .“³⁾

Zusammenfassend können wir also sagen: Der Begriff des Individualismus ist zweideutig, indem er sowohl die rücksichtslose Durchsetzung des Individuums bedeuten kann als auch die beharrliche Tendenz zur Ausgestaltung der eigenen Individualität, sowohl die schrankenlose, freilich nur imaginäre Freiheit, als auch die Freiheit der Selbstbestimmung der Persönlichkeit. Es

¹⁾ A. a. O. S. 358—359.

²⁾ M. Stirner, a. a. O. S. 194, 198.

³⁾ A. a. O. S. 359.

bleibt als eigentlicher Kern des Individualismus allerdings die Grundauffassung des Primates des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft, so daß sich diese erst als ein Resultat aus dem Zusammensein und Zusammenwirken der Einzelnen ergibt; und insofern ist freilich der Marxismus, der von der Vergesellschaftung des Individuums ausgeht, der ein für sich bestehendes und mit anderen Individuen erst zur Gesellschaft sich zusammentuendes Individuum überhaupt nicht kennt, zu jedem Individualismus im prinzipiellen Gegensatz. Dagegen aber sind die Begriffe der freien Individualität und der freien Selbstbestimmung solche, die mit jener individualistischen Grundanschauung gar nicht notwendig verbunden sind, weder als ihre Voraussetzung noch als ihre Folge. Vielmehr heben sie, in jeder dieser beiden Richtungen konsequent durchgedacht, die individualistische Grundvoraussetzung auf, was nicht hindert, daß sie tatsächlich mit der individualistischen Denkweise sehr häufig verbunden sind und dieser sogar eine ethische Rechtfertigung zu verleihen scheinen. Man muß also in jedem einzelnen Fall, wo von Freiheit des Menschen, von Selbstbestimmung durch das Ich, von Befreiung der Persönlichkeit die Rede ist, immer erst untersuchen, von welcher Art Individuum und welcher Art Freiheit die Rede ist, und es wird sich dann zeigen, daß nicht selten die individualistische Darstellung einen universalistischen Inhalt enthält, so daß mit der Verurteilung des Gedankenganges als individualistisch im Grunde nichts anderes bloßgestellt wird als die eigene mangelnde Begriffsklarheit. Vollends aber wird der Gipfel der Verwirrung erreicht, wenn man nun Individualismus noch ohneweiters mit Anarchismus gleichsetzt, wodurch dann die universalistischen Vorstellungen von Freiheit und Individualität als Streben nach „anarchischer“ Freiheit geradezu an den Pranger gestellt erscheinen.

Hiemit kann in diesem Zusammenhang unser ohnedies ein wenig lang geratener Exkurs über den Anarchismus abgeschlossen werden. Es handelte sich dabei nicht um eine Verteidigung des Anarchismus, dessen eigentliches historisches Wesen, seine widerspruchsvolle, verwirrende und verderbliche Taktik des Klassenkampfes, überhaupt nicht zu verteidigen, sondern nur zu be-

kämpfen ist. Wohl aber kann gerade diese Bekämpfung nur gewinnen, wenn endlich einmal über eine Reihe von Begriffen und Vorstellungen — Abschaffung des Staates, Aufhebung der Autorität, Beseitigung des Zwanges, Freiheit des Individuums usw. —, welche dem Sozialismus und Anarchismus gemeinsam sind, eine größere Klarheit besteht. Um die Auflösung der scheinbar inneren Verbindung dieser Begriffe mit dem Anarchismus und um die dadurch ermöglichte Vermeidung von solchen Mißverständnissen, wie die der Kelsenschen Kritik, die von einem Anarchismus der marxischen Auffassung spricht, die freilich nur als ein tödlicher Selbstwiderspruch in ihr möglich wäre — um das bessere Verständnis des marxistischen Sozialismus also hat es sich bei dieser „Verteidigung“ des Anarchismus allein gehandelt. Wovon nun noch die Anwendung zu machen sein wird.

XVI.

Der angebliche Anarchismus im Marxismus.

1. Die Idee der Befreiung.

Gehen wir nun auf die Behauptungen Kelsens über den anarchistischen Grundwiderspruch im Marxismus näher ein, so können wir gleich dort beginnen, wo wir im letzten Abschnitt stehengeblieben sind, bei der Idee der Freiheit. Denn in dieser im Marxismus allerdings eine große Rolle spielenden Idee sieht Kelsen die anarchistische Tendenz des marxistischen Denkens — das heißt bei Kelsen die Tendenz zur zwanglosen Organisation der Gesellschaft — besonders ausgeprägt. Der Sozialismus, der einerseits aus der ökonomischen Entwicklung zu einem System streng rational gebundener Wirtschaft führe, stehe andererseits im Bewußtsein von Marx und Engels stets als eine Befreiung des Individuums im Vordergrund. Diese „anarchistische“ Auffassung findet Kelsen schon in den Jugendschriften Marxens vorbereitet, zu welcher Behauptung ihm hauptsächlich meine Abhandlung über „die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx“¹⁾ das Material beigelegt hat. Allein er

¹⁾ „Marx-Studien“ IV, 1. Halbband (Separatdruck, Wien 1918).

hat die dort vorgefundenen Marxschen Sätze sehr wenig in dem ganzen Zusammenhang erfaßt, aus dem sie stammen, so daß sich ihm die soziale Idee der Emanzipation bei Marx sofort in „ein Prinzip der Erlösung“, in „die individualistische Idee der Freiheit“ (S. 20) verwandelt; für diese sei es charakteristisch, daß sich ihr als Sinn der sozialen Entwicklung die Befreiung der Gesellschaft, also ein Zustand der Freiheit im Gegensatz zu der bisherigen politischen und ökonomischen Gebundenheit ergebe (S. 21). Für Kelsen ist also ein Zustand der Freiheit gleich Anarchie, bloß weil er doch „offenbar“ die Beseitigung der Gebundenheit, sowohl der politischen wie der ökonomischen, bedeute. Aber Kelsen selbst erwähnt an jener Stelle, daß diese Beseitigung schon vom jungen Marx als eine historische Bewegung aufgefaßt wird, nur weiß er davon keine Anwendung zu machen. Er sieht also nicht, daß es sich bei Marx nicht handelt um eine Entwicklung aus der „Gebundenheit überhaupt“ in einen ungebundenen Zustand, der überhaupt kein sozialer mehr wäre, sondern um die Überwindung einer bestimmten historischen Gebundenheit durch eine neue ökonomisch vorbereitete Gesellschaftsordnung, die nur in bezug auf jene als eine freiere erscheinen muß, weil es in ihr keine Klassengewalt mehr geben kann.

Es ist übrigens merkwürdig und sehr lehrreich für die Psychologie des Forschens, hier zu sehen, wie auch ein scharfsinniger und kritischer Denker doch in sein einmal ausgeprägtes Gedankenschema so eingesponnen sein kann, daß er darüber hinaus einfach nicht zur Würdigung selbst offener Zusammenhänge gelangen kann, wenn sie nicht in dieses Schema passen. So hat Kelsen den ganzen bedeutungsvollen Begriff der Emanzipation, der in den Jugendschriften von Marx eine große Rolle spielt und in welchem sich gerade der soziale Standpunkt Marxens auf einen ersten, noch ideologischen Ausdruck gebracht findet, geradezu unfaßbar mißverstanden, indem er diesen Begriff der Emanzipation bloß als Schlagwort der individuellen Befreiung faßt. Und dieses Mißverständnis erscheint mir um so unverständlicher, als meine ganze vorhin zitierte Abhandlung, die auch Kelsen heranzieht, der Erläuterung dieses Begriffes gewidmet ist und besonders der wichtigen Unterscheidung, die Marx zwischen

politischer und menschlicher Emanzipation macht. Auf diese ganze Erörterung ist allerdings Kelsen auch nicht mit einem Wort eingegangen, und wir werden alsbald sehen, wie sich daraus die völlig ihr Ziel verfehlende Polemik gegen den Marxischen Begriff vom „politischen Staat“ erklärt. Ich kann mich hier nicht wiederholen, und darum sei nur soviel gesagt als hierher gehört. Der Begriff der Emanzipation bei Marx ist schon in diesen Jugendschriften kein individueller Erlösungsbegriff, sondern durchaus eine historisch-gesellschaftliche Kategorie. Das geht daraus hervor, daß Marx eben eindringlich ausführt, wie Emanzipation nicht als individueller Befreiungsakt möglich ist, sondern nur auf einer gesellschaftlichen Grundlage, nur dadurch, daß jeweils „eine bestimmte Klasse von ihrer besonderen Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt“. Dadurch wurde die Idee der Emanzipation bisher widerspruchsvoll. In den Fällen nämlich, in denen diese besondere Situation der emanzipierenden Klasse selbst noch ein soziales Herrschafts- und Unterdrückungselement enthält, wie zum Beispiel in der Emanzipation des Bürgertums, ist auch die Emanzipation nur eine teilweise. Darum unterscheidet Marx diese Emanzipation als eine bloß politische von der allgemein menschlichen, die zum Resultat nicht die Freiheit des Bourgeois, sondern die Freiheit des Menschen haben wird. Die menschliche Emanzipation kann also nur auf dem Standpunkt einer solchen Klasse erfolgen, deren Freiheitsbedingungen universellen Charakter haben müssen, „einer Sphäre, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren“ — kurz vom Standpunkt des Proletariats. Man sieht, die menschliche Emanzipation beim jungen Marx ist keine individuelle Erlösungssehnsucht, sondern nichts anderes als die soziale Revolution des reifen Marx. Und die Bezeichnung der Emanzipation als menschliche sollte geradezu — sicher unter dem Einfluß Feuerbachs, der damals gerade seine zündende Wirkung ausgeübt hatte — auf das Gattungsmäßige, Soziale aller dieser Ideen von Freiheit, Kampf und Revolution aufmerksam machen, wobei schon hier der Fortschritt Marxens über Feuerbach sich ankündigt. Denn bei letzterem ist dieses Gattungsmäßige, der Mensch, eine philosophische Abstraktion,

bei Marx aber eine stets nur in ihrem historisch-klassenmäßigen Zusammenhang zu erfassende konkrete Gestaltung.

Die „Idee der Befreiung“ ist also bei Marx kein individualistischer Gedanke, sondern ein sozial-historischer Prozeß, der aus einer „politischen“ Ideologie, in welcher es sich noch um einen Kampf bloßer Rechtsveränderung handelt („Kampf um Menschen- und Bürgerrechte“), zu einer „menschlichen“ Ideologie forttreibt, in welcher um die Änderung der sozialen Lebensformen selbst gekämpft wird. Darum ist für Marx die politische Revolution eine nur teilweise Emanzipation, die menschliche Emanzipation aber eine völlige. In beiden Fällen aber sind es gesellschaftliche Prozesse, deren Wesen es mit sich bringt, daß der einzelne gerade in dem ersteren sich als freier Bürger vereinzelt findet und gerade in dem letzteren bloß als Glied einer zu begründenden solidarischen Menschheitsgemeinde frei zu werden hoffen kann.

Die seltsame Verkennung dieses durchaus sozialen, das Individuum geradezu nur innerhalb der Gattung erfassenden Begriffes der menschlichen Emanzipation und seine Verkehrung in ein individualistisches Erlösungsprinzip führt Kelsen nun zu einer für jeden Marxisten fast grotesken Folgerung, indem er in dem Satze von Marx „Das menschliche Wesen ist das wahre Gemeinwesen des Menschen“ das „Bekenntnis eines — extremen Individualismus findet, der in seiner Nutzenanwendung auf das gesellschaftliche Problem vor der kühnen Konsequenz des Anarchismus keineswegs zurückschreckt“ (S. 26). Man weiß wirklich nicht, was man dazu sagen soll! So weit von der innerlichen Wahrheit des Marxschen Denkens, die wahrlich aus dem Zusammenhang des Ganzen nicht leicht zu verkennen ist, kann sich eine Kritik entfernen, die glaubt, an Teilen dieser Denkarbeit, an einzelnen für sich genommenen Sätzen ihr Amt, noch dazu mit ihren und nicht mit deren Vorstellungen üben zu können. Offenbar hat Kelsen den obigen Satz mit dem berühmten Wort des Protagoras identifiziert, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Aber dann hat er doch übersehen, daß der ähnliche Gedanke hier aus dem Individualismus des großen Sophisten übersetzt ist in den Universalismus Feuerbachs. Der von Kelsen als anarchistisch gebrandmarkte Satz ist echter Feuerbach, welchen schwärmerischen Philosophen bis jetzt noch niemand als Indivi-

dualisten, geschweige denn als Anarchisten denunziert hat. Weiß man aber, daß hier Marx ganz aus der Auffassung Feuerbachs heraus spricht, dann sieht man auch sofort, daß das menschliche Wesen, von dem Marx hier spricht, nicht das souveräne Ich des Individualisten, sondern das Gattungswesen des Menschen ist, das heißt das, was Marx später sein vergesellschaftetes Wesen genannt hat: nämlich die soziologische Grundtatsache, daß das Individuum in allen seinen „individuellen“ Wirkungsweisen, im Denken, Fühlen und Wollen von vornherein auf seine Artgenossen geistig bezogen ist und in seiner historischen Erscheinung von vornherein nur in gesellschaftlichen Verhältnissen auftreten kann. Auf diese Weise wird jetzt klar, warum das menschliche Wesen „das wahre Gemeinwesen“ der Menschen ist. Denn alle soziale Verbindung, jeder Staat, jede Form irgendeines Gemeinwesens hat in dieser ursprünglichen Vergesellschaftung schon des Einzelmenschen seine Voraussetzung, sowohl als Denk- wie als Realgrund.

2. Politische und gesellschaftliche Kräfte.

Der „politische Staat“.

Freilich weiß Kelsen, durch seine individualistischen Vorurteile über Marx wie in einem Zauberkreis festgehalten, mit Marxens Begriff des Gattungswesens nichts anzufangen. Er ist ihm eine Verlegenheit und er steht ratlos vor dem berühmten Satz, daß die menschliche Emanzipation erst dann vollendet sein werde, „wenn der wirkliche individuelle Mensch . . . in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in Gestalt der politischen Kraft von sich trennt“. Dazu meint Kelsen nämlich, daß, weil der Staat doch auch nichts anderes sei als eine Organisation der gesellschaftlichen Kräfte, die Unterscheidung der gesellschaftlichen Kraft von der politischen nur bedeuten kann, daß bei letzterer bloß ein Teil der gesellschaftlichen Kräfte organisiert sei; so daß die Trennung der gesellschaftlichen von der politischen Kraft entweder dadurch aufgehoben werde, daß

alle gesellschaftlichen Kräfte politisch organisiert werden oder daß jede politische Organisation gesellschaftlicher Kräfte verschwindet. Im ersteren Falle wird die Gesellschaft zur Gänze verstaatlicht, im letzteren Fall hört jeder Staat, das heißt jede Zwangsorganisation auf. Letzteres habe Marx wohl gemeint, und die Betonung des Gattungswesens bei gleichzeitiger Ablehnung des Staates erklärt sich wohl nur so, „daß ihm die freie Assoziation der Individuen vorschwebt“ (S. 25—26).

Man kann hier abermals den Formalismus der Kelsenschen Begriffe arbeiten sehen, der sie jedesmal zwangsläufig an dem eigentlichen Sinn ihres Gegenstandes vorbeiführt. Unter politischen Funktionen, somit auch hier unter politischer Kraft, versteht Kelsen stets eine Funktion des Staates als Zwangsorganisation überhaupt. Daher sind für ihn politische und staatliche Funktionen dasselbe und der Ausdruck „politischer Staat“, der sich einige Male bei Marx und Engels findet, ein Widersinn (S. 44). Aber gerade dieser Sprachgebrauch hätte Kelsen aufmerksam machen müssen, daß dieser Widersinn vielleicht nur in seinem Denken besteht und daß es für den Marxismus am Ende doch noch einen Sinn hat, von einem unpolitischen Staat zu reden, weil der Begriff des Politischen hier eine besondere Bedeutung hat, nämlich die einer gewissen Gegensätzlichkeit zum Begriff des Gesellschaftlichen. Denn Marx versteht unter Staat auch schon in den Jugendschriften nicht die Zwangsorganisation als solche, sondern den bürgerlichen Staat, also eine historische Klassenherrschaft. Infolgedessen sind ihm politische Akte und politische Kräfte *h i s t o r i s c h e* Erscheinungen, in denen eben ihre gesellschaftliche Natur als solche noch verschleiert ist hinter der eigentümlichen Form, Betätigungen von Staatsinteressen zu sein. Im bürgerlichen Staat erscheinen dessen Funktionen nicht als gesellschaftliche und können es nicht, weil sie nicht den Standpunkt der Gesellschaft, sondern den eines Teiles derselben, der die Gesellschaft beherrschenden Klasse vertreten. Gewiß ist der Staat, wie Kelsen sagt, nichts anderes als eine ganz bestimmte Organisation der gesellschaftlichen Kräfte der Menschen, aber noch keine gesellschaftliche, sondern eine solche, wo diese Kräfte bloß klassenherrschaftlich organisiert sind, weshalb auch hier die gesellschaftlichen Kräfte dem einzelnen nicht als seine eigenen

gattungsmäßigen Funktionen verständlich sind, sondern ihm als fremde, gegen ihn vergegenständlichte Mächte entgegentreten.

Der Begriff des „politischen Staates“ tritt bei Marx schon in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“ auf und ist bei ihm ein erster, aber doch sehr glücklicher Ausdruck für die grundlegende soziologische Erkenntnis, daß die Staatsform nur eine historische Lebensform der Gesellschaft ist, und zwar eine solche, in welcher ihre innere ökonomische Gegensätzlichkeit hinter der äußeren Solidarform eines angeblich allgemeinen öffentlichen Interesses verdeckt wird. Darum sagt Marx in dem berühmten Briefwechsel, der die „Deutsch-französischen Jahrbücher“ programmatisch eröffnet, daß der politische Staat als eine Form der Allgemeininteressen zwar „überall die Vernunft als realisiert“ unterstellt, daß er aber „ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen“ gerät. Und er fährt fort: „Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst läßt sich daher überall die soziale Wahrheit entwickeln¹⁾.“ Schon hier also stoßen wir auf jenen Grundgedanken soziologischer Kritik und Erkenntnis, der sich zur materialistischen Geschichtsauffassung entfalten sollte, die politischen Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens gegenüberzustellen der ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Struktur selbst, die sie gleichsam verhüllen, woraus sich alsbald ihr „innerer Konflikt“ ergibt: die Gegensätzlichkeit ihrer ideellen Form der Allgemeinheit mit ihrem besonderen sozialen Inhalt. Und dieser Widerspruch ist kein zufälliger, sondern muß sich bei dieser Sozialform des Lebens notwendig einstellen. Denn, wie Marx in einer bereits trotz der noch rein ideologischen Form tief in das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft eindringenden Analyse ausführt, „der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben“²⁾, das heißt losgelöst von den besonderen materiellen Existenzbedingungen der in diesem Staate lebenden Menschen. „Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben außerhalb der Staatssphäre in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, aber als

¹⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, I, S. 281.

²⁾ Ebenda S. 407.

Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft.“ Daß die Bürger Unternehmer oder Arbeiter, Besitzende oder Besitzlose, Satte oder Hungrige, Altersversorgte oder Hilflose sind — das alles bleibt ihre Privatsache, geht die politische Sphäre des Staates nicht an, der nur die „öffentlichen Interessen“, nicht aber die „egoistischen“ der einzelnen Staatsbürger umfaßt. Diese merkwürdige Gestaltung des sozialen Lebens bezeichnet Marx mit dem Ausdruck „politischer Staat“, der also durchaus kein Pleonasmus ist, wie Kelsen meint, sondern auf einen tiefen Widerspruch im Begriff des Staates aufmerksam machen soll, der allerdings sich nicht schon der juristischen, sondern erst der soziologischen Betrachtung ergibt. Und gerade daß für Kelsen der Ausdruck „politischer Staat“ ein Pleonasmus ist, während für den Marxismus sich bei diesem Worte die große geschichtliche Perspektive von Politik im Sinn eines Kampfes um den Staat zur *Politica* im Sinn einer solidarischen Verwaltung der Gesellschaft eröffnet, beweist neuerdings, daß im Marxismus dieselben Worte eben andere Begriffe bezeichnen wie bei Kelsen, und jede Kritik derselben, die nicht auf ihren Sinn eingeht, verlorene Mühe ist.

Im „politischen“ Staat müssen die politischen von den gesellschaftlichen Kräften getrennt erscheinen, weil erstens die politische Form nur einen Teil der gesellschaftlichen Beziehungen erfaßt, eben jenen, der den Herrschaftsinteressen dient, und weil zweitens der ausgeschlossene Teil der gesellschaftlichen Interessen, das ist besonders die ganze Lebensfürsorge des einzelnen, zufolge dieses Ausschlusses aus der politischen Sphäre überhaupt nicht in ihrer gesellschaftlichen Natur erfaßt wird, sondern als sein individuelles Privatinteresse erscheint. Diese ganze tiefdringende und kritische Auseinandersetzung Marxens über das Doppelleben, das in dem bürgerlichen Staate jedes Individuum als Bürger und Privatmensch gerade in bezug auf seine gesellschaftlichen Verhältnisse führt¹⁾, hat Kelsen ebenso ohne Berücksichtigung gelassen wie meine ausführliche Erörterung dieses Verhältnisses in meiner Abhandlung²⁾. Hiedurch muß freilich der Zusammenhang vollständig verlorengehen, in welchem die

¹⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, I, S. 408, und II, S. 213 ff.

²⁾ „Die sozialistische Idee der Befreiung bei Marx“, „Marx-Studien“ IV, 1. Hälfte, S. XVI ff.

Unterscheidung der politischen Kraft, einerseits von dem Privatinteresse, andererseits von den gesellschaftlichen Kräften ihren spezifischen Sinn bei Marx gewinnt, der darin besteht, daß beides, sowohl das Privatinteresse wie die politische Kraft von Marx als sich selbst mystifizierende Bewußtseinsformen eines in Wirklichkeit nur gesellschaftlich zu verstehenden Inhaltes sind. Dieses falsche Bewußtsein kann erst verschwinden, muß es aber auch, wenn der individuelle Mensch, wie Marx sagt, auch in seinen nur scheinbar individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, das heißt wenn er eine Gesellschaftsordnung erreicht hat, in der durch die bewußte gesellschaftliche Ordnung der Produktion und Verteilung es jedem Kinde klar ist, daß auch die heutige „individuelle“ Lebensfürsorge und Bedürfnisbefriedigung ein durchaus an die Existenz und Arbeit der Gattung gebundener Akt ist — ein Nachweis, den für die heutige kapitalistische Periode mit ihrem Schein isolierter Produktionsagenten und rein privater Verteilung bekanntlich die ökonomische Analyse des „Kapital“ erbracht hat. Ist es doch der Widerstreit scheinbar selbständiger Arbeitgeber gegen ebenso freie Arbeitnehmer und die Konkurrenz scheinbar völlig autonomer Warenbesitzer auf dem Markt, kurz diese ganze „V e r s u b j e k t i v i e r u n g“ der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert¹⁾, so daß sich in diesem Walten lauter anscheinend ganz individueller Faktoren der gesellschaftliche Zusammenhang derselben „nur als übermächtiges Naturgesetz der individuellen Willkür gegenüber geltend“ machen kann²⁾. Gewiß ist der politische Staat, besonders in seiner vollendeten Form, der Demokratie, eine Form der Befreiung von älteren Gestaltungen des unpolitischen Staates, in denen, wie im Absolutismus, Feudalismus oder gar in der Theokratie die gesellschaftliche Verbundenheit der Staatsbürger, ihre menschlichen Beziehungen zur Gesamtheit, das, was Marx die Forderungen der menschlichen Emanzipation nennt, noch völlig hinter den subjektiven Machtcharakter der den Staat tragenden und ausmachenden individuellen Herrschaftsinteressen verschwinden. Hier kann die für den politischen Staat charakteristische Gegensätzlichkeit

¹⁾ K. Marx, „Das Kapital“, III, 2. Teil, S. 417.

²⁾ K. Marx, a. a. O. S. 418.

seiner offiziellen Bezogenheit auf die Allgemeinheit (öffentliche Interessen) mit seiner tatsächlichen unsolidarischen wirtschaftlichen Struktur noch gar nicht zum Ausdruck kommen, weil der Staat von vornherein gleichsam in die Eigentumssphäre des Herrschers fällt, also durchaus unpolitischen Charakter hat. Darum sagt Marx: „Die politische Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltanschauung¹⁾.“ Über sie hinaus gibt es eben nur noch den Schritt zur vollkommenen menschlichen Emanzipation durch Überwindung des politischen Staates, das heißt durch ein Zusammenfallen der politischen mit den gesellschaftlichen Kräften in einer klassenlosen und dadurch solidarisch gewordenen Gesellschaft.

Dasselbe Mißverständnis für den Begriff des Politischen, wonach Beseitigung der politischen Form bei Kelsen Anarchie, bei Marx Aufhebung der noch illusiven Formen des gesellschaftlichen Zusammenhanges selbst bedeuten, wiederholt sich an einer späteren Stelle noch ärgerlicher, nämlich bei der Kritik des „Kommunistischen Manifests“. In diesem erblickt Kelsen den Anarchismus geradezu proklamiert. Denn die Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat, welches auf diese Weise zunächst einen proletarischen Staat, das heißt eine proletarische Zwangsorganisation schafft, werde, so führt Kelsen aus, hier nur als ein Übergang zur klassenlosen Gesellschaft hingestellt. Ist diese erreicht, dann „glaubt das ‚Kommunistische Manifest‘ auf die Zwangsordnung des Staates verzichten zu können“. Heißt es doch dort: „Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen des assoziierten Individuums konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter“ (S. 13). Der Ausdruck „politischer Charakter der öffentlichen Gewalt“ sei aber ein Pleonasmus. Denn „politisch ist die öffentliche Gewalt, weil und insofern sie eine öffentliche Gewalt, das heißt eine Zwangsordnung ist.“ Daher kann die Behauptung, daß die öffent-

¹⁾ „Marx-Engels' Nachlaß“, I, S. 409.

liche Gewalt ihren politischen Charakter verliere, eigentlich nur bedeuten, daß sie als solche überhaupt aufhört zu existieren. Zwar scheine es, als ob das „Kommunistische Manifest“ zunächst unter politischer Gewalt nur die Klassenherrschaft verstände. Aber tatsächlich meint es doch das Aufhören jeder öffentlichen Gewalt. Denn die Schlußworte des entscheidenden Abschnittes lauten: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ Sehr klar sei dieser Hinweis auf die zukünftige Gesellschaftsform zwar nicht, aber doch stehe soviel fest, wofür die doppelte Betonung des Freiheitsmomentes spricht, daß als Ziel der Sozialismus gemeint ist: „eine f r e i e Assoziation im Gegensatz zu einer Z w a n g s o r d n u n g, zu einer Herrschaftsorganisation, zu dem System einer öffentlichen Gewalt, kurz zu einem S t a a t“¹⁾ (S. 16—18).

Also auch beim reifen Marx, im „Kommunistischen Manifest“, findet Kelsen dasselbe Dilemma wie vorhin, daß die Trennung der politischen Kraft von der gesellschaftlichen schließlich, da das Aufgehen aller gesellschaftlichen Kräfte im Staate prinzipiell negiert wird, nur darin bestehen könne, daß sich alle politische Gewalt in Freiheit, das heißt Zwangslosigkeit auflöse. Aber wir kennen bereits die Begriffsverwechslung, der hier die Kelsensche Kritik zum Opfer fällt. Es gehört zu den vielen Äquivokationen des Kelsenschen Begriffsformalismus, daß bei ihm das Wort „politisch“ stets gleichbedeutend ist mit „staatlich“, und dieses Wort wieder identisch ist mit „Allgemeininteresse“

¹⁾ Nach allem, was wir bereits angeführt haben, brauchen wir uns bei dieser irrigen Interpretation der freien Assoziation nicht mehr aufzuhalten. Ihre ganze soziologische Wertlosigkeit geht schon daraus hervor, daß wir sehen, wie Kelsen in obigem Satz einfach, als ob dies selbstverständlich wäre, die Begriffe Zwangsorganisation und Herrschaftsorganisation als gleichbedeutend und vertauschbar nebeneinander stellt. Damit aber dokumentiert er drastisch, daß er das ganze eigentliche theoretische Problem der marxistischen Soziologie, nämlich die V e r ä n d e r u n g der Zwangsorganisation der Gesellschaft aus einer Herrschaftsform in eine solidarische, einfach nicht sieht, wodurch dann freilich der Marxismus ihm sehr widerspruchsvoll erscheinen muß: denn er hat damit seinen ganzen marxistischen Charakter verloren, ohne Kelsianismus geworden zu sein.

oder „öffentliches Interesse“. Bei Marx dagegen bedeutet der Ausdruck „politisch“ gerade das Gegenteil, daß nämlich der Mechanismus des Klassenstaates es notwendig mit sich bringt, daß in politischer Form stets nur Teilinhalte des gesellschaftlichen Zusammenhanges auftreten, die sich aber als Allgemeinhalte ausgeben, sei es, daß sie Herrschaftsinteressen sind und durch die Staatsgesetzgebung als allgemein erzwungen werden, sei es, daß sie revolutionäre sind und in der Ideologie der aufstrebenden Klasse sich als allgemeine darstellen. Für Marx also fallen politische Interessen, politische Kräfte, politische Macht an und für sich nie mit allgemeinen Interessen und Kräften oder mit öffentlicher Gewalt schlechtweg zusammen. Deshalb ist es so falsch, wenn Kelsen meint, von einem politischen Charakter der öffentlichen Gewalt zu sprechen, sei ein Pleonasmus. Für seinen formalen Standpunkt, wo politischer Charakter, öffentliche Gewalt und Staat alles identische Begriffe sind und nur verschiedene Ausdrücke für den selbst ganz nichtssagenden Ausdruck „Zwangsorganisation“, trifft dies allerdings zu. Für den soziologischen Standpunkt Marxens aber gibt es einen vollen, ja erst den eigentlich grandiosen Sinn seiner sozialen Entwicklungstheorie, zu sagen, daß zufolge der von ihm aufgezeigten ökonomischen Umgestaltung in den Grundlagen der Gesellschaft die öffentliche Gewalt ihren politischen Charakter verliere, das heißt ihren Charakter der Klassengegensätzlichkeit mit seiner notwendigen Folge, daß im Staate als öffentliche Gewalt, also politische Macht, auftreten kann, was in Wirklichkeit nur partielle Gewalt und gegen das öffentliche Interesse ist. Ganz richtig hat Kelsen einen Augenblick die bessere Einsicht gehabt, daß es scheine, als ob das „Kommunistische Manifest“ unter politischer Gewalt die Klassenherrschaft verstehe. Aber sofort läßt er diesen Ansatzpunkt zum einzig möglichen Verständnis wieder fallen. Nun scheint es aber nicht nur so, sondern es ist so. Würde Kelsen nicht bloß an einzelnen Zitaten haften und statt dessen aus der Fülle des Ganzen des Marxismus schöpfen, so wüßte er, daß Marx schon kurze Zeit vor dem „Kommunistischen Manifest“ die Begriffe der freien Assoziation und des Wandels der politischen Gewalt direkt im Zusammenhang so erklärt hat, wie wir dies oben dargelegt haben. Er sagt: „Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung

an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegengesatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist¹⁾." Und es erläutert zugleich den Gegensatz von politischen und gesellschaftlichen Kräften, über den wir vorhin sprachen, sowie der Marxsche Sprachgebrauch des Wortes „politisch“ noch einmal unverkennbar hervortritt, wenn wir weiter lesen: „Es gibt keine politische Bewegung, die nicht gleichzeitig auch eine gesellschaftliche wäre. Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keine Klassengegensätze gibt, werden die gesellschaftlichen Revolutionen aufhören politische Revolution zu sein²⁾.“

Die Beseitigung der Trennung der gesellschaftlichen Kräfte von der politischen Kraft steht also gar nicht vor dem Kelsen'schen Dilemma, entweder Aufgehen der Gesellschaft in den Staat als Herrschaftsorganisation oder Anarchie sein zu müssen, sondern sie bedeutet den Übergang aus einem Zustand der bewußtlosen und daher unregelmäßig in den der bewußten und geregelten Gesellschaftlichkeit. Und deshalb wird für Marx und ebenso für Engels dieser neue Zustand ein Zustand der Freiheit, was Engels in dem berühmten Wort ausdrückte, es sei dies der Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das der Freiheit; aber nicht, weil in diesem Zustande die Zwangsordnung der Gesellschaft aufgelöst wird, sondern weil nunmehr alle gesellschaftliche Bindung des Individuums ihm nicht mehr als eine unbegriffene, gleichsam äußere Macht entgegentritt, sondern sich aus den klar durchschauten eigenen, ja von ihm mit seinen Gesellschaftsgenossen selbst bewußt geschaffenen Lebensverhältnissen ergibt. Wie diese Freiheit zu verstehen ist, wie die von Kelsen so sehr als Anarchismus verdächtige „freie Assoziation“ als gesellschaftliche Produktionsform wirklich zu denken ist, hat Marx übrigens auch für jeden, der dieses Kommentars noch bedürftig war, in seiner „reifen“ Zeit sogar ausdrücklich dargelegt. „Das Reich der Frei-

¹⁾ K. Marx, „Das Elend der Philosophie“ S. 163.

²⁾ K. Marx, a. a. O. S. 164.

heit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion . . . Die Freiheit in diesem (sc. letzteren) Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Recht der Notwendigkeit. Jenseits derselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gibt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf einem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann¹).“

So also liegt in der bewußten Herausgestaltung des menschlichen Gattungswesens nicht nur keine Auflösung einer Zwangsordnung, sondern nur die allerdings gewaltige Änderung ihres sozicologischen Charakters aus einer unsolidarischen in eine solidarische, die den Zwang aus einer Herrschaftsfunktion zu einer Maßregel der Zweckmäßigkeit macht und im selben Maß auf das Minimum der Notwendigkeit beschränkt. Und nach all dem, aber freilich auch nur in diesem Zusammenhang, wird uns der gänzlich unindividualistische, ja grandios soziale Sinn des Satzes, daß das menschliche Wesen das wahre Gemeinwesen des Menschen sei, immer sinnfälliger. Aber Kelsen hat aus ihm nicht nur den Individualismus, sondern sogar die Konsequenz des Anarchismus herausgelesen. Wie in aller Welt kommt er dazu? Er findet diese in den folgenden Sätzen von Marx gezogen: „Die Revolution überhaupt — der Umsturz der bestehenden Gewalt und die Auflösung der alten Verhältnisse — ist ein politischer Akt. Ohne Revolution kann sich also der Sozialismus nicht ausführen. Er bedarf dieses politischen Aktes, soweit er der Zerstörung und der Auflösung bedarf. Wo aber seine organisierende Tätigkeit beginnt, wo sein Selbstzweck, seine Seele hervortritt, da schleudert

¹) K. Marx, „Das Kapital“ III, 2. Teil, S. 355.

der Sozialismus die politische Hülle weg.“ Hiezu bemerkt Kelsen, daß also die politische Revolution bei Marx, weil sie noch Gewalt anwendet, bloße Zerstörung sei, daß dagegen der Sozialismus eine aufbauende organisierende Tätigkeit sei, weil er das Ideal der vom politischen Mittel, das ist vom Staatszwang befreiten Gesellschaft verkündet (S. 26). Kelsen hätte doch an dieser Stelle endlich aufmerksam werden müssen, daß der Begriff des Politischen im Gegensatz zu dem des Gesellschaftlichen bei Marx etwas anderes bedeutet als den Gegensatz des Staates im Sinne der Zwangsorganisation überhaupt zu einem unstaatlichen, von jedem Zwang befreiten gesellschaftlichen Leben. Überhaupt ist der Gegensatz, von dem Marx in obigen Gedanken ausgeht, nicht der von politischer und gesellschaftlicher Organisation, sondern der von Revolution und Sozialismus. Von ersterer sagt er, daß sie immer ein politischer Akt und zerstörend ist, weil jede Revolution die Aktion eines Teiles der Gesellschaft gegen den anderen ist, um die ganze Gesellschaft in eine Form größerer bewußten Gesellschaftlichkeit, größerer Solidarität zu bringen; das Politische ist hier, wie überall bei Marx, diejenige historische Form der Gesellschaft, in der sie wegen der Gegensätzlichkeit des Klassenstaates eben nur als ein Kampf seiner ökonomisch verschieden interessierten Teile erscheinen kann. Und deshalb kann der Sozialismus diese politische Hülle wegschleudern, nicht weil er die Zwangsorganisation in eine nebulose Freiheit aller auflöst, sondern weil „seine organisierende Tätigkeit“ diesen gesellschaftlichen Zwang nunmehr auf den bewußten und kongruenten Willen aller, von ökonomischen Gegensätzen befreiten Mitglieder der Gemeinschaft aufbaut und damit den sozialen Charakter des „Zwanges“ — der formal immer noch gegen den Zuwiderhandelnden ein Zwang bleibt — radikal ändert.

3. Die Zerschlagung der Staatsmaschine.

Sieht man, wie viel Unheil bei Kelsen die Verwendung zweideutiger Begriffe anrichtet, so begreift man jetzt, warum Marx und Engels den Begriff des Staates nicht gern auf den vom Sozialismus angestrebten, respektive von der ökonomischen Entwicklung vorbereiteten neuen Gesellschaftszustand angewendet wissen wollten. Es geschieht dies nicht, wie Kelsen meint, aus

der Tendenz, die Tatsache zu verschleiern, daß auch die sozialistische Gesellschaft ohne Zwang nicht auskommen kann, also doch ein „Staat“ sei (S. 40), sondern um auf den total geänderten Charakter dieser Zwangsorganisation aufmerksam zu machen. Was kommt auch dabei heraus, wenn man, wie Kelsen will, durchaus auch die sozialistische Gesellschaft als einen Staat bezeichnet, wenn er eben ein so ganz anderer Staat ist als der Klassenstaat von heute und auch der proletarische Staat von morgen. Auf das soziologische Verständnis dieses „ganz anderen“ sowohl in ökonomischer, psychologischer, moralischer und darum zuletzt auch organisatorischer Hinsicht kommt es an, nicht auf den Umstand, daß selbstverständlich auch in diesem Gesellschaftszustande Unterordnung und Überordnung, Organe und Befugnisse und Verhältnisse sein werden, auf die formal der Begriff des Rechtes, der Verfassung und des Gesetzes selbstverständlich zur Anwendung kommen kann.

Diese totale soziologische Änderung der Organisation in der Gesellschaftsordnung will Marx zum Ausdruck bringen, wenn er an Kugelmann von der Notwendigkeit schrieb, „nicht mehr wie bisher die bürokratisch-militärische Maschinerie aus einer Hand in die andere zu übertragen, sondern sie zu zerbrechen“¹⁾. Kelsen sieht natürlich in dieser Zerbrechung der Staatsmaschine entweder nur eine sich selbst ganz unklare Vorstellung oder Anarchismus. Er sagt: „Fragt man, was mit dem Bilde des Zerbrechens der Staatsmaschine überhaupt gemeint sein kann, so ist es, ohne jeden Vergleich gesprochen, dies, daß entweder an Stelle der alten staatlichen Ordnung eine inhaltlich ganz verschiedene neue, aber doch auch staatliche Ordnung oder gar keine Ordnung, beziehungsweise ein Zustand der Anarchie tritt, oder daß lediglich an Stelle der die alte Ordnung realisierenden Organe andere Menschen als Exekutoren bestellt werden, oder daß mit einer neuen Staatsordnung, also mit einer prinzipiellen Änderung der staatlichen Organisationsnormen auch ein vollständiger Wechsel der Staatsorgane verbunden wird.“ (S. 32—33.) Kelsen unterscheidet also vier Fälle, die wir so anordnen können: 1. Anarchie, 2. inhaltlich aber nicht prinzipiell von der bisherigen

¹⁾ „Neue Zeit“ XX., 1., S. 707.

verschiedene Staatsform, 3. prinzipielle Änderung der bisherigen Staatsform mit völligem Wechsel der Staatsorgane, 4. bloße Auswechslung der bisherigen Staatsorgane. Es ist klar, daß für die von Marx gemeinte Änderung bloß der dritte Fall in Betracht kommt. Wenn vom Klassenstaat weder seine bisherigen Organisationsformen, eben seine die Staatsfunktionen bestimmenden Klassenverhältnisse, noch seine Organe, die zur Ausübung der Klassenmacht bestimmten Institutionen bestehen bleiben, sondern in einem historischen Kampf mit mehr oder weniger Gewaltanwendung der revolutionären Klasse beseitigt werden, so nennt dies Marx eben das Zerschlagen der Staatsmaschine, auch wenn die neue Ordnung selbstverständlich keine Anarchie ist, sondern ihre eigene, aus ihren Aufgaben und Interessen hervorgehende Zwangsordnung haben wird. Denn zerbrochen ist eben die Maschine der Unterdrückung und Ausbeutung einer Klasse durch die andere, und darauf allein kommt es im soziologischen Sinne an. An diesem Sinn ändert es gar nichts, daß der dieses Werk des Zerschlagens ausführende proletarische Staat selbst noch ein „Staat“ im Sinne von Marx, das heißt ein Klassenstaat ist. Es ist nur kennzeichnend für den absolut unfruchtbaren und jedes mögliche Verständnis in Verwirrung auflösenden Formalismus Kelsens, wenn er auf den Schein seiner starren Definition beharrt es als Widerspruch dem Marxismus ankreidet, daß er in einem Atem von der Zerschlagung der Staatsmaschine spricht, während das Proletariat den proletarischen Staat aufrichtet, und daß zum Beispiel Marx und Engels die Pariser Commune nicht mehr als eigentlichen Staat bezeichnen, während sie doch andererseits sie als die Diktatur des Proletariats, das heißt aber als den Staat unter der Herrschaft des Proletariats schildern. Der große Unterschied des proletarischen vom kapitalistischen Klassenstaat, der sich freilich in der rein formaljuristischen Betrachtung nirgends fassen läßt, sondern nur in der soziologischen Funktion beider, muß Kelsen völlig entgehen: daß der kapitalistische Staat eine Dauerform der gesellschaftlichen Organisation sein will, während der proletarische Staat von allem Anfang an das Bewußtsein seiner Übergangsform und in demselben das Organisationsprinzip für seinen Bestand und für sein Wirken hat. Und deshalb sagen Marx und Engels von der Pariser Com-

mune, daß sie kein eigentlicher Staat mehr war, was nicht bedeutet, daß sie keine eigentliche Zwangsordnung hatte, also etwa halber Anarchismus war, sondern daß sie als Ziel hatte, die Staatsform, das heißt die Herrschaft einer Klasse über die andere, also hier die eigene, durch Beseitigung des Klassenverhältnisses selbst zu beseitigen. Die politischen und sozialen Gegner der Commune haben auch sehr gut gewußt, daß sie „kein eigentlicher Staat“ mehr sei. Deshalb wurde sie ja auch als die Zerstörung der bürgerlichen Kultur von allen Anhängern derselben gebrandmarkt. „Die Commune,“ so schrieb Marx, „rufen sie (sc. die Gegner) aus, will das Eigentum, die Grundlage aller Zivilisation, abschaffen! Jawohl, meine Herren, die Commune wollte jenes Klasseneigentum abschaffen, das die Arbeit der Vielen in den Reichtum der Wenigen verwandelt. Sie beabsichtigte die Enteignung der Enteigner. Sie wollte das individuelle Eigentum zu einer Wahrheit machen, indem sie die Produktionsmittel, den Erdboden und das Kapital, jetzt vor allem die Mittel zur Knechtung und Ausbeutung der Arbeit, in bloße Werkzeuge der freien und assoziierten Arbeit verwandelt¹⁾.“

Der Jurist aber sieht von all diesem Wollen der Commune nichts, und es interessiert ihn auch nicht. Er sieht bloß auf die Änderung der Form seiner geliebten Zwangsorganisation, ob sie noch da ist und fragt triumphierend: „Was geschah nun in der Pariser Commune, das heißt welches sind in der Darstellung von Marx die wesentlichen Vorgänge? Sie lassen sich r e s t l o s dahin zusammenfassen, daß an die Stelle einer monarchischen Staatsform eine mit gewissen Elementen der Unmittelbarkeit durchsetzte demokratisch-republikanische Verfassung gegeben und ein Wechsel der die Staatsordnung vollziehenden . . . Menschen durchgeführt wurde.“ (S. 33.) In der Tat? Und restlos? Und wirklich in der Darstellung von Marx als das Wesentliche bezeichnet? Dies kommt mir so vor, als ob jemand, dem erzählt wird, wie ein von Geist und Leben strotzender Redner plötzlich vom Schlag gerührt zu Boden fällt, sagen würde, es habe sich in der Ordnung der den Körper des Redners zusammensetzenden Moleküle nichts wesentlich geändert, als daß an Stelle einer lebendigen Form eine

¹⁾ K. Marx, „Der Bürgerkrieg in Frankreich“, Berlin 1891, S. 49 bis 50.

mit gewissen Elementen der Starrheit durchsetzte tote Verfassung getreten ist, die aber immer noch eine Form der Ordnung der Körperelemente bedeute, nur mit dem Wechsel, daß sie früher auf Zusammenhang und jetzt auf Zerfall des Körpers gerichtet sei.

Bei der „restlosen“ Zusammenfassung der Darstellung Marxens durch Kelsen bleibt gerade das außer Betracht, was Kelsen zwar zitiert, ohne aber einen anderen Gebrauch davon zu machen als den seiner fortgesetzten formalen Äquivokationen. Marx, der natürlich sehr wohl wußte, daß die Pariser Commune noch ein Staat im politischen Sinne dieses Wortes war, nennt sie nämlich „eine durch und durch ausdehnungsfähige politische Form, während alle früheren Regierungsformen wesentlich unterdrückend waren.“ Diese Ausdehnungsfähigkeit liegt in der Überwindung dieser Unterdrückungsform. Denn „ihr wahres Geheimnis war dies: sie war wesentlich eine Regierung der Arbeiterklasse, das Resultat des Kampfes der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse, die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte¹⁾.“ Also das Wesentliche für Marx ist nicht, wie für Kelsen, daß auch die Commune eine politische Form, also, wie Kelsen sofort triumphierend hinzufügt, „eine ‚Regierung‘, eine ‚Republik‘, also ein Staat“ (S. 33) war, sondern eine solche politische Form, in der sich die ökonomische Befreiung der Arbeit und damit die Beseitigung der politischen Form des Staates selbst vollziehen konnte. Dieser „Rest“ der Marxschen Darstellung der Commune bleibt freilich tief unter der „restlosen“ Zusammenfassung Kelsens, aber nur so, wie die Realität überhaupt unter dem in einem Luftschloß Weilenden verschwindet.

Es erübrigt sich denn auch, im einzelnen auf die Kritik einzugehen, die Kelsen an der Commune übt und die überall nur darauf hinausläuft, zu zeigen, daß auch die Commune keine „Anarchie“ war, das heißt ohne irgendwelche Formen der Zwangsorganisation nicht ausgekommen ist. Die ermüdende Verwechslung der Begriffe, die fortwährend bei Ausdrücken wie Volks-

¹⁾ K. Marx, a. a. O. S. 49.

vertretung, Parlamentarismus, Beamtentum, Polizei, Regierung etc. ihre rein formaljuristische Bedeutung in gleicher Weise auf völlig verschiedene soziale Inhalte anwendet, macht die Lektüre dieser Kritik zu einer ebenso ärgerlichen wie unfruchtbaren Bemühung; ihre Widerlegung im einzelnen würde uns hier zudem nichts prinzipiell Neues bringen und kann daher jedem, der unseren Darlegungen gefolgt ist, allein überlassen bleiben.

4. Das Absterben des Staates.

Wie das Marxsche Wort vom „Zerbrechen der Staatsmaschine“ also keinen Anarchismus im Sinne einer Vernichtung der Zwangsorganisation des sozialen Lebens überhaupt bedeutet, sondern nur im Sinn der Vernichtung einer Herrschaftsorganisation, so auch das andere Bild, das Engels gebraucht, vom „Absterben des Staates“. Es bezieht sich überhaupt gar nicht auf die Form der Gesellschaft selbst, sondern bloß auf das Tempo in der Änderung derselben und ist polemisch gegen die Anarchisten gemeint, die den Staat „mit einem Schlag“ „abschaffen“ wollen. So also bedeutet das Engelssche Wort vom Absterben des Staates nur den Hinweis darauf, daß die Umänderung der Zwangsorganisation der Gesellschaft aus einer Herrschaftsform in eine solidarische Verwaltungsform ein langandauernder historischer Prozeß ist, in welchem sowohl die alten Institutionen als die alten Menschen der Klassengesellschaft aussterben müssen, bevor die neue Gesellschaftsform wirklich ihr eigentliches Wesen wird entfalten können. Polemisch gegen die Anarchisten von damals, gegen die Syndikalisten und Bolschewisten von heute sehr am Platz ist gleichwohl der Engelssche Ausdruck vom „Absterben des Staates“ nicht sehr glücklich und bei weitem dem Marxschen Wort von der Zerstörung der Staatsmaschine hintanzusetzen. Nicht aber deshalb, weil, wie Kelsen meint, der Staat überhaupt nicht sterben kann, sondern weil dieses Wort allzusehr den Beigeschmack hat, als könnte die so grundstürzende Wandlung des Klassenstaates in eine klassenlose Gesellschaft sich ganz allmählich, ohne jedes gewaltsame Abbrechen alter Zusammenhänge, Institutionen und Bewußtseinsformen vollziehen. Die Idee des „Absterbens“ des Staates rückt die Verwirklichung des Sozialismus in allzu große Nähe jenem verführerischen und doch den

ganzen, nur durch die Tat des Menschen sich verwirklichenden Sinn der ökonomischen Entwicklung grob verfälschenden Begriff eines ruhigen „Hinauswachsens“ der kapitalistischen Gesellschaft in die sozialistische. Diese letztere wächst nur so innerhalb der kapitalistischen heran, wie das Kind im Mutterleibe, das immerhin von der Nabelschnur abgeschnitten werden muß, und der Staat stirbt nur so ab wie die Plazenta, nachdem sich der neue Organismus von ihm losgerissen hat. Das Absterben hier und das Hineinwachsen dort sind beide Male nur unvollkommene Gleichnisse eines Prozesses, der im wesentlichen kein organischer, sondern ein sozialer Lebensprozeß ist und in jener Form desselben verläuft, die er auf der bisherigen unsolidarischen Stufe annehmen muß, in der Form des Kampfes.

XVII.

Das „Wunder“ der staatslosen Organisation.

Kelsen findet die marxistische Behauptung von der notwendigen Beseitigung des Staates nach Aufhebung des Klassengegengesatzes aber nicht nur widerspruchsvoll, sondern auch völlig willkürlich und selbst innerhalb der marxistischen Auffassung unbeweisbar. Er meint, der Schluß des Marxismus, wo kein Klassengegensatz sei, bestehe auch kein Staat mehr — und das heißt bei Kelsen, wie wir wissen, immer keine Zwangsorganisation — sei ein durchaus unhaltbarer. Denn es sei „auch nicht die Spur eines Beweises dafür versucht worden, daß mit der wirtschaftlichen Ausbeutung und dem Klassengegensatz auch alle jene sozialen Erscheinungen verschwinden werden, die ganz unabhängig von der Aufrechthaltung oder Ausschaltung des Klassengegengesatzes und der Ausbeutung eine Zwangsordnung, eine öffentliche Gewalt oder politische Herrschaft notwendig machen“ (S. 18). Wird es in einer kommunistischen Wirtschaftsordnung wirklich nichts mehr geben, was Menschen empören, zu Protesten und Aufständen reizen könnte? Gibt es wirklich keinen anderen Widerstand gegen eine Gesellschaftsordnung als einen klassenmäßigen? (S. 80.) Aber abgesehen davon: wird die Ausschaltung der Ausbeutung die menschliche Natur so grund-

stürzend verändern, daß jeder freiwillig die ihm übertragene Arbeit leisten wird, selbst wenn dabei, wie dies ein zentralistischer Arbeitsplan mit sich bringt, nicht immer auf seine individuellen Bedürfnisse Rücksicht genommen werden können? Müßte eine Gesellschaftsordnung, die doch nicht bloße Wirtschaftsordnung sein kann, nicht durch Zwangsdrohungen gegen solche Störungen sich schützen dürfen? Und ebenso zur Verhütung der Neuentstehung von Klassengegensätzen? Und wäre die Annahme, daß keinerlei solcher Gefahren in der kommunistischen Ordnung beständen, nicht das Schulbeispiel einer unwissenschaftlichen Utopie? (S. 18.) Und endlich: ist es möglich, daß eine planmäßige Wirtschaftsordnung ohne Zwang auskommen kann? „Ist es nicht mehr als paradox, daß der Staat, der bei seiner Umwandlung aus dem bürgerlichen in den proletarischen Zwangsapparat in ungeahnter Weise an Machtfülle und Kompetenz zunimmt, gerade in dem Augenblick, wo er den Gipfelpunkt dieser Entwicklung erreicht, verschwinden, sich auf rätselhafte Weise in nichts auflösen soll? . . . Nein, hier ist ein Wunder, glaubet nur!“ (S. 19.)

Ja, hier ist ein Wunder, glaubet nur, aber nicht jenes, welches Kelsen meint und das ihm nur als ausschweifende Phantasie, bar aller Fesseln wissenschaftlichen Denkens erscheint, sondern umgekehrt jenes andere, viel zu wenig beachtete Wunder, wie doch selbst das strengste wissenschaftliche Denken zuweilen außerstande ist, die Fesseln der gewohnten Begriffe und Anschauungsweisen abzustreifen, sobald es Fesseln der bürgerlichen Klassenideologie sind. Wenn sich jemand Staat und Staatsbürger und das gegenseitige Verhältnis der Funktionen beider nun einmal nicht anders vorstellen kann als in den bloß juristisch wandelbaren Formen der heutigen Klassengegensätzlichkeit, dann muß er freilich dazu kommen, die marxistische Gesellschaftslehre nicht nur als eine Fülle von Widersprüchen anzusehen, sondern alles, was sie über das Anders- und Neuartige ihrer sozialen Zustände und Menschen aussagt, als bare Utopie und Märchen für politische Kinder zu betrachten.

Was Kelsen hier über die „Paradoxie“ des Marxismus, über seinen tödlichen Selbstwiderspruch ausführt, daß er auf der einen Seite in der kommunistischen Organisation der Gesellschaft

die Zwangsorganisation der Gesellschaft gegenüber dem heutigen Staat geradezu unerhört ausdehne und gleichwohl andererseits von einem Verschwinden des Staates spreche, dürfen wir durch unsere bisherigen Ausführungen für erledigt erachten, ebenso wie die Ausführungen über die Notwendigkeit eines Zwanges auch innerhalb der kommunistischen Gesellschaftsordnung. Wir haben bei Erörterung des Anarchismus bereits zu Genüge gesehen, wie irrig es ist, Beseitigung des Herrschaftscharakters mit Aufhebung von Zwangsorganisation überhaupt zu identifizieren. Wenn aber nun dieser „Zwang“ in einen inneren Widerspruch zur Freiheit gebracht wird, dann ist es doch nötig, gegenüber dieser für die bürgerliche Ideologie typischen Verkennung des eigentlichen Wesens dieses „Zwanges“ auf seine Natur etwas näher einzugehen.

Schon im „Kommunistischen Manifest“ wird unter den nächsten Maßregeln, welche die Kommunisten zum Zweck der Umwandlung der bestehenden in die neue Gesellschaftsordnung ergreifen müssen, verlangt: „Gleicher Arbeitszwang für alle und Errichtung industrieller Armeen¹⁾.“ Gewiß bedeutet dies an sich und im Zusammenhang mit all den anderen dort angeführten Forderungen nach Zentralisation der Wirtschaft überhaupt nur eine Übergangsmaßregel, aber doch nicht eine solche, die von planmäßig organisierter zu völlig zwanglos-unorganisierter Wirtschaft führen will, sondern aus einer noch mit den Resten der bürgerlichen Ökonomie und Ideologie behafteten und dadurch notwendigerweise unzureichenden Zwitterform in eine völlig in Institutionen und Menschen umgewälzte Produktionsweise. Im „Kapital“ beschreibt einmal Marx die Durchsichtigkeit der ökonomischen Verhältnisse als menschlicher Beziehungen in einer kommunistischen Wirtschaft mit folgenden, an Stirner erinnernden Worten: „Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft ausgeben²⁾.“ Er hält es für unnötig, hinzuzufügen, daß diese Gesellschaft, obzwar kein Staat, sondern ein Verein freier Menschen ist, natür-

¹⁾ A. a. O. S. 24.

²⁾ A. a. O. I, S. 45.

lich gesellschaftlich nur arbeiten kann, indem sie sich dem aus der Natur der gemeinschaftlichen Produktion sachlich ergebenden Zwang unterordnet und sicherlich alle, die diesen Zwang, das heißt aber die Arbeit selbst stören, entsprechend unschädlich machen wird. Zum Überfluß hat dies aber auch Engels selbst ausgeführt, und zwar gegen die Phrase der Bakunisten von der Aufhebung jeglicher Autorität. In dem schon früher erwähnten Artikel in der „Plebe“ schreibt er: „Wo es auch sei, wird die unabhängige Aktion einzelner Individuen durch eine kombinierte Aktion, durch ein Ineinandergreifen von Handlungen, die eine von der anderen abhängig sind, verdrängt. Wer aber kombinierte Aktion sagt, der sagt auch Organisation. Ist es nun möglich, eine Organisation ohne Autorität zu haben?¹)“ Engels erläutert dann die Unmöglichkeit an dem Beispiel einer Baumwollspinnerei und an dem Betrieb einer Eisenbahn, wobei der Kernpunkt der Darlegungen immer darin besteht, den Hervorgang des hier in Betracht kommenden Zwangsmomentes, der hier wirksamen Autorität aus den sachlichen Notwendigkeiten der Zusammenarbeit aufzuzeigen. In diesem Sinne sagt er: „Der automatische Mechanismus einer großen Fabrik ist in viel größerem Maß tyrannisch, als es die kleinen Kapitalisten sind, die die Arbeiter ausbeuten. Wenigstens was die Arbeitsstunden betrifft kann man über die Pforten dieser Fabriken schreiben: *Lasciate ogni autonomia, voi ch' entrate* (Laßt, die ihr eingeht, jede Selbstbestimmung fahren). Wenn der Mensch mit Hilfe der Wissenschaft und der Erfindungsgabe sich die Naturkräfte unterordnet, so rächen sie sich, indem sie ihn, der sie exploitiert, einem wahren Despotismus unterordnen, der unabhängig ist von den sozialen Verhältnissen. Die Autorität in der Großindustrie abschaffen, hieße die Industrie selbst abschaffen, die Dampfspinnerei vernichten, um zu dem Spinnrocken zurückzukehren²).“ Autorität und Subordination sind nicht mehr als staatliche, sondern als rein wirtschaftstechnische Begriffe gefaßt, eben Dinge, „die sich un_uabhängig von der sozialen Organisation aufdrängen z u g l e i c h m i t d e n

¹) „Neue Zeit“ XXXII., I., S. 37.

²) A. a. O. S. 39.

materiellen Bedingungen, unter denen wir die Güter produzieren und zirkulieren lassen“¹⁾.

Davon kann also keine Rede sein, daß die sozialistische Gesellschaftsordnung etwa die Notwendigkeit eines aus den Bedingungen der gesellschaftlichen Arbeit hervorgehenden Zwanges leugnen oder auch nur verkennen würde. So betont bereits in der Erläuterung des Erfurter Programms K. Kautsky, daß die sozialistische Produktion unvereinbar ist „mit der vollen Freiheit der Arbeit, das heißt der Freiheit des Arbeiters, zu arbeiten, wann, wo und wie er wolle“. Denn die Sozialdemokratie „kann die Abhängigkeit des Arbeiters von dem wirtschaftlichen Getriebe, in dem er ein Rädchen bildet, nicht beseitigen; aber an Stelle der Abhängigkeit des Arbeiters von einem Kapitalisten, dessen Interessen den seinen feindlich gegenüberstehen, setzt sie seine Abhängigkeit von einer Gesellschaft, deren Mitglieder selbst ist, einer Gesellschaft gleichberechtigter Genossen, die gleiche Interessen haben“²⁾.

Man kann aber in dieser Zwangsorganisation unmöglich einen Widerspruch zu dem Freiheitsziel des Sozialismus sehen, wie das nur zu häufig geschieht, wo man von einer Zuchthausordnung, von einer Zwangsarbeitsanstalt u. dgl. spricht. Wenn solche Argumente in politischen Debatten gebraucht werden, so mag dies dem Zweck derselben angemessen sein, die ja nicht auf Erforschung der Wahrheit, sondern auf Diskreditierung des Gegners gerichtet sind. Aber zu verwundern ist es, daß derartige Vorstellungen immer noch auch in der wissenschaftlich auftretenden Marxkritik vorkommen und dort sich selbst sehr wichtig nehmen. So meint zum Beispiel Degenfeld-Schonburg in einer übrigens sehr anregenden Schrift über die Wirtschaftsmotive im Marxismus, daß fast alle marxistischen Denker sich in der Frage, ob die Zukunftsgesellschaft durch Freiheit oder Autorität konstruiert sein werde, „in einem inneren Zwiespalt“ befänden, der nur zu begreiflich sei. Denn da sie doch die Notwendigkeit des Zwanges für die Arbeit nicht leugnen könnten, so kämen sie mit der Freiheit in Verlegenheit. Und auch dieser,

¹⁾ A. a. O. S. 39.

²⁾ K. Kautsky, „Das Erfurter Programm“, 14. Aufl., S. 161 und 163.

sonst recht besonnene Autor hält es für nötig, darauf aufmerksam zu machen, daß jede Zwangsarbeit das Grab für produktive Tätigkeit ist, und daß „der Zwang, der nötig wäre, um unsere ganze Wirtschaft zentral zu lenken, von einer ganz ungeahnten und erdrückenden Schwere sein müßte“¹⁾.

Darauf möchte ich zunächst fragen: Hat schon jemals ein Eisenbahnbediensteter oder ein Postbeamter sich im Banne eines unerträglichen Zwanges gefühlt — ich spreche natürlich nicht von der Überarbeit, die er heute zu leisten hat, sondern weil er in einem der am stärksten zentralisierten Betriebe arbeitet? Glaubt man wirklich, daß der Bahnbedienstete einer Bahn, die mit anderen bisher selbständigen zu einer neuen einzigen Bahnverwaltung vereinigt wird, nun infolge dieser Konzentrierung sich niedergedrückt finden wird als zuvor? Der Denkfehler ist hier derselbe wie bei allen diesen „Kritiken“ an den Zukunftsinstitutionen einer ganz neuartigen Gesellschaft. Man trägt die heutigen Kategorien und Vorstellungen unverändert hinüber in ein psychologisch und ökonomisch ganz anderes Milieu; weil heute die Arbeitsordnung in einer Fabrik zumeist eine solche gegen die Arbeiter ist, ihnen auferlegt vom Fabrikanten und lediglich oder doch vor allem dessen Interessen beachtend, denkt man auch die künftige Arbeitsordnung ebenso. Aber alles, was in der sozialistischen Gesellschaft Zwangsordnung sein wird, wird aus dem genossenschaftlichen Willen der Interessenten hervorgehen. Und wie schon heute die Betriebsräte in der kapitalistischen Fabrik die dort herrschende Zwangsordnung sehr stark in ihrer Funktion und schließlich auch in ihrem Wortlaut umzugestalten vermögen, so wird die künftige Arbeitsverfassung überhaupt, im großen wie im kleinen, nur aus einem System solcher Wirtschaftsräte hervorgehen. Eine Ordnung, die nur aus den sachlichen Notwendigkeiten der Produktion und Verteilung hervorgeht und von den diese Notwendigkeiten selbst erlebenden und ausführenden Menschen gesetzt wird, bleibt gewiß trotzdem eine Zwangsorganisation. Aber sie eine Zuchthausordnung zu nennen oder überhaupt von ihrer „Schwere“ zu reden, ist ebenso, als ob man sagen wollte,

¹⁾ Ferdinand Graf v. Degenfeld-Schonburg, „Die Motive des volkswirtschaftlichen Handelns und der deutsche Marxismus“, Tübingen 1920, S. 197—199.

der Zwang, beim Gehen beide Füße zu bewegen, sei eine Vergewaltigung meiner Freiheit und laste mit unerträglicher Schwere auf jedem meiner Schritte.

Dazu kommt noch, daß die Frage, inwieweit diese Wirtschaftsordnung eine Zentralisierung des ganzen Arbeitsprozesses selbst und nicht bloß eine zentrale Produktionsstatistik und -verteilung verlangt, gar keine prinzipielle für den Sozialismus ist, sondern ihre Beantwortung aus den Notwendigkeiten und Zweckmäßigkeiten des Produktionsprozesses selbst erfahren wird. Und endlich darf nicht vergessen werden, daß der „Arbeitszwang“ auch äußerlich und innerlich erheblich anders aussehen wird als der in einer heutigen Zwangsarbeitsanstalt, ja selbst nur in einer heutigen Fabrik. Denn ohne uns in Prophezeiungen zu verlieren, die unnötig sind, gehört zum Wesen der sozialistischen Gesellschaft und daher zum Wesen ihrer Begriffe eine namhafte Verkürzung der täglichen Arbeitszeit, eine Verbesserung der subjektiven und objektiven Arbeitsbedingungen, und eine Begrenzung der Arbeitspflicht auf wenige Jahre. Nun stelle man sich eine Arbeitsverfassung vor mit achtstündiger täglicher Arbeitszeit unter den Bedingungen der sozialistischen Gesellschaft, die jeden zu der Arbeit stellen wird, für die er sich am ehesten eignet, zumindest aber nicht zu solchen Arbeiten, für die er untauglich ist und die ihm Unlust bereiten müssen, ferner eine Arbeitsanhaltung, die jedes Gesellschaftsmitglied nach etwa zehnjähriger Dienstzeit mit dreißig Jahren völlig frei entläßt — wer eine solche Ordnung einen „unerträglichen Zwang“, ja auch nur einen Widerspruch zur Freiheit nennt, nur weil sie jeden einzelnen für beschränkte Zeit den von ihm selbst mitgewollten Zwecken unterwirft, der spielt mit den Worten von Zwang und Freiheit. Die übergroße, in heutiger Arbeitsqual und Not fast erliegende Menschheit lechzt nach solchem „Zwang“, nach einem solchen „Attentat auf ihre Freiheit“. Von einem Schwanken über das Verhältnis von Zwang und Freiheit im Sozialismus kann daher ernstlich weder bei Marx und Engels noch bei den Marxisten die Rede sein. Man erinnere sich an Marxens Wort von dem Reich der Notwendigkeit, jenseits dessen erst das Reich wahrer persönlicher Freiheit sich entfalten kann. Degenfeld-Schonburg selbst weist auf die Worte Kautskys hin, mit denen er dieses

„Problem“ einmal in eine lösende Formel gebracht habe: für die Arbeit Zwang, außerhalb der Arbeit Freiheit¹⁾). Aber wenn er hinzufügt: „das ist natürlich nur eine Umschreibung für die Tatsache vollständiger Zwangswirtschaft“²⁾, so gibt er mit diesem letzteren Wort nur den vulgärsten und unkritischsten Ideenassoziationen, die sich bei dem Wort Zwang einstellen, Raum und verzichtet auf jedes Bewußtsein über den Unterschied, der vom Zuchthaus bis zur minutiös geregelten Zusammenarbeit eines genossenschaftlichen Wirtschaftsorganismus in der objektiven Art und in der subjektiven Empfindung der Zwangsorganisation besteht³⁾).

Schließlich sei in diesem Zusammenhang noch darauf verwiesen, daß die Bezeichnung jeder Bindung der Individualwillkür durch ihr entgegretende Normen als Zwang schon deshalb eine

¹⁾ Gemeint ist wohl der Satz in K. Kautskys „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“: „Gesellschaftliche Freiheit... durch möglichste Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit: das ist die Freiheit, die der moderne Sozialismus meint.“ S. 157.

²⁾ A. a. O. S. 198.

³⁾ Wie wenig bei dieser Art der Kritik des Marxismus herauskommt, wie ungeeignet sie ist, seinen angeblich widerspruchsvollen Charakter aufzudecken, im Gegenteil wie sehr sie die Kritiker selbst miteinander in Widerspruch bringt, so daß bei dem einen der Sozialismus als eigentliche Anarchie, bei dem anderen als eigentliche Zuchthausordnung erscheint, dafür noch ein bezeichnendes Beispiel. Prof. Ludwig Mises ist über die innere Natur des Marxismus zu einem ganz anderen Resultat gelangt als Prof. Hans Kelsen. Während letzterer ihn als anarchistisch, denunziert ersterer ihn als extrem autoritär, ja als Preußentum. Im Schlußkapitel seines Buches „Nation, Staat und Wirtschaft“ (Wien, 1919), betitelt „Sozialismus und Imperialismus“, führt er aus, daß dem flüchtigen Beobachter sicherlich Obrigkeitsstaat und Sozialismus als unversöhnliche Gegensätze erscheinen. Indessen „der autoritär-militaristische Geist des preußischen Obrigkeitsstaates findet sein Widerspiel und seine Ergänzung (!) in den Ideen der deutschen Sozialdemokratie und des deutschen Sozialismus überhaupt“ (S. 145). Was den Sozialismus und die Sozialdemokratie so populär gemacht habe, sei nur ihre demokratisch-republikanische Propaganda und Opposition. Auch nur dieser galt der Haß der Monarchisten und Junker, nicht den staatswirtschaftlichen Idealen des Sozialismus. In Wahrheit bestehen zwischen Sozialismus und autokratisch-obrigkeitlicher Staatsform „enge und dem Wesen der beiden entsprechende Beziehungen“ (S. 147). „Die sozialistischen Ideen sind keine Überwindung des preußischen Obrigkeitsstaates, sondern seine folgerichtige Entwicklung“ (S. 148).

nichtssagende, zugleich aber irreführende Formel ist, weil sie ebenso wie die soziologische auch die psychologische Struktur dieser Bindung gänzlich außer acht läßt. Wie es soziologisch sehr entscheidend darauf ankommt, ob das gebundene Individuum diese Bindungen als seine eigenen notwendigen und förderlichen Lebens- und Arbeitsformen erlebt oder nicht, so auch psychologisch, ob es diese auf sich nimmt oder ihnen entgegenstrebt. Im ersteren Fall vollzieht sich die charakteristische Wandlung des „Zwanges“ in eine anerkannte „Autorität“. Man erinnere sich doch nur daran, wie wir auch bei den Theoretikern des Anarchismus diese Art der Autorität, die aus der Natur der Sache hervorgeht, nirgends geleugnet, sondern im Gegenteil als die einzige wahre Autorität bezeichnet sahen¹⁾. Und es ist nur eines der vielen hier besonders verbreiteten gedankenlosen Ur-

— Wir Marxisten haben es eigentlich gut; wir können die Widerlegung unserer Kritiker ihnen selbst überlassen und vergnügt zusehen, wie sie, indem jeder das Gegenteil des anderen als das eigentlich Wesentliche und Falsche des Marxismus erweist, sich selbst ad absurdum führen. Vielleicht mag dieses Schauspiel der Marxkritik doch endlich dazu führen, diese Kritik gegen sich selbst zu kehren und die erkenntniskritische Frage entstehen lassen: „Wie ist eine solche Kritik möglich?“ Dann dürfte sich als Antwort ergeben, daß sie nur möglich ist, weil sie die eigene vorgefaßte Meinung über Marx an Stelle des wirklichen Marx zum Gegenstand der Kritik macht, und weil sich daraus alle die Widersprüche in der Auffassung der Marxschen Begriffe und Denkweisen ergeben, die sich ihnen zuletzt als Widersprüche des Systems darstellen. Was die vorerwähnten Sätze von Mises betrifft, in welchen die Begriffe von Staat, Obrigkeit, autoritär mit ihrer uns nun schon zur Genüge bekannten Zweideutigkeit, wenn sie rein formal gebraucht werden, geradezu Kapriolen schlagen, so erübrigt sich hier, darauf hinzuweisen, daß Mises es fertig bringt, in einem Atem von dem obrigkeitlichen Charakter der sozialistischen Ideen und ihrer faszinierenden demokratischen Wirkung zu sprechen. Schließlich erscheinen diesen Kritikern alle ihre eigenen Widersprüche geradezu als eine Bekräftigung ihrer Wissenschaftlichkeit. Denn da der Marxismus nun einmal „widerspruchsvoll“ ist, so ist ihre Arbeit offenbar um so wissenschaftlicher, auf je mehr Widersprüche sie in ihrem eigenen Denken kommen. Zeigt man diese dann auf, dann ist die Antwort: Ja, siehst du, das liegt eben an der Sache, am Marxismus, daß man überall, wo man ihn anpackt, dazu kommt, sowohl das eine wie das andere von ihm zu behaupten, daß er anarchistisch und daß er zuchthäuslerisch, daß er obrigkeitsstaatlich und daß er demokratisch ist.

¹⁾ Siehe S. 217 ff dieses Buches.

teile, zu meinen, daß Autorität, beruhend auf Anerkennung einer eingesehenen Notwendigkeit, einer erkannten, vielleicht sogar verehrten Meisterschaft, ein Widerspruch zur Freiheit, ein bloßer Zwang wäre. Die Anerkennung der Autorität einer Ordnung, die als selbstverständlich, weil zweckmäßig, sich aufdrängt, oder eines Führers, eines Ordners, eines Meisters ist selbst ein Akt der Freiheit des Anerkennenden. Sehr treffend sagt daher G. Simmel in seinen Untersuchungen über soziale Über- und Unterordnung, es sei für die soziologische Analyse dieser Verhältnisse von der größten Wichtigkeit, sich über das Maß der Spontaneität und Mitwirksamkeit des untergeordneten Subjektes gegenüber ihrer vielfachen Verschleierung in der oberflächlicheren Vorstellungsweise klar zu werden. Was man zum Beispiel „Autorität“ nennt, setzt in höherem Maße, als man anzuerkennen pflegt, eine Freiheit des der Autorität Unterworfenen voraus, sie ist, selbst wo sie diesen zu ‚erdrücken‘ scheint, nicht auf einen Zwang und ein bloßes Sich-Fügen-Müssen gestellt.“ Eine Autorität komme dadurch zustande, daß entweder eine Persönlichkeit über ihre bloß subjektive Bedeutung zu einer objektiven, gleichsam überindividuellen Instanz hinauswächst oder umgekehrt eine überindividuelle Potenz, Staat, Kirche, Schule, Familie einer Einzelpersonlichkeit eine solche Bedeutung verleihen. In diesem Falle hat sich die überpersönliche Bedeutung gleichsam von oben auf die einzelnen herabgelassen, im ersteren Falle aber ist sie aus seinen Qualitäten hervorgegangen. „An dem Punkt dieses Überganges und Umschlages hat nun ersichtlich der mehr oder weniger freiwillige Glaube des der Autorität Unterworfenen einzusetzen; denn jene Umsetzung zwischen dem überpersönlichen und dem Persönlichkeitswert, die dem letzteren ein wenn auch noch so minimales Plus über das ihr beweisbar rational Zukommende hinzufügt, wird von dem Autoritätsgläubigen selbst vollzogen, ist ein soziologisches Ereignis, das die spontane Mitwirkung auch des untergeordneten Elementes erfordert¹⁾.“ Auch was Max Weber als charismatische Herrschaft bezeichnet hat, die inhaltlich mehr eine auf Liebe und Vertrauen gegründete Anhänger-

¹⁾ G. Simmel, „Soziologie“ S. 136—137.

schaft als Unterworfenheit ist, obgleich auch bei ihr der Zwang nicht geringer ist als bei dieser letzteren, beweist, wie wenig soziologisch damit gesagt ist, daß keine Unterordnung ohne Zwang möglich ist¹⁾.

Es ist nun gar kein Grund angebar, warum nicht auch in der sozialistischen Gesellschaft, ja auf der in dieser ermöglichten höheren Durchschnittsbildung eher noch als sonst, sich auf allen Gebieten ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit solche aus der Natur der Sache und aus der Wirksamkeit von Personen ergebenden autoritären und charismatischen Bindungen einstellen sollten, die in ihrer Gesamtheit eine ebenso feste, nur nicht ebenso drückende Zwangsordnung aufrechthalten würden wie im heutigen Staate, der allerdings Autorität durch Obrigkeit und Charisma durch Gewalt ersetzt. Freilich für diejenigen, welche die Autorität oder das Charisma der neuen Lebens- und Arbeitsordnung nicht empfinden, wird der aus ihr hervorgehende Zwang eine Unterdrückung bedeuten und ihnen im Falle ihres Entgegenhandelns auch als Gewalt entgentreten. Aber dann sind sie doch in diese Gegenstellung nicht durch außer ihrem Willen liegende Verhältnisse gebracht, wie dies stets heute der Fall ist. Sie rufen die Gewalt gegen sich hervor durch ihre eigene Gewalt gegen die Solidarität der anderen.

Aber ganz abgesehen davon: für den Marxisten ist es schon deshalb ganz und gar nicht paradox und noch weniger ein Wunder, daß „der Staat“ auf dem Gipfel der Machtfülle, die der „Zwangsapparat“ in der sozialistischen Gesellschaft erreichen wird und muß, „auf rätselhafte Weise“, wie Kelsen meint, in Nichts sich auflösen soll, weil dieser Gipfel gar nicht der Gipfel des heutigen Staates ist, der ja nicht mehr existiert, sondern eine gesellschaftliche Organisationshöhe, von der aus diejenige des Klassenstaates gar nicht mehr sichtbar ist, in den Niederungen der Geschichte bereits verschwunden ist, aus denen herauf der Weg zu ihr geführt hat.

Hier könnten wir nun abbrechen und unsere Entwirrung der gegnerischen kritischen Darlegungen beenden, die ohnedies

¹⁾ Max Weber, „Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, ein Grundriß der Sozialökonomik“, III. Abt., 1. Bd., S. 140 ff.

ziemlich ausgedehnt geworden ist. Dies notgedrungen: denn schnell fertig ist stets das Mißverständnis, wodurch es ja auch den psychologischen Wahrheitswert für sich selbst und andere gewinnt. Seine Auflösung kostet unendlich mehr Mühe und verlangt umständliche Zurüstungen, wie wir gesehen haben. Aber soviel davon auch schon geschehen, so bleibt doch noch eines übrig, was der Kelsenschen Widerlegung der marxistischen Staats- und Gesellschaftsordnung einen besonders starken Widerhall verschafft hat: daß auch er den beliebten und bewährten Vorwurf von dem gänzlich utopischen Charakter des Sozialismus sich angeschlossen und diesen alten Ladenhüter mit seiner individualistisch-anarchistischen Interpretation des marxistischen Gesellschaftsbildes in einen inneren, dadurch wissenschaftlich gefestigt scheinenden Zusammenhang gebracht hat. Darüber müssen wir noch zum Abschluß einige Betrachtungen anstellen.

XVIII.

Der Utopismus bei Marx und Engels.

Utopismus! — dieses letzte Wort der bürgerlichen Kritik an der politischen Theorie des Marxismus darf auch hier nicht fehlen. Allerdings ergibt sich für Kelsen dieser utopische Charakter des Sozialismus aus seiner anarchistischen Interpretation desselben ganz selbstverständlich. Da durch die Beseitigung des Staates jede Zwangsorganisation aufhört, so wird die neue Gesellschaft nur möglich, wenn die Menschen aufhören werden, leidenschaftlich, schlecht, töricht, widersetzlich oder auch nur faul und nachlässig zu sein, kurz wenn sich die menschliche Natur grundsätzlich ändert. „Aber wenn etwas Utopismus ist, so ist es das Vertrauen auf eine radikale Änderung der menschlichen Natur.“ (S. 56.) Gleichwohl stützen sowohl Marx wie Engels ihre Anschauungen von der Zukunftsgesellschaft auf einen solchen im Grunde ihrer Seele schlummernden sozialen Optimismus; so spricht Marx von geschichtlichen Prozessen, „durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden“, und Engels hofft auf „ein in neuen, freien Gesellschaftszuständen hervorgewachsenenes

Geschlecht“, das „den ganzen Staatsplunder“ wird von sich abtun können (S. 56). „Begreiflicherweise, denn ohne eine solche psychologische Hypothese hängt die Theorie vom Absterben des Staates in der Luft.“ (S. 57.) Freilich wird diese Hypothese dadurch unterstützt, daß der Marxismus sich über die konkrete Gestalt der zukünftigen Gesellschaft wenig Rechenschaft gibt und von ihr nur ganz allgemein aussagt, daß es in ihr keine Ausbeutung und Unterdrückung mehr geben werde. Ist damit aber gesagt, daß, selbst wenn dies zutrifft, in einer solchen Gesellschaftsordnung die Menschen nichts empören oder zu Protesten und Aufständen anreizen könnte? „Sollte die Entwicklung zu höheren, besseren Formen der Gesellschaft im allgemeinen und der Wirtschaft im besonderen mit dem Kommunismus endgültig abgeschlossen sein?“ Und warum sollte diese Entwicklung anders als bisher, nämlich in Gegensätzen sich vollziehen? „Gibt es wirklich keinen anderen Widerstand gegen eine Gesellschaftsordnung als einen klassenmäßigen . . .?“ (S. 80.)

In diesen Ausführungen Kelsens hören wir die zwei Argumente gegen den Sozialismus, die zu den Schlagern in Volksversammlungen gegen die Sozialisten gehören: 1. Um den Sozialismus zu verwirklichen, müßten die Menschen erst Engel werden; 2. der Sozialismus hält sich für das Himmelreich, über das hinaus es keine Seeligkeit mehr gibt. Woraus dann folgt, da in diesem Zusammenhang die Menschen gerne nicht nur nicht als Engel, sondern als Teufel dargestellt werden und die Erde als ein Jammertal, das naturnotwendig infolge irgendwelcher meta-geologischer Notwendigkeiten immer das gleiche Jammertal bleiben muß, sich klar ergibt, daß der Sozialismus eine Vorstellung für kleine und große Kinder oder, wissenschaftlich ausgedrückt, ein Chiliasmus ist.

Wie ist es aber in Wirklichkeit um den Sozialismus bestellt? Das gerade macht ja seinen Fortschritt im marxistischen Denken aus, um dessen Willen er sich als wissenschaftlicher von dem utopischen Sozialismus getrennt sieht, daß er das sozialistische Ziel nicht anders denn als ein Produkt konkreter historischer Entwicklung betrachtet, welches also nur durch die Menschen, wie sie nun einmal sind, erreicht und ausgestaltet werden kann. Das bedeutet aber freilich nicht, wie fast alle Marx-

kritiker in einem seltsamen Trugschluß meinen, daß deshalb die Menschen selbst immer gleich bleiben müssen. Es ist interessant: in dem gleichen Atem, in welchem man sich über den Marxismus je nach Temperament entrüstet oder belustigt, daß er zur Absurdität eines ewigen, unveränderlichen Endzustandes der Gesellschaft gelange, hält man ihm eine ewige, unveränderliche „Natur des Menschen“ entgegen, an deren Nichtbeachtung angeblich seine Entwicklungshoffnungen elendiglich zu Schanden werden müßten. Aber sehen wir zunächst von diesem Moment der vielberühmten Unveränderlichkeit der Menschennatur ab, so ist gerade dies der eigentliche Sinn des marxistischen Sozialismus, eine Gesellschaftsordnung für den Menschen in aller seiner Sündhaftigkeit auf dem Grund der ökonomischen Entwicklung als möglich zu zeigen, welche diese „Sündhaftigkeit“ unschädlich macht, weil sie ihr die Notwendigkeiten ihrer Ausschreitungen und die Möglichkeiten ihrer Betätigung auf ein Minimum einschränkt. Er hält es hier ganz mit Kant, der auch bereits darüber zu klagen hatte, daß gegenüber seiner Idee einer republikanischen Verfassung der Staaten und daraus hervorgehendem Völkerbund „viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimen Form nicht fähig wären“. Worauf Kant antwortet: „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie Verstand haben), auflösbar und lautet so: Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber im geheimen sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung so einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg derselbe ist, als ob sie keine solche bösen Gesinnungen hätten¹⁾.“

Für den Sozialismus im marxistischen Sinne ist die neue Gesellschaftsordnung gar nicht in erster Linie ein moralisches Problem, so wie auch für Kant dieses Problem nicht bedeutete „die moralische Besserung der Menschen“, sondern ein soziales

¹⁾ Imm. Kant, „Zum ewigen Frieden“ (Reclam) S. 31 und 32.

Organisationsproblem, die Frage, inwiefern „der Mechanismus der Natur“ in den Anlagen der Menschen, wie diese nun einmal sind, benutzt werden könnte, um eine harmonischere Gesellschaftsordnung zustande zu bringen. Gewiß wird die sozialistische Gesellschaftsordnung und schon vorher die sozialistische Propaganda und Erziehung alles daransetzen, die moralischen Kräfte im Menschen wachzurufen, zu stärken und für ihre Ideen in Bewegung zu setzen. Aber nicht auf eine Veredelung oder Versittlichung gründet der Sozialismus die innere Sicherheit der neuen Gesellschaftsordnung, sondern darauf, daß sie die Antriebe zu unmoralischem, verbrecherischem Handeln gegenüber der heutigen Ordnung wesentlich verringern wird. Die heutige Gesellschaft macht es den Armen — und mehr als neunzig Prozent der heutigen Menschen sind in dieser Lage — schwer, tugendhaft auch nur im äußeren Sinn des Wortes, das heißt konform den Geboten der Moral und des Rechtes zu leben. Die neue Gesellschaftsform will umgekehrt die soziale Nötigung zum widerrechtlichen und unmoralischen Handeln zur Ausnahme machen. Man bedenke nur einen Augenblick, eine wie große Zahl der Verbrechen und Unsittlichkeiten, die heute die „menschliche Natur“ so „teuflich“ erscheinen lassen, nur auf die Rechnung der sozialen Zustände, ja sogar nur auf die Rechnung der bestehenden Gesetze kommen. Not, Verwahrlosung, Unbildung, Alkoholismus erzeugen faßt die Gesamtheit der Verbrechen und der Unmoral, worunter die heutige Gesellschaft leidet, wozu noch die „Verbrecher“ durch das Gesetz kommen, zum Beispiel Fruchtabtreibung, oder Homosexualität, oder Religionsstörung, oder Vagabondage u. dgl.¹⁾ Wie wenig bei der marxistischen Idee der neuen Gesellschaft auf eine Engelhaftigkeit der Menschen gerechnet ist, möchte ich am liebsten durch ein Gleichnis erläutern. Was tut man heute in einem Raum, in dem viele Menschen verkehren, die bekanntlich meistens die liebenswürdige Gewohnheit haben, die Tür nicht hinter sich zu schließen? Es wird welche geben, die werden sagen: Man bringe eine Tafel an, mit der Aufforderung: „Bitte, die Tür zu schließen!“ Sehr wohl; aber das heißt die Menschen verbessern

¹⁾ Vgl. S. 233 f. dieses Buches.

wollen, das heißt auf ihre Liebenswürdigkeit, Rücksicht, ja auch nur Aufmerksamkeit, kurz darauf rechnen, daß sie „Engel“ sind. Und der Erfolg beweist auch, daß es nichts nützt. Nein, das einzige Mittel, die Tür geschlossen zu haben, ist — einen Selbstschließer anzubringen und auf die Tür eine Tafel zu geben: „Nicht zumachen!“, dann wird man vom guten Willen der einzelnen ebenso wie von ihrer Böswilligkeit oder Nachlässigkeit unabhängig sein, und die Tür wird gleichwohl jedesmal sich schließen.

Und dies ist nun der Sinn, in welchem die sozialistische Gesellschaftsordnung auf die Natur der Menschen reflektiert: solche Institutionen zu schaffen, die so viel als möglich die Rechnung auf den guten oder gar selbstlosen Willen ausschalten, dafür aber auch die Motive zu einem Widerspruch gegen die soziale Ordnung möglichst beseitigen und auf diese Weise die Gesellschaft auf die Basis eines durch seine sachlichen Notwendigkeiten förmlich automatisch funktionierenden, freilich stets durch Geist und Willen seiner Glieder in Gang erhaltenen Wirtschaftsmechanismus zu stellen. Nur daß dieser Geist und Wille nicht Veranlassung mehr hat, diesen Mechanismus zu stören, sondern eher zu fördern, weil er nicht das Opfer, sondern der Nutznießer desselben ist.

Selbstverständlich wird es auch in der kommunistischen Gesellschaftsordnung Störungsmotive geben, die nicht in den Produktions- und Verhältnissen wurzeln, Störungen, die aus der sexuellen Sphäre stammen, oder die aus Affekten aller Art wie Zorn, Eifersucht, Haß oder endlich aus pathologischen Anlagen hervorgehen. Aber schon heute bilden die rein aus solchen personalen und nicht aus der sozialen Lage der Täter hervorstammenden Delikte eine geringe Minderheit in der Kriminalität eines Landes. Und es ist für jeden klar, der nur einigermaßen imstande ist, sich aus den heute herrschenden Zuständen in das ganz andersartige soziale Milieu der neuen Ordnung zu versetzen, daß, auch ganz abgesehen von der notwendigen Veränderung im Geist und Gemüt, die sie erzeugen muß, solche rein personale Störungen der Ordnung dann noch mehr zu sozialen Einzelfällen und Ausnahmen werden müssen wie heute. Und nun muß man doch auch noch den erzieherischen Einfluß der neuen Lebensweise in Be-

tracht ziehen, die Erhöhung der allgemeinen Bildung, die Umwandlung in den Beziehungen der Geschlechter zu einander im Sinne einer innerlich freieren und äußerlich leichter gewordenen Entschlußfähigkeit, die Herausbildung neuer Volkssitten, Gemeingefühle und die Eingewöhnung in eine neue Gesellschaftsideologie überhaupt. Die Annahme, daß sich derartig die Kriminalität bis zu einer Ausnahme, bis zu einer Art sozialen Pathologie verringern wird, in einer von Grund aus anderen Gesellschaftsordnung, die ja vor allem alle aus dem Existenzkampf aufsteigenden und aus starken sozialen Unterschieden der Lage stammenden Ursachen der Kriminalität beseitigt hat — eine solche Annahme ist durchaus kein unwissenschaftlicher Utopismus oder naiver Chiliasmus. Im Gegenteil: in dieser Richtung bewegt sich doch alle wirklich ernst zu nehmende Bekämpfung der Kriminalität, die seit Thomas Morus — charakteristischerweise zugleich der erste Theoretiker des Kommunismus — von der Erkenntnis ausgeht, daß das Verbrechen wirklich nur dadurch bekämpft werden kann, daß man die Ursachen desselben beseitigt. „Man unterwirft“, schreibt Morus in seinem nun schon über 400 Jahre alten, aber doch noch so aktuellen Buch, „die Diebe den schrecklichsten Martern. Wäre es nicht besser, allen Gliedern der Gesellschaft die Existenz zu sichern, damit niemand sich in die Notwendigkeit versetzt sähe, zuerst zu stehlen und dann vom Leben zum Tode gebracht zu werden?“¹⁾ Die Denkweise, welche dazu führt, von der kommunistischen Gesellschaft einen viel geringeren, ja fast verschwindenden Prozentsatz der Kriminalität im Verhältnis zum heutigen Zustand zu erwarten, hat also ganz und gar nichts mit einem unkritischen Glauben an eine fabelhafte Veränderung der menschlichen Natur zu tun, sondern folgt im Gegenteil aus der sehr empirischen, ja statistisch nachgewiesenen Auffassung, daß der Mensch, und insbesondere seine Kriminalität, ein Produkt seiner Umstände ist. Wenn es schon längst eine Erfahrung ist, daß der Diebstahl in einer bestimmten zahlenmäßigen Beziehung zu der Höhe der Getreidepreise steht — ist es wirklich so utopisch, daß bis auf pathologische Einzelfälle der Diebstahl wegfallen

¹⁾ Thomas Morus, „Utopien“ (Reclam) S. 14.

wird, sobald es überhaupt keine Getreidepreise mehr gibt? Gerade wenn man, nach der Meinung Kelsens, es tatsächlich für „vorsichtiger“ hält, „sich“ auf dem Gebiete empirischer Sozialwissenschaft — zumal wenn es sich um eine Prophetie handelt — nicht auf die Spekulation der Dialektik, sondern auf die nüchterne Erfahrung zu stützen“ (S. 19), wird man dieses Verschwinden der Kriminalität als soziale Massenerscheinung und ihre Umwandlung in individuelle Ausnahmefälle als ein zufolge sozialen Determinismus wahrscheinliches und zu erwartendes Phänomen betrachten müssen. Und das Gegenteil würde gerade die nüchterne Erwägung direkt vor ein unerklärliches Rätsel stellen.

Nun aber kommt dazu, daß dieser von Kelsen, und nicht nur von ihm — hier wird ein beliebtes Steckenpferd der professoralen Marxkritik geritten — so ironisch behandelte „Glaube an die Änderung der menschlichen Natur“ einen gerade auf empirischer Grundlage nicht zu übersehenden realen, ja exakten Inhalt hat, der allen unseren sozialpädagogischen und sozialpolitischen Maßnahmen zur selbstverständlichen Voraussetzung dient. Würden wir nicht annehmen dürfen, daß durch geänderte Lebensverhältnisse und veränderte Einflüsse selbst ganz verderbte Naturen anders gemacht werden können, wozu dann unsere Korrektionshäuser, Erziehungsheime und Alkoholentziehungsanstalten, und alle die Institutionen, den sittlich oder strafrechtlich Entgleisten neue Wege zu nützlicher Gesellschaftsarbeit zu ermöglichen? In diesem „Glauben“ ist gerade die aus der materialistisch-naturwissenschaftlichen Auffassung stammende Denkweise bis zu einer Art Fanatismus vorgeschritten, in welchem sie der menschlichen Natur gar keine Funktion mehr in der Ausbildung ihres Charakters zuerkannte — getreu ihrer Leugnung der Seele überhaupt —, sondern sie gänzlich nur wie ein Stück Wachs betrachtete, unter den Eindrücken der Verhältnisse jede beliebige Form annehmend. Besonders charakteristisch kommt das bei dem vom Materialismus ausgehenden Rob. Owen zum Ausdruck, wenn er einmal ausführt: „Gegen den Satz, daß der Charakter des Menschen das Produkt äußerer Einwirkungen ist, hat man den Einwurf erhoben, jeder Mensch habe ein ihm angeborenes Gewissen . . . Die Wahrheit ist: das Gewissen wird gerade so gut fabriziert wie ein Baumwollstoff oder irgendeine andere Ware. Für

einen Hindu können wir ein Hindugewissen anfertigen, für einen Kannibalen ein Kannibalgewissen usw. . . . Man gebe mir ein Kind und erlaube mir, es in jede beliebige Umgebung zu bringen, und ich fabriziere ihm, je nach Belieben, unfehlbar ein jüdisches Gewissen, ein christliches Gewissen, ein Hindugewissen, ein mohammedanisches Gewissen usw.¹⁾“

Gerade der Marxismus ist nun weit entfernt von einer so naiven Gläubigkeit an die passive Plastizität der menschlichen Natur, wie sie dem die Seele und damit die ganze psychische Eigengesetzlichkeit des Menschen leugnenden Materialismus freilich fast selbstverständlich schien. Und gerade mit Bezug auf Owen schreibt Marx bereits in seinen Thesen über Feuerbach den für seine materialistische Geschichtsauffassung grundlegenden Gedanken nieder: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, v e r g i ß t, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhoben ist (zum Beispiel bei Robert Owen). D a s Z u s a m m e n f a l l e n des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als u m w ä l z e n d e P r a x i s gefaßt und rationell verstanden werden²⁾.“ Für Marx ist also die Änderung der menschlichen Natur kein unbegreifliches Wunder, sondern ein notwendiges Stück eines gesellschaftlichen Prozesses, in welchem diese Änderung aus der Tätigkeit der Menschen hervorgeht, mit der sie, zumeist unbewußt, ihr soziales Milieu umschaffen und die freilich wieder durch ihre jeweilige soziale Situation begrenzt aber auch hervorgerufen wird. Ganz übereinstimmend mit dieser Auffassung fragt Marx bereits im „Elend der Philosophie“ gegenüber der Meinung, daß die Ideen und Prinzipien die Geschichte machen und daß jedes Prinzip sein Jahrhundert habe, indem es sich enthülle, warum ein Prinzip sich gerade zum Beispiel im elften oder achtzehnten Jahrhundert und

¹⁾ W. Liebknecht, „Robert Owen“ S. 59—61.

²⁾ K. Marx, „Thesen über Feuerbach“, 3. These, abgedruckt im Anhang zu Fr. Engels, „Ludwig Feuerbach“, 2. Aufl., S. 60.

nicht in einem anderen Zeitalter offenbart habe, und antwortet, daß man, um dies zu verstehen, genötigt sei „zu untersuchen, welches die Menschen des elften und die des achtzehnten Jahrhunderts waren, welches ihre jedesmaligen Bedürfnisse, ihre Produktivkräfte, ihre Produktionsweise, die Rohstoffe ihrer Produktion, welches endlich die Beziehungen von Mensch zu Mensch waren, die aus allen diesen Existenzbedingungen hervorgingen. Alle diese Fragen ergründen, heißt das nicht . . . diese Menschen darstellen, wie sie in einem Verfasser und Schauspieler ihres eigenen Dramas waren?“ Und Kelsen zitiert selbst den mit diesen Grundanschauungen übereinstimmenden Satz aus der reifen Zeit der marxistischen Theorie, in welchem Marx sagt, „daß die Arbeiterklasse lange Kämpfe, eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen hat, durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden¹⁾.“ Aber um so mehr muß es jetzt nur als ein unbegreifliches Nichtverständnis der marxistischen gesellschaftlichen Entwicklungslehre erscheinen, wenn Kelsen durch Unterstreichung der Worte „gänzlich umgewandelt“ bei Auslassung dieser Unterstreichung unter dem Worte „Umstände“ ein Wunder sieht. Ist hier ein Mysterium, so hat es Marx abermals schon in den tief-sinnigen Thesen über Feuerbach gelöst, wo es heißt: „Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis²⁾.“ An diesem Begreifen fehlt es, wenn man für möglich hält, daß gänzlich geänderte soziale Zustände, Einrichtungen und Funktionen an dem psychischen Habitus der in ihnen stehenden, ja der aus ihnen hervorgegangenen Menschen nichts geändert haben sollten.

Übrigens ist die ganze Kritik Kelsens an diesem Punkte um so unverständlicher und nur aus dem polemischen Bedürfnis nach einem so blendenden und zugkräftigen Argument, wie es der angebliche Nachweis des Utopismus und kritiklosen Wunderglaubens ist, zu erklären, wenn wir schließlich bei unserem Kriti-

¹⁾ K. Marx, „Bürgerkrieg in Frankreich“ S. 50 (3. Aufl.).

²⁾ K. Marx, a. a. O., 8. These, bei F. Engels, „Ludwig Feuerbach etc.“ S. 61.

ker selbst das Zugeständnis lesen: „Gewiß wird eine die kommunistische Produktion garantierende Zwangsordnung nach geraumer Zeit ganz ebenso kommunistische Denk- und Willensgewohnheiten erzeugen, wie der Staat des Kapitalismus den Respekt vor dem Privateigentum in Fleisch und Blut hat übergehen lassen.“ (S. 79.) Nimmt man noch dazu, daß es sich natürlich nicht bloß um „Gewohnheiten“ handeln wird, sondern um ein ganzes System der Ideologie, das den neuen Lebenszustand notwendig in den Formen der Vernunftideen, der Moral, des Rechtes, der Kunst, der Religion verarbeiten und vertreten wird, so hat man eben jene geänderten Menschen des einundzwanzigsten oder zweiundzwanzigsten Jahrhunderts, die ganz gewiß so sicher an d e r e Menschen sein werden, als wir heute andere wie die des elften Jahrhunderts sind, und die um so mehr andere sein werden, als die wirtschaftliche Grundlage ihres Lebens — ohne Klassenkampf, ohne individuelle Existenzsorge — eine solche geänderte ist, wie sie seit Jahrtausenden noch nicht geändert wurde¹⁾.

¹⁾ Es ist in der letzten Zeit anlässlich der Aktualität der Sozialisierungsprobleme ein beliebter Gegenstand der Marxkritik geworden, die angebliche Unvereinbarkeit des Sozialismus mit der Beschaffenheit des Menschen, „so, wie sie nun einmal sind“, darzulegen. Dies ist besonders ein Lieblingsthema der Erörterungen bei Prof. Mises, und auch das Buch von Degenfeld-Schonburg segelt in der Richtung desselben „Problems“, nämlich darzulegen, daß sich aus der „unwandelbaren“ menschlichen Natur nichts Gutes für eine sozialistische Produktionsweise erwarten lasse, in der jeder Antriebe des persönlichen Interesses entweder überhaupt wegfalle oder doch beträchtlich gemindert werde. Was diese Erörterungen so gänzlich unfruchtbar macht, so manches sozial- und individualpsychologisch Interessante im einzelnen dabei — besonders bei Degenfeld-Schonburg — zutage gefördert wird, ist der methodologische Grundfehler, daß Aussagen über die künftige Leistungsfähigkeit einer Gesellschaftsordnung gemacht werden, bei der man zwar den sachlichen Teil derselben — die Produktions- und Verteilungsweise — in veränderter Form unterstellt, aber in diese ganz umgewandelte Umgebung die alten Menschen von heute hineinsetzt, und noch dazu vielfach in ihrer gerade durch die heutigen Verhältnisse korrumpierten Form. Man beklagt sich über die optimistische „Prophetie“ des Marxismus, aber man treibt selbst nichts anderes als Wahrsagerei der primitivsten Art nach dem Muster aller Denkfaulen: „so ist es immer gewesen und so wird es auch immer sein.“ Die Ausdeutung des psychischen Habitus eines Zeitalters nach dem eigenen

Kelsen wäre über das „Wunder“ der geänderten Menschen der Zukunft freilich weniger erstaunt gewesen, wenn er nicht die materialistische Geschichtsauffassung, die hier, wie an jedem Punkte des marxistischen Denkens zugrunde liegt, nicht eben so heillos „materialistisch“ aufgefaßt hätte, wie dies zumeist geschieht. Denn dann hätte er keinen Anlaß gehabt, darin einen Widerspruch des Marxismus zu sehen, daß die „materialistische“ Grundauffassung vom Absterben des Staates nur durch eine „psychologische Hypothese“ begreiflich werde (S. 57), und daß der Marxismus genötigt sei, um seine Auffassung von der „staatenlosen“ Gesellschaft durchzuführen, einen „psychologischen Fak-

scheint überhaupt eine Fehlerquelle nach Art der „persönlichen Differenz“ der Astronomen, auf die man sozialwissenschaftlich erst jetzt zu achten beginnt, obgleich sonst die Wissenschaft schon seit langem darauf ausgeht, ihre Anthropomorphismen abzustreifen. So hat man zum Beispiel lange Zeit geglaubt, daß der psychische Charakter der Primitiven nicht wesensverschieden von dem unseren, sondern nur als eine Art Kindlichkeit und unentwickelte Vorstufe eines reiferen Grades aufzufassen sei, um jetzt allmählich inne zu werden, daß er ein für sich bestehender und in sich völlig reifer, nur eben total anderer ist als der psychische Zustand des Kulturmenschen, so daß von diesem zu jenem fast keine Brücke führt. Man lese darüber die sehr aufschlußreichen Darlegungen von Levy-Bruhl, „Das Denken der Naturvölker“, übersetzt von W. Jerusalem (1921), und versuche sich in einen geistigen Zustand hineinzusetzen, in dem es vor allem jenen Unterschied zwischen lebenden Wesen und unbelebten Dingen nicht gibt, der uns selbstverständlich ist, der für uns eine Natur in dinghafter Unterschiedenheit von uns aufbaut (S. 25). Vgl. dazu auch von ganz anderer, erkenntniskritischer Seite her Dr. Wilhelm Haas, „Die psychische Dingwelt“, Bonn 1921, S. 8 ff. — Ich möchte nicht so mißverstanden werden, als ob ich die Erörterungen über die subjektiven Bedingungen der Produktionshöhe und -qualität einer sozialistischen Gesellschaftsordnung für überflüssig oder nicht sogar nötig hielt. Nur scheinen sie mir wertlos, wenn sie überall dort aufhören, wo sie triumphierend zeigen zu können glauben, daß die Produktivität des Sozialismus mit den aus der heutigen Beschaffenheit der Menschen bekannten Qualitäten sinken werde. Denn abgesehen davon, daß dies, selbst wenn es der Fall wäre, kein Argument gegen den Sozialismus ist, der nicht ein Problem der rationalsten Produktionsform, sondern der widerspruchslöseren Sozialform ist, der nicht die möglichst größte Produktivität, sondern möglichst allgemeine Lebenssicherung und -entfaltung bedeutet, also einen Fortschritt über die kapitalistische Lebensform selbst dann bedeuten würde, wenn die Lebensfürsorge zwar nicht in gesteigertem Maß, aber

tor“ einzuführen, nämlich das „neue Geschlecht“, die „Gewöhnung“ an neue Zustände (S. 70). Die vorangeführten Stellen von Marx, in denen zugleich tragende Gedanken seiner materialistischen Geschichtsauffassung selbst dargelegt sind, beweisen, wie für Marx selbst dieser „psychologische Faktor“ ein integrierendes Element seiner materialistischen Geschichtsauffassung ist. Dies habe ich bereits so oft und so ausführlich auch in diesem Buch dargelegt, daß ich mich hier wohl begnügen darf, einfach darauf zu verweisen¹⁾. Es erscheint im Marxismus der sogenannte psychologische Faktor nicht etwa erst in der Zukunft, von der nach Kelsens Meinung es offenbar gilt: „nichts Gewisses weiß man

für alle doch gleichmäßig und gesichert bestritten wäre — selbst abgesehen hievon bedeutet es doch eine seltsame Überschätzung der eigenen und Unterschätzung der zukünftigen Intelligenz, zu meinen, daß die Menschen der Zukunft über die Mängel und Fehler ihrer zukünftigen Organisation nicht nachdenken und nichts finden werden, um sie zu beseitigen, so daß die Grenzen unserer heutigen Erkenntnis notwendige Entwicklungsschranken der gesellschaftlichen Entwicklung selbst würden. Laßt doch auch der Zukunft ihre Aufgaben! Zerbrecht euch nicht den Kopf der Jahrhunderte! Das ist keine bequeme Ausflucht etwa der Verlegenheit des Marxismus, das ist im Gegenteil ein Aufruf zur Rückkehr zu exakter Denkweise. Gerade wenn man die Kelsensche Mahnung ernst nimmt, daß man nicht mit anderen Menschen rechnen darf, als sie die geschichtliche und soziale Erfahrung zeigt (S. 56), dann muß man sich von allen Voraussetzungen über die Menschen, die in einem kommunistischen Gemeinwesen der Zukunft geboren und aufgewachsen sein werden, hüten, da wir von solchen Menschen weder eine geschichtliche noch soziale Erfahrung haben, uns aber der Blick in die bisherige Geschichte zeigt, daß sie jedenfalls andere Menschen sein werden wie wir.

¹⁾ Wenn Kelsen übrigens gelegentlich der Besprechung dieses „psychologischen Faktors“ meint, die wichtigste Voraussetzung für seine Entfaltung zu neuen Menschen sei nach Marx-Engels selbst das Heranwachsen derselben in „neuen freien Gesellschaftszuständen“, und nun aus der Theorie und Praxis des Bolschewismus mit breitem Behagen zeigt, welche Karikatur auf freie Gesellschaftszustände der Kommunismus und die Diktatur des Proletariats geschaffen habe, so ist dies eine ebenso billige wie unbillige Art, zu argumentieren. Demgegenüber genügt die nochmalige Betonung, daß die russischen Zustände weder als Diktatur des Proletariats noch als kommunistische Gesellschaft im Sinne der marxistischen Theorie behauptet werden können, was übrigens jetzt auch die Führer des Bolschewismus, Lenin und Sinowjew, selbst öffentlich erklären.

nicht“, um auf diese Weise als Deus ex machina den in Not geratenen „Zukunftsstaat“ aus der Klemme zu ziehen, sondern für jeden, der Marxens Sätze nicht bloß in Einzelanwendungen zitiert, sondern aus dem lebendigen Geist seiner Gesamtauffassung versteht, ist nicht ein Wort von Marxens ökonomischer Kritik der Vergangenheit verständlich, nicht ein Gedanke seiner Geschichtsauffassung überhaupt begreiflich, wenn er nicht stets den Menschen mitdenkt, das tätige Wesen, in dessen Menschenkopf der materielle Prozess erst umgesetzt werden muß, um ökonomischer und historischer Prozeß zu werden. Der „Glaube“ an den „psychologischen Faktor der Zukunft“ ist also nichts anderes als das Bekenntnis zu jenem notwendigen Element einer sozialen Gesetzmäßigkeit überhaupt, dessen angebliche Nichtbeachtung in Vergangenheit und Gegenwart als Hauptsünde und ärgste Ignoranz der materialistischen Geschichtsauffassung so häufig angekreidet wird. Was aber für die Vergangenheit und Gegenwart eine Tugend und Bedingung der Wissenschaft ist, kann doch für die Zukunft kein Laster und Quell der Unwissenschaftlichkeit sein? So arg sollten sich unsere Kritiker denn doch nicht selbst widersprechen.

Mit dem eigentlich ebenso unwissenschaftlichen wie unkritischen Einwand also, daß der Marxismus seine neue Gesellschaftsordnung nur im naiven Glauben an ein neues und über alle Erfahrung edles Menschengeschlecht überhaupt als möglich konstruieren könne, brauchen wir uns wohl als erledigt nicht länger mehr zu beschäftigen. Es bleibt also noch der andere Vorwurf, daß in der neuen Gesellschaft nach dem Sozialismus alle Unvollkommenheiten geschwunden sein, also eigentlich alle Entwicklung aufhören werde. Es ist interessant, bei dieser Gelegenheit den Mechanismus der gelehrten Kritik, die gegen den Marxismus zu Felde zieht, etwas näher zu betrachten und festzustellen, wie widerspruchsvoll er selbst arbeitet. In einem Atem wird uns vorgeworfen, daß wir nicht die Unveränderlichkeit der Menschenatur beachten, aber andererseits die Unveränderlichkeit der neuen Ordnung annehmen. Handelt es sich darum, daß wir sagen, die neuen Verhältnisse werden neue Menschen erzeugen, dann sind wir unverbesserliche Entwicklungsschwärmer; sagen wir aber, die neuen Verhältnisse werden sich fernerhin ohne Klassen-

kampf, nur durch bewußte gesellschaftliche Tätigkeit ändern, daher einen hohen Grad solidarischer Stabilität erreichen, dann leugnen wir die Entwicklung.

In Wirklichkeit ist es natürlich dem Marxismus nie eingefallen, zu behaupten, daß mit der Beseitigung der Klassegegensätze die Entwicklung aufhören und ein Zustand der absoluten Harmonie und des bewegungslosen Gleichgewichtes erreicht sein wird. Nur die Form der sozialen Entwicklung wird geändert. Sie war bisher eine solche des Kampfes der Klassen, das heißt sie ging hervor aus dem Widerstreit einander nicht nur bekämpfender, sondern in ihrem Herrschaftsanspruch ausschließender Existenzkreise. Die menschliche Gesellschaft existierte und existiert bisher überhaupt noch nicht als solidarische Realität, sondern, wie immer auch ihre historische Gestaltung war, als ein von Grund aus in gegensätzliche Lebensinteressen zerrissenes Gebilde, in welchem jedes Teilinteresse seinen Anteil am Genuß der gesellschaftlichen Vorteile nur durch Kampf und Gewalt gegen die ihm entgegenstehenden Teilinteressen durchsetzen konnte. Aller Fortschritt im Sinne einer größeren Gesellschaftlichkeit, einer umfassenderen Solidarität, einer vollkommeneren Deckung des Idealbegriffes der Gesellschaft mit ihrem wirklichen Bestand, kurz alle soziale Entwicklung, ist derart bisher nur das gleichsam unbeabsichtigte Resultat des Klassenkampfes gewesen: indem jede unterdrückte Klasse ihre Unterdrückung, das auf ihr lastende Unrecht, die sie bedrückende Unvernunft der Verhältnisse durch ihren Sieg beseitigte, verschwand zugleich ein Stück dieser Unterdrückung, dieses Unrechtes und dieser Unvernunft überhaupt aus dem sozialen Leben. Da die bisherige Daseinsweise der Gesellschaft eben nicht ihre Solidarität, sondern der Kampf ihrer Klassen gegeneinander war und ist, so war und ist auch die bisherige Form der gesellschaftlichen Entwicklung der Klassenkampf¹⁾.

¹⁾ Vgl. hierzu Max Adler, „Marx als Denker“, 2. Aufl., VII. Kap., und die Abhandlung „Der soziale Sinn der Lehre von Karl Marx“ in Grünbergs „Archiv f. Gesch. des Sozialismus“ Bd. IV, S. 1 ff. — Gegen den Satz, daß der Klassenkampf die Daseinsweise der Gesellschaft sei, hat H. Cunow in seinem Buch „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie“ II. Bd., S. 80—81, sehr mißverständlich polemisiert, als

Daraus folgt nun aber nicht, daß mit Beseitigung der Klassen die Entwicklung, sondern nur, daß der Klassenkampf aufhören werde. Selbstverständlich braucht man gar nicht erst zu fragen, wie Kelsen dies tut, ob denn in der klassenlosen Gesellschaft die Menschen sich über gar nichts mehr aufregen und durch nichts mehr zu Empörung getrieben werden würden. Es wird im Gegenteil gewiß genug davon geben. Denn gerade, wenn einmal die ganz gemeinen Existenzsorgen weggefallen sein werden, wenn nicht mehr das eigentlich noch tierische Interesse um Nahrung, Kleidung und Unterkunft, um Sorge für die Aufzucht und Durchfrettung der Jugend den Hauptteil alles Interesses, alles Denkens,

ob ich behauptet hätte, die menschliche Gesellschaft hätte gar keine andere Existenzform als den Interessenkampf der Klassen. Es ist im Zusammenhange des Gedankenganges jener Abhandlung aus dem Grünbergschen Archiv klar, daß gemeint ist, die bisherige Daseinsweise der Gesellschaft ist, seit sie dem mehr oder minder sagenhaften Zeitalter des Urkommunismus entstieg, der Klassenkampf. Daß insbesondere dieser nicht auch die Form der zukünftigen Daseinsweise der Gesellschaft ist, ergibt sich schon aus dem gleich anschließenden V. Abschnitt der Abhandlung, welcher erläutert, wie aus dem Klassenkampf schließlich die Solidarität der Gesellschaft hervorgehen muß. „Das alte, ewig scheinende Gesetz des Klassenkampfes“, sage ich Seite 26, „treibt gerade durch seine eigene Konsequenz, durch das Eigeninteresse der letzten und zahlreichsten Klasse des Proletariats zur Aufhebung aller Klassengegensätze, zur endlichen Konstituierung einer einheitlich interessierten, menschlich solidarischen Gesellschaft.“ Natürlich — um nicht wieder Splitterrichterei hervorzurufen — ist unter der einheitlichen interessierten Gesellschaft die ökonomische Einheitlichkeit gemeint. Der Autor kann nicht bei jedem Wort daneben stehen, um unbillige und nicht in den Sinn passende Auslegungen desselben zu verhindern. Er muß sich auf den wirklich theoretisch guten Willen des Lesers verlassen können, dem richtiges Verständnis lieber ist als billige Kritik. Auch was Cunow gegen meine Auffassung von der Beziehung des geschichtlichen Antagonismus bei Kant zur sozialen Dialektik des Marxismus vorbringt, indem er meint, ich komme dadurch von der Notwendigkeit eines ökonomischen Prozesses auf die der menschlichen Naturtriebe zurück, ist gänzlich Mißverstehen sowohl der kantischen Gedanken wie meiner Anwendung derselben. Es wird völlig übersehen, daß gerade der Kantsche Antagonismus über die starre Lehre von den Naturtrieben hinausführt, indem sie an Stelle dieser letzten angeblichen Beschaffenheiten der menschlichen Natur auf die Form ihrer Funktionsweise zurückgeht. Doch darüber wird in anderem Zusammenhang mehr zu sagen sein. Einstweilen genügt die Verweisung auf mein schon öfter zitiertes 1. Kapitel meiner „Marxistischen Probleme“.

Fühlens und Arbeitens der Menschen in Anspruch nehmen wird, dann erst wird das Zeitalter angebrochen sein, in welchem die Menschen erst zu wirklicher menschlicher Feinfühligkeit reif geworden sein werden, und dann wird ihnen vielleicht so manches unerträglich werden, was heute sogar für viele Gebildete ganz erträglich erscheint, zum Beispiel Gleichgültigkeit in Weltanschauungsfragen. Ja es läßt sich denken, daß sich in Fragen der Metaphysik, der Religion, der Kunst Gegensätze entfalten werden, von deren wirklich die Menschen erfassenden Intensität wir heute weder Beispiel noch Ahnung haben. Es ist also nicht einmal so viel wahr, daß die Entwicklung aufhören muß, in Gegensätzen zu verlaufen, nur wieder nicht notwendig in Klassegegensätzen. Es werden Meinungsgegensätze sein, welche die ganze Skala von bloßen Parteigungen innerhalb der verschiedenen Verwaltungsorganisationen bis zu großen Parteinahmen in grundlegenden Kulturfragen bilden werden, ohne aber daß diese Gegensätze jemals sich auf die Bedrohung oder auch nur Schmälerung der persönlichen Existenz erstrecken würden, die eben durch die neue Wirtschaftsgestaltung bei allen diesen Gegensätzen von vornherein ausgeschaltet ist, und deren gleich ausreichende Sicherstellung für alle dann ebenso eine Selbstverständlichkeit, ein soziales Adiaphoron sein wird wie bisher selbst bei den wütendsten Klassenkämpfen die Gemeinsamkeit der Atemluft (zwar nicht in den Wohnungen, aber) in der freien Natur. Gewiß, es ist an sich denkbar, daß auch Weltanschauungsgegensätze mit Feuer und Schwert ausgetragen werden können; die Religionskriege beweisen es. Aber erstens ist zu bedenken, daß es reine Weltanschauungsgegensätze bisher in der Geschichte überhaupt nie gegeben hat, sondern daß zum Beispiel gerade die der Religionskriege nur ideologische Formen waren, in denen gewaltige ökonomische und politische Gegensätze ausgetragen wurden, so daß in letzter Linie aus der Heftigkeit dieser Macht- und Existenzfragen der Kämpfenden die Wut und Unbarmherzigkeit der Kriegführung hervorging, die im Grund sogar mit dem Geist der religiösen Lehren, welche den Mantel leihen mußten, in Widerspruch stand. Zweitens aber beweist gerade der Umstand, daß es schon unserem heutigen offiziellen Rechts- und Sozialbewußtsein widerspricht, so viel Fanatismus auch noch in der Masse lebendig

sein mag, Verschiedenheit der Bekenntnisse, des Glaubens und der Weltanschauung mit Gewalt auszutragen, in welcher Richtung die Geistesentwicklung geht. Und man kann sich vorstellen, welchen Erfolg sie wird haben müssen, wenn sie nicht mehr eine bloß offizielle Lüge sein wird, sondern eine durch Erziehung, Charakterbildung, Beispiel in öffentlicher Übung und vor allem durch Ausmerzung ihrer Verquickung mit ökonomischen und politischen Machtbestrebungen erst möglich gemachte reine Kulturgesinnung. Eine solche Geistesänderung ist doch nicht nur möglich, sondern auch schon innerhalb der kapitalistischen Welt bis zu einem gewissen Grad sogar bereits verwirklicht und auch in ihr noch steigerungsfähig. Aber erst in einer sozialistischen Ordnung wird sie völlig zu realisieren sein. Und für eine solche Prognose das stets bereite Schlagwort vom Optimismus und Utopismus anzuwenden, heißt nichts anderes, als seinem Traditionalismus einen gefälligeren Namen geben und überdies die Augen vor dem verschließen, was bereits rings um uns wird und wofür die Besten unserer Zeit arbeiten: die zwar langsame aber doch nicht vergebliche Hebung des Kulturniveaus der breiten Massen.

Der Vorwurf des Utopismus gegen den Marxismus kleidet sich neuerdings gern in ein modernes Gewand, indem er sich religionspsychologisch gebärdet und den Marxismus als eine Form des religiösen Chiliasmus zu „enthüllen“ versucht. Hierüber ist von Dr. Fritz Gerlich sogar ein ganzes Buch geschrieben worden, unter dem Titel „Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich“ (München 1920), welches eine Sammlung der gesinnungstüchtigsten Mißverständnisse über Marxismus und materialistische Geschichtsauffassung ist. Wie gründlich der Autor in seiner Kritik des Marxismus ist, kann man zum Beispiel daraus ersehen, daß er als Kronzeugen für den Glauben des Marxismus an die „Erlöseraufgabe und Erlöserfähigkeit des Proletariats“ — den Kommunisten Weitling anführt, weil dieser im Jahre 1842 einen neuen Messias verkündete¹⁾. Auf die Widerlegung der Gerlichschen Auffassung im einzelnen hier einzugehen ist weder Raum noch Notwendigkeit. Nur weil

¹⁾ Fritz Gerlich, a. a. O. S. 18.

die Bezeichnung des Marxismus als eine Art Chiliasmus bei der gelehrten Marxkritik sehr beliebt geworden ist, seien noch die folgenden Bemerkungen hiezu gestattet. Wenn man den Sozialismus im allgemeinen und den Marxismus im besonderen einen Chiliasmus nennt, so werden zwei Dinge nicht genug voneinander geschieden, die absolut getrennt werden müssen: der Sozialismus und Marxismus als Bewegung und als Theorie. Meint man, daß die Anhänger des marxistischen Sozialismus vielfach ihrer Sache in einer Art religiöser Begeisterung anhängen und daß sie das Ziel des Sozialismus, die klassenlose solidarische Menschheitsgesellschaft, mit der gleichen Inbrunst erhoffen und erstreben wie die ersten Christen das tausendjährige Reich und wie alle Erlösungsbedürftigen ihr messianisches Zeitalter, so spricht man damit nur eine Wahrheit aus, welche zum psychologischen Charakter aller großen Revolutionen gehört. Aber diese sich so kritisch gebärdende Sozialpsychologie hört beim Marxismus gerade dort auf, wo das Charakteristische desselben beginnt und wodurch er sich von den früheren chiliastischen Bewegungen unterscheidet: daß nämlich gerade zu seinem psychologischen Habitus die Begründung dieser Hoffnungen nicht auf einen bloßen schwärmerischen Glauben gehört, sondern auf nüchterne soziologische und nationalökonomische Untersuchung. Der Marxismus ist „chiliastisch“ nur wegen des Zusammenfallens seiner kalten theoretischen Analysen mit dem Entwicklungsinteresse des Proletariats, das er nicht geschaffen hat, sondern das er bloß erforscht. Nicht der Marxismus selbst ist Chiliasmus, sondern seine Lehren vermählen sich notwendig in dem Proletarier, der sie verstanden hat, mit dessen urwüchsigen Chiliasmus, wie sie sich zum Beispiel ebenso notwendig bei einem Dr. Fritz Gerlich, der sie überdies nicht verstanden hat, mit seinem urwüchsigen Konservatismus verbinden, der in jedem Chiliasmus sofort den „Quell des Umsturzes“ fürchtet¹⁾. Der Sozialismus als Bewegung ist ein Strom aktiven Handelns, Stellungnehmens und Wertens. In ihm kann und muß sogar der Idealismus die Führung haben. Dies alles und selbst der schwärmerische Glaube sowie die überzeugungsvolle Hingabe an eine große Hoffnung würden, als

¹⁾ Fritz Gerlich, a. a. O. S. 20.

bloße notwendige Formen, in denen die Bewegung psychologisch auftreten muß, noch gar nichts dafür beweisen, daß sie auch objektiv chiliastisch ist, das heißt, daß ihr Ziel ein bloßer Traum ist. Es ist einer der oberflächlichsten Trugschlüsse, zu meinen, weil der marxistische Sozialismus als Massenbewegung viele psychologisch übereinstimmende Züge mit den chiliastischen Bewegungen der Vergangenheit zeigt, daß er deshalb selbst ganz und gar Chiasmus sein müsse. Im Gegenteil ist es gerade der Marxismus als Theorie, welcher uns nicht nur die chiliastischen Züge des Marxismus als Bewegung erklärt, sondern uns darüber Aufschluß gibt, warum diese Bewegung mehr als bloßer Chiasmus ist und warum die früheren chiliastischen Bewegungen bloßer Chiasmus bleiben mußten. Es ist gerade die materialistische Geschichtsauffassung, die uns erst instand gesetzt hat, die Chiasmien aller Zeitalter in ihrer sozialen Realität zu begreifen und so über die gänzlich unfruchtbare Auffassung dieser Bewegungen als bloßer Schwärmereien und haltloser Prophetien hinwegzukommen, worin sich die satte Behaglichkeit der bürgerlichen Auffassung nicht genügt kann.

Auf diese Weise ist der Marxismus geradezu als die Theorie des Chiasmus zu bezeichnen. Und erscheint der Chiasmus als ein Traum vom tausendjährigen Reich, so vollzieht der Marxismus als Theorie an ihm das Werk der Traumdeutung, durch welches er den realen Kern dieses Traumes manifest macht und in das Bewußtsein klarer Mittel und Ziele hebt, wodurch aus dem Traum der Jahrtausende die ökonomisch reif gewordene Wirklichkeit einer nahen Zukunft wird. —

Mit der barocken Vorstellung, daß die marxistische Lehre von der Beseitigung der Klassegegensätze und des Aufhörens der Klassenkämpfe gleichbedeutend sei mit dem Aufhören der Entwicklung und des sozialen Fortschrittes überhaupt, hängt noch eine andere ebenso merkwürdige wie seltsame Meinung zusammen, die zwar nicht ausdrücklich bei Kelsen vorkommt, die aber vielleicht mitgemeint ist. Und da sie zuweilen sogar im eigenen Lager angetroffen wird, möge noch kurz hier darauf eingegangen sein. Man kann nämlich zuweilen hören, daß die materialistische Geschichtsauffassung insofern widerspruchsvoll sei, als sie die geschichtliche Entwicklung von den ökonomischen Verhältnissen

und speziell von den Klassenkämpfen abhängig mache: Wird daher ein gesellschaftlicher Zustand ohne Klassenkämpfe erreicht, so höre die Geltung der materialistischen Geschichtsauffassung auf. Diese Anschauung identifiziert die Klassenkämpfe mit den ökonomischen Bedingungen des sozialen Lebens überhaupt, das heißt, sie identifiziert eine historische Struktur der ökonomischen Grundlage der Gesellschaft mit dieser Grundlage selbst. Aber es ist doch klar, daß auch in einer sozialistischen Gesellschaft immer noch ökonomische Verhältnisse derselben sein werden, welche auch hier wie überall die Grundlage und das in letzter Linie bestimmende Element ihrer Lebens- und Kulturformen sein werden. Nur soviel ist richtig, daß die ökonomischen Verhältnisse in der sozialistischen Gesellschaft nicht mehr von jener gleichsam ein Fatum bildenden Bedeutung sein werden, weil sie eben der bewußten Regelung unterliegen. Aber gerade dadurch ermöglichen sie ja und bestimmen den ganz anderen Kulturcharakter dieser Gesellschaftsordnung, ihre ganz andere intellektuelle und moralische Struktur, kurz ihren veränderten ideologischen Überbau. Wenn wir schon heute bemerken, wie die fabelhafte Industrialisierung unserer Produktion, die märchenhafte Beherrschung von Raum und Zeit das Lebenstempo der heutigen Kulturmenschen gänzlich verändert hat, so ist klar, daß die gewaltige Veränderung des Sozialmenschen einer rationalen Gesellschaftsordnung der Zukunft eine Folge nicht etwa eines aus Utopien sich auf die Erde herablassenden Wundermannas, sondern der geänderten ökonomischen Verhältnisse sein wird, in denen dann die Menschen leben werden. Die materialistische Geschichtsauffassung ist also auch selbstverständlich in der sozialistischen Gesellschaftsordnung in Geltung, denn sie ist ja eine soziologische Theorie, nicht eine nationalökonomische. Die Lehrsätze der Nationalökonomie, die sich auf die Erscheinungen der Privatwirtschaft beziehen, verlieren ihre Geltung, sobald es keine Privatwirtschaft mehr gibt. Die nationalökonomischen Begriffe sind eben, wie Marx dies immer wieder einschärft, historische Kategorien, und die Nationalökonomie ist, trotz ihrer abstrakten Methode, eine Wissenschaft von einem bloß historisch gegebenen und historisch vergehenden Gegenstand. Die Soziologie dagegen ist die Wissenschaft vom Leben der Gesellschaft überhaupt, das als solches zwar auch ein-

mal begonnen hat und einmal enden wird, womit aber nicht bloß ein Gegenstand der Wissenschaft verschwindet, sondern alle Wissenschaft überhaupt. In diesem Sinn sind die soziologischen Begriffe keine historischen Kategorien und ihre Erkenntnisse keine bloß historisch begrenzten Wahrheiten, sondern sie bilden Erkenntnisvoraussetzungen für alle historischen Gestaltungen des sozialen Lebens überhaupt. Und so ist auch die materialistische Geschichtsauffassung, wie wir sie verstehen und in diesem Buche stets dargelegt haben, eine soziologische Theorie, welche das soziale Leben vor und nach den Klassenkämpfen umfaßt, ja die ebenso erklärt, warum Klassenkämpfe entstehen mußten, wie wann sie überwunden werden können. Und daher bleibt sie auch in der klassenlosen Gesellschaft die Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung; daß die glücklicheren Menschen in jener späten Zukunft ihre ökonomischen Verhältnisse weniger spüren werden wie wir, daß bei ihnen Th. Vischers schönes Wort „das Moralische versteht sich immer von selbst“ auch vom Ökonomischen gelten wird, das ändert so wenig an dem soziologischen Gesetz der materialistischen Geschichtsauffassung, wie die Tatsache, daß wir den Luftdruck normalerweise nicht spüren, die Gesetze des Luftdruckes beseitigt.

XIX.

Warum man uns nicht versteht?

Überblicken wir nun am Ende dieser Untersuchungen den Versuch Kelsens, am Marxismus eine immanente Kritik seiner Staats- und Gesellschaftsauffassung zu geben, so sehen wir jetzt auch deutlich, warum ihm dies nicht gelingen konnte: er hat einzelne Sätze von Marx und Engels kritisiert, aber in die Immanenz dieser Lehre ist er nicht eingedrungen, er blieb im buchstäblichen Sinn draußen, und eigentlich stets zu Hause bei sich selbst. Er erfährt nur an sich selbst die Wahrheit dessen, was ihm und vielen anderen Gelehrten ein bloßes und ödes Parteischlagwort der Sozialdemokratie ist, daß es doch einen Unterschied zwischen bürgerlicher und proletarischer Wissenschaft gibt, und er ist selbst ein glänzendes Beispiel dafür. Dieser Unterschied, den Marx und Engels immer auf das

energischste betont haben, hat nichts mit einer Herabwürdigung der Wissenschaft auf das Niveau von Parteikämpfen zu tun, wie eine nicht immanente Kritik sofort bereit ist, mit großer Emphase und moralischer Entrüstung zu erklären. Sondern sie ist selbst nur eine ganz sachliche soziologische Unterscheidung, nämlich die Konstatierung der Grenzen, die auch der scheinbar voraussetzungslosen und unparteiischen Wissenschaft im Bewußtsein des Denkers gezogen sind, je nachdem er sich von den historischen Schranken der bürgerlichen Weltanschauung freigemacht hat oder nicht. Wer in den Kategorien der bürgerlichen Welt denkt, als ob sie Seinselemente des sozialen Lebens überhaupt wären, der muß eine ganz andere „Wissenschaft“ von den Erscheinungen des sozialen Lebens haben als derjenige, in dessen Denken die Auffassung aller gegenwärtigen sozialen Lebensformen als bloßer historischen Erscheinungen ein unaufhebbares Element seines Denkens, ja seines Erlebens geworden ist. Das ist es, was so viele Marxisten meinen, wenn sie vom Marxismus als einer Weltauffassung sprechen. Im strengen Sinn des Wortes ist er gewiß keine Weltauffassung, weil er überhaupt nicht Philosophie, sondern Theorie, Soziologie ist. Aber er ist auch nicht das, als was ihn Kelsen betrachtet, bloß eine im Denken seiner Anhänger isolierte Einzellehre, die man durch Herausgreifung einzelner Begriffe oder Sätze bereits ganz erfaßt hat. So wie die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft im Geist des in ihr aufgewachsenen Menschen sich zu einem Weltbilde vereinigt haben, so wie sie unsere Naturauffassung bilden, so setzen die Gedanken des Marxismus dem Marxisten sein soziales Weltbild zusammen und lassen ihm Geschichte und Gesellschaft überhaupt nur mehr im Rahmen dieser Gesamtauffassung erleben. So wie es unmöglich ist, daß ein antiker Mensch mit seinem ganz anderen kosmischen Weltbild an dem Begriff der Natur, wie ihn erst die moderne Naturwissenschaft herausgebildet hat, immanente Kritik üben könnte — er müßte aus seiner antiken Geistesverfassung heraus und ein moderner Mensch werden — so ist es unmöglich, aus einer wesentlich bürgerlichen Gesamtauffassung heraus die marxistische immanent zu kritisieren. Und man sage nicht — was Kelsen vielleicht einwenden wird — daß eine Theorie doch verständlich sein muß für alle, und daß mit den Sätzen der Logik, die für

alle gleich gelten, doch gleich gültige Kritik gegen alle geübt werden könnte. Allerdings ist die Logik des Denkens für alle gleich, aber nicht die Psychologie des Denkens. Wäre die Logik die Erzeugerin der Wahrheit, dann hätte Kelsen recht; so aber ist sie bloß ein Mittel des Produktionsprozesses der Wahrheit und über die Art der Anwendung dieses Mittels entscheidet die Psychologie der Forschung. Sie ist es, welche dem einzelnen Forscher oft Grenzen für den Gebrauch seiner Logik setzt, die durchaus nicht zugleich Grenzen der Logik selbst sein müssen. Sie ist es, welche in letzter Linie nicht nur diese Grenzen der persönlichen Logik des Forschers zieht, sondern auch schon vorher in der Wahl seiner Probleme tätig ist. Daß zum Beispiel ein Forscher wie Kelsen das Problem des Rechtes und des Staates bereits völlig in der formaljuristischen Untersuchung beider beschlossen sieht, daß er sich mit einer juristischen Ontologie begnügt, die zuletzt auf einen Rechtspositivismus hinausläuft, der es geradezu zu einem Gebot dieser wissenschaftlichen Richtung macht, alle Fragen nach der Umgestaltung der konkreten Rechtsordnung als außer der Rechtswissenschaft, als metajuristische Fragen zu bezeichnen, ist wieder nur eine und sehr eindrucksvolle Bestätigung für eine charakteristische Orientierung des Denkens schon vor aller Untersuchung, die, wenn auch natürlich nicht bewußt, eben nur aus der bürgerlichen Denkweise stammt. Bürgerliche Wissenschaft nennt der Marxismus die eine Forschungsart und proletarische die andere nicht etwa, weil es Bürger oder Proletarier sind, die als Träger der Wissenschaft in Betracht kommen. Das wird zumeist, wenigstens was die Proletarier betrifft, gar nicht der Fall sein, die noch wenig Gelegenheit hatten, zu studieren, und auch die bürgerlichen Gelehrten sind nicht durchwegs Bourgeois. Noch weniger meint diese Unterscheidung, daß die Forschung das eine Mal bewußt im bürgerlichen, das andere Mal bewußt im proletarischen Interesse betrieben wird. Sondern es bedeutet dieses Wort nichts anderes als die Richtung der Geistesverfassung des Gelehrten überhaupt, ob sie eine solche ist, die mit der bestehenden Gesellschaftsordnung förmlich verwachsen ist, so daß sie außerhalb der Kategorien derselben nichts mehr zu denken vermag und mit den Grenzen derselben sofort das ruhige logische Denken von den Affektausstellungen gegen die über sie hinausführenden Gedankenreihen

abgelöst wird, oder ob vielmehr zu ihrem wissenschaftlichen Bewußtsein selbst noch dieses Hinausdenken über die historischen Befangenheiten der Gegenwart und Vergangenheit gehört. Und nur, weil als sozialer Träger eines von diesem Hinausdenken geforderten Zustandes des sozialen Lebens das Proletariat erscheint, und weil dieses andererseits ebenso sehr durch seine soziale Lage zu diesem Hinausdenken determiniert wird, nur wegen dieses soziologisch gegebenen Zusammenfallens des Hinausdenkens und Hinausschreitens über die gegenwärtige Gesellschaft im Proletariat nannten Marx und Engels diese Denkweise die proletarische, die von ihr geleitete Wissenschaft proletarische Wissenschaft. Es wäre besser gewesen, den Gegensatz als stationäre und evolutive Wissenschaft zu bezeichnen. Der andere Name hat aber wenigstens den Vorzug, gleich auch die soziale Determination dieser verschiedenen Formen der Wissenschaft hervortreten zu lassen, also aufmerksam zu machen, daß es sich hier nicht um eine logische Einteilung der Wissenschaften, sondern um einen historischen, einen sozialpsychologischen Unterschied beider handelt¹⁾.

So waren es denn auch in den Kontroversen dieses Buches im Grunde überall die großen Gegensätze der bürgerlichen und der proletarischen Gesellschaftsauffassung, die vorweg das theoretische Interesse leiteten, ja welche sogar die Grenzen seiner Reichweite verschieden bestimmten. Gerade dies aber hat die Auseinandersetzung mit den so scharfsinnigen kritischen Meinungen unseres Autors zu einem Resultat geführt, das weit über die Absicht seiner Kritik gegangen ist. Denn sie hat uns, indem sie uns überall aus dem Fragmentarischen ihrer Einzelprobleme mit Notwendigkeit auf die Gesamtauffassung des Marxismus zurückführte, nicht nur die Überzeugung von der inneren Geschlossenheit dieser Lehre gefestigt, sondern sie hat auch an einem hervorragenden Beispiel klar gemacht, daß man zwar anderer Meinung sein kann als der Marxismus, daß dies aber noch nicht genügt, um ihn zu widerlegen.

¹⁾ Vgl. hiezu die Ausführungen von K. Marx über die Schranken der bürgerlichen Nationalökonomie, die sie nicht zu einer Kritik der politischen Ökonomie kommen ließen, im „Kapital“ I, 4. Aufl., S. X bis XIII.

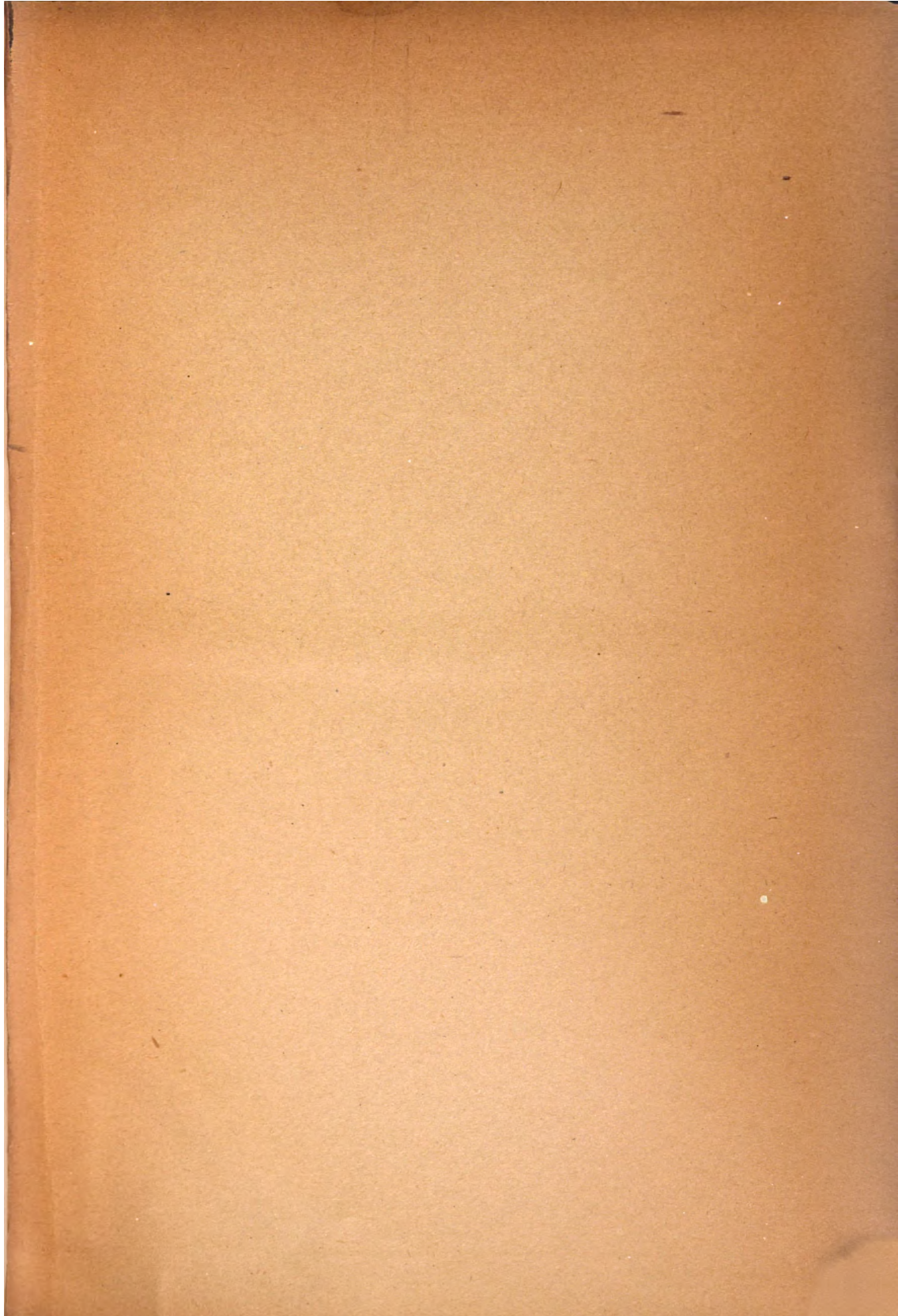
Nachwort.

In den vorangehenden Untersuchungen habe ich leider auf zwei umfassende Werke, die denselben Gegenstand behandeln, nicht eingehen können, und zwar auf H. C u n o w, „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatslehre“, 2 Bände (Berlin 1920 und 1921), sowie auf K. K a u t s k y, „Die proletarische Revolution und ihr Programm“. Letzteres Buch ist erst während der Korrektur dieser Schrift erschienen, das erstere dagegen ist mir erst nach Abschluß meines Manuskriptes zugegangen, so daß eine Bezugnahme auf dasselbe, abgesehen von einer eingefügten Anmerkung, eine nicht mehr mögliche Verzögerung des Druckes verursacht hätte. Ich muß mich einstweilen daher begnügen, die Leser auf diese beiden, für die Fortführung marxistischen Denkens hochwichtigen Publikationen zu verweisen und es ihnen überlassen, festzustellen, inwiefern die Resultate meiner Untersuchungen durch sie eine Bestätigung oder eine Berichtigung erfahren. Vielleicht ist es für die Sache selbst sogar ein Vorteil, daß durch diese mir sonst unerwünschte Nichtberücksichtigung zweier hervorragender marxistischer Bearbeitungen desselben Problems das vorliegende Buch nun einen dritten, von jenen unabhängigen methodischen Weg zur Erkenntnis der soziologischen Bedeutung des Marxismus darstellt. Hoffentlich wird eine baldige Neuauflage dieser Schrift die Möglichkeit geben, auch in ihr selbst auf jene beiden Bücher entsprechend einzugehen.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort	7
I. Politik und Soziologie	15
II. Die soziologische Einheit von Staat und Gesellschaft	29
III. Zur Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes	35
IV. Die Fortbildung des Gesellschaftsbegriffes bei Marx	49
V. Der formale Rechtslogismus Kelsens	64
VI. Das Wesentliche im marxistischen Staatsbegriffe	72
VII. Was ist eine Klasse?	86
VIII. Klasse und Partei	107
IX. Politische und soziale Demokratie	116
X. Demokratie und Freiheit	133
XI. Revolution oder Evolution?	147
XII. Die Demokratie und ihre Organisation	169
XIII. Die Diktatur	188
XIV. Regierung und Verwaltung	205
XV. Exkurs über den Anarchismus:	
1. Die Leugnung von Zwang, Gesetz und Autorität	217
2. Rechtsordnung und Konventionalordnung	234
3. Der eigentliche Unterschied zwischen Anarchis- mus und Sozialismus	242
4. Sozialismus und Individualismus	252
XVI. Der angebliche Anarchismus im Marxismus:	
1. Die Idee der Befreiung	261
2. Politische und gesellschaftliche Kräfte	265
3. Die Zerbrechung der Staatsmaschine	275
4. Das Absterben des Staates	280
XVII. Das „Wunder“ der staatslosen Organisation	281
XVIII. Der Utopismus bei Marx und Engels	292
XIX. Warum man uns nicht versteht!	312
Nachwort	316

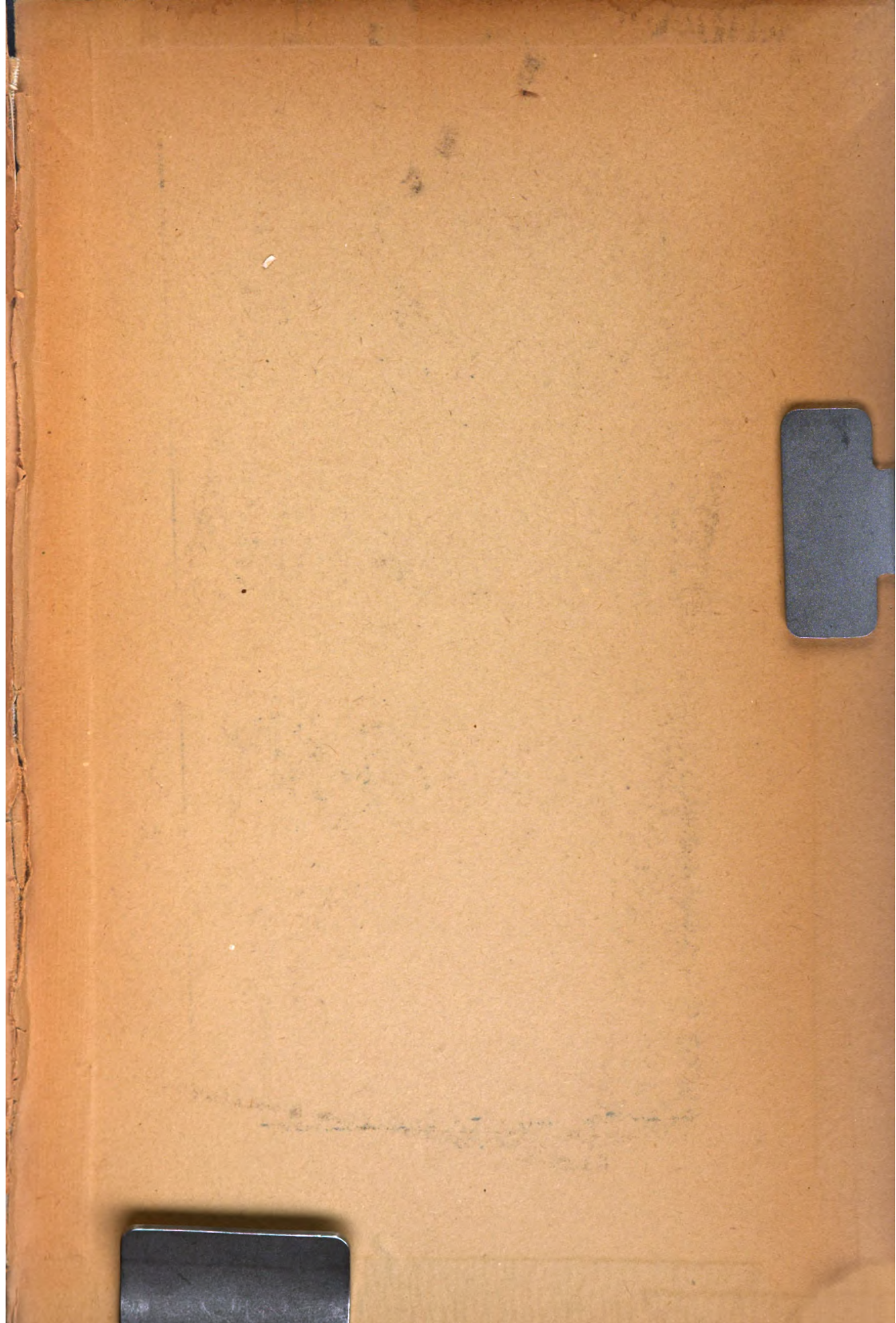
**DRUCK DER
GESELLSCHAFT FÜR GRAPHISCHE INDUSTRIE
WIEN VI.**



89098645807



b89098645807a



89098645807



B89098645807A