„Internationale Bibliothek für Philosophie"
Periodische Sammelschrift. Bd. V. No. 4.

Was ist die Wirtschaft?

Drei Kapitel
aus einer Wirtschaftsphilosophie

von
Sergius Bulgakow

1942

PRAG

VORWORT.

Der Erzpriester Sergius (Sergej Nikolajewitsch) Bulgakow wurde am 16. Juni 1871 in der Kreisstadt Livny im Gouvernement Orel als Sohn eines griechisch-rechtgläubigen Geistlichen geboren. Nachdem er das Gymnasium in Jeletz und dann die Moskauer Universität absolviert hatte, wurde er Lehrer der Nationalökonomie. Nach Verteidigung der Magisterdissertation, die einem nationalökonomischen Problem gewidmet war, wurde er im Jahre 1901 als Professor an die Kiewer Politechnische Hochschule berufen. Im Jahre 1906 kehrte er nach Moskau zurück, wo er anfangs als Privatdozent an der Universität Vorträge hielt, um dann als Professor an der Handelshochschule daselbst zu lehren. Im Jahre 1912 verteidigte er seine Doktordissertation, die ein philosophisches Thema behandelte. Zur Zeit der ersten russischen Revolution (1905—1906) nahm er am politischen Leben des Landes regen Anteil und zwar in den Reihen der konstitutionell-demokratischen Partei, die ihn auch als Abgeordneten in die zweite Reichsduma entsandte. Im Jahre 1918, im Höhepunkte der zweiten Revolution, ging seine schon viele Jahre gehegte Hoffnung in Erfüllung: er wurde zum Priester geweiht und konnte sich endlich dem rein religiösen Leben hingeben. Der Sieg des bolschewistischen Regiments zwang ihn aber im Süden Rußlands Zuflucht zu suchen, wo er unter anderem wiederum nationalökonomische Vorträge an der Universität in Simferopol halten mußte. Nach dem Zusammenbruch der Weißen Bewegung und langem illegalen Aufenthalt im Lande, wurde er schließlich von der Moskauer Regierung aus der Sowjetunion ausgewiesen und kam im Jahre 1923 nach Prag, wo er an der russischen Rechtsfakultät und dem russischen pädagogischen Institut dozierte. Im Jahre 1926 treffen wir ihn schon in Paris als Mitbegründer und Lehrer an dem dort entstandenen russischen griechisch-rechtgläubigen theologischen Institut an, wo er seitdem jahrelang verschiedene Fächer der theologischen Wissenschaft vortrug.

Die wissenschaftlich-literarische Tätigkeit des Erzpriesters Sergius Bulgakow kann in vier Perioden geteilt werden. Die erste Periode ist vorzugsweise von nationalökonomischen Interessen angefüllt und durch seine intellektuelle Hingabe an die Lehren des sog. ökonomischen Materialismus gekennzeichnet. Doch schon in seiner zweibändigen Hauptarbeit dieser Periode: „Der Kapitalismus und der Ackerbau“ (1900), die es zum Ziele hatte, auf Grund der Unter-

suchung der landwirtschaftlichen Entwicklung die Allgemeingültigkeit der ökonomischen und historischen Konzeptionen des Marxismus nachzuweisen, betritt der Verfasser unwillkürlich in wesentlichen Beziehungen den Weg der Kritik. — Die zweite Periode trägt schon einen ausgesprochen philosophischen Charakter und zeichnet sich dabei, — nicht ohne Zusammenhang mit dem „Revisionismus", der in jener Zeit im europäischen sozialpolitischen Denken eine bedeutende Rolle spielte, — durch eine große Sympathie für den Kantischen Kritizismus aus. Freilich sickerten auch hier fast gleich vom Anfang an dem Neukantianismus fremde Motive und Elemente durch, wie das in den in diesen Jahren von Bulgakow verfassten und dann in einen Sammelbande unter dem Titel: „Vom Marxismus zum Idealismus" (1904) veröffentlichten Zeitschriftenartikeln anschaulich vor Augen tritt.

Die dritte und bedeutend längere Periode umfasst nun die allmähliche Kristallisierung und Entwicklung dieser neuen Motive und Elemente im Denken und in der philosophischen Arbeit S. N. Bulgakows und kann als religös-philosophisch charakterisiert werden. Nachdem er sich bald von der Unzulänglichkeit des Neukantianismus (Kritizismus) und dessen Unfähigkeit, eine solide, allseitige und allumfassende Lebens- und Weltanschauung zu begründen, überzeugte, fand er in den religiös-philosophischen Lehren Wl. Solowjows ein sichereres und tieferes Fundament und unternahm den Versuch, im Lichte der Solowjewschen Grundideen, — ohne jedoch die philosophischen, besonders naturphilosophischen Lehren der unmittelbaren Lehrer Solowjews (d. h. Schellings und Baaders) aus dem Auge zu lassen, — in den Mittelpunkt des irdischen Daseins das wirtschaftliche Leben des Menschen und der Welt zu rücken, um so gewissermaßen zur Ausgangsperiode seiner Entwicklung unwillkürlich zurückzukehren. Allmählich treten während dieser Periode in der schriftstellerischen Tätigkeit unseres Philosophen ausgesprochen theologische Interessen und Motive immer mehr in den Vordergrund, sprechen immer lauter zum Leser und bereiten so die weitere Entwicklung Bulgakows vor. Das Durchschreiten und Durchleben verschiedener Stadien dieser Periode fand in der zweibändigen Sammlung seiner Aufsätze, die unter dem Tittel „Die zwei Burgen" (1911) erschienen ist, Ausdruck. Die bedeutendste Äußerung seines philosophischen Schaffens bilden jedoch in dieser Zeit die zwei folgenden Werke: seine nicht vollendete „Philosophie der Wirtschaft" (1912), deren erster veröffentlichter Band vom Verfasser als Doktordissertation vorgelegt und verteidigt wurde, und ein umfassender gelehrter Traktat, erschienen unter dem Titel „Das nichtabendliche Licht" (1937), der einen Entwurf der Grundlagen des Bulgakowschen religiös-metaphysischen Systems enthält und trotz aller seiner Abkehr vom Neukantianismus dennoch ersehen läßt, daß auch die intellektuell-geistigen Erlebnisse der zweiten Periode als unausrottbares Element im endgültigen philosophischen Credo S. N. Bulgakows verblieben sind. Seinem Ernste und seiner inneren Bedeutsamkeit nach muß dieser Traktat unbestreitbar zu

den wenigen besten Erzeugnissen des russischen religiösen und religiös-philosophischen Denkens zugerechnet werden.

Endlich dürfte es am richtigsten sein, die vierte Periode als eine rein theologische zu bezeichnen, obgleich sie durch den Versuch, sich philosophisch von der Philosophie loszusagen und auf sie philosophisch zu verzichten, welcher in dem deutschen Buche S. N. Bulgakows „Die Tragödie der Philosophie" (1927) enthalten ist, eingeleitet wird. In der gleichen Periode, und wiederum in deutscher Sprache erblickte auch seine bedeutende linguistisch-religiös-philosophische Studie „Was ist das Wort?" (1930) das Licht der Welt. Unter seinen eigentlich theologischen Schriften aber muß sicher an erster Stelle das zweibändige Werk „Das Lamm Gottes" (1933/34), das der Darstellung der Idee des „Gottmenschentums" gewidmet ist, erwähnt werden.

Wie schon gesagt, ist das „Nichtabendliche Lich" die bedeutendste von den Schriften S. N. Bulgakows; dagegen muß die „Philosophie der Wirtschaft" als seine symptomatischste, aktuellste, originellste und intimste Schrift erachtet werden. Die Tatsache der Wirtschaft hat auf ihn schon früh einen recht tiefen Eindruck gemacht, sich seiner Aufmeksamkeit und seines Denkens für immer bemächtigt und ihn veranlaßt über die Wirtschaft und wirtschaftlich zu philosophieren. Er ist in dieser Hinsicht in eine Reihe mit den bisher noch wenig zahlreichen Denkern des XX. Jahrhunderts (wie Simmel, Croce, Münsterberg) zu stellen, die in der einen oder anderen Form die prinzipielle Eigenart des ökonomischen Daseins des Menschen anerkennen und in der Ökonomik eines der Hauptgebiete der menschlichen Kultur und des menschlichen Bewußtseins sehen, welches auf die anderen nicht voll und ganz zurückzuführen ist. Aus diesem Grunde wurde es als das Zweckmäßigste erachtet, die 70. Rückkehr des Geburtstages dieses bedeutenden Denkers ebenso wie das bevorstehende 30jährige Jubiläum seines zuletzt erwähnten Werkes durch die Veröffentlichung einiger aus ihm entlehnten und besonders wertvollen und originellen Gedankengänge hervorzuheben.

Prag, Juni 1941.

Der Herausgeber.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Der vorläufige Begriff der Wirtschaft 3
Der Verbrauch 13
Die Erzeugung 27

DER VORLÄUFIGE BEGRIFF DER WIRTSCHAFT.

Das Leben „lebt" auf Erden nur im Kampf mit dem Tod. Die „organische" Welt, das Reich des Lebens in seinen verschiedenen Formen ist vom feindlichen Elemente des Todes, des toten Mechanismus, der bedrückenden Notwendigkeit umgeben. Unter „der schweren Decke des grauen Himmels", unter diesem bleiernen Himmel scheint das Leben auf der vergifteten, verpesteten Erde etwas Zufälliges, eine Nachsicht des Todes zu sein. Vom Ringe des Todes umzingelt, vom aufgesperrten Rachen des Nichtseins ständig bedroht, nistet sich das Leben schüchtern und dürftig in den Winkelchen des Universums ein und entgeht der endgültigen Vernichtung bloß um den Preis entsetzlicher Anstrengungen. Denn wenn auch nicht endgültig vernichtet, so doch wenigstens ständig einem Vernichtungsversuche ausgesetzt, kann es eine Beute des ihm von allen Seiten und unter allen möglichen Masken auflauernden Nichtseins werden. Es ist von ihm durch keine undurchdringliche Mauer getrennt, die diese Anstrengungen unmöglich machen könnte. Das Leben ist in sich selbst unvollkommen, da es undauerhaft, vergänglich, streblich ist.

Die Vereinbarkeit des Lebens mit dem Tode, des Lebendigen mit dem Leblosen, Dinghaften, ist eine der größten Paradoxien der Wirklichkeit und ein ewiges Rätsel für das Denken. Nur das Leben existiert und alles, was existiert, existiert nur im Lichte des Lebens. Die *Dinge*, die sogenannte tote Natur, d. h. alles, worin die Lebenszeichen zu fehlen scheinen, sind nur das Minus des Lebens, sein negatives Koeffizient; außerhalb dieser, wenn auch negativen, so doch in den Terminen des Lebens ausgesprochenen Definition verwandeln sie sich aber in Gespenster, verflüchtigen sich. Sie sind nur im Lichte des Lebens bemerkbar, ebenso wie die Gegenstände beim Sonnenaufgang aus der meonischen Finsternis des Nichtseins (des potentiellen Seins) hervortreten und beim Anbruch der Nacht wieder ins Nichtsein versinken. Ja, sogar der Tod selbst existiert nur dank des Lebens und in dessen Lichte: der Tod ist *Nicht-Leben;* die Negation des Lebens ist die einzige Definition desselben; der Tod ist nur der Schatten des Lebens und außerhalb desselben ist er nichts, existiert er nicht: „Gott hat den Tod nicht geschaffen"; ihm fehlt jede Kraft des Seins. Man kann nicht behaupten, daß das absolute Nichts (οὐκ ὄν) zum Unterschiede von dem positiven, wenn auch unbestimmten (μὴ ὄν) existiert; es vegetiert bedingt als Schatten des Seins oder als dessen Widerspiegelung, die für ihre scheinbare Existenz irgend eines wahren Seins bedarf. Nichtsdestoweniger durch-

dringt der Kampf des Lebens mit dem Tode, des Lichtes mit dem Schatten, des Lebendigen mit dem Dinghaften unser ganzes Leben und macht es unvollkommen, beschränkt, nicht absolut.

Wenn der Kampf des Lebens mit dem Tode auf der Ebene des Weltseins so unversöhnlich ist, so ist dies nur darum möglich, weil es auch innerhalb des Seins, im Herzen der Welt selbst, die nur ein strebliches Leben aufrecht zu erhalten fähig ist, vor sich geht, d. h. ein Leben, das seinem metaphysischen Charakter nach absolut, ausserzeitlich, aber in vollem Widerspruch zu dieser seinen Natur in dem tatsächlichen Dasein zeitlich, nicht absolut ist. Der metaphysische Tod des Lebendigen ist nicht nur unnatürlich, sondern naturwidrig, widerspruchsvoll und darum auch logisch undenkbar: kraft des Gesetztes des Widerspruchs können wir diesen Begriff nicht durchdenken, und doch ist der Tod empirisch zum allgemeinsten und tiefsten Naturgesetz geworden. In diesem Widerspruche steckt ein Rätsel für das Denken. Wir sind so sehr an den Tod, an die Idee des sterblichen Lebens gewöhnt, daß dieser Widerspruch, der jedoch viel tiefer und radikaler ist als der, welcher in solchen Wortverbindungen wie: heißes Eis, kalte Hitze, schwarzes Weiß usw. enthalten ist, uns nicht mehr überrascht.

Dessenungeachtet existiert jetzt in der Welt, — mag man das deuten wie man will, — nur das sterbliche Leben, und das ist eine derart allgemeine Bestimmung desselben, daß auch der Tod selbst zum Attribut und Zeichen des Lebens wird: nur das Lebendige kann sterben. Somit behauptet sich das Leben im Reiche des Todes, der es von allen Seiten her umzingelt und durch alle Poren in dasselbe eindringt. Das Leben kann darum nur in einem ununterbrochenen Kampfe mit dem Tode bestehen, es wird nicht umsonst, nicht mit gekreuzten Armen, sondern in einer ununterbrochenen Anstrengung des Kampfes erobert. Der Kampf des Lebens gegen die Kräfte des Todes ist die allgemeinste Bestimmung der Existenz, struggle for life nicht bloß im biologischen, sondern auch ontologischen Sinne. Der Tod führt das Leben, indem er es bedrängt, zur wechselseitigen Selbstvernichtung: der Darwinsche Kampf ums Leben! Der Tod benutzt das Leben der Einen als Werkzeug zum Tode der Anderen; der Sieg des Lebens in einem Punkte wird zu gleicher Zeit zum Siege des Todes in einem anderen.

Der Kampf ums Leben wird als Gefangenschaft bei der Notwendigkeit, bei dem toten Mechanismus der Natur, bei den „leeren und eitlen Elementen“ der Welt, die alle mit Einunddemselben drohen, empfunden. Es drohen Kälte und Hitze, Nebel, Regen, Dürre, Sturm, Strom, Meer, ja alles droht. Die blinde Notwendigkeit, das sinnlose Element, der tote Mechanismus, das eiserne Fatum — sind die Masken, unter denen der Geist des Nichtseins, der „Fürst dieser Welt“, der Tod, auftritt.

Eine tote Maske der Dinghaftigkeit, der Fremdheit, der Undurchdringlichkeit für den Menschen ruht auf der Natur und nur die auserwählten Hellseher wissen, dass in der Wirklichkeit

Die Natur nicht das, was man meint,
Nicht Abklatsch, nicht ein seelenloses Antlitz ist;
In ihr lebt eine Seele, in ihr gibt 's die Freiheit,
In ihr ist die Liebe, in ihr gibt 's die Sprache.

Aber auch ihnen offenbart sich dies alles nur in den Augenblicken der dichterischen Erleuchtung; im täglichen Leben dagegen besteht auch für sie jene Welt der Dinge, jene Tote Wüste unter dem bleiernen Himmel, wo auf jedem Schritte Tod und Verderben lauern. Das lebendige Wesen fühlt sich als Sklave der Notwendigkeit, des Mechanismus. Das Leben ist das Prinzip der Freiheit und des Organismus, d. h. der freien Zweckmäßigkeit im Gegensatze zum Mechanismus mit seiner eisernen Notwendigkeit. Der Kampf des teleologischen Prinzips mit dem mechanischen, der Freiheit mit der Notwendigkeit, des Organismus mit dem Mechanismus ist der Kampf des Lebens mit dem Tode. Der Mechanismus wird durch den Organismus besiegt, wobei er jedoch nicht als Ursächlichkeit aufgehoben wird. Das Gesetz des Organismus ist die Schellingsche Kausalität durch die Freiheit, der Aseismus (a-se-ismus). Man kann behaupten, daß der ganze weltliche und geschichtliche Prozess aus dem Widerspruche zwischen dem Mechanismus oder der Dinglichkeit und dem Organismus oder dem Leben, und aus dem Streben der Natur den Mechanismus als Prinzip der Notwendigkeit in sich mit dem Ziele zu überwinden, sich in den Organismus als Prinzip der kosmischen Freiheit, als Triumph des Lebens, als Panzoismus zu verwandeln, herausfließt.

Diese Gefangenschaft des Seins beim „Fürsten dieser Welt", beim Geiste des Nichtseins, beim Tode, findet ihren unmittelbarsten Ausdruck in der fatalen Abhängigkeit des Menschen von der Befriedigung seiner niedrigsten, tierischen oder sogenannaten materiellen Bedürfnisse, ohne die das Leben vernichtet wird. Der Kampf ums Leben ist darum in erster Linie ein Kampf um die Nahrung, was den Menschen der ganzen tierischen Welt nahe bringt. Insofern eine derartige Verwandtschaft besteht, kann man die gesamte menschliche Wirtschaft als einen besonderen Fall des biologischen Existenzkampfes betrachten. Jedes lebendige Wesen, auch der Mensch, ist somit gezwungen, seine Existenz zu wahren, das Leben gegen den Tod zu verteidigen. Allerdings aber wird der Kampf um das Leben durch dieses defensive Verhältnis nicht erschöpft; bei der ersten Gelegenheit verwandelt er sich aus dem defensiven in einen offensiven, indem er bestrebt ist, das Leben zu behaupten und zu erweitern, die feindlichen Elemente der Natur zu bändigen und die Naturkräfte den eigenen Zielen zu unterwerfen. Die Gebiete der Freiheit und der Notwendigkeit ändern sich beständig, das eine auf Kosten des andern; das Leben — die Freiheit strebt danach, seine Eroberungen auszudehnen und um sich eine Kreislinie von immer größerem Halbmesser zu ziehen. Dieser Kampf um die Ausdehnung des Lebens und der Freiheit auf Kosten der Notwendigkeit, in welchem das Leben die eroberten Teile des Mechanismus in Glieder des

Organismus verwandelt und das kalte Metall der Dinghaftigkeit im Feuer des Lebens zerschmilzt, nimmt verschiedene Formen an; sie wird mit den primitiven Werkzeugen und in voller Wissensrüstung geführt, der Inhalt aber bleibt der gleiche und zwar, die Verteidigung des Lebens und die Ausbreitung desselben durch die Verwandlung des Mechanismus in den Organismus, die Überwindung des toten Mechanismus durch die lebenspendenden Kräfte und in diesem Sinne — das Lebensschöpfertum. Die beiden Handlungsweisen, die defensive und die offensive, die Verteidigung und die Ausbreitung des Lebens, sind miteinander unzertrennlich verbunden, sind verschiedene Seiten einunddesselben Prozesses. Wie erfolgreich der Kampf auch sein möge, kann er jedenfalls nicht willkürlich abgebrochen werden; er ist nicht freiwillig, sondern erzwungen.

Der Kampf ums Leben gegen die feindseligen Naturkräfte zwecks Verteidigung, Behauptung und Ausbreitung, im Streben sich dieser Kräfte zu bemächtigen, sie zu zähmen, ihr *Wirt* zu werden, ist eben das, was man im weiteren und vorläufigen Sinne *Wirtschaft* nennen kann. Die Wirtschaft ist in diesem Sinne allem Lebendigen, nicht nur der menschlichen, sondern auch der tierischen Welt eigen: warum könnte man nicht von der Wirtschaft der Bienen, Ameisen oder von dem wirtschaftlichen Sinne und Inhalte des Existenzkampfes der Tiere sprechen? Dennoch ist die wirtschaftliche Tätigkeit im genauen Sinne dieses Wortes nur den Menschen eigen, wobei sie als untergeordnete und besondere Momente auch Elemente der Wirtschaft der Tiere enthält. Im weiteren werden die Züge, welche die Wirtschaft des Menschen von der tierischen unterscheiden, vollständiger hervortreten.

Somit ist die Wirtschaft der Kampf der Menschheit mit den elementaren Mächten der Natur zwecks der Verteidigung und Ausbreitung des Lebens, der Unterwerfung und Vermenschlichung der Natur, der Verwandlung derselben in einen potenziellen menschlichen Organismus. Der Inhalt des wirtschaftlichen Prozesses kann auch noch folgendermaßen charakterisiert werden: in ihm kommt das Streben, die tote mit mechanischer Notwendigkeit wirkende Materie in einen lebendigen mit der organischen Zweckmäßigkeit versehenen Körper zu verwandeln, zum Ausdruck; darum kann dieses Ziel im Limit als Verwandlung des ganzen kosmischen Mechanismus in den potentialen oder aktualen Organismus, in die Überwindung der Notwendigkeit durch die Freiheit, des Mechanismus durch den Organismus und der Kausalität durch die Zwecksmäßigkeit, als *Vermenschlichung der Natur* bestimmt werden. Die Aufgabe der Wirtschaft wird eben durch diesen Zerfall des Seins, durch den Widerspruch und die wechselseitige Beschränkung der Freiheit und Notwendigkeit, des Lebens und Todes festgesetzt: würde in der Welt das absolute, unsterbliche Leben herrschen (also das Weltall einen universellen Organismus bilden), wäre in ihr für den toten, mit dem Tode drohenden Mechanismus kein Platz mehr vorhanden, so würde die Kausalität durch die Freiheit oder die teleologische Kausalität

die einzige Form derselben sein. Gleicherweise würde im Falle einer völligen Vernichtung des Lebens, wobei das Reich des toten Mechanismus keine Grenze mehr hätte, alles in der dunklen Nacht des Nichtseins versinken und in dieser Finsternis nicht mehr durch das Licht des Lebens und der Freiheit beleuchtet werden. Der tatsächliche Zustand des Seins, als Streit zwischen Leben und Tod, als Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit, weist aber schon dadurch seinen nicht endgültigen und Übergangscharakter auf, sein unbeständiges Gleichgewicht, das in diesem Prozesse beständig bestrebt ist zu werden. Die Wirtschaft ist der Ausdruck des Kampfes zwischen diesen zwei metaphysischen Prinzipien: Leben und Tod, Freiheit und Notwendigkeit, Organismus und Mechanismus. In ihrem Fortschreiten bedeutet sie den Sieg der organisierenden Lebenskräfte über die desorganisierenden Kräfte und Taten des Todes; ist sie aber der Sieg über den Tod selbst in seinem metaphysischen Wesen? Die Wirtschaft ist der Kampf gegen die totbringenden Kräfte des „Fürsten dieser Welt"; ist sie aber fähig einen Aufstand gegen diesen „Fürsten" selbst zu erheben? Ist die Wirtschaft fähig, den Tod aus der Welt zu vertreiben und mit dem Siege über ihn das, was ihre eigene Vorbedingung bildet, zu überwinden? Oder ist vielmehr das vom Tode vergiftete Herz der Welt wirtschaftlich nicht mehr zu heilen, und wird nicht „der letzte Feind — der Tod" nur durch einen neuen schöpferischen Akt der Gottheit, nur durch die Kraft Jenes, der „den Tod durch Tod niederrang", ausgerottet werden. Wir stellen hier diese Limitfrage bloß als logische Grenze auf; ihre Behandlung gehört jedoch schon zur Eschatologie der Wirtschaft.

Wenn aber die Wirtschaft eine Form des Kampfes des Lebens gegen Tod und ein Werkzeug des sich behauptenden Lebens ist, so kann man aus dem gleichen Grunde auch behaupten, daß die *Wirtschaft eine Funktion des Todes*, daß sie durch die Notwendigkeit der Selbstverteidigung des Lebens geschaffen ist. Sie ist in ihrem eigensten Grundmotive eine unfreie Tätigkeit und dieses Motiv ist die Angst vor dem Tode, die allem Lebendigen eigen ist. Mag der Mensch in seinem wirtschaftlichen Fortschritte so weit wie auch immer vorwärtskommen, er kann, insofern er Wirt bleibt, die Fesseln eines dem Tode unterworfenen Sklaven nicht abschütteln.

Wenn wir die Wirtschaft als ein aktuelles, defensiv-offensives Verhältnis des Menschen zur Natur definieren, so schieben wir offensichtlich ihre Grenzen weiter auseinander, als sie in der Nationalökonomie festgelegt werden, die hierbei durch die Ziele und Möglichkeiten einer speziellen Untersuchung geleitet wird.[1])

---

[1]) Die Wirtschaft, sowie sie gewöhnlich von der Nationalökonomie aufgefasst wird, ist eine planmäßige, auf die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse gerichtete Tätigkeit des Menschen. Diese Definition findet in der von uns aufgestellten voll Platz, indem sie die Wirtschaft vom Standpunkte des wirtschaftlichen Subejktes aus charakterisiert.

Als Merkmal, durch welches die Wirtschaftstätigkeit festgelegt wird, ist die Anwesenheit der auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Arbeitsanstrengung zu betrachten. Die Wirtschaft ist die *Arbeitstätigkeit.* Die Arbeit und zwar eine erzwungene Arbeit kennzeichnet die Wirtschaft. In diesem Sinne kann man die Wirtschaft als Arbeitskampf ums Leben und um dessen Ausdehnung definieren: die Arbeit ist die Grundlage des vom wirtschaftlichen Standpunkte aus betrachteten Lebens. Das Leben entsteht auf eine natürliche Weise, d. h. ohne eine bewußte Arbeitsanwendung, bei der Geburt: es wird umsonst gegeben; seine Erhaltung aber wird in der Wirtschaft schon mit der Arbeit bezahlt, und so wird das Leben zum Arbeitsleben. Die Arbeit ist jener Wert, durch den die das Leben erhaltenden Güter erworben werden. Diese Wahrheit liegt als dunkle Vorahnung in der Nationalökonomie den sogenannten Arbeitstheorien des Wertes zugrunde.

„Alle wirtschaftlichen Güter sind Arbeitsprodukte"[1]): Diese Formel von Rodbertus, die die allgemeine Weltanschauung der Nationalökonomie vortrefflich widerspiegelt, bewahrt auch jenseits der Grenzen derselben Sinn und Richtigkeit. In der Nationalökonomie und zwar in der „Werttheorie" wird dieser Formel eine allzu enge, naturalistische und merkantile Deutung verliehen: auf ihr ruht hier der Stempel des ökonomischen Materialismus, wie auch der einer absichtlichen, durch die wissenschaftliche Spezialisation bedingten Einseitigkeit. Schon gleich seit ihrer Entstehung im Merkantilismus bemüht sich die Nationalökonomie, bei den Physiokraten, Adam Smith und anderen Vertretern der klassischen Schule, wie auch endlich in dem Sozialismus, den Begriff der „produktiven", d. h. wirtschaftlichen Arbeit genauer zu bestimmen, um mit seiner Hilfe das Gebiet ihrer Spezialforschung abzugrenzen, die sonst Gefahr liefe, sich unendlich auszudehnen, und die gesamte Wissenschaft von der Kultur umfassen müßte. In der Nationalökonomie führt diese absichtiche Einengung der Begriffe auch zu einer Einseitigkeit und Grobheit der Folgerungen, in der Wirtschaftsphilosophie aber wäre eine derartige absichtliche Einengung des Gesichtskreises nicht nur überflüßig, sondern ausgesprochen schädlich. Die Wirtschaft umfaßt ihrem Wesen nach die menschliche Arbeit in allen ihren Anwendungen von jener des einfachen Arbeiters bis zu Kant, von jener des Ackerbauers bis zum Astrologen. Das Merkmal der Wirtschaft ist die *arbeitende* Wiedererzeugung oder Eroberung der materiellen oder geistigen Lebensgüter im Gegensatz zu ihrer *arbeitsfreien* Erhaltung. Es ist die angestrengte Aktivität des menschlichen Lebens zwecks Erfüllung des Wortes Gottes: *„Im Schweisse deines Antlitzes sollst Du dein Brot essen"*, und dabei jedes Brot, d. h. nicht nur die materielle Nahrung, sondern auch die geistige: im Schweisse des Antlitzes werden durch die wirtschaftliche Arbeit nicht nur die

---

[1]) S. Carl Rodbertus-Jagetzow, Zur Beleuchtung der sozialen Frage. T. I.—II. (2. Aufl., hrsg. v. M. Wirth, Berlin, 1899), S. 104.

wirtschaftlichen Erzeugnisse geschaffen, sondern auch die gesamte Kultur.

Die Welt als Wirtschaft ist die Welt als Arbeitsobjekt und in diesem Sinne auch als Arbeitsprodukt. Der Stempel der Wirtschaft wird eben durch die Arbeit aufgedrückt — darin hat eben die Arbeitstheorie des Wertes, die Nationalökonomie, Recht, die die universelle, kosmische Bedeutung der Arbeit richtig herausfühlt, wenn sie dieselbe auch nicht gehörig ausdrücken und bis zu Ende begreifen kann.

Ist aber die Arbeit definierbar? Wir kennen die Versuche der Nationalökonomie, die Arbeit zu definieren; sie verfolgen aber Spezialziele, fassen vorzugsweise die Werttheorie ins Auge und sind selbst vom Standpunkte dieser letzteren aus mißglückt; außerdem können sie uns auch wegen ihrer materialistischen Einstellung nicht befriedigen. Die Arbeit ist ein Aufwand der Nerven- und Muskelenergie, — so lautet beispielweise die sehr verbreitete und einflußreiche Marxsche Definition. Aber abgesehen davon, daß dieses Merkmal im Falle der intelektuellen Arbeit nicht leicht feststellbar ist, ist es nicht schwer zu bemerken, daß in diesem Kraftaufwande die Arbeit überhaut nur zum Ausdrucke und in Erscheinung kommt: Ihrem inneren Willensgrunde nach, als Gefühl der nach außen gerichteten Anstrengung, läßt jedoch die Arbeit keine Definition zu, obgleich jedermann sie aus der Erfahrung und Selbstbeobchtung als Aktualität, als wirksames Wollen, als aktives Herausgehen aus sich selbst kennt. Die Fähigkeit der Arbeit ist eine von den Eigenschaften des lebendigen Wesens; in ihr äußert sich das Feuer und die Schärfe des Lebens. Nur jener lebt ein volles Leben, wer zur Arbeit fähig ist und wirklich arbeitet.

Das Arbeitsprinzip des Lebens ist dem natürlichen oder arbeitsfreien Prinzip korrelativ und bis zu einem gewissen Grade entgegengesetzt. Der Wirtschaft als arbeitender Wiedererzeugung und Erweiterung des Lebens ist die Natur als Gesamtheit der (für den Menschen) arbeitsfreien „natürlichen" Kräfte des Lebens und seines Wachstums entgegengesetzt. Der Mensch wird im Mutterschoße nicht durch einen wirtschaftlichen Akt geboren, er entwickelt sich, wächst nach der Geburt, seine physischen und geistigen Kräften nehmen zu und er wird sich der Kräfte seines Geistes bewußt. Nicht die Wirtschaft ist es, dank deren sich die verschiedenartigsten Naturprozesse vollziehen, und nicht durch sie wurde dieses Universum geschaffen. Ganz im Gegenteil: es ist die Anwesenheit dieses letzteren, die die subjektive ebenso wie auch die objektive Möglichkeit der Wirtschaft, die Fähigkeit zur Arbeit und die Möglichkeit derselben bedingt. Die Wirtschaft ist in diesem Sinne in das Leben des Universums eingeschaltet, ist ein Moment des Wachstums desselben. Gleichzeitig aber ist es ein notwendiges Moment, das in den Plan des Weltalls als aktuelle Äußerung des zum Selbstbewußtsein gelangten und scharf gewordenen Lebens eingeschaltet ist. Die Kultur, d. h. das durch die Arbeit oder wirtschaftlich hervorgerufene oder

verwirklichte Wachstum des Lebens, setzt die Natur (im Sinne ihres unkulturellen, oder, genauer, ihres außer- und vorkulturellen, vorwirtschaftlichen Zustandes) als seine Grundlage voraus. Die Natur ohne Arbeit, ohne Arbeitskultur, ist außerstande alle ihre Kräfte zu äußern, wenigstens im Menschen aus ihrem halbschlummernden Dasein herauszutreten. Andererseits aber hat auch die Kultur keine anderen schöpferischen Kräfte, außer denen, die der Natur schon innewohnen. Auch „Sorge tragend" (d. h. mit allen Anstrengungen der Kultur) können wir, dem Worte des Heilandes gemäß, unser Wachstum nicht einmal eine Elle vermehren. Die Natur bildet somit die natürliche Grundlage der Kultur, ist das Material für die wirtschaftliche Wirkung: die Wirtschaft ist außerhalb derselben ebensowenig denkbar und möglich, wie die konkrete Erfahrung außerhalb des Lebens.

DER VERBRAUCH.

Das wirtschaftliche Leben läßt sich auf den Austausch der Stoffe, auf einen gewissen Kreislauf oder ein Nacheinander der Ein- und Ausatmungen zurückführen. In der Sprache der Nationalökonomie entspricht die Erzeugung den Einatmungen und der Verbrauch — den Ausatmungen. Der wirtschaftliche Kreislauf setzt sich aus diesen beiden Akten, aus der Erzeugung und dem Verbrauch zusammen: die sind die Grundfunktionen der Wirtschaft. Darum zerfällt die allgemeine Frage danach, *wie die Wirtschaft möglich ist*, in zwei spezielle Fragen und zwar: wie die Erzeugung und wie der Verbrauch möglich sind?

Beginnen wir mit dem Verbrauche.

Jeder lebendige Organismus steht als Körper, als organisierte Materie, mit dem ganzen Weltall, als einer seiner Teile, in unzertrennlichem Zusammenhange, denn das Weltall ist ein System wechselseitig verbundener und ineinandergreifender Kräfte; man kann weder ein Sandkorn verschieben, noch ein einziges Atom vernichten, ohne das ganze Weltall in der einen oder andren Form oder in einem oder anderem Grade zu verrücken. Ganz gleichgültig, ob wir das Weltall dynamisch als ein System der Kräfte oder Energien denken, oder es statisch als etwas, was sich im Zustande des unbeständigen Gleichgewichtes befindet, betrachten, erscheint es uns, infolge dieser ununterbrochenen Zusammengehörigkeit aller seiner Teile, als etwas Einheitliches. Die Annahme mehrerer Weltalle würde auch deren Wechselwirkung voraussetzen, d. h. sie würde den Begriff des Weltalls nur erweitern, weil sie es in ein System mehrerer, die kasmische Einheit bildender Welten verwandeln würde, oder sie würde den widerspruchsvollen Begriff zweier (oder mehrerer) nebeneinander bestehender, aber man weiß nicht warum voneinander isolierter und wechselseitig undurchdringlicher Kraftsysteme einführen. Eine solche Undurchdringlichkeit, ein solcher kosmischer Pluralismus kann aber nur bezüglich qualitativ verschiedener Welten, die verschiedene metaphysische Stufen des Seins darstellen, wie z. B. die geistige Welt und unsere Welt, „Himmel und Erde", oder die jenseitige Existenz des Menschen im Verhältnis zur irdischen, zugelassen werden. Die Einheit des Weltalls besitzt für die gesamte Weltkunde einen axiomatischen Charakter: durch sie wird die Stetigkeit des kausalen Zusammenhanges, der das Weltall durchdringt und den physikalischen Kommunismus des Seins ins Leben ruft, begründet. Die Tatsache, daß ich in diesem Augenblicke mit der Feder über das Papier führe und dadurch eine neue Verteilung

der Atome der Tinte, des Papiers, des Stahls der Feder usw. verursache, ist vom prinzipiellen Standpunkte aus ebenso ein kosmisches Ereignis, wie es auch die astronomischen oder geologischen Katastrophen sind, denn sie verändert das physische Weltbild ebenso wie diese letzteren, wenn auch mit geringerer Intensität. (Übrigens kann man auch dieses nicht behaupten, da eine Kommensurabilität dieser Ereignisse einfach fehlt.) In dem Augenblicke, wo ich am Tische sitze, erfahre ich an mir selbst die ganze unendliche Zusammengesetztheit der positiven und negativen Einflüsse der kosmischen Kräfte, und nicht nur der von uns Millionen von Kilometern entfernten Sonne, sondern auch aller uns sichtbaren und unsichtbaren Weltsonnen. Eine kosmische Veränderung, welche dank der Ursachen ihrer Entstehung für mich unerfassbar ist, kann einen derartigen Zustand der Atmosphäre, eine derartige Glut herbeiführen, die sich als fähig erweist ein für mich kostbares Leben zu vernichten oder meine eigene Existenz unmöglich zu machen.

Es gibt ein kosmologisches Karma des Seienden. Die Einheit des Weltalls, die physische Gemeinschaftlichkeit des Seins bewirkt es, daß alles sich physisch in allem findet oder in allem da ist: der Atom des Weltalls ist mit dem ganzen Universum verbunden; oder, wenn man dieses letztere dem Organismus gleichsetzt, so kann man sagen, daß jeder Atom in den Bestand des Weltkörpers hineingeht.[1])

Man darf aber nicht bei der bloßen Anerkennung dieser physischen Gemeinschaftlichkeit des Seins stehen bleiben, da das Weltall

---

[1]) Der Richtigkeit dieses philosophischen Satzes, der in einem gewissen Sinne das Apriori der Kosmologie bildet, widerspricht keineswegs die wissenschaftliche Praxis, die, infolge ihres pragmatischen Charakters, aus Gründen der Zweckmäßigkeit tatsächlich eine unbestimmte Mannigfaltigkeit der Ursächlichkeiten aufstellt, welche der Mannigfaltigkeit der Wissenschaft selbst entspricht. In diesem Sinne müssen die folgenden Worte Cournots, die diese Idee des wissenschaftlichen Pragmatismus widerspiegeln, verstanden werden: „Personne ne pensera sérieusement qu'en frappant la terre du pied il dérange le navigateur qui voyage aux antipodes, ou qu'il ébranle le système des satellites de Jupiter; mais, en tout cas, le dérangement serait d'un tel ordre de petitesse, qu'il ne pourrait se manifester par aucun effet sensibile pour nous, et que nous sommes parfaitement autorisés à n'en point tenir compte. Il n'est pas impossible qu'un événement arrivé à la Chine ou au Japon ait une certaine influence sur des faits qui doivent se passer à Paris ou à Londres; mais, en général, il est bien certain que la manière dont un bourgois de Paris arrange sa journée n'est nullement influencée par ce qui se passe actuellement dans telle ville de Chine où jamais les Européens n'ont pénétré. Il y a là comme deux petits mondes, dans chacun desquels on peut observer un enchaînement de causes et d'effets qui se développent simultanément, sans avoir entre eux de connexion, et sans exercer les uns sur les autres d'influence appréciable." (A. Cournot, Essai sur les fondaments de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, nouvelle édition, Paris, 1912, pp. 37 s.; vergl. (russ.) A. A. Tschuprow, Skizzen zu einer Theorie der Statistik, S. 100.) Für die Wissenschaft gibt es nicht nur zwei, sondern n, d. h. eine unbestimmte Anzahl, solcher Welten, was man aus den Eigenschaften der Wissenschaft selbst ableiten kann. Diese Praxis der Wissenschaft untergräbt jedoch die Idee der Einheit des Universums und somit auch die Kontinuität des kausalen Zusammenhanges nicht, sondern sie setzt dieselbe viel mehr voraus.

sich nicht nur durch die allgemeine Korrelativität, Kontinuität und Zusammengehörigkeit der Welt des physischen Stoffes, sondern auch durch eine bestimmte Korrelation zwischen dem lebendigen oder organischen Stoffe und dem leblosen oder toten, oder, anders ausgedrückt, zwischen dem organischen Körper und der unbeseelten Materie, charakterisieren läßt. Durch das ganze Weltall zieht sich eine Grenze, welche dasselbe in zwei Reiche: des Lebendigen und des Unlebendigen teilt. Möge die Wissenschaft sich in den Versuchen erschöpfen, diese Grenze irgendwie zu überschreiten oder zu verwischen, und auf sie manchmal auch gänzlich zu verzichten, nachdem sie dieselbe nicht gefunden hat, — diese Grenze existiert trotzdem, wenn auch nicht theoretisch, so doch wenigstens tatsächlich, ebenso wie das Lebendige und das Unlebendige ihrerseits vorhanden sind. Und die allgemeine Korrelation zwischen den beiden Gebieten wird dadurch charakterisiert, daß das Reich des Lebens das Reich der Leblosigkeit beständig angreift, mit Hilfe seiner warmen Fühler die kalten, leblosen Stoffe ergreift und wegbringt und sie in ein lebendiges Gewebe verwandelt, d. h. die tote Materie zum lebendigen Körper organisiert. Aber auch umgekehrt ist es außerstande, diese Verwandlung für ewig zu fixieren: das Leben ist nicht imstande, die tote Materie mit ihrer Wärme in dem Maße zu durchwärmen, daß sie nie mehr erkaltet. Es kommt die Zeit und die Körper verwandeln sich, teilweise oder gänzlich, wiederum in die tote Materie, in die ursprüngliche metaphysische Erde, über welche dem Menschen und in seiner Person selbstverständlich auch allem Lebendigen gesagt wurde: „Du bist von Erde und wirst wieder zu Erde werden" (Gen. III. 19). Der Damm, der die Gewässer des Lebens und des Todes voneinander trennt, erweisst sich als nicht undurchdringlich: die Gewässer sickern wechselseitig durch und vermengen sich miteinander. Dieser Kommunismus des Lebens und des Todes, diese rätselhafte Indentität des Lebendigen und des Toten, die Sterblichkeit jedes Lebens, aber auch die anscheinliche Lebensfähigkeit alles Leblosen gehört zu den grundsätzlichsten Pfeilern unseres irdischen Daseins, auf die sich eben die Möglichkeit der wirtschaftlichen Stellungnahme zur Welt gründet. Das Leben ist der Tod, und der Tod ist das Leben: so lautet die Formel dieser Identität. Aufgerollt und präzisiert, muß sie aber folgendermaßen ausgedrückt werden: das Leben geht in den für dasselbe prinzipiell neuen oder ihm transzendenten Zustand der Leblosigkeit, des Todes über und das Leblose, Tote läßt sich zum anderen, höheren, ebenfalls für dasselbe transzendenten Zustande des Lebens erheben. Diese Identität selbst, die sich beständig vor uns in einer unbegrenzten Anzahl von Potenzen und Akten aufrollt, ist eine erfahrungsmäßige, für jeden selbstevidente Tatsache; die philosophische Deutung dieser Tatsache stellt aber vor das Bewußtsein das unlösbare Rätsel des Lebens und des Todes. Wie kann man sich diese Identität und diesen transcensus denken? Und was ist wahrer, ursprünglicher, substanzieller — das Leben oder der Tod, das lebendige oder das tote Prinzip? Ist das Leben nur ein Epiphänomenon des Todes, ein schönes Dessin auf

ihm, ein durch das Spiel der physischen Kräfte hervorgerufenes Phantom? Dann aber wird das Gefühl des Lebens selbst, das Selbstbewußtsein desselben, (welches dem Selbstbewußtsein des persönlichen Ich bedeutend vorausgeht) zu einem unbegreiflichem Wunder, zu welchem kein wissenschaftlicher oder logischer Weg führt, und es bleibt dann nichts anderes übrig, als diese Kluft zu überspringen, wie das auch die dogmatischen Materialisten tatsächlich tun. Oder ist das Umgekehrte richtig? Gibt es keiner Tod, sondern ist nur das Leben da, das nur erstarrt und gleichsam gänzlich verschwindet, sich aber potenziell bewahrt und gleichsam in Ohnmacht befindet, und stellt das Weltall nur eine Entwicklung der unzähligen Potenzen des Lebens, nur eine aus den Stufen des Lebens bestehende Leiter dar? Diesen Lebensmonismus, den Panzoismus halten wir im Gegensatz zum Todesmonismus oder dem Panthanatismus der Materialisten, den Fußstapfen der alten Denker (Platon und insbesondere Plotin), Böhme und Baader, Schelling und Wl. Solowjew folgend, für eine metaphysische Hypothese, die allein fähig ist, die Schwierigkeiten zu überwinden. Die Materialisten selbst verzichten schon im Wesentlichen auf den Panthanatismus und nähern sich dem Panzoismus, indem sie in den pantheistischen Hylosoismus verfallen, die Natur beseelen, ihr Zweckmäßigkeit, ja sogar das Ästhetische zuschreiben und sie (wie Heckel) vergöttlichen.

Die durchs Leben organisierte Materie ist schon ein *Körper*, dieser letztere bildet aber eine Gesamtheit von Organen, mit Hilfe deren sich das Leben des toten Stoffes bemächtigt. Durch den Körper dringt das Leben in seinen verschiedenen Äußerungen, dank der Zusammengehörigkeit des Universums, in den ganzen Kosmos hinein. Der Kosmos bildet in diesem Sinne den potenziellen Körper des lebendigen Wesens, den Organismus in potentia. Diese Potentialität kann sich freilich auch gar nicht in die Aktualität verwandeln, oder sie kann in diese letztere jedesmal nur teilweise übergehen. Sie existiert dabei in zweifachem Sinne.

Erstens bedeutet jeder lebendige Körper eine Organisierung der Materie: nicht nur eines gegebenes Quantums derselben, wie es statisch zu sein scheint, sondern der Materie überhaupt, da dynamisch nur *eine* Materie, die prima materia, vorhanden ist, und diese Materia (die „Mutter des Lebens", Μητὴρ ζωῆς, das Platonische Meon — μὴ ὄν) ist, als ein System der Kräfte, einheitlich und kontinuierlich. Das lebenschöpfende, sich dieser Materie bemächtigende Prinzip bildet in ihr gleichsam Lebensknötchen aus, die nicht isoliert, sondern miteinander als ein System der Kräfte dynamisch verbunden sind, welche zu einander in einem gewissen Verhältnis stehen: es sind keineswegs gesonderte und vereinzelte Lebenssphären, sondern das Leben überhaupt, aber nur in seinen verschiedenen Äußerungen. Das Leben organisiert in den unzähligen Punkten und Zentren die Materie, befruchtet das weibliche Prinzip, *das* leblose Meon (μὴ ὄν) durch das aktive männliche Prinzip. Das Eros des Lebens kommt als Kind des Poros und der Penia, der Aktivität und der Passivität, ans Licht. Die Ideen-Formen, die Entelechien, verkörpern sich in

der formlosen, passiven Materie und bilden die Monaden. Ohne diese Formung verbleibt die Materie an der Grenze des im Sinne der metaphysischen Nichtexistenz (οὐκ ὄν) begriffenen Nichtseins selbst, im Zustande eines Halbseins, eines unverwirklichten Seins, als reine Potenz (μὴ ὄν).

Zweitens, neben dieser allgemeinen und abstrakten Einheit des Lebens und der Materie, des aktiven und des passiven Prinzips, gibt es noch die konkrete Universalität des Lebens. Diese ist nicht bloß im logischen Bewusstsein, in welchem das Weltall ideal enthalten ist, sondern auch in der größtmöglichen Erweiterung der Sinnlichkeit des lebendigen Wesens gegeben, für die die Grenzen prinzipiell nicht existieren, oder, genauer, nur mit den Grenzen des Weltalls zusammenfallen. Die Organe unseres Körpers bilden gleichsam die Türen und Fenster ins Weltall und alles, was durch dieselben in uns hineingelangt, wird zum Gegenstande unserer „Einfühlung"; wenn es aber für uns empfindbar wird, so beginnt es in einem gewissen Sinne schon zu unserem Körper zu werden. Alles was aus dem meonisch dunklen Gebiete des Halbseins heraustritt und vom Leben belichtet wird, wird dadurch gleichsam zur Peripherie unseres Körpers: alles was wir unter dem Mikroskop und durch das Teleskop beobachten, d. h. die von uns durch die Raumestiefe entfernte mikroskopische Welt und die von uns durch die Raumesweite entfernten Himmelskörper, alles unserer Erkenntnis Zugängliche, so oder anders unsere Sinnlichkeit Affizierende und deswegen in das belichtete Lebensfeld Hineintretende, alles dies, d. h., prinzipiell genommen, das ganze Universum, ist fähig zu unserem Körper zu werden. Darum wird das ganze Universum, das sich als eine Welt des außerlebendigen, meonischen, bloß an sich und nicht für sich seienden Seins unter der Hülle des Mechanismus und unter der Maske des leblosen Stoffes offenbart, nach Entfernung dieser Hülle und Ablegung dieser Maske im Limit zum Organismus, richtiger, kann zu ihm werden. In diesem Sinne ist die tiefsinnige Aussage Schellings zu verstehen, daß das, was für die Intelligenz (unserer Deduktion nach aber — für das Leben) „Universum ist, ist nur das gröbere und entferntere Organ des Selbstbewußtseins, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbare Organ desselben ist," und daß „die Organisation im allgemeinen also nichts anderes als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums ist".[1]) In diesem Sinne erhält der öfters wiederholte Gedanke, daß das Universum mit jedem Menschen von neuem geboren wird und stirbt, eine neue Bedeutung. Das bedeutet unter anderem, daß das Universum überhaupt das Gesichtsfeld des Lebens ist, welches mit seinem Lichte die meonische Finsternis, die Potenzialität des meonischen Seins beleuchtet. Diese Aussage muß darum viel buchstäblicher verstanden werden, als man es gewöhnlich tut. Sie erfordert nur in dem Sinne eine Einschränkung, daß das Leben

[1]) S. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, in S. W. III, S. 490 f., 492.

der Mannigfaltigkeit seiner Formen und Zentren halber durch den nur diese seine vereinzelten Zentren vernichtenden Tod nicht gänzlich besiegt werden kann; darum kann das Univrsum nicht gänzlich sterben, d. h. in die Leere und Formlosigkeit des meonischen Halbseins versinken, in welchem nichts vor sich geht und keine Ereignisse stattfinden. Also stehen das Leben und die Materie (das Meon) einander wie zwei Polarprinzipien gegenüber, die einander anziehen, bedingen, gleichzeitig aber auch einander abstossen. Das Leben bedarf notwendigerweise eines Grundes, eines Substrats, eines trägen Prinzips, welches durch die Schärfe des Lebens besiegt und aktivisiert wird, ebenso wie das Licht die Finsternis, die Wärme die Kälte und die Freude die Schwermut zum Ziele ihrer Überwindung voraussetzen. Der absolute Organismus des Universums, der endgültige Sieg des Lebens über das Meon, nach welchem dieses letztere für immer vom Leben umhüllt und der Tod dadurch endgültig vertrieben wäre, und der absolute Mechanismus des Meon, die „unsichtbare und leere Erde",[1]) — das sind zwei metaphysische Limite, zwei Pole des Weltseins. In der gegenwärtigen Weltepoche ist das Gleichgewicht weder in der einen noch anderen Form erreicht worden: weder in der Richtung zum Chaos, der Leere und dem Mechanismus, noch in der Richtung zum Organismus, zum unsterblichen Leben und zur Fülle. Zwischen dem Leben und dem Tode geht ein Zweikampf vor sich.

Ein solcher Kampf ist jedoch nur zwischen zwei wenn auch verschiedenen, ja sogar entgegengesetzten, aber trotdem miteinander verwandten Prinzipien möglich. Genauer gesagt, es muß behauptet werden, daß es sich nicht um einen Kampf zweier Prinzipien, sondern zweier *Zustände* einunddesselben Universums handelt; dabei ist dieser Kampf selbst bloß ein Symptom des krankhaften Zustandes des Seins, wenn auch einer Wachstumskrankheit desselben: die Macht des Nichtseins, das Element des Meonischen hat sich empört und von der Macht des Lebens, dem es jedoch unterworfen werden kann, losgelöst. Nur dadurch wird dieses beständig und ununterbrochen vorsichgehende teilweise Auferwecken oder Beleben, man könnte sagen, das In-Besinnung-Bringen der toten Materie möglich, obgleich sie nach dem Verlaufe einer gewissen Zeit wiederum in Ohnmacht fällt. Die Möglichkeit des Kampfes zwischen dem Belebten und Unbelebten ist durch ihre wesentliche Identität trotz dem Unterschiede beider als Zustände bedingt. Diese ursprüngliche Identität des Lebendigen und Leblosen kommt in der Ernährung und dem mit ihr verbundenen Wachstum und Vervielfältigen des Lebens zum Ausdruck. Unter Ernährung im weiteren Sinne dieses Wortes kann man den allgemeinsten Stoffwechsel zwischen dem lebendigen Organismus und dem ihn umgebenden Milieu verstehen, so daß hierher nicht bloß das Essen im eigentlichen Sinne, sondern auch das Atmen, die Einwirkung der Atmosphäre, des Lichtes, der Elektrizität, des Chemismus und anderer Naturkräfte auf einen Organismus

[1]) S. Das Alte Testament I, 1.

gehören, insofern ein lebenschöpfender Stoffwechsel daraus entspringt. Die Ernährung umfaßt, wenn man sie noch breiter auffassen will, nicht nur den Stoffwechsel in der angegebenen Bedeutung, sondern auch unsere ganze „Sinnlichkeit" (im Kantischen Sinne des Wortes), d. h. das Vermögen durch die äußere Welt affiziert zu werden, von ihr Eindrücke oder Erregungen zu erhalten. Wir essen die Welt, wir eignen uns das Fleisch der Welt nicht nur vermittels des Mundes oder der Verdauungsorgane, nicht nur vermittels der Lungen und der Haut im Atmungsprozesse an, sondern auch im Prozesse des Sehens, des Riechens, des Hörens, des Tastens, des gesamten Muskelgefühles. Die Welt tritt in uns durch alle Fenster und Türen unserer Sinne ein und wird dabei von uns wahrgenommen und assimiliert. Dieser Verbrauch der Welt, der ontische Verkehr mit derselben, die Gemeinschaftlichkeit des Seins, in seinem Ganzen genommen, liegt allen unseren Lebensprozessen zugrunde. Das Leben selbst ist in diesem Sinne das Vermögen die Welt zu verbrauchen, sich anzueignen, und der Tod — das Heraustreten aus den Grenzen dieser Welt, der Verlust des Vermögens des Verkehrs mit ihr; und endlich ist die Auferstehung die Rückkehr in die Welt bei der Wiederherstellung jenes Vermögens, sei es auch in einem unendlich erweiterten Grade.

Um die Frage durch die Unterscheidung der besonderen Ernährungsformen nicht zu komplizieren (denn ich gebe mir davon Rechenschaft ab, daß ich diesen Terminus in einem für die Physiologie ungewöhnlichen Sinne anwende; er gibt aber mit genügender Genauigkeit die hier notwendige Gedankenschattierung wieder und zwar die die Erhaltung des lebendigen Organismus durch das leblose Milieu betreffende), wollen wir unsere Aufmerksamkeit der Ernährung im engeren Sinne des Wortes schenken, d. h. dem Essen. Was heißt essen? Wir sind in der Wahl der Nahrung nicht frei: in ihr können wir nicht nur das Leben, sondern auch den Tod geniessen; auf der Nahrung konzentriert sich der Kampf um das Leben und den Tod oder der Existenzkampf in der gesamten Tierwelt. Ohne Nahrung ist das Leben unmöglich: es ist uns nicht beschieden, uns durch die Atmosphäre zu ernähren; hinter unserem Rücken steht der knöcherne Tod und treibt uns an, Nahrung zu suchen. Was ist also die Nahrung? Für einen Naturforscher bedeutet die Frage nach der Nahrung, selbstverständlich, ein kompliziertes Problem der physiologischen Funktion unseres Organismus: die Nahrungslehre ist ein Kapitel der Physiologie. Aber durch die biologische Wissenschaft wird die allgemeinere metaphysische Frage nach der Bedeutung der Nahrung weder eliminiert noch gelöst, welche auch immer die physiologischen Organe der Nahrung sein mögen. Wie verwandelt sich die meinem Organismus fremde Materie in mein Fleisch, wie tritt sie in meinen Körper ein? Die gleiche Frage kann aber auch umgekehrt gestellt werden: wie verwandelt sich mein Fleisch, mein lebendiger Körper in die tote Materie, nach dem Tode gänzlich und im Laufe des ganzen Lebens ununterbrochen und teilweise in der Form der Exkremente, der abfallenden Haare, der Nägel, Ausdünstungen

usw.? Wir haben hier die deutlichste Äußerung jener kosmischen Gemeinschaftlichkeit vor uns, wovon oben die Rede war. Im Essen läßt sich die Grenze zwischen dem Lebendigen und Leblosen reell aufheben: *Das Essein ist das natürliche Teilhaftigwerden, die Aneignung des Fleisches der Welt.* Wenn ich die Nahrung in mich aufnehme, esse ich die Weltmaterie überhaupt,[1]) ich eigne mir das Fleisch der Welt an und finde eben dadurch reell, tatsächlich die Welt in mir selbst und mich selbst in der Welt; ich werde zu einem Teile derselben. Unmittelbar esse ich dieses Brot hier, aber dynamisch geniesse ich, kraft der erwähnten Einheit und Zusammengehörigkeit des Kosmos. in Form dieses Brotes, das Fleisch der ganzen Welt überhaupt, da in der Geschichte dieses Brotes wie auch jenes Stoffteilchens die Geschichte des ganzen Universums enthalten ist. Damit dieses Brot sich bilden und seine heutige Form hat erhalten können, war ein Zusammenwirken des ganzen Weltmechanismus in seiner Vergangenheit und Gegenwart nötig; und nicht nur dieses Brot, sondern auch jedes Teilchen unserer Nahrung (ja, jedes Atom der von uns eingeatmeten Luft) ist, prinzipiell gesprochen, das Fleisch der Welt überhaupt. Nur als Weltwesen, als Kinder dieser Welt selbst, sind wir imstande ihr Fleisch anzueignen, durch dasselbe unser Leben zu erhalten, d. h. sind wir fähig zu essen. Das Essen ist in diesem Sinne die Äußerung unserer wesentlichen metaphysischen Einheit mit der Welt. Dieser Welt transzendente außerweltliche Wesen wären des Essens unfähig und darum auch außerstande auf diese Welt unmittelbar einzuwirken; um eine solche Fähigkeit zu erhalten, müßten sie sich vorerst verkörpern (oder sich „materialisieren", wie es scheinbar die jenseitigen Geister in den spiritistischen Seancen tun). Für die hellen oder dunklen Geister, wie auch für die von unserer Welt hinweggegangenen und im jenseitigen Zustande befindlichen Seelen bleibt unsere Welt transzendent: es ist ihnen jeglicher Stüzpunkt für das Wirken in dieser Welt und auf sie entzogen. Die Welt bleibt für sie eine abstrakte Vorstellung und Irrea-

[1]) Hier kommt unwillkürlich die Formel in den Sinn, die schon Paracelsus ausgesprochen hat: „Isesst du ein Stück Brot, so geniessest du darin Himmel und Erde und alle Sterne" (angeführt bei I. Claassen, Einführung in Jacob Böhme's Ausgewählte Werke I, S. L). Die Gemeinschaftlichkeit des Seins, die die Grenze zwischen dem Menschen und der Welt aufhebt, ist eine der Grundideen des größten Mystikers Deutschlands, Jacob Böhme, wie auch seines Anhängers im XIX. Jahrhundert, Franz von Baader. „Das menschliche Corpus ist ein Auszug aus dem Wesen aller Wesen (lesen wir bei Böhme), sonst könnte es nicht ein Gleichnis oder ein Bild Gottes genannt" werden (s. Classens Auswahl aus J. Böhme II, S.. 160). Der Mensch ist in diesem Sinne nicht nur ein Mikrokosmos, sondern auch ein Mikrotheos. Derselbe Gedanke findet sich auch 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 Mikrokosmos ist und wirkt" (Baaders Werke XV, S. 591; Classens Auswahl II, S. 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 leibsetzenden Prozesses, welchem der gleichfalls universale leibverzehrende Prozeß gegenübersteht" (Baader I, S. 159; Classen II, S. 63).

lität, ebenso wie es für uns das Jenseits ist. Auch für Gott, der diese Welt mit Freiheit und Autonomie beehrt und sie darum als ein außerhalb Seines existierendes, außergöttliches Sein geschaffen hat, ist es möglich auf die Welt bloß mit Hilfe eines äußeren, transzendenten Zwangs als Deus ex machina oder durch ein neues Schöpfen einzuwirken. Um aber auf sie von innen her als eine innerweltliche und innerlich umbildende Kraft wirken zu können, müßte auch Gott sich in der Welt verkörpern. „Und das Wort ward Fleisch." Gott — das Wort vollzieht den Transzensus; von dem außerweltlichen Sein her wird Er des Weltseins teilhaftig („Und das Wort wird Fleisch"), um die Welt dadurch zu retten, daß er den Menschen zu sich selbst erhebt.

Wenn das Essen, unabhängig von seiner Form und seinem Quantum, das Teilhaftigwerden am Fleische der Welt ist, so ist das Geniessen des Körpers und des Blutes Christi unter der Form von Brot und Wein das Teilhaftigwerden am Fleische des Sohnes Gottes, am vergöttlichten Fleische der Welt, was man auch nur dynamisch denken kann; und so wie die Nahrung das sterbliche Leben erhält, ist das eucharistische Mahl das Teilhaftigwerden am unsterblichen Leben, in dem der Tod endgültig besiegt und die tote Undurchdringlichkeit der Materie überwunden wird. Sie ist unserer Welt als ihr vergöttlichtes Fleisch immantent, aber zugleich auch dem heutigen Weltzustande transzendent. Durch die Verkörperung Gottes ist ein neues geistiges Fleisch geschaffen worden: das Fleisch der Welt wird zur höchsten unsterblichen Potenz erhoben und die Vorwegnahme seiner kommenden inneren Umwandlung läßt sich im Sakramente nachempfinden. In diesem Sinne kann man sagen, daß die heilige Nahrung der Eucharistie, die „Arznei der Unsterblichkeit" (φάρμακον τῆς ἀθανασίας), Nahrung ist, aber eine potenzierte Nahrung, da man durch sie sich zum unsterblichen Leben, das von dem gegenwärtigen Leben durch die Schwelle des Todes und der Auferstehung abgesondert ist, ernähren wird. „Wer mein Fleisch ißet und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm ... wer mich ißet, der wird auch leben um meinetwegen."[1]) So wie wir, wenn wir das Fleisch geniessen, die Welt mit ihrem sterblichen Leben in uns aufnehmen, und so wie jene, die diese Nahrung geniessen, sterben, so nehmen jene, die „das vom Himmel kommende Brot" geniessen, seine lebenschöpfende Kraft in sich auf. „... Und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken"[2]) — verspricht ihnen dabei Christus. In diesem Sinne kann man sagen, daß das höchste christliche Sakrament durch solch einen fundamentalen Lebensakt, wie das Essen oder Teilhaftigwerden am Fleische der Welt es sind, vorweggenommen wird; das Vorwegnehmen dieses Sakraments, das Streben im natürlichen Teilhaftigwerden am Fleische der Welt das gnaden- und heilbringende Abendmahl zu erhalten, erklärt auch die Herkunft der heidnischen natürlichen Sakramente, z. B. jene der griechischen Misterien.[3])

---

[1]) Joh. IV, 56—57. [2]) Joh. VI. 54.

[3]) Davon spricht sehr treffend S. Trubetskoj in seiner „Meta-

Die Möglichkeit des Verbrauchs ist also prinzipiell in der metaphysischen Gemeinschaftlichkeit des Weltalls, in der ursprünglichen Identität alles Seienden begründet, kraft deren der Austausch der Stoffe und ihr Kreislauf möglich wird, und setzt zu allererst die Einheit des Lebendigen und Leblosen, die Universalität des Lebens voraus. Nur dadurch, daß das Universum ein lebendiger Körper ist, wird die Entstehung des Lebens, seine Ernährung und Vermehrung möglich. Diese Behauptung kann man freilich nicht als einen Satz der Naturwissenschaft auffassen, da sie den Grundtatsachen und Stützen derselben widerspricht. Die Naturwissenschaft geht — und auf ihre Art vollkommen richtig — vom Unterschiede zwischen dem Lebendigen und Leblosen und nicht von ihrer Identifizierung aus. Für die Naturwissenschaft bleibt die Grenze, welche das Organische vom Unorganischen, das Lebendige vom Toten trennt, unerschüttert stehen, wodurch die Festigkeit ihrer Position bedingt wird. Die hier ausgesprochene Behauptung dringt jedoch keineswegs in die Kompetenz der Naturwissenschaft ein, sondern sie hält sich sozusagen *oberhalb* dieser besonderen Wahrheiten derselben. Sie entströmt aus einer Weltanschauung, die sich mit allen in der Naturwissenschaft stattfindenden Zerstückelungen und Zersplitterungen der Natur ausgezeichnet verträgt. Die Naturwissenschaft zerstückelt die Natur im ganzen komplizierten Bestande ihrer Disziplinen im Interesse des Studiums, ja um es überhaupt möglich zu machen, bildet aus dem einheitlichen Ganzen eine Menge einzelner Präparate und stellt in von der Naturwissenschaft festgestellten Naturelemente besitzen äußerst verschiedene Eigenschaften und sind ineinander fast unüberführbar. Das Ganze der Natur verflüchtigt sich in seiner Unmittelbarkeit spurlos; die Natur stirbt in der Naturwissenschaft. Sie ist hier einem Leichman ähnlich, dessen Muskeln und Nerven im Anatomikum untersucht werden; und ebenso wie es nach einem vereinzelten Studium aller Leichnamsorgane nicht gelingt, mit Hilfe ihrer nachträglichen Zusammensetzung selbst einen Toten, geschweige denn einen lebendigen Körper herzustellen, ist auch die nur in Form von einzelnen Zweigen vorhandene Naturwissenschaft außerstande, — da es kein Naturwissen als Ganzes gibt, — die Welt aus ihren zusammenhangslosen Elementen synthetisch zusammenzusetzen: sie Bezug darauf eine große Mannigfaltigkeit von Problemen auf. Die bleibt zerstreut und tot. Das Ideal der Naturwissenschaft besteht freilich in der Überwindung der Vereinzeltheit des Studiums, d. h. des

---

physik des alten Griechenlands" (s. [russ.] Gesammelte Werke III, Moskau, 1908). Der Misterien teilhaftig werdend (durch das Brot und den Wein) „vollzog der Grieche die Sakramente des Naturalismus: er wurde der produzierenden Naturkräfte unmittelbar teilhaftig, glaubte unmittelbar an die Götter des Brotes und des Weins und meinte durch ihre innere Kraft zu leben und wiedergeboren zu werden ... Das Christentum nimmt nicht die heidnischen Mysterien in sich auf: in seiner Idee wandelt es dieselben wie auch alles Unmittelbare und Natürliche innerlich um" (s. S. 123 f.). — Über die griechischen Mysterien vrgl. Rohde, Psyche (3. Aufl. 1903) I, S. 279 f.

theoretischen Naturmordes, dank dem bloß der Leichnam der Natur der Erforschung unterzogen wird.

Sollte eine solche Überwindung zustandekommen, so würde auch die absondernde Tätigkeit der einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen besiegt und die ganze Relativität dieser Unterschiede, die die ursprüngliche Einheit oder Identität der Natur nicht aufhebt, bloßgelegt werden. Aber das, was bloß das Ideal der Naturkunde ist, dem der heutige Zustand derselben nicht nur nicht entspricht, sondern direkt entgegengesetzt ist, bleibt jedoch unzweifelhaft als eine apriorische, metaphysische Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erfahrung bestehen. Aber dieselbe ursprüngliche Identität oder Einheit der Natur erhält eine anschauliche, man könnte sagen, apodiktische Bestätigung in der Tatsache des *Verbrauches,* in dem die Grenze zwischen dem Lebendigen und dem Toten, dem Beseelten und Seelenlosen aufgehoben ist. In ihm erhält die Natur die Bestätigung der Möglichkeit der allgemeinen Beseelung. Die Natur ist also, bei allen Unterschieden und allen Eigentümlichkeiten ihrer Elemente, der Formen der Materie und der Zustände derselben, bei einer vollen Anerkennung des principium individuationis et differentiae, einheitlich, und diese Einheit schimmert in der Grundfunktion der Wirtschaft, — im Verbrauche, durch. Es ist einleuchtend, daß alle zwischen den Produkten der natura naturata bestehenden Unterschiede, die der absondernden Naturwissenschaft als weiter unzerlegbar, unüberwindlich erscheinen, nicht in der natura naturans gegeben, nur Zustände der Natur, oder genauer, ihre Produkte sind, die schöpferischen Kräfte der natura naturans aber, welche sich über jedes von ihren Einzelprodukten erhebt, zu gleicher Zeit aber dieselben durch ihre eigene Einheit und Selbstidentität vereinheitlicht, nicht binden.

Die Kompetenz der Naturwissenschaft und ihrer Lehren bleibt also durch die hervorgehobene Thesis über die Einheit oder Identität der Natur unberührt; andererseits aber können keine Einwendungen der anatomisierenden Naturwissenschaft diese allgemeine naturphilosophische Thesis widerlegen, die nur den philosophischen Ausdruck der grundsätzlichen und elementaren Lebenstatsachen bedeutet, welche den Charakter der unmittelbaren Gegebenheit besitzen und darum Anspruch auf eine apodiktische Überzeugungskraft erheben (denn auch die Mathematik ebenso wie die Gnoseologie werden von solchen Tatsachen oder Gegebenheiten axiomatischen Charakters aus aufgebaut). Man kann sagen, daß der Verbrauch nicht nur von der Identität der Natur Zeugnis ablegt, sondern daß es die sich in der Wirkung äußernde Identität, die Identität in actu selbst ist. So beziehe ich im Leben meines Körpers alle seine Veränderungen, normalen wie auch pathologischen Charakters, auf die Tätigkeit einundderselben selbstidentischen Kraft oder Energie — meines körperlichen Organismus, in dem alle diese äußerst verschiedenen, manchmal einander widersprechenden und sogar scheinbar sich wechselseitig ausschließenden Erscheinungen entstehen, sich entwickeln und verschwinden, wobei jedoch die Einheit und Selbst-

identität der Kraft des Organismus, die Entelechie desselben, als die natura naturans im Verhältnis zur natura naturata voll in Kraft bleiben. Und dasselbe, was wir im Organismus, diesem „zusammengezogenen Universum", wie an einem Modell beobachten, beobachten wir ebenfalls, was das Verhältnis zwischen dem Lebendigen und Leblosen anbetrifft, im Leben des ganzen Universums, der natura naturans, die wir doch nicht darum allein verleugnen dürfen, weil sie alles erzeugend und darum selbst kein Produkt seiend, weder unter dem anatomischen Messer, noch unter dem Mikroskope entdeckt und erforscht werden kann (wie übrigens alles das, was die lebendige Kraft der Organismen, die natura naturans, die Dynamik des Lebens anbetrifft, kein derartiges anatomisierendes Studium, das nur der natura naturata, der Statik des Universums gegenüber angebracht ist, zuläßt).

Zwischen dem Ideal der Erkenntnis der lebendigen Natur, der einheitlichen natura naturans, und dem Naturwissen, der Gesamtheit der Wissenschaften über die Produkte derselben, über die natura naturata, muß sich eine Annäherung vollziehen und sie vollzieht sich wirklich Kraft der Dinge selbst: neben der analytischen Tätigkeit entwickelt sich die synthetische. Zur Feststellung der Einheit der Natur führt auch das erfahrungsmäßige Naturwissen in seinen speziellen Forschungen. Den zweiten Stock, wenn auch in Form eines leichten und unsicheren Baues, baut darüber die Naturphilosophie auf. Das Ideal bildet hier ein solches Zusammenfließen der Naturphilosophie mit dem Naturwissen, bei welchem die spekulative Naturphilosophie dieses letztere decken und das Naturwissen unmittelbar zur Philosophie führen würde.[1])

[1]) Schelling behauptet: „Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeisterung aller Naturgesetze zu Gestzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören... Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste" (s. ibid. S. 340—341).

DIE ERZEUGUNG.

Wenden wir uns nun der zweiten der beiden besonderen Fragen zu, in die allgemeine Frage: wie die Wirtschaft möglich ist, zerfällt. Vor uns steht nun die Frage: *wie ist die Erzeugung möglich?* Die Erzeugung ist eine derartige Einwirkung des Subjektes auf das Objekt oder des Menschen auf die Natur, bei welcher das wirtschaftende Subjekt dem Gegenstande seiner wirtschaftlichen Einwirkung seine Idee aufdrückt, dieselbe in ihm vrwirklicht, seine eigenen Ziele objektiviert. Die Erzeugung ist also vor allem ein System *objektiver Handlungen.* Das Subjektive wird hier objektiviert, die das Subjekt von dem Objekte trennende Grenze wird aufgehoben, das Subjekt tritt aktuell aus sich selbst heraus und dringt in das Objekt hinein.

Das Produkt der Wirtschaft ist das Subjekt-Objekt, ein derartiges Etwas, in dem der Unterschied zwischen dem Subjekt und Objekt ausgelöscht ist; das ist der Gegenstand der Natur, der Welt der Objekte, des Nicht-Ich, aber zu gleicher Zeit ist es von der menschlichen Teleologie vollständig durchdrungen, verkörpert es in sich ein subjektives Ziel, verwirklicht ein im voraus vom Subjekte entworfenes Modell oder eine Idee. Vor dieser Seite her ist das Produkt jedes abgeschlossenen Erzeugungsaktes dem künstlerischen Werke ähnlich, das durch die wechselseitige Durchdringung der Materie und der Form oder der Idee charakterisiert wird. Der Unterschied zwischen der Wirtschaft und der Kunst betrifft ihre Aufgaben, ihre metaphysische Natur; in dem formalen Momente aber, in der Subjekt-Objektivität ihrer Produkte, sind sie sich ähnlich. Dort wie hier wird von der Welt die sie umgebende Hülle der Entfremdung von dem Menschen oder dem Subjekte, die Hülle der Objektivität oder Dingheit teilweise weggezogen und in die Dinge werden Ideen, Ziele hineingetragen, welche durch dieselben durchzuschimmern beginnen; der Mechanismus weicht der Teleologie, genauer, er wird mit ihr untrennbar und sogar ununterscheidbar identifiziert.

Was finden wir nun in der Erzeugung als einer objektiven Handlung? Vor allem das Austreten des Subjektes und das Eindringen desselben in das Objekt und dabei ein nicht gespensterhaftes, sondern reales Austreten und Eindringen, das zum Bestande der objektiven, allgemeinen „Erfahrung" gehört.[1]) Kant hat die Frage danach gestellt, wie das objektive Wissen, die Erfahrung, aber bloß

[1]) S. N. Trubetskoj behauptet mit Recht, daß „das Subjekt in jedem Akte seines Lebens, in jedem seiner Verhältnisse metaphysisch auf eine allgemeine Weise aus sich heraustritt. Keine Empirie kann dem widersprechen" (in der „Metaphysik des alten Griechenlands", Gesam. Werke III, S. 15).

im Sinne einer passiven Widerspiegelung der Wirklichkeit, möglich ist. Schelling hat sich schon mit der Frage befasst, wie das anschauende, erkennende, Kantische Ich sich selbst auch als ein handelndes, Fichtesches Ich anschauen kann? oder wie die Identität des erkennenden mit dem handelnden Ich möglich ist? Unser Problem bedeutet eine Umwandlung und gewisse Spezifikation des Schellingschen allgemeinen Problems, das von Schelling selbst (im „System des transzendentalen Idealismus") doch verzugsweise gnoseologisch gestellt wird, obgleich Schelling selbst auch seine naturphilosophische, ontologische Formulierung ermöglicht. Das Problem besteht hier darin, wie die transsubjektive Handlung, die Wirkung auf das Objekt, die wir in der Erzeugung vorfinden, möglich ist? Es steht außer jedem Zweifel, daß sie sich auch gnoseologisch konstatieren läßt und auf ihre Weise in Rechnung gezogen werden kann; aber sie führt uns notwendigerweise in die Ontologie über. Einem solchen Übergange wird sich vielleicht der verzweifeltste Solipsismus und Akosmismus widersetzen, der übrigens ebenfalls bloß eine besondere, skeptische Ontologie bedeutet, denn auch für ihn bleibt doch die Aufgabe weiter bestehen, das Auftreten der Idee der objektiven Handlung im Unterschiede von den subjektiven Vorstellungen, wenn auch in einem träumenden Bewußtsein, zu erklären. Es gilt hervorzuheben, daß die Erzeugung im anschaulichen Begriffe der Kantischen Erfahrung für sich überhaupt gar keinen Platz findet: obgleich diese Erfahrung durch das gnoseologische Subjekt oder die Kategorien des Verstandes geformt wird, wird dabei ein solcher Fall, wo das Subjekt, sein gnoseologisches Observatorium verlassend, selbst als Agens im kosmischen Strome erscheint, gar nicht vorausgesehen, sondern sogar im vornhinein ausgeschlossen. Das Kantische Subjekt könnte einen solchen Fall bloß registrieren, indem es demselben in seiner eigenen Erfahrung beobachtet; es würde die menschlichen Handlungen (um das bekannte Kantische Gleichnis zu gebrauchen) einem sich hin und her bewegenden Bratspieß gleichsetzen, indem sie unter die Kategorien der Kausalität gestellt und bloß als mechanisch gesetzmäßige Erfahrungsobjekte, als „Erscheinungen", betrachtet werden: und das ist alles! Darum bleibt die Frage nach der realen Existenz oder Nichtexistenz der äußeren Welt für die Kantische Philosophie mit ihrem ruhigen akademischen Solipsismus sosehr unzugänglich; denn für die reine Anschauung ist es gleichgültig, ob diese Welt gezeichnet oder aus Pappe gemacht ist, wenn nur sie einunddasselbe Bild der Erfahrung liefert, ob sie eine sprechende Bildsäule eines Condillac oder lebendige Menschen vor sich hat. Sie braucht nicht diese Objekte anzutasten oder an diese Wirklichkeit zu klopfen. Nur in der Philosophie der objektiven Handlung, d. h. in der Philosophie der Wirtschaft, wird die Frage nach der lebendigen Realität der äußeren Welt brennend und unvermeidlich, da sie das Hinaustreten in diese objektive Wirklichkeit voraussetzt. Schelling drückt sich schon in diesem Zusammenhange folgendermaßen aus: „Wir lassen die Welt eben durch dieses Handeln selbst für uns objektiv werden. Wir handeln frei und die Welt

wird unabhängig von uns existierend — diese beiden Sätze müßten synthetisch vereinigt werden."[1]) Die Welt entsteht für uns nur als Objekt unserer Handlung. Ein Feld, das wir im Traume sehen, und ein solches, das wir in Wirklichkeit sehen, können sich nicht voneinander dem von ihnen erweckten Gesichtseindrucke nach unterscheiden; und doch besteht zwischen ihnen ein Unterschied und zwar jener, daß eines von denselben nur durch ein passives schlummerndes Bewußtsein geschaut wird, während das zweite Gegenstand der Einwirkung eines wachen, aktiven, lebendigen Bewußtseins sein kann.

Ein Gespenst oder Phantom kann wie der Schatten von Hamlets Vater in allen Richtungen durchstochen werden und wird nur eine einzige Empfindung, die der Leere, des Nichtseins, der Täuschung hinterlassen. Die Welt der nichtgespenstigen, realen Wirklichkeit wird aber von uns als Gegenstand unserer Einwirