

## Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie.

Von

SERGEI BULGAKOFF.

### I. Der Idealismus und die Naturphilosophie.

Jeder wirtschaftliche Akt bedeutet eine objektive Tat, ein aktuelles Aussicheraustreten des Menschen in die Außenwelt und das Wirken in ihr. Er bedeutet eine gewisse Wirksamkeit in der Welt der Dinge und auf die Dinge selbst: sei es die Tätigkeit eines Ackermannes oder eines Industriearbeiters, eines Mechanikers, eines Ingenieurs, sei es eine Fabrikorganisation mit ihrer Arbeitsteilung oder ein Kaufmannsgeschäft mit seinen Spekulationen — überall besteht die Wirtschaft aus dem Wirken auf die Dinge, das heißt aus dem objektiven Wirken. »Im Anfang war die Tat«, — so sagt die wirtschaftliche Praxis, und es hatte sicher einen Grund, daß Marx als Hauptpunkt seiner Sätze vom ökonomischen Materialismus die »Praxis« betonte. Die Wirtschaft im ganzen bedeutet eine objektive Tätigkeit, welche selbstverständlich eine objektive Wirklichkeit voraussetzt. Die Wirtschaft ist ein unaufhörliches Beeinflussen der Dinge, der Natur, oder der Materie, wie sie auch weiterhin philosophisch konstruiert werde, das heißt — das Objekts der Wirtschaft, durch den Wirt, das Subjekt der Wirtschaft (es bleibt hier ohne Bedeutung, ob das Subjekt individuell oder kollektiv ist). Und jeder wirtschaftliche Akt vollbringt ein gewisses Zusammenwirken, ein gewisses Zusammenschweißen des Subjekts und des Objekts, ein Subjektivieren des Objekts, oder ein Aussicheraustreten des Subjekts in die Welt der Dinge, in das Objekt — das heißt, ein Objektivieren des Subjekts. In diesem Sinne ist die Wirtschaft eine subjektiv-objektive Tätigkeit, eine aktuelle Einheit des Subjekts und des Objekts. Das Subjekt wird von Zwecken ge-

lenkt, es wirkt nur zweckmäßig; das Objekt, die Natur, die Welt der Dinge wird durch die mechanische Gesetzmäßigkeit, durch das eiserne Gesetz der Kausalität regiert. In jeder wirtschaftlichen Tathandlung werden die Teleologie und der Mechanismus zu einer selbständigen Vereinigung und Durchdringung zusammengebracht: in den Grenzen dieser Tathandlung wird die Natur anthropomorph, obwohl sie ihren mechanischen Charakter nicht verliert; dasselbe sehen wir übrigens in den Organen unseres Körpers, wo Mechanismus mit funktionaler Zweckmäßigkeit zusammenwirken.

Also können wir in diesem Sinn jeden wirtschaftlichen Akt als ein Zusammenwirken, oder eine teilweise Identität des Mechanismus der Natur mit der menschlichen Teleologie erklären — das heißt: eine Umwandlung des Kausalmechanismus in den Zweckmechanismus, die man gewöhnlich »Ueberwindung der Naturkräfte« nennt.

Alle möglichen wirtschaftlichen Tathandlungen erscheinen uns so alltäglich und bekannt, daß wir sie »natürlich« nennen, und wie alles, was so bekannt wird, wecken in uns diese Tathandlungen keine besonderen Fragen. Deshalb ist eine gewisse Anstrengung des philosophisch abstrakten Denkens nötig, um zu erraten, daß jenes, was uns so selbstverständlich scheint — in der Tat ein dunkles Geheimnis, ein kompliziertes philosophisches Problem bedeutet. Es sind Jahrhunderte der wissenschaftlichen Erfahrungen verflossen, ehe Kant seine »kopernikanische« Frage stellen konnte: wie ist die wissenschaftliche Erfahrung möglich, was könnte man Bedingungen, Voraussetzungen des objektiven Wissens, sein Apriori, nennen? Und es mußten die Jahrhunderte des wirtschaftlichen Lebens verfließen, ehe die Philosophie in vollem Bewußtsein sich vor die Frage stellen konnte: wie ist eine Wirtschaft möglich, welche sind die Bedingungen und die Voraussetzungen einer objektiven Tathandlung, ihr Apriori? Freilich ist die Wirtschaft ebenso eine Tatsache der Wirklichkeit, wie auch die Erfahrung in Kants Sinne. Hier aber ist die Frage nicht nach der Tatsache selbst, sondern nach dem Prinzip dieser Tatsache, nach seinen notwendigen Voraussetzungen, welcher Art sie auch seien — negativ oder positiv. Die Aufgabe der philosophischen Analyse einer Tatsache besteht darin, diese Voraussetzungen abzusondern, und die Grundlagen, auf welche die Voraussetzungen notwendig gestützt

sind, zu untersuchen. Diese Aufgabe ist also zunächst eine kritisch-analytische und ist in diesem Sinne dem Hauptgedanken der Kritik der reinen Vernunft Kants analog.

Dann aber ist sie noch — eine metaphysische, soweit die Voraussetzungen der Wirtschaft nicht nur formal, sondern auch nach dem positiven Inhalt beurteilt werden dürfen <sup>1)</sup>.

Der wahre Begründer der Philosophie der Wirtschaft ist aber nicht Kant, ein Prophet des subjektiven Idealismus und der passiven Kontemplation, sondern Schelling, ein Prophet der Natur und der objektiven Wirklichkeit. Schon ihrem Thema nach konnte die Philosophie Kants keine Philosophie der Aktivität, wie es eine Wirtschaftslehre durchaus sein muß, werden; sie wurde ausschließlich zu einer Philosophie der quietistischen Kontemplation, der ruhigen theoretischen Trennung von Subjekt und Objekt, wobei das Objekt sich lediglich in dem Subjekt spiegelt und wobei nur von den Bedingungen dieser Abspiegelung die Rede sein kann. Kants Subjekt ist total untätig und kontemplativ, und deshalb wurde seine Philosophie zu einer ausgesprochenen Kabinettsphilosophie <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Der metaphysische Teil des Problems wird in den Abschnitten meines russischen Werkes über die Wirtschaftsphilosophie: »Das transzendente Subjekt der Wirtschaft«, »Die Freiheit und die Notwendigkeit in der Wirtschaft« dargestellt.

<sup>2)</sup> Engels (und mit ihm offenbar auch Marx) führt gegen den subjektiven Idealismus Kants die Tatsachen der Technologie ins Feld. Den orthodoxen, nicht kritischen Marxisten scheint diese Erwidmung sieghaft und vernichtend, den Kantianern scheint sie in demselben Maße bedeutungslos und philosophisch unkritisch. In der Tat weder das eine noch das andere kann wahr sein. Selbstverständlich wiederlegt der Hinweis auf die Technologie, gleich jeder Tatsache unserer Erfahrung, Kants Behauptung über die Natur der Erfahrung nicht: jede Aussage, die auf dem Grunde der Erfahrung ruht, setzt ein Apriori voraus, ein Vorhandensein derartiger Erkenntnisformen, die diese Aussage möglich machen. In diesem Sinne ist die Tatsache der Technologie allen anderen gleich — der Mondfinsternis ebenso wie dem Laufe der Sterne usw. Als eine Erkenntnistatsache liegt die Technologie in den Grenzen, die Kant durch seine Erkenntnistheorie und durch die Lehre von dem gnoseologischen Subjekt gesetzt hat. Als eine Tatsache der Aktivität aber stimmt die Technologie wirklich mit den erkenntnistheoretischen und kontemplativen Schemata Kants nicht überein, denn sie verlangt ein andersartiges Schema, das Kant in seinem Vorrat nicht besaß. Doch eignet das besondere Gewicht, das Engels wegen ihrer frappten Erfolge auf die Technologie legt, jeder objektiven Tätigkeit, jedem wirtschaftlichen Akte, wie kompliziert er auch wäre, in demselben Grade wie einem einfachen zweckmäßigen Schwunge der Axt. Kant wird durch die Tatsachen der Wirtschaft und der Technik nicht widerlegt, aber er ist nicht imstande, diese Tatsache von seinem rein kontemplativen und theoretischen Standpunkt zu erklären. Kurz, diese Frage findet in seinem Schema keinen Platz.

Selbst in der praktischen Philosophie Kants, in seiner Kritik der praktischen Vernunft, ist die Rede nicht von der Tathandlung an sich, sondern nur von den Normen des objektiven, d. h. richtigen Handelns des Objekts — von seiner Ethik; aber nicht von der Praxis des Handelns. Deshalb bleibt die »praktische« Vernunft in der Wirklichkeit ebenso theoretisch abstrakt und subjektiv, wie auch die theoretische. Die Glaswand, die das Kantische Subjekt von dem Objekt d. h. von der Natur und der Welt trennt, bleibt unangetastet und dieses Subjekt bleibt dem kontemplativen Charakter eines Spiegels treu. Da Kants Philosophie eine Philosophie der Kontemplation, aber nicht eine solche des Wirkens ist, so bleiben hier das Subjekt und das Objekt einander entgegengesetzt, und die Tätigkeit der Vernunft beschränkt sich lediglich auf das Ausfüllen der transzendentalen Schemata der Erkenntnis. Deshalb finden wir hier weder objektive Wirklichkeit, noch die Natur, als eine Realität, die als der Grund der auf sie gestützten vernunftgemäßen Tätigkeit des gnosologischen Subjekts wirkt. Kants Materie, die a priori festzusetzen ihm so viel Mühe gekostet hatte, kann nur konstruiert und theoretisch betrachtet, aber nicht empfunden werden. Sie ist eine Abspiegelung des Subjekts, sie verhält sich zu der realen Natur wie die Aepfel des Apelles, die nur die dummen Vögel in Versuchung führten, oder wie die idealen Taler zu den wirklichen — in dem bekannten Beispiele Kants. Sie ist nur apriorisch, aber nicht aposteriorisch, da, um die erkenntnistheoretische Empfindung der Natur zu begründen, und das erkenntnistheoretische Apriori in der Handlung zu prüfen, das Subjekt den Thron der Kontemplation verlassen und sich in dem Menschengewühl verlieren müßte, wie es Faust getan hatte, als er sich in der Tätigkeit im Volksleben prüfen wollte. In dem entgegengesetzten Falle bleibt das Subjekt in Unwissenheit, ob die ihm vorgekommenen Städte im Wirklichkeit bestehen oder im Traume spuken. Er kann die Visionen des Solipsismus nicht überwinden. Er muß einen Sprung in die Wirklichkeit wagen, er muß eine Tat vollbringen, nach der er eine neue Erfahrung von sich und von seinem Objekt erwirbt. Denn, wie es Schelling schön sagt, »ist der Geist eine ewige Insel, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann«. Und ein solcher Sprung (in die Welt der Objekte, d. h. der Materie) dürfte für das erkennende Subjekt Kants (d. h. für den Geist) nur eine

Tat sein. Deshalb ist auch die Philosophie Kants, des Primats der praktischen Vernunft über die theoretische ungeachtet, anti pragmatistisch im tiefsten Sinne dieses Wortes<sup>3)</sup>. Die Wirklichkeit seiner Philosophie ist eine gemalte, subjektive Wirklichkeit, die Welt und Natur sind lediglich so projiziert, wie sie einem kontemplativen, außerebendigen, außernatürlichen und außerweltlichen Subjekte erscheinen. Die Anerkennung des Primats des subjektiven Willens über die subjektive Vernunft, d. h. der praktischen Vernunft über die theoretische, hat bei Kant gar nicht die Bedeutung eines Zutritts zur objektiven Wirklichkeit: es sind nur die Bedingungen der Erkenntnis dieser Objektivität vorhanden, die letztere aber könnte überhaupt fehlen. Kant selbst hat die Unmöglichkeit, die Objektivität unserer Erfahrung nur auf das Subjekt zu stützen, erkannt, und deshalb regte sich in ihm der Gedanke, nicht in den Zauberkreis des Subjektivismus einzutreten, sondern anderswo seinen Boden zu suchen. Diesen Boden hatte er im Subjekt nur außerhalb der Vernunft, in dem Willen gefunden. Er nannte ihn metaphorsisch »die praktische Vernunft« — doch wird diese unschuldige Verkleidung wohl keinen irreführen.

Der radikale subjektive Rationalismus entwickelte sich zu einem nicht minder radikalen Voluntarismus, d. h. zu einem Irrationalismus. Die Grundlagen, die das ganze System zu einer Einheit gestalten — die Lehren von dem realen Sein oder vom Ding an sich, von der Freiheit und von der Notwendigkeit und von der Unsterblichkeit der Seele sind hier tief in einem philosophischen Keller eingemauert. Kants System bricht in sich selbst zusammen und darin dürfte man sein Fatum erblicken. Die philosophische Tragödie Kants besteht darin, daß er einen rein spekulativen und kontemplativen Weg gewählt hatte; obwohl seine Absichten die besten gewesen waren, er war aber durch das Pathos der Objektivität begeistert und strebte nach einer Befreiung von dem Banne des Subjektivismus und des Solipsismus, in denen er mit größtem Recht einen Spuk, ein Gespenst des Nichtseins gefühlt hatte. Er hat die lebendige Wirklichkeit getötet, indem er sie in eine Vorstellung, in ein Schema ver-

<sup>3)</sup> Es ist kein Widerspruch, daß Kant doch Vater des wissenschaftlichen Pragmatismus in seiner Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis oder in der Kritik der reinen Vernunft ist. Vgl. das Kapitel in meiner Wirtschaftstheorie »Von der Natur der Wissenschaft«.

wandelte, und das schon bevor er sie in ihrer lebendigen Konkretheit zu untersuchen anfang. Er suchte das Lebendige in dem Toten und den Duft der Wiesen in der schwülen Luft seines Kabinetts. Das aber, was Kant vor allem gegen sein Wissen und Wollen erreicht hatte — der subjektive Idealismus als eine Philosophie der Wirklichkeit verkleidet —, das wurde zu einem Schlagwort bei Fichte gesteigert, der in diesem Falle das Geheimnis des Kantianismus ausgeplaudert und den Weg Kants bis zu den letzten Konsequenzen verfolgt hat. Ich meine hier selbstverständlich das erste System Fichtes, seine Ich-Philosophie. Der subjektive Idealismus verwandelt sich in einen absoluten Idealismus, die Gnoseologie wird zu einer nackten kampflustigen Metaphysik. Fichte scheut weder vor dem Solipsismus noch vor dem Illusionismus noch vor dem Akosmismus zurück, zu denen seine Lehre von der Welt als einem Nicht-Ich unbedingt führen mußte. Die Welt hat nur den Wert einer Grenze des Ich; sie wird als ein Nicht-Ich bezeichnet, und ist in diesem Sinne nur ein Resultat der schaffenden Tätigkeit des Ich. Kants transzendentes Subjekt spiegelt in seinen ruhigen und passiven Träumen die Spukgestalten des Seins wieder; Fichtes Ich aber, das einem »äußeren Anstoß« ausgesetzt ist, bringt dem Lichtstrahl des Bewußtseins die mannigfaltigsten Erscheinungen des Seins, die es selbst schuf, entgegen. Da aber der Mensch in der Tat nichts schaffen kann, so wandelt er dieser Ansprüche wegen die Wirklichkeit in eine Illusion, in einen Traum um und ertränkt das Lebendige im Wasser todtbringender Quellen.

Weh! Weh! Du hast sie zerstört

Die schöne Welt.

Mit mächtiger Faust;

Sie stürzt, zerfällt!

Ein Halbgott hat sie zerschlagen.

(Faust I, 1253—8.)

Der radikale Subjektivismus und der Illusionismus, dies ist das Fazit der Philosophie der Tätigkeit bei Fichte, da er sie nicht auf dem Zusammenwirken des Subjekts und des Objekts, sondern in dem Selbstbehaupten des Subjekts, auf den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische, die doch nur in dem Kreise des Subjektiven behauptet wird, begründet hat.

Die absolute Tathandlung als ein Aufrechterhalten des Nicht-Ich im Sinne einer Grenze des Ich macht das menschliche Ich dem göttlichen gleich; das letztere aber kennt den

Unterschied zwischen Wollen und Tun, zwischen Denken und Sein nicht: es kann in der Tat das Nicht-Ich als sein Anderes annehmen, es begrenzt sich nicht dadurch, sondern beherrscht dieses Andere. In der Philosophie Fichtes wird das Bild Gottes in uns — die formale Unendlichkeit und Universalität unseres Ich — seinem Urbild unmittelbar gleichgestellt: eine armselige *manía grandiosa*, *reductio ad absurdum* des subjektiven Idealismus, die heute die modernen »Immanenten« wiederholen, zwar obschon ohne das Pathos und ohne die Begeisterung, die Fichte eigen waren. Das System Fichtes erhebt noch größere Ansprüche als das Kants, eine Philosophie der Tathandlung zu sein — die Selbstentwicklung des gnoseologischen Ich stützt es auf die Handlung des wirkenden Ich. Das Attribut des Wirkens aber bleibt bei dem Ich rein idealistisch, es erringt hier keinen transsubjektiven Wert, das Ich bleibt in sich geschlossen und ist nicht instande, das reale Nicht-Ich, das Ueber-Ich zu berühren. Noch hoffnungsloser als bei Kant bleibt das Ich als Subjekt wie unter einer luftleeren Glaslocke verschlossen und träumt darin von einem objektiven Sein, bleibt aber ohne Blut und Knochen. Man dürfte sagen, es habe eine unsichtbare, aber undurchdringliche Glaswand Subjekt und Objekt getrennt. Nur mit einem mächtigen Schläge kann man diese Wand zertümmern und sich in dieser Art mit der objektiven Wirklichkeit vereinigen. Diese große philosophische Tat hatte Schelling schon in dem ersten seiner Systeme, besonders in der Naturphilosophie vollbracht. Schelling hat den dumpfen Bann des Fichte-Kantischen Idealismus, wo die Welt oder die Natur bloß Schemata der Vernunft sind, gebrochen. Seinen eigenen Worten nach ist er in die offene freie Bahn der objektiven Wirklichkeit vorgedrungen und hat sich Freiheit und Lebenskraft des Denkens erworben. In der Person Schellings hat nochmals das Leben den Tod in dem philosophischen Bewußtsein besiegt. Diesen Sieg hatte er mit Hilfe zweier tiefer, lebensfähiger Ideen erreicht: Identität des Subjekts und Objekts und Auffassung der Natur als lebendigen evolutionierenden Organismus. In der Geschichte der Philosophie findet man nur wenige Ideen, die so undankbar behandelt wurden wie die Naturphilosophie Schellings, die sich eigentlich auf die mystische Naturphilosophie von Jakob Böhme und Franz v. Baader stützt. Wir meinen hier nicht die Einzelheiten ihrer Ausführung, die mit dem Stande der Naturwissen-

schaft jener Zeit verbunden ist (seine Lehre hat auch die letztere befruchtet) und noch jetzt aufs neue bearbeitet werden könnte —, wir betonen hier seine Idee selbst, sein Problem, seine Aufgabe. Vollständig neu ist sie nicht. Man denke nur an die Lehre von der Weltseele in der Antike: man findet sie bei Plato und Plotin; dann bei den Kirchenvätern (bei dem heiligen Gregorius aus Nizza, Pseudodionysius, bei dem heiligen Maxim, bei J. Scotus Erigena — doch war die philosophische Idee der Natur und das naturphilosophische Problem in der neuen Philosophie Westeuropas derart vergessen, daß man seine Spuren jetzt seit Descartes (einen besonderen Platz hat Spinoza mit seinem mechanistischen Pantheismus: natura sive deus) gar nicht entdecken könnte <sup>4)</sup>.

Sie lebt noch ganz verkümmert und unbekannt in manchen hylozoistischen Abstufungen des Materialismus (Haeckel), der eine wahre Nemesis der neueren Philosophie rücksichtlich ihres mörderischen Verhaltens gegenüber der lebendigen Natur ist: wenn in der neueren Philosophie die Natur zur Ehre des Geistes oder gar des erkenntnistheoretischen Subjekts getötet wird, so muß bei Haeckel zur Ehre der toten Natur der Geist, der hier Epiphaenomen des Atomzusammenhangs ist, sterben. Beide Seiten werden durch die Trennung und Entgegensetzung von Geist und Natur tödlich verwundet. Schelling wies diese Antithese zurück und faßte die Natur als unbewußten Geist und den Geist als sich selbst bewußt gewordene Natur zusammen.

Die Natur ist für den Intellekt nur ein Gegenstand der Anschauung, ein Objekt, das bloß in dem Subjekt und für das Subjekt existiert. Doch: ist die Natur außerhalb des Subjekts und sozusagen vor der Existenz des Subjekts da? und existiert das Subjekt in der Natur? Wie kann die Natur in das Subjekt hereindringen, und wie könnte man erklären, daß das Subjekt die Natur nicht nur außer sich, sondern auch in sich empfindet? Oder im allgemeinen: wie ist die Natur möglich? All diese Fragen sind absolut unlösbar bei der Zersplitterung von Subjekt und Objekt, durch die das Sein direkt mit der Vernunft identifiziert, d. h. lediglich in dem Subjekt definiert wird. Wir stehen vor der

<sup>4)</sup> Den einzigen Ausnahmefall bildet die Philosophie Wladimir Solowjews. Die Lehren der Antike, der Kirchenväter des Ostens und der Mystiker des Westens (bes. Bahme und Bader) fanden hier ihren neuen Ausdruck in der Lehre von der Weltseele oder von der ewigen Weiblichkeit, die in der Philosophie und Lyrik W. Solowjews den Mittelpunkt bildet.

Notwendigkeit, die Begriffe der Erfahrung und des Seins zu vertiefen und zu erweitern, indem wir in den letzteren nicht nur das Gegebene der Vernunft, sondern auch das, was über ihre Grenzen greift, das bewußte und das außer dem Bewußtsein stehende, die (nach Schelling) depotenzierte Vernunft hineinfügen. Diese Erweiterung des Seins über die Grenzen des immanenten Bewußtseins, das Hineinfügen des letzteren in das Gesamtsein als seines Produktes, die Behauptung einer ganzen Welt außerhalb der Grenzen des Bewußtseins war eine Revolution in der Philosophie, und diese Revolution hat Schelling hervorgerufen. Einen Versuch hatte auch Fichte gewagt; aber er war gezwungen, eine zweckmäßige Tätigkeit als bewußtlosen und vor dem Bewußtsein existierenden Intellekt anzunehmen: der bewußten Tätigkeit des Ich geht eine Reihe seiner notwendigen und unbewußten Selbstbegründungen voran, die aber doch zu den Bedingungen des Bewußtseins und des Wissens gehören. Diese Lehre hat schon den Weg einer weiteren Entwicklungsmöglichkeit geöffnet. Fichte wollte ihn nicht gehen, das tat Schelling für ihn. Dasselbe Motiv betont Schopenhauer in seiner philosophischen Tätigkeit; später auch Hartmann. Doch sie stehen ganz allein, ohne Verbindung mit der philosophischen Welttradition.

Die Grundlehre Schellings von der Identität von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist sollte eine Antwort auf die Frage sein, welche sind die Verhältnisse zwischen Subjekt und Objekt oder, was gewissermaßen ein und dasselbe ist, wie ist die Natur außer uns, wie sind wir in der Natur und wie die Natur in uns möglich? »Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen <sup>5)</sup>«. Im Lichte der Philosophie der Identität erscheint das Weltall als eine Leiter von Potenzen, als eine Evolution, dessen allgemeiner Inhalt Offenbarung des Geistes ist. »Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos, wobei aber schon der intelligente Charakter durchblickt.

<sup>5)</sup> Ideen zur Philosophie der Natur (Schellings ausgewählte Werke, II, 14—15).

Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird<sup>9)</sup>. Dies ist der Boden, auf dem uns die Natur, als eine Evolutionsreihe oder, in der Sprache der modernen Biologie, als ein evolutionärer Transformismus erscheint. »Die Philosophie also muß annehmen, es gäbe eine Stufenleiter des Lebens in der Natur<sup>7)</sup>. »Der gemeine Weltprozeß beruht auf einem fortschreitenden, wenn auch (vielleicht selbst in der Natur) immer fort bestrittenen Sieg des Subjektiven über das Objektive<sup>8)</sup>. Also überwindet die Philosophie der Identität den bodenlosen Abgrund, der in der kritischen Philosophie zwischen Subjekt und Objekt klafft, indem die erstere ihre ursprüngliche Identität anerkennt, also die Haltepunkte der Entwicklung einer und derselben Lebensgewalt des Subjektobjekts nennt, die im Prozesse ihre Entwicklung lediglich sich in zwei Pole teilen. Das Unterscheiden von Subjekt und Objekt, von Realem und Idealem selbst entsteht aus dem Prozeß der Selbstentwicklung der Natur. Das Absolute (was es auch sei) enthält diesen Unterschied nicht, für das Absolute sind die Bewußtseinsakte zur selben Zeit auch Objekte, der Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven ist in ihrer ursprünglichen Identität aufgelöst, und das Weltall ist eine Selbstoffenbarung des Absoluten. Das Selbstanschauen des Absoluten offenbart sich in uns als eine Weltentwicklung. Das erstere — als ein Urbild, eine Urquelle — ist natura naturans, das zweite natura naturata, als ein notwendiges Erzeugnis des ersteren. Hier wird schon ein Weg zur weiteren Vertiefung der Lehre Schellings angedeutet, die wir in der zweiten Periode seiner Tätigkeit finden, indem sie zu einem grandiosen religiös-philosophischen System wächst. Wir aber müssen nur diesen naturphilosophischen Gedanken Schellings fixieren, dessen Begründung in der allgemeinen Identitätsphilosophie Schelling in seinen naturphilosophischen Schriften und im »System des transzendentalen Idealismus« vollzieht.

Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie. 369

sophischen Schriften und im »System des transzendentalen Idealismus« vollzieht.

Die Idee der Philosophie der Identität ist dem ähnlich, was man »Monismus« nennt, und was heute gewöhnlich unter der Gestalt des mehr oder weniger hylozoistischen Materialismus (bei Haeckel) bekannt ist. Wir halten es für unnötig, den dogmatischen Materialismus hier einer Kritik zu unterwerfen und nochmals seine vollständige Hilflosigkeit vor den Fragen des Bewußtseins, der Erfahrung und des Willens zu betonen, wir wollen nur daran erinnern, daß die eigentümliche Größe der philosophischen Tat Schellings zum Teil auch in der positiven philosophischen Ueberwindung des Materialismus besteht. Der Materialismus stützt sich auf die Tatsache des von uns unabhängigen Mechanismus der Natur, der gegen uns den Charakter des Zwanges entwickelt; und umgekehrt, der Idealismus bestreitet die Wirklichkeit der Natur, da sie bis zum Grade einer bloßen Vorstellung herabgedrückt erscheint<sup>9)</sup>. Deshalb ist der Materialismus ein unentbehrlicher Schatten des Idealismus, sein Doppelgänger: wie der Idealismus eine Philosophie des Subjekts, so ist der Materialismus eine Philosophie des Objekts. Die lebendige Einheit der beiden zu geben ist weder die eine noch die andere Art der monistischen Philosophie imstande. Der immanente Idealismus vernichtet das Objekt im Namen des Subjektes. Der Materialismus handelt umgekehrt. Materialismus und Idealismus schließen sich zu einer höheren Identität, zu der Einheit des sich entwickelnden Lebens zusammen. »Was sucht ihr den Lebendigen unter den Toten?« — so scheint Schelling dem Materialismus vorzuwerfen. »Berührt mich, denn der Geist weder Fleisch noch Knochen hat!«, so muß der skeptische Idealismus sich vernehmen lassen. Schelling hatte in der philosophischen Sprache seiner Zeit eine der Grundwahrheiten des Christentums ausgesprochen. Denn das Christentum ist dem Materialismus ebenso, wie dem subjektiven Idealismus fremd. Es löst den Gegensatz des Fleisches und des Geistes in seiner Lehre von dem verkörperten Geiste, von der Identität der beiden auf. In diesem Sinne ist das Christentum auch eine Philosophie der Identität, obwohl es ethisch dualistisch gestimmt ist. Weder der Platonismus noch der Neoplatonismus, die den Körper als

<sup>9)</sup> System des transzendentalen Idealismus (A. W., II, 14—15).

<sup>7)</sup> Ideen zur Philosophie der Natur (A. W., I, 142).

<sup>8)</sup> Philosophie der Kunst (A. W., III, 519).

<sup>9)</sup> Vgl. meinen Aufsatz: »Die Natur in der Philosophie Wladimir Solowjews. (Abhandlungen über die Philosophie Solowjews. Moskau 1911.)

eine Hülle, einen Kerker für den Geist ansehen, noch der moderne Idealismus, der das Fleisch in eine subjektive Vorstellung umwandelt, kennen die Einheit des Geistes und des Fleisches, die dem Christentum bekannt ist.

Diese höhere Einheit, die die Prädikate des allgemeinen (transzendentalen) Subjekts, des universalen Geistes und des allgemeinen Objekts, dieses Mutterschoßes des Lebendigen<sup>10)</sup>, natura naturans, in sich trägt, hatte Schelling, der Antike folgend, — eine Weltseele genannt.

Der reelle Zusammenhang des Subjekts und des Objekts, der in jedem einzelnen Akte des Bewußtseins und des Willens konstatiert wird, findet seine Erklärung in der Einheit der Weltseele, in dem universalen Subjekt-Objekt, das sich in dem Prozeß des Lebens offenbart. Jede einzelne Persönlichkeit ist dieser Einheit teilhaftig. Sie reicht uns den Schlüssel zu der Erklärung der Gesetzmäßigkeit der Natur und zu der Möglichkeit, sie zu erkennen. Kant hat die Gesetzmäßigkeit der Natur durch das erkenntnistheoretische Apriori erklärt, seiner Lehre nach legt die Vernunft die Gesetzmäßigkeit in die Natur hinein. Später hat Hegel den Kantischen Gedanken zu einem metaphysischen System entwickelt; er machte den Versuch, die Gesetze der Natur a priori zu begründen, als ein Werk der universalen übernatürlichen und der Empirie entbehrenden Vernunft, die die Empirie als Moment ihrer Entwicklung bedingt. Doch ist diese idealistische Erklärung der Naturwissenschaft vollständig unfähig, ihrem konkreten Inhalt einen passenden Platz anzuweisen, und die wirkliche Mannigfaltigkeit der Naturscheinungen, die von der Gesetzmäßigkeit umfaßt sind, zu erklären: die idealistische Erklärung der Naturwissenschaft hat ihre Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die formal-logische, »transzendente« Seite der Naturgesetze gerichtet. Die Erscheinungen der Natur existieren für den Idealismus nicht nur in ihrer lebendigen Konkretheit, sondern lediglich in ihrer schematischen Abstraktion, als Stoff für die Bearbeitung durch die Logik, wie für einen Geometer nur die Formen der Gegenstände, nicht aber ihre konkrete Mannigfaltigkeit existiert. Ganz anders

<sup>10)</sup> Im »Timaeus« Platos wird die Materie, die im gewissen Grade der Natur bei Schelling analog ist, als »Mutter« oder »Ernährerin« (μητέρα, τροφή) charakterisiert — daselbst auch als eine Substanz, die keine Form hat, aber verschiedene annehmen kann (Tim., XVIII, 49 A, 50 E, 51 A).

hatte Schelling dieses Problem gestellt. Die Philosophie der Identität mildert den Gegensatz des Apriori und des a posteriori, des Objekts und des Subjekts, ja, hebt ihn auf.

In diesem Sinne ist »die Natur ein Apriori, das heißt, alle Einzelheiten der Natur sind durch die Natur im allgemeinen, durch die Idee der Natur bedingt«<sup>11)</sup>. In dem Experiment finden wir Bestätigung des Apriorismus der Natur. »Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten sie gezwungen wird. Aber jede Frage enthält ein verstecktes Urteil a priori; jedes Experiment, das Experiment ist, ist Prohezeitung, das Experimentieren selbst ein Hervorbringen der Erscheinungen«<sup>12)</sup>. Die Geschichte der Natur ist Geschichte des Bewußtseins, die Vorstufen ihrer Entwicklung werden vorbehalten, und es ist das »transzendente Gedächtnis der Vernunft«, in dem sie ihre Entwicklungsstufen reproduziert, d. h. die Natur erkennt. »Die platonische Idee, daß alle Philosophie Erinnerung sei, ist in diesem Sinn wahr; alles Philosophieren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur«<sup>13)</sup>.

Also sind die Natur und der Intellekt zwei Pole des einheitlichen Seins. Die Natur ist die unbewußte Vernunft, die die blinde Zweckmäßigkeit verkörpert; und bewundernswert ist in ihr das, daß sie zu gleicher Zeit mechanisch und auch vollständig zweckgemäß wirkt.

Von dem Standpunkt der Philosophie der Identität löst Schelling die Frage (am strengsten in dem »System des transzendentalen Idealismus«), die in das System des subjektiven Idealismus mit allen seinen Abstufungen nicht hereinpasse konnte. Wie ist eine objektive Handlung möglich? Wie kann das Wollen Kraft haben, auf die Objekte zu wirken? Die Aufgabe der »transzendentalen Philosophie« (im Schellingschen Sinn des Wortes) liegt darin, den Weg des Subjekts zu einem objektiven Sein zu zeigen, welches mit dem Subjekt übereinstimmt (indem die Aufgabe der Naturphilosophie eine umgekehrte war — zu zeigen, wie die Natur zu dem Subjekt, zu dem Bewußtsein kommt). Das Übereinstimmen der Vorstellungen mit dem

<sup>11)</sup> Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Philosophie (A. W. I, 691).

<sup>12)</sup> Ibid. 688.

<sup>13)</sup> »Die philosophischen Untersuchungen über die Natur der menschlichen Freiheit«

Bewußtsein könnte zweifach von stattem gehen: die Vorstellungen können als Abspiegelungen (ideale Doppelbilder) der Objekte, oder als ihre Muster (Modelle, Grundzeichnungen) erscheinen; die ersteren treten bei uns unwillkürlich und notwendig, die anderen willkürlich und frei hervor. Auf der Möglichkeit der ersteren ist jedes theoretische Wissen, auf der der anderen — jede freie praktische Tätigkeit begründet. So ist für die transzendente Philosophie die allgemeine Frage, die die theoretische und praktische zusammenfügt, gestellt: wie ist es möglich, daß der Intellekt zu gleicher Zeit Muster gibt und dieselben passiv abspiegelt?

Dieses Problem, das in einer rein subjektiven (dem Idealismus) oder in einer rein objektiven Philosophie (dem dogmatischen Materialismus) vollständig unlösbar ist, wird leicht auf Grund der Idee der ursprünglichen Identität des Subjekts und des Objekts, des Intellekts und der Natur erledigt.

»Wie etwas aus der Freiheit übergehen könne in die objektive Welt, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn diese Welt etwas an sich Bestehendes wäre: unbegreiflich selbst vermöge einer prästabilierten Harmonie, welche wiederum nur durch ein Drittes, dessen gemeinschaftliche Modifikation die Intelligenz und die objektive Welt sind, also nur durch etwas möglich ist, wodurch alle Freiheit im Handeln aufgehoben wäre . . . Die Frage ist nämlich alsdann diese: wie kann durch eine freie Tätigkeit etwas in mir, insofern ich nicht frei, insofern ich anschauend bin, bestimmt sein? Meine freie Tätigkeit hat Kausalität — heißt: ich schaue sie an als Kausalität habend. Das Ich, welches handelt, wird von dem Ich, welches anschaut, unterschieden, gleichwohl sollen beide identisch sein in bezug auf das Objekt; was durch das handelnde Subjekt ins Objekt gesetzt wird, soll auch ins anschauende Subjekt gesetzt werden, das Anschauende allein weiß und ist eben deswegen nur Subjekt; wie kommt denn nun hier die Identität zustande, daß im Objekt gerade eben das, was im Subjekt, und im Subjekt eben das, was im Objekt gesetzt ist? <sup>14)</sup>« »Ebensowenig wäre zu begreifen, wie je ein Realisieren unserer Zwecke in der Außenwelt durch bewußte und freie Tätigkeit möglich wäre, wenn nicht in der Welt, noch ehe sie Objekt eines bewußten Handelns wird, schon kraft jener ursprünglichen Identität der bewußtlosen mit

<sup>14)</sup> System des transzendentalen Idealismus (A. W. II, 237—8).

der bewußten Tätigkeit, die Empfänglichkeit für ein solches Handeln gelegt wäre. Wenn nun aber alle bewußte Tätigkeit zweckmäßig ist, so kann jenes Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit nur in einem solchen Produkt sich nachweisen lassen, das zweckmäßig ist ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein. Ein solches Produkt muß die Natur sein <sup>15)</sup>.

Die Philosophie der Wirtschaft, als eine Philosophie der objektiven Handlung, muß durchaus eine Weiterentwicklung der philosophischen, nämlich der naturphilosophischen Tat Schellings bleiben. Selbstverständlich muß sie jedem Schellingschen Dogmatismus ausweichen, sie braucht nur den Grundgedanken Schellings als Schema und Aufgabe der modernen Philosophie.

Doch muß man gestehen, daß niemand in dem Maße wie Schelling in seiner Philosophie der Identität den Grund für eine Philosophie der Wirtschaft legt; zwar hat er diesen Teil seines eigenen so eigentümlichen Problems weder untersucht, noch seinen spezifischen Wert verstanden. Das Problem der Philosophie der Wirtschaft ist erst im Leben und Bewußtsein letzter Jahrzehnte in den Vordergrund getreten, die so kraß die Farbe des »ökonomischen Materialismus« trugen. Kraft alles oben Gesagten, ist es offenbar, daß auch das Problem des »ökonomischen Materialismus« oder der Wirkung der Wirtschaft, d. h. der Natur in der Wirtschaft, auf den Menschen und seinerseits auch des Menschen auf die Wirtschaft, d. h. auf die Natur in ihr, — ein vor allem naturphilosophisches Problem ist, und es mag nur ein philosophisches Mißverständnis sein, in das die Schule Marxens verfiel, als Taufpaten den idealistischen Intellektualisten Hegel, aber nicht den Naturphilosophen Schelling, der ihr viel näher stand, anzuerkennen.

## II. Die Bedeutung der wirtschaftlichen Grundfunktionen.

Das wirtschaftliche Leben bedeutet im Grunde genommen einen Stoffwechsel, einen Kreislauf, ein abwechselndes Ein- und Ausatmen. Die Nationalökonomie nennt die Einatmung — Produktion, und die Ausatmung — Verbrauch. Der Kreis des wirt-

<sup>15)</sup> Ibid. 280.

schafflichen Lebens setzt sich aus diesen zwei Arten, aus Produktion und Verbrauch, zusammen, es sind die Hauptfunktionen der Wirtschaft. Deshalb muß man die allgemeine Frage: wie ist Wirtschaft möglich? — in zwei mehr spezielle Unterfragen zerlegen: wie ist Produktion, und wie ist Verbrauch möglich?

Wir fangen mit der Produktion an. Jeder lebendige Organismus ist, wie ein Körper oder wie die organisierte Materie, in eine untrennbare Verbindung mit dem Weltall gestellt, und ihm als ein Teil eingefügt, wobei das Weltall ein System von einander durchdringenden und aneinander gebundenen Kräften ist; eine Vernichtung oder Umwandlung jedes einzelnen Sandkörnchens bleibt nicht ohne Wirkung auf das Ganze. Ob wir das Weltall als ein stabiles System von Kräften, also dynamisch, oder ob wir es statisch, in einem Zustande labilen Gleichgewichts denken, — immer erscheint es uns in gleicher Weise als eine Einheit auf Grund dieses ununterbrochenen Zusammenhanges seiner Teile. Die Annahme vieler Welten setzt notwendig auch den Gedanken ihres Zusammenwirkens voraus, also hätte diese Voraussetzung nur den Gedanken des Weltalls erweitert, in dem sie es in ein System vieler Welten, die einen Kosmos bilden, umwandelt; im andern Falle hätte sie einen widerspruchsvollen Begriff der zwei (oder mehr) Kraftsysteme aufgestellt, die nebeneinander und doch ohne Zusammenhang in undurchdringlicher Isolation existieren. Die Einheit des Weltalls ist eine axiomatische Voraussetzung für das ganze Weltbegreifen. Auf diese Einheit stützt sich die Ununterbrochenheit des kausalen Zusammenhanges, die das Weltall zusammenschweißt und den kommunistischen Charakterzug des Seins bedingt. Es gibt ein kosmologisches Karma für das Sein. Die Einheit der Welterschöpfung, der physische Kommunismus des Seins, gibt den Einzelheiten die Möglichkeit, alles in sich selber und sich in allem zu empfinden. Jedes Atom des Weltalls ist mit dem Kosmos verbunden oder wenn man den Kosmos mit einem Körper vergleicht, so empfindet sich das Atom immer als ein Teil des Weltorganismus. Man darf nur nicht bei der Anerkennung dieses physischen Kommunismus des Weltalls stehen bleiben — denn nicht nur die allgemeine Wechselbezugsfähigkeit, Ununterbrochenheit und Kohärenz der materiellen Welt kennzeichnen den Kosmos, sondern auch ein Zusammenhang der lebendigen or-

ganisierten Stoffe mit dem Toten und Unorganisierten (Amorphen), oder — ein Zusammenwirken der organischen Körper und der toten Materie. Im allgemeinen wird der Zusammenhang dieser beiden Weltlemente dadurch charakterisiert, daß das Reich des Lebendigen unaufhörlich in das Reich des Unbelebten dringt, von dem letzteren mit seinen warmen Fingern unbelebte Brocken abreißt, um sie in einen lebendigen Stoff, die kalte Materie in einen Körper umzuwandeln. Doch auch die umgekehrte Folgenreihe ist in der Natur vorhanden: die Umwandlung kann sich nicht einer ewigen Existenz erfreuen, das Leben ist nicht imstande, mit seiner Wärme die tote Materie so zu erwärmen, daß sie für immer besetzt bleibt. Der Damm, der die Gewässer des Lebens und die des Todes teilt, bleibt nie undurchdringlich: die Gewässer sickern durch und mischen sich miteinander. Dieser Kommunismus des Lebens und des Todes, diese rätselhafte Identität der beiden, die Sterblichkeit jedes Lebens und doch auch wieder die augenscheinliche Lebensfähigkeit alles Unbelebten gehört zu den Grundproblemen unseres irdischen Seins, auf welchem auch die Möglichkeit jedes wirtschaftlichen Bundes mit der Erde beruht. Leben ist Tod, Tod ist Leben: so klingt die Formel dieser Identität. In einer entwickelteren und exakteren Wiedergabe könnte man sie in folgender Gestalt formulieren: Das Leben wird zu einem an sich prinzipiell neuen, transzendenten Zustand umgewandelt, das Tote, das nicht Lebende, erreicht eine neue an sich transzendente Ordnung des Lebendigen. Diese Identität selbst, die vor uns in immer mannigfaltigeren Potenzen und Arten sich entwickelt, ist eine durch bloße Erfahrung begründete, für jedermann selbstverständliche Tatsache. Ein philosophisches Verständnis dieser Tatsache aber türmt vor dem Bewußtsein ein unlösbares Rätsel auf: Wie kann man jene Identität und jenen »Transzensus« denken? Und welches von den beiden liegt tiefer im Wahren, in den Urquellen des Lebens, in seiner Substanz: das Leben oder der Tod? Ist das Leben nur ein Epiphänomen des Todes, ein schönes Muster auf seiner Oberfläche, eine Fatamorgana, die durch das Spiel der physischen Kräfte hervorgerufen ist? Doch wird in diesem Falle das Gefühl des Lebendigen, das viel früher als das Selbstbewußtsein des persönlichen Ich hervortritt, zu einem unbegreiflichen Wunder, welches alle wissenschaftlichen und logischen Wege verschüttet. Um jenes Bewußtsein zu er-

klären, ist man gezwungen, einen gefährlichen Sprung über den Abgrund zu wagen, wie es die dogmatischen Materialisten auch zu tun pflegen.. Oder ist das Entgegengesetzte wahr: es gibt überhaupt keinen Tod, — alles ist Leben, das manchmal einzuschlafen und zu schwinden scheint, sich in einem potentiellen Zustande verbirgt, und zeitlich ohnmächtig scheint, so daß man das Weltall als eine Leiter der immerwährend steigenden Stufen von unzähligen Potenzen des Lebens darstellen könnte: — Diesen Monismus des Lebens, diesen Panzoismus, als Gegensatz zum Monismus des Todes oder Panthanatismus der Materialisten, halten wir ebenso wie die antiken Denker Plato und Plotin, wie Böhme, Bader, Schelling und Wladimir Solowjoff für die einzige metaphysische Hypothese, die allein die wahrhaftige Lösung der Fragen zu geben imstande ist. Selbst die Materialisten, die die Natur beselen und einen gewissen Hylozoismus annehmen, die der Natur Zweckmäßigkeit, Aesthetik und Göttlichkeit (wie Haeckel) andichten, — selbst die Materialisten sagen sich von dem Panthanatismus los und nähern sich dem Panzoismus.

Die Materie, die durch das Leben bereits organisiert ist, ist wohl ein Körper, jeder Körper aber ist durchaus eine Gesamtheit der Organe, die dem Ganzen helfen, die unbelobte Materie sich unterzuordnen. Dank der Kohärenz des Universums ist der Körper ein Vermittler, der das Leben in seinen mannigfaltigen Erscheinungen, in den ganzen Kosmos hinüberträgt. Der Kosmos ist in diesem Sinne ein potentieller Körper eines lebendigen Wesens, ein Organismus in potentia. Diese Potentialqualität braucht nun nicht ohne weiteres sich in eine Aktualität umzuwandeln. Ihre Existenz hat einen doppelten Sinn. Erstens ist jeder lebendige Körper eine Organisation der Materie und nicht nur der vorliegenden Masse der Materie, wie es statisch erscheint, sondern der Materie im allgemeinen, denn dynamisch gedacht, gibt es nur eine Art der Materie, prima materia und diese Materie («die Mutter des Lebens» *Μητρὴ ζωῆς*, das Meon Platos) ist, wie ein System von Kräften, einig und unzeitrennlich. Das belebende Element, das diese Materie umfaßt, ruft in ihr, sozusagen, Knoten des Lebens hervor, die nicht isoliert, sondern dynamisch verbunden, also einem System zusammenwirkender Kräfte gleich sind. Man dürfte diese Keime nicht begrenzte und abgesonderte Sphären des Lebens, sondern

das mannigfache Leben überhaupt nennen. In unzähligen Punkten wird die Materie durch das Leben organisiert, das männliche, aktive Element befruchtet das rezeptive, das weibliche, das nichtlebende Meon. Der Lebenseros entsteht von der Begattung des Poros und der Penia, des Reichtums und der Armut, der Aktivität und der Passivität. Die Ideenformen, die Entelechien, verkörpern sich in der passiven Materie und rufen die Monaden zum Leben. Außerhalb dieser Organisation bleibt die Materie fast auf der Grenze des Nichtseins (*ὄρα ὄν*), in dem Zustand des Halb-Seins, des unvollendeten Seins, als eine reine Potenz (*μὴ ὄν*).

Zweitens, außer dieser allgemeinen und abstrakten Einheit des Lebens und der Materie, der aktiven und der passiven Elemente, gibt es noch eine konkrete Universalität des Lebens. Sie ist nicht allein dem logischen Bewußtsein, in welchem sich das Weltall ideell abspiegelt, gegeben, sondern sie verbirgt sich auch in der Möglichkeit der Entwicklung der Sinnlichkeit eines lebendigen Wesens, welche prinzipiell keine Grenzen hat. Exakter gesagt, stimmen die Grenzen der Sinnlichkeit mit den Grenzen des Weltalls überein. Die Organe unseres Körpers gleichen den Fenstern und Türen, die in das Weltall führen, und alles, was durch diese Fenster und Türen von uns empfangen wird, erscheint als ein Objekt unserer inneren Gefühlskraft; dies ist der Weg, auf dem das Empfundene, in gewissem Sinne, als unser Körper ins Bewußtsein tritt. Alles, was das meontisch dunkle Reich des Halbsseins verläßt und mit dem Lichte des Lebens beleuchtet wird, gehört schon zu der Peripherie unseres Körpers; alles was wir mit Hilfe eines Mikroskopes oder eines Teleskopes erblicken — die Welt der geringsten Größen, die durch die Tiefe des Raumes, und die Planeten, die durch die Weite des Raumes von uns entfernt sind — alles was unserer Erkenntnis untertan ist, indem es unsere Sinnlichkeit affiziert und dadurch in den beleuchteten Kreis des Lebens hineintritt — also das Weltall im allgemeinen, wird zu unserem Körper, und versucht seine Peripherie zu erweitern.

Deshalb wird das Weltall, wenn die Hülle des Mechanismus und die Larve der unlebendigen Materie aufgehoben ist, zu einem Organismus — oder könnte es werden: als eine unlebendige meontische Welt existiert das Weltall nur als ein scheinbares, aber nicht als ein Sein an sich. In diesem Sinne muß man die

tiefern Worte Schellings fassen: »das Weltall sei für den Intellekt (also nach unserer Deduktion — für das Leben) nur ein derberes und besonderes Organ des Selbstbewußtseins, in demselben Grade, als der individuelle Organismus sein feineres und mittelbares Organ ist«<sup>19)</sup>.

In diesem Sinne erfährt der oft wiederholte Gedanke, daß mit jedem neugeborenen und gestorbenen Menschen eine ganze Welt empor- und dahingehet, eine tief sinnige Interpretation.

Das Leben und die Materie (Meon) stehen einander gegenüber als zwei polare Elemente, die einander anziehen und bedingen — gleichzeitig aber einander abstoßen. Die absolute Organisation des Weltalls als vollendeter Sieg des Lebens über das Meon, und der absolute Mechanismus des Meons, »die unsichtbare und leere Erde« bevor das Gotteswort sie umgestaltet hat, — sind die zwei metaphysischen Pole des Weltseins.

Doch ist dieser Kampf nur bei verwandten, obwohl auch entgegengesetzten Elementen möglich. Man könnte sagen, es ist ein Kampf zweier Zustände, aber nicht zweier Elemente einer und derselben Welt. Die Möglichkeit des Kampfes zwischen dem Belebten und Unbelebten in dem Weltall ist durch die ihr zugrunde liegende Identität, deren Zustände offenbar polar sind, bedingt.

Diese Unidentität des Lebendigen und des Unbelebten zeigt sich in der Tatsache des Sichnährens und in dem damit verbundenen Wachstum und Zunahme der Mannigfaltigkeit des Lebens. Unter der Ernährung im weiten Sinne des Wortes dürfte man den allgemeinen Stoffwechsel zwischen dem Organismus und seinem Milieu verstehen; so daß hierzu nicht nur die Ernährung selbst, sondern auch das Atmen, das Wirken der Elektrizität, das Lichtes, der Atmosphäre und der chemischen Prozesse, die mit unserem Körper verbunden sind, in dem Grade gehört, als sie ein Leben hervorbringen. Die Ernährung in dem weitesten Sinne des Wortes schließt auch unsere ganze Sinnlichkeit in sich (im kantischen Sinne) — das heißt — die Fähigkeit, sich durch die Außenwelt affizieren zu lassen, von ihr gereizt und beeinflusst zu werden. Wir essen die Welt, wir zehren vom Fleische der Welt nicht nur mit den Lippen, oder in den Verdauungsprozessen, nicht nur durch die Lungen und die Haut im Atmen, sondern auch im Sehen, im Riechen,

<sup>19)</sup> Das System des transzendentalen Idealismus (A. W. II, 164—6).

Hören, Betasten und in dem allgemeinen Muskelgefühle. Die Welt dringt in uns durch alle Fenster und Türen unserer Gefühle, und wird durch uns empfangen und assimiliert.

Alle unsere Lebensprozesse im allgemeinen stützen sich auf diesen Kommunismus des Seins, und auf die Gemeinschaft mit dem letzteren. Um die Frage nicht mit den einzelnen Arten der Ernährung zu verwickeln, wollen wir sie nur im engsten Sinne des Wortes, — also den Gebrauch der Nahrungsmittel — beobachten. Was bedeutet das Essen? In der Wahl der Speisen sind wir nicht frei. In einer Speise können wir nicht nur das Leben, sondern auch den Tod genießen. Das Essen ist der Mittelpunkt des Kampfes um Tod und Leben, oder des Existenzkampfes in der Tierwelt. Ohne Nahrung ist das Leben unmöglich, uns ist nicht die Möglichkeit geschenkt, uns durch die Atmosphäre zu nähren, der Tod mit seiner Sense steht hinter unserm Rücken und zwingt uns, Nahrung zu schaffen. Für den Naturforscher ist die Nahrungsfrage gewiß ein kompliziertes Problem der physiologischen Funktionen unseres Organismus: Theorie der Nahrung ist ein Abschnitt der Physiologie. Aber wie mannigfaltig die physiologischen Organe der Ernährung auch sind, die biologische Theorie beseitigt in keinem Falle die allgemeine metaphysische Frage nach der Bedeutung des Sichnährens. Wie kann mein Körper eine fremde abgesonderte Materie in sich aufnehmen und assimilieren? Man dürfte dieselbe Frage umgekehrt stellen: wie kann mein Fleisch, mein lebendiger Körper, nach dem Tode sich in eine unbelebte Materie auflösen, und wie kann es dasselbe teilweise im Laufe eines Lebens, als Haarausfall, Exkremente, Nägel, Ausdünstung usw. vollbringen. Wir sehen hier einen der krassesten Beweise des Weltkommunismus, der schon früher von uns erklärt wurde. Im Prozesse des Essens wird die Grenze zwischen dem Lebendigen und Unbelebten reell aufgehoben. Das Essen ist eine naturale Kommunikation — eine Einverleibung in das Fleisch des Weltalls. Wenn ich die Speise zu mir nehme — esse ich die Materie der Welt überhaupt<sup>17)</sup>, ich vereinige mich mit dem

<sup>17)</sup> Unwillkürlich erinnert man sich dabei an Paracelsus' Formel: »asset tu ein Stück Brot, so genießt du darn ein Stück Himmel und Erde und alle Sterne« (bei J. Claassen, Einführung zu Jakob Böhmens ausgewählten Werken I, I). Der Kommunismus des Seins, der die Grenze zwischen dem Menschen und der Welt aufhebt, ist eine der Grundideen des größten Mystikers in Deutschland, Jakob Böhme, auch seines Nachfolgers im XIX. J., Franz von Baader.

Fleische der Welt und dadurch finde ich real in dem Akte die Welt in mir und mich in der Welt, indem ich zu seinem Organ werde. Unmittelbar genieße ich dieses Stück Brot-hier. Dynamisch aber, kraft der angegebenen Einheit und des Zusammenwirkens des Kosmos genieße ich im Bilde dieses Brotes das Fleisch der Welt im Allgemeinen. Denn in der Geschichte dieses Brotes, wie in jedem Brocken der Materie, liegt die Geschichte des Weltalls verborgen. Damit das Getreide reift und das Brot seine letzte Form erhält, ist eine Gesamttätigkeit des ganzen Weltmechanismus in seinem Gestern und in seinem Heute unentbehrlich nötig. Nicht das Brot allein, sondern jeder Brocken unserer Nahrung und jedes Atom der von uns eingeatmeten Luft — ist prinzipiell auch das Fleisch der Welt im Allgemeinen. Und wir dürfen das Fleisch dieser Welt essen, uns ihr einverleiben, unser Leben aufrechterhalten nur darum, weil wir Weltkinder sind. Das Essen offenbart in diesem Sinne unsere zugrundeliegende metaphysische Einheit mit der Welt. Fremde, der Welt transzendente Wesen hätten nicht die Möglichkeit gehabt, sich mit dem Fleische der Welt zu nähren, und deshalb wäre ihnen auch die Kraft, auf die Welt unmittelbar und direkt zu wirken, versagt. Um diese Möglichkeiten zu erwerben, würden sie genötigt sein, sich früher einen Körper anzuschaffen, sich zu »materialisieren« (wie es die »Geister« der spiritistischen Seancen tun sollen).

Also ist die Verbrauchsmöglichkeit prinzipiell auf dem metaphysischen Kommunismus des Weltalls begründet, auf der Uridentität des Allseins, die den Stoffwechsel ermöglicht und in ihrem Kreislaufe a priori die Einheit des Lebenden und des Unbelebten, die Universalität des Lebens voraussetzt. Das Entstehen des Lebens, seine Entwicklung und Ernährung sind da-

»Das menschliche Corpus«, lesen wir bei Böhmé, »ist ein Auszug aus dem Wesen aller Wesen, sonst könnte es nicht ein Gleichnis oder ein Bild Gottes genannt werden« (Claassens Auswahl aus Böhmé, II, 160). Der Mensch ist in diesem Sinne nicht nur ein Mikrokosmos, sondern auch ein »Mikrotheos«. Denselben Gedanken finden wir bei Baader: Jedem Organismus als Mikrokosmos sind mehr oder minder vollständig alle Gestirne und Elemente eingebildet, d. h. jener ist und wirkt nachbildlich alles, was der Makrokosmos ist und wirkt (Baaders Werke XV, 591, Claassens Auswahl II, 62) »Was man gewöhnlich das Verzehren oder Verdauen der Speise nennt, ist als ein Moment der Assimilation, selbst nur ein Moment des universalen, nährenden, einverleibenden oder lebsetzenden Prozesses, welchem der gleichfalls universale lebverletzende Prozeß gegenübersteht« (Baader I, 159, Claassens II, 63).

durch möglich, daß das Weltall ein lebendiger Körper ist. Freilich darf man diese Behauptung nicht als einen naturwissenschaftlichen Satz annehmen, er widerspricht allen Grundsätzen und Traditionen der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft entspringt aus der Trennung des Lebendigen und Unbelebten, nicht aus ihrer Identität, und hat vollständig Recht, dies als ihre Grundlagen zu behaupten. Für sie bleibt die Grenze, die das Organische und das Unorganische, das Lebendige und das Tote trennt, für Ewigkeit unantastbar, und dieser Standpunkt bedingt die Festigkeit ihrer Position. Doch dringt die eben vorausgeschickte Behauptung in keinem Falle in das Gebiet der Naturwissenschaft ein. Sie schwebt gleichsam über beiden Spezialfragen der Naturwissenschaft. Sie quillt aus einer Weltanschauung empor, die alles Zerstükkeln und Zersplittern der Natur in der Wissenschaft durchaus annehmen und damit Frieden schließen kann. Die Kompetenz der Naturwissenschaft und ihrer Theorien bleibt vollständig unangetastet durch die hervorgehobene Behauptung der Einheit oder der Identität der Natur, aber doch liefern die anatomisierenden Einwände der Naturwissenschaft keine Möglichkeit, diese allgemeine naturphilosophische Thesis, die nur eine philosophische Ausführung der elementarsten und tieflegendsten Lebensstatsachen ist, zu schanden zu machen. Diese Tatsachen werden durch das kennzeichnende Merkmal der unmittelbaren Gegebenheit charakterisiert und deshalb dürfen sie auf eine apodiktische Evidenz Anspruch machen — ebenso wie die Mathematik und die Erkenntnistheorie auf dergleichen Tatsachen oder axiomatischen »Gegebenheiten« begründet wird. Man dürfte sagen, daß die »Konsumtion« nicht nur die Identität der Natur beweist, sondern daß sie selbst eine derartige Identität in actu ist.

Jetzt wollen wir die zweite Frage, welche das Hauptproblem: wie ist eine Wirtschaft möglich? bildet, untersuchen. Wir müssen erklären: wie ist Produktion möglich? Produktion bedeutet ein aktives Wirken des Subjekts auf das Objekt, das Menschen auf die Natur, indem das wirtschaftliche Subjekt in dem Gegenstand seines wirtschaftlichen Handelns seine Idee verkörpert und seine Zwecke objektiviert. Produktion also bedeutet vor allem ein System objektiver Tathandlungen. Das Subjektive wird hier zum Objektiven gesteigert, die Grenze, die

das Subjekt und Objekt trennt, aufgehoben, das Subjekt tritt aktuell aus sich selber in das Objekt über.

Das Produkt der Wirtschaft ist ein Subjekt-Objekt, also etwas in dem die Unterschiede zwischen dem Subjekt und dem Objekt aufgehoben sind; es gehört der Natur, der Welt der Objekte, dem Nicht-Ich, und ist zu gleicher Zeit von der menschlichen Teleologie durchdrungen, verkörpert in sich einen subjektiven Zweck, vollbringt in sich eine, im Subjekt zuvor modellierte Idee. In diesem Sinne ist jeder Gegenstand der wirtschaftlichen Tätigkeit einem Kunstwerke ähnlich, da das letztere auch durch das gegenseitige Zusammenwirken des Stoffes und der Form, der Idee charakterisiert wird. Der Unterschied zwischen Kunst und Wirtschaft bezieht sich nur auf ihre Aufgaben, auf ihre metaphysische Natur, doch sind sie in jenem formalen Moment, in dem ebenso subjektiven, wie auch objektiven Charakter ihrer Produkte ganz übereinstimmend. Hier und da wird die Hülle der Absonderung, die die Welt von dem Menschen oder von dem Subjekt trennt, die Hülle der Objektivität, des Materiel-len aufgelöst, und Ideen und Zwecke dringen in die Gegenstände herein und beleuchten sie bis zu dem Kerne, der Mechanismus schwindet vor der Teleologie — exakter gesagt, er identifiziert sich mit der Teleologie vollständig, ohne eine Spur der Absonderung zu behalten.

Was ist uns also in der Produktion als einer objektiven Handlung gegeben? Vor allem ist hier dem Subjekt eine Möglichkeit aus sich hinaus und in das Objekt hineinzutreten, eröffnet. Kant hat das Problem des objektiven Wissens, der Erfahrung, nur im Sinne einer passiven Abpiegelung der Wirklichkeit gefaßt; Schelling mußte nun das Problem stellen, wie ein kontemplatives, erkennendes, kantisches Ich sich selbst auch tätig, fichtisch anschauen könne, oder wie die Identität des Erkennenden und des handelnden Ich möglich sei. Unser Problem bildet eine Abart und eine Spezialisierung des allgemeinen Problems von Schelling, welches er doch (in dem System des transzendentalen Idealismus) vorwiegend erkenntnistheoretisch stellt, obwohl er selbst seine naturphilosophische, ontologische Aufgabe im Auge hat. Das Problem liegt in der Frage, wie ist eine transobjektive Handlung möglich, ein Wirken auf das Objekt, wie wir es in der Produktion haben? Selbstverständlich wird sie auch erkenntnistheoretisch konstatiert oder kontrolliert, doch bringt sie uns

notwendig auf das Gebiet der Ontologie. Diesen Uebergang wird wohl nur der krasseste Solipsismus oder Akosmismus meiden, der in gewissem Grade doch eine besondere spezifische Ontologie bedeutet, denn auch für ihn bleibt das Rätsel unerziffert, wie man die Idee der objektiven Handlung selbst im träumenden Bewußtsein von den subjektiven Vorstellungen unterscheiden kann? Man muß betonen, daß die Produktion unmöglich in den kontemplativen Begriff der kantischen Erfahrung hineinpaßt: zwar wird sie durch das erkenntnistheoretische Subjekt oder durch die Kategorien der Vernunft definiert, aber dabei ist der Fall ganz und gar ausgeschlossen, wo das Subjekt sein erkenntnistheoretisches Observatorium verläßt und als wirkende Kraft in dem Weltstrom erscheint. Das Subjekt Kants könnte diesen Fall nur registrieren, indem es ihn nur von außen beobachtet; es könnte die menschlichen Handlungen mit einem Bratspieß identifizieren (das bekannte Gleichnis Kants), sie in die Kategorie der Kausalität hineinfügen und nur als mechanisch gesetzmäßige Objekte der Erfahrung, als »Erscheinungen« erkennen — und keinen Schritt weiter. Deshalb bleibt der kantischen Philosophie in ihrem ruhigen Kabinettssolipsismus die Frage nach dem realen Sein oder Nichtsein der Außenwelt unzugänglich, denn für die reine Kontemplation ist es gleich, ob die Welt nun gezeichnet oder aus Wachs gemacht ist, ob sie Condillacs sprechende Statue oder lebendige Menschen vor sich hat. Sie braucht diese Wirklichkeit nicht anzutasten oder an die Tür der Wirklichkeit zu pochen. Nur die Philosophie der objektiven Handlung, d. h. die Philosophie der Wirtschaft, faßt die rege Lebendigkeit und Notwendigkeit der Frage nach der lebendigen Realität der Außenwelt, denn diese Philosophie muß einen Zutritt in diese objektive Wirklichkeit notwendig postulieren. Schelling sagt: »Die Welt entsteht für uns nur als Objekt unserer Tathandlung«<sup>19)</sup>. Das Feld, das wir im Traume oder in der Wirklichkeit gesehen haben, bleibt für unsere späteren Eindrücke immer gleich, und doch ist der Unterschied so groß, daß das eine nur durch das passive, träumende Bewußtsein angeschaut wird, und das andere unter der Wirksamkeit des waltenden lebendigen und aktiven Bewußtseins steht.

Ein Gespenst, wie der Schatten des Vaters des Prinzen Hamlet, kann in allen Richtungen durchbohrt werden, und

<sup>19)</sup> System des transzendentalen Idealismus (A. W. II, 241).

doch bleibt immer ein Gefühl des Nichtseins, des Spukes, der Leere übrig. Die Welt aber der realen Wirklichkeit wird von uns, als Gegenstand unseres Wirkens, auch als Widerstandskraft, d. h. als Objekt der Wirtschaft anerkannt. Das aktuelle Ausscheraustreten unseres Ich in den Kreis des Nicht-Ich, und umgekehrt, der Einfluß dieses Nicht-Ich auf das Ich, die ganze Praxis des Zusammenwirkens des Ich und des Nicht-Ich begründet die Realität des Seins der Außenwelt, belebt das dunkle unklare Reich des Nicht-Ich durch Kraft, Fleisch und Wärme, verwandelt das Fata-Morgana des Nicht-Ich in die Natur und fügt damit gleichzeitig auch das Ich in die Natur hinein, indem sie Ich und Nicht-Ich in organisch-einheitliches Weltall zusammen-schweißen.

In diesen aktiven, wirtschaftlichen Beziehungen zu der Welt steckt auch die Begründung des »naiven Realismus«, der die allgemeine natürliche Erkenntnistheorie des Menschen, bevor jede philosophische Reflexion entstehen konnte, bildete, und der, trotz aller skeptischen Konsequenzen des philosophischen Solipsismus, praktisch bis heute sich bewahrt hat.

Es ist unrichtig, daß eine Welt oder eine Erfahrung uns im Ich gegeben ist, oder eine Vorstellung unseres Ich ist, wie der subjektive Idealismus lehrt. Es ist unrichtig, daß das Subjekt seinerseits ein Erzeugnis des Objekts ist, wie es der dogmatische Materialismus behauptet, indem er damit die Bahn des absolut Irrationalen und Absurden betritt. Das Subjekt wird von uns nur in dem unaufhörlichen Zusammenwirken mit dem Objekt, also als Subjekt-Objekt begründet: Ich in der Welt, in der Natur, und die Natur in mir. Deshalb ist auch das Ich nicht vollendet, nicht gegeben, nicht abstrakt, wie es bei dem subjektiven Idealismus der Fall ist, sondern es bleibt immer in Entwicklung, im Werden. Es ist lebendig. Die fortwährend wechselnden Verhältnisse zwischen dem Subjekt und dem Objekt, die Entwicklung des Ich in der Natur — das ist nämlich das Leben, d. h. das Wachsen, das Wirken, ein dynamischer aber nicht stabiler Zustand. Dieses lebendige, wirkende, wirtschaftliche Ich soll auch der Ausgangspunkt der Philosophie werden. Der moderne Pragmatismus ist diesen Gedanken im höchsten Grade günstig gesinnt, solange er dem skeptischen Relativismus fremd bleibt. Besonders ausgesprochen ist die Verwandtschaft des wirtschaftlichen Pragmatismus mit der

Philosophie des Schöpfersischen bei Bergson. Wir sind bei der Analyse der Wirtschaft, als Produktion, zu denselben philosophischen Gedanken gekommen.

Die Identität des Objekts und des Subjekts, des Ich und des Nicht-Ich, des Bewußtseins und der Natur, die in der Wirtschaft aktuell realisiert ist, muß erklärt werden. Die Möglichkeit der Produktion kann nur auf diese Vermutung begründet werden. In der Tat ist die Möglichkeit einer objektiven Handlung, eines aktuellen Aus-sich-heraustretens des Ich in das Nicht-Ich oder die Ausdehnung des Ich auf das Nicht-Ich nur in dem Falle erklärbar, wenn beide aus einem Urboden stammen, wenn sie in einem und demselben metaphysischen Raume zu wirken pflegen. Kein einziges Atom in der Welt könnte man umstellen, ohne in ihr persönlich zu existieren und einen festen Standpunkt zu haben. Wenn das Ich dem Nicht-Ich fremd wäre, könnte man ihr Zusammenwirken nicht erklären. Also können wir daraus schließen, daß das Ich und das Nicht-Ich ihrer Natur nach eins sind, daß in den beiden in gleicher Weise der wirtschaftliche Logos wirkt, welcher die Natur zwingt in der Praxis nachgiebig zu sein und die Entwürfe und Aufgaben des Ich willfährig anzunehmen. Derselbe wirtschaftliche Logos, der in der Natur als eine blinde organisierende Gewalt, in der Tierwelt halbbewußt als Instinkt wirkt, wird im Menschen bis zur vollen Bewußtheit erhoben; die Idee und die Materie, die ineinander verschmolzen in der Natur walteten, finden ihr besonderes von einander getrenntes Sein in dem Subjekt und in dem Objekt. In dem Subjekt-Objekt erkennt sich die Natur, sieht sich wie im Spiegel, wird sich ihrer selbst bewußt, wirkt auf sich selbst und schafft sich selbst. Die blinde instinktive Elementargewalt der Natur steigt auf zum bewußten Schaffen des Menschen. Wir dürfen also die Arbeit und Aktualität des Menschen, die sich in der Außenwelt objektiviert und dadurch auch diese Welt für uns objektiv macht, als einen lebendigen Vermittler zwischen Subjekt und Objekt, als Brücke, die uns in die Welt der Realität führt und uns mit dieser Welt untrennbar verbindet, betrachten. Dank der Arbeit sind die Behauptungen des subjektiven Idealismus — es existiere bloß das Subjekt — und die Behauptungen des Materialismus — es existiere allein das Objekt — vollständig beseitigt; statt dieser zwei Halbwahrheiten wird die lebendige Einheit, das Subjekt-Objekt, behauptet, und nur mit Hilfe der methodologi-

schen Abstraktion könnte man zum Zwecke bloßer Betrachtungen das Objekt oder das Subjekt einzeln aus der lebendigen Einheit absondern. Die Polarität des Seins, seine Zerspaltung kann nur im Absoluten getilgt sein, da das Absolute für sich selbst zu gleicher Zeit ein Subjekt und ein Objekt ist. Die Arbeit, die stets als eine wichtige Tatsache in den politisch-ökonomischen Lehren bezeichnet wird, erhält also auch einen hervorragenden Wert in der Erkenntnistheorie, obwohl sie für die letztere bis jetzt als eine quantité négligeable betrachtet wurde! Ganz anders hat die Ökonomik in dieser Frage gehandelt: Von Anfang an betonte sie das Prinzip der Arbeit; doch die niedrige Stufe ihres philosophischen Bewußtseins und die Begrenztheit ihres geistigen Gesichtskreises verhinderten sie, dieses Prinzip auszunutzen und ihm einen passenden Platz anzuweisen. Der philosophische Wert dieses Prinzips wurde völlig mißverstanden. Vor allem hat die Nationalökonomik — Adam Smith prinzipiell und die Mehrheit seiner Anhänger in der Tat — den Begriff der Arbeit bis zum Begriff der »produktiven« Arbeit, d. h. der materiellen Werte, heruntergedrückt. Man hat nur die Peripherie der Arbeit, ihre objektive Seite, beurteilt; ihre Bedeutung aber als einer Brücke, die Subjekt und Objekt verbindet, die dem Subjekt die Möglichkeit gibt, aus sich herauszutreten und in dem Objekt seine Ideen, seine Pläne und Modelle zu verkörpern, vermißt man vollständig. Hier ist schon die Technologie im weitesten Sinne des Wortes, als eine Fähigkeit projektieren und modellieren zu können, im Stillen vorausgesetzt. Die Nationalökonomie richtet ihre Aufmerksamkeit auf das Konkrete, Vorübergehende und deshalb bleibt sie viel lieber bei der Geschichte der Technologie stehen, anstatt ihr allgemeines prinzipielles Problem zu untersuchen. Das letztere aber bleibt immer gleich, abgesehen von tatsächlichen konkreten Erscheinungen, sei es nun Watts Dampfmaschine oder das komplizierteste Werk unserer modernen Industrie, sei es ein primitiver Hammer oder eine Steinaxt: wie ist ein aktuelles Ausschelseltheraustreten des Subjekts in das Objekt möglich? Wie ist ein Modellieren und Projektieren, eine objektive Tathandlung oder ein ganzes System solcher Tathandlungen, d. h. die Technologie möglich? Diese Fragen werden von seiten der wissenschaftlichen Technologie, die sich völlig der Ausarbeitung der praktischen Detailprobleme widmet, ignoriert. Die Nationalökonomie kraft ihres »ökonomi-

schen Materialismus« erkennt die Arbeit nur in ihrer Produktivität und übersieht sie im Subjekt, — einen analogen Fehler wiederholt die Philosophie des entgegengesetzten Poles — der kantische subjektive Idealismus. Das kantische und noch mehr das neokantianische Subjekt ist leer, absolut passiv, und jeder Arbeitsenergie bar. Eben deshalb ist es des gesunden Bewußtseins seiner Subjektivität, des realen Ich, beraubt; so ist die Konsequenz möglich, mit Hume die Existenz der Persönlichkeit zu bestreiten, indem man sie als ein Vorstellungsbündel, oder mit Kant als eine formelle Einheit des Bewußtseins (Einheit der transzendentalen Apperzeption) erklärt. Bei einem solchen Subjekt, oder exakter in ihm selbst, fließt das Leben wie ein Theaterstück dahin, und das Subjekt bleibt ihm entfremdet und müßig, wie ein Zuschauer, der das Stück auf seinem Sessel beobachtet. Diese Kontemplation soll frei und mühelos sein, sie fordert keine Anstrengung und keine Arbeit. Doch ist so ein Müßiggang, so ein Auf-fremd-Kosten-erfahren in der Erkenntnis nur erdichtet oder »postuliert«. Die Erkenntnis als eine Willenstätigkeit fordert ebenfalls Kraft, Anstrengung und Arbeit, und dieser Charakterzug ihrer Arbeitstätigkeit muß das erkennende Subjekt ebenso von dem Gefühl der bloßen Abspielung seiner selbst, der bloßen Scheinhaftigkeit der Welt befreien, wie es die Wirtschaft tut. In diesem Sinne ist die Erkenntnistätigkeit auch ein wirtschaftliches, arbeitforderndes Handeln, das die Trennung von Subjekt und Objekt zu überwinden und sie zum Zusammenwirken zu bringen hat. Es ist unmöglich, die Realität des Ich zu bestreiten, wenn es sich als eine aktuelle Energie offenbart, oder wenn es, nach Leibnitz, sich als Monade realisiert. Und wie jeder Entwurf einer wirtschaftlichen Tathandlung schon als Modell in sich das zukünftige Produkt enthält, ebenso findet man in dem Prozeß der Erkenntnistätigkeit ein Modell des zukünftigen Wissens und seinen Entwurf in der Form der Frage oder des Strebens und der Unruhe: Ohne Frage gibt es keine Antwort, und all unser Wissen besteht bloß aus den Antworten der Natur auf die Strebungen unseres Geistes. Das Wissen im ganzen ist ein wirtschaftliches Modellieren der zukünftigen Antworten — in der Reihe der aufgestellten Fragen. Die Außenwelt erscheint hier als Objekt der Arbeitswirkung, doch gewiß nicht im Sinne des Raumes oder der Ortsbeschreibung, sondern im ideellen Sinne: alles was in diesem

Augenblicke außerhalb des Bewußtseins oder unter dem Bewußtsein liegt, und doch durch das letztere beleuchtet und als Besitz aufgenommen werden kann — das alles ist Objekt des Wissens, das ebenso reich an unendlichen Möglichkeiten ist, wie auch die materielle Welt reich ist als Objekt der Wirtschaft. In diesem Sinne ist der Erkenntnisprozeß auch eine wirtschaftliche Tätigkeit, ein Hinaustreten des Subjekts, des Ich, in das Nicht-Ich (exakter: in das noch nicht assimilierte Nicht-Ich) und in jedem Erkenntnisakt wird die Uridentität von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt offenbart. Das Bewußtsein bringt in einen aktuellen Zustand alles, was in einem schlummernden potentiellen Zustande als Unbewußtes, als bloße Möglichkeit des Wissens vorbereitet war. Das Ich wird nicht aus seiner eigenen Quelle, eben als Subjekt oder als Bewußtsein sich berechnern, sondern es greift in sich hinein, sich unbewußt und als Objekt erkennend. Der Erkenntnisprozeß kann auf andere Weise auch als ununterbrochenes Zusammenwirken von Subjekt und Objekt verstanden werden. Man könnte sagen, daß die Wirtschaft ein Prozeß der Erkenntnis sei, der für die Sinne tastbar und äußerlich geworden ist; der Erkenntnisprozeß im eigentlichen Sinne aber verfließt nur in einer idealen, unsinnlichen Form. Wie dort, so auch hier wird bei jedem nach seiner Art die Polarität von Subjekt und Objekt aufgehoben; die beiden Prozesse offenen einen und denselben Ursprung — d. i. die Identität von Subjekt und Objekt, und das Leben wird als ein ewiges Auflösen, Vertiefen und Offenbaren dieser Identität und als Ueberwindung jener Polarität verstanden. Die Wege, die zu jener Ueberwindung führen, sind damit auch die Wege zum Leben, zur Arbeit. Jeder bewußte, auf bestimmten Absichten ruhende Versuch zur Ueberwindung, der Polarität von Subjekt und Objekt in der ideellen oder in der sinnlichen Welt ist ein Arbeitsakt. Ohne jegliche Mühe, »umsonst«, wird uns einerseits eine instinktive, noch nicht bewußte oder unbewußt zweckmäßige, objektive Tat handlung (z. B. die Arbeit unseres Herzens) — oder andererseits die höchste Anschauung, eine künstlerische oder religiöse Offenbarung, bei der das Ich sich selbst dem Objekt übergibt, mit ihm übereinstimmt, sich in ihm verliert und in die Fülle der Erlebnisse stürzt, gestattet. Freilich diese zwei Gebiete der Arbeitstätigkeit, die ideelle und die sinnliche, die sich in der Welt dieser ideellen Gestalten oder verkörperten Ideen aus-

wirken — unterscheiden sich voneinander so kraß nur in ihren extremsten Erscheinungen; das gewöhnliche aber ist eine mehr oder weniger gleiche Mischung der beiden Gebiete. Allerdings geben weder der Erkenntnisprozeß — die Produktion der ideellen Produkte — noch die Wirtschaft — die Produktion der materiellen Produkte — als Arbeitsprozesse, in denen die Verwendung der Kräfte vor sich geht, dank ihrem unmittelbar klaren Wesenscharakter einen Anlaß zu aufrichtiger und ernstem Zweifel an der gleichwertigen Existenz von Subjekt und Objekt, an ihrem Aufeinanderwirken und ihrer gegenseitigen Durchdringung, d. h. ihrer wahren Realität und Kausalität. Dadurch wird der Standpunkt begründet, der in der »kritischen« Philosophie höhnisch als ein »naiver Realismus« bezeichnet wird. In der Tat aber ist es der lebendige oder richtiger der w i r t s c h a f t l i c h e Realismus. Die Arbeit, als Grundlage der Erkenntnistheorie, hält deshalb das Problem der Existenz der Außenwelt (also auch des fremden Ich) für überflüssig, für eine Erdichtung des Idealsimus, für ein Phantom des abstrakten Gedankens. Der Wert der Arbeit, der in der Erkenntnistheorie nicht genug anerkannt war, fand eine bessere, obwohl auch nicht genügende Schätzung in der Oekonomik. Doch erscheint hier die Arbeit dem speziellen Charakter der Wirtschaftslehre gemäß begrenzt und bedingt. Nämlich in der Lehre von der Produktion der materiellen Werte wird die Arbeit in die Reihe der »Faktoren der Produktion« gestellt; an ihrer Seite stolzieren wie gleichberechtigt der Boden und das Kapital. Doch ist diese Klassifikation, wenn sie auch ihren speziellen Sinn hat, vollständig eines allgemeinphilosophischen Wertes bar. Viel merkwürdiger erscheint uns in dieser Hinsicht die Wertschätzung der Arbeit wie sie in den sog. »Arbeitswerttheorien« ausgesprochen ist. Hier wird die Arbeit nicht in eine Reihe mit anderen Faktoren der Produktion gestellt, sondern im Gegenteil: sie erhält hier eine ganz ausschließliche Bedeutung als Grundmaß der Werte. Doch vergebens könnten wir hier eine philosophische Deutung oder Vertiefung dieser Idee suchen. Sie wird hier sehr bescheiden verstanden als eine bloße Erklärung des Mechanismus der Preise in der Lehre vom Tauschwert der Güter. Dank dieser Tatsachen ist selbst der Begriff der Arbeit bis zu der durch Smith gegebenen Definition der produktiven Arbeit heruntergedrückt, d. h. zu dem Begriffe der Arbeit, die in der Form der materiellen Produkte

geschätzt wird. Wie begrenzt dieser Begriff auch sei, so kann man doch der Arbeitstheorie der Werte nicht folgendes philosophisches Verdienst absprechen: sie hatte mit ausschließlicher Kraft die Bedeutung der Arbeit, die in der Philosophie so unterschätzt war, betont. Sie hat in sich, zwar nicht bewußt genug, das Gefühl der Aktivität des Menschen, die wirtschaftliche Arbeitsnatur des Lebens, abespiegelt. In diesem Sinne bewahrt der Kern von Wahrheit, der in den Arbeitstheorien der Werte steckt, seine Lebensfähigkeit, obwohl auch in einer anderen Interpretation als die Schöpfer dieser Theorien erwarteten, welche diesen Kern in eine undurchdringliche Schale versteckten. Den Grundgedanken der Theorien der Tauschwerte müßte man in folgender Weise deuten.

**Obersatz:** Die Arbeit ist der Wesenskern des wirtschaftlichen Lebens, durch den sie bedingt und begründet wird.

**Untersatz:** Diese Bedeutung der Arbeit muß in passender Weise auch in der Phänomenologie des wirtschaftlichen Lebens, in seiner Erscheinungssphäre wirksam sein.

**Schlußsatz:** Deshalb sind die Austauschverhältnisse, d. h. der Wert der Waren proportional der Menge der für die Produktion angewandten Arbeit.

Augenscheinlich aber haben die Schöpfer dieser Theorie, dem Triebe die Arbeit zu lobpreisen folgend, ihren Gedanken vollständig verdunkelt. Er fand bei ihnen eine verkürzte, verzerrte Ausprägung, die man sogar in dem speziell wissenschaftlichen Sinne nicht verteidigen kann. Die Preise der Waren entsprechen nach dem Geständnis der Schöpfer der Arbeitstheorie (Ricardo, Rodbertus und Marx), den Arbeitswerten nicht: diesen wird die Ehrenrolle des ideellen, theoretischen Maßes der Werte zugeteilt, denn eine vollständige Leugnung dieser Bedeutung der Arbeit hielten sie augenscheinlich für unmöglich. Doch ist es in der Tat für die Schätzung des Wertes der Arbeit als der Grundlage der Wirtschaft vollständig unerheblich, sogar uninteressant, in welchen Verhältnissen die Marktpreise zu den Arbeitswerten stehen. Die Preise können nie den Arbeitswerten entsprechen (die letzteren übrigens können selbst theoretisch ohne verdrängte logische Sprünge und ohne unlösbare Gleichungen mit vielen unbekanntem Größen nicht berechnet werden) und doch bleibt die Bedeutung der Arbeit, als der Grundlage der Wirtschaft, in voller Kraft. Wenn der Obersatz der Arbeits-

theorie der Werte wahr ist, und wenn in gewissen Grade auch der Untersatz denselben Wahrheitscharakter trägt, so entspricht doch der Schluß weder dem Ober- noch dem Untersatz vollständig, da er das Problem von der prinzipiellen Höhe der Theorie in die merkanthile Praxis, auf den Markt, herunterdrückt. Die Arbeitstheorie der Werte, wenigstens in ihrer strengen Form, ist in der Wirtschaftslehre schon lange nicht mehr aufrecht zu halten; ihre philosophische Idee aber, richtiger die in dieser Idee ausgesprochene Ahnung ist durchaus wichtig; man soll sie nur von der ihr nicht entsprechenden und mißgestalteten Form befreien. Dann kann sie ihre weitere Entwicklung fortsetzen. In diesem Sinne ist die Wirtschaftslehre der Philosophie vorausgegangen.

Nach dem Gesagten ist es klar, daß die Frage nach der Möglichkeit der Produktion mit der Frage nach der Möglichkeit der wirtschaftlichen Arbeit identisch ist. Wenn wir alle möglichen Mittel des wirkenden Einflusses des Menschen auf die Natur mit bestimmten, vorausgesetzten Zielen in Summa die Technologie nennen, so können wir diese für uns wichtige Frage folgendermaßen formulieren: Wie ist die Technologie möglich? Welche Züge charakterisieren die technischen Verhältnisse von Subjekt zu Objekt, von Mensch zu Natur? Die Möglichkeit der Technologie setzt selbstverständlich die prinzipielle Zugänglichkeit der Natur für die menschliche Wirksamkeit, die Empfänglichkeit der Natur für die menschlichen Ziele voraus. Da die Natur in ihrer Ganzheit in einem Zusammenhange steht, da der Kosmos einheitlich ist, so darf man von einer Zugänglichkeit oder Folgsamkeit der Natur dem Menschen gegenüber im allgemeinen sprechen. Der Mensch ist noch unendlich weit von der vollständigen Herrschaft über die Natur entfernt, doch ist ihm der Weg dahin frei. Die Natur ist das passive, receptive, weibliche Element; der Mensch im Gegenteil das aktive, männliche, bewußte. So geschieht es, daß die Natur, mit dem in ihr herrschenden blinden Instinkt oder Instinkt sich nur in dem Menschen bewußt wird und nur durch den Menschen die Fähigkeit zu sehen erhält. Die Natur wird menschlich, sie erhält die Möglichkeit, dem Menschen als Körper, als Hülle zu dienen, sie unterwirft sich seinem Bewußtsein und findet ihr eigenes Bewußtseinorgan in ihm. In diesem Sinne nämlich ist der Mensch Mittelpunkt des Weltalls, er gibt die Namen den Tieren, auch selbstverständlich

den Pflanzen und Mineralien, in dem Menschen erkennt sich der Logos der Welt, und seine potentielle Weltherrschaft (die einmal vollständig verloren war) wird allmählich und zum Teil in dem wirtschaftlichen Prozesse, im Leben verwirklicht. Also nähern wir uns wieder der Hauptidee der Naturphilosophie Schellings: Identität von Subjekt und Objekt oder, was ein und dasselbe ist, Identität der Natur verstanden als unbewußtes Schaffen des Geistes und als bewußte Reproduktion seines Schaffens. Nur diese Identität, nur diese Tiefe, intime Verwandtschaft von Natur und Geist macht Produktion wie Konsumtion, überhaupt die Wirtschaft als subjektiv-objektiven Prozeß, als eine Identität in actu möglich. Schelling nennt die Naturschichte Geschichte des Selbstbewußtseins, da sie am Ende durch die Erscheinung des Bewußtseins gekrönt wird. Nachdem die Natur diese Stufe mit Hilfe der kämpfenden, unbewußten und blinden Gewalten erreicht hat, wächst sie nun über sich selbst hinaus. Die kämpfenden Kräfte waren blind und doch zweckmäßig und vernünftig; jetzt aber wird das unbewußte Wachstum durch das bewußte Reproduzieren teils ergänzt und vervollständigt, teils ersetzt und umgewandelt, das gleichsam Geschenke, von fremder Erhaltene und Instinktive wird durch das Bewußte, und das durch Arbeit Erworbene, das »Natürliche« wird durch das »Künstliche«, d. h. wirtschaftlich Bewußte, ersetzt. Die Natur, nachdem sie in den Menschen die Stufe des Selbstbewußtseins und die Möglichkeit der Sichselbstbearbeitung erreicht hat, tritt in eine neue Aera ihrer Existenz. Die wirtschaftliche Arbeit ist sozusagen eine neue Naturgewalt geworden, ein neuer welthildender kosmogonischer Faktor, der dazu prinzipiell sich vollständig von allen anderen Gewalten der Natur unterscheidet. Die Epoche der Wirtschaft ist eine so charakteristische und bestimmte Epoche der Geschichte unserer Erdkrugel, und deshalb auch der Geschichte des Weltalls, daß man von diesem Standpunkte aus die ganze Kosmogonie in zwei Perioden teilen könnte: die Periode der instinktiven Arbeit, die vorbewußte oder vorwirtschaftliche — vor der Erscheinung des Menschen auf der Erdkrugel, und die bewußte, die wirtschaftliche — nach seiner Erscheinung. Selbstverständlich behaupten wir das nicht im Geiste des modernen Evolutionismus: Wir sehen in diesem Prozeß nur die allmähliche Offenbarung der lebendigen Gewalten, die der Schöpfer von Ewigkeit her dem

Weltall eingepflanzt hat. Man könnte sagen: im Menschen wird die natura naturans, die im Grunde der natura naturata liegt, doch von ihr unterdrückt und in Schranken gehalten, ihrer selbst bewußt. Der Mensch befreit sich langsam und allmählich von der Knechtschaft der Produkte, natura naturata, er löst die tote Hülle der Natur auf und erkennt ihre schöpferischen Kräfte <sup>19)</sup>.

<sup>19)</sup> Dieser Aufsatz ist ein Extrait aus dem 2. und 3. Kapitel meines russischen Werkes: »Die Philosophie der Wirtschaft« I. Teil: Die Welt als Wirtschaft. Moskau 1912. In dem 1. Kapitel dieses Werkes wird das Problem der Philosophie der Wirtschaft gestellt. In den weiteren Kapiteln des Werkes sind folgende Probleme besprochen: Von dem transzendentalen Subjekt der Wirtschaft, von der Natur der Wissenschaft, von der Wirtschaft als einer Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, von den Grenzen des sozialen Determinismus, von der Phänomenologie der Wirtschaft und von dem historischen Materialismus als einer Philosophie der Wirtschaft.

ARCHIV

FÜR

SOZIALWISSENSCHAFT

UND

SOZIALPOLITIK

IN VERBINDUNG MIT

WERNER SOMBART UND MAX WEBER

HERAUSGEBEN VON

EDGAR JAFFÉ

REDAKTIONS-SEKRETÄR: EMIL LEDERER

36. BAND



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1913

*BRUXELLES:* C. MOQUARDT'S HOORHOEHOE. *FALK PILS.* — *BUDAPEST:* ERDINAND  
PREISER. — *CHRISTIANIA:* H. ASCHERHOU & CO. — *HAAG:* BILLYNANTJE PREERS. —  
*KOPENHAGEN:* ANDR. PERD. HØST & SØN. — *NEW-YORK:* G. E. STECHERT & CO. —  
*PARIS:* H. DE SODIER. — *ST. PETERSBURG:* K. L. RIKER. — *ROM:* LOESCHER & CO.  
— *STOCKHOLM:* AKTIEBOLAGET NORDISKA BOKHANDL. — *WIEN:* MANZSCHE  
K. K. HOFVERLAGS- UND UNIVERSITÄTSBÜCHERHANDLUNG. — *ZÜRICH:* RASCHER & CIE.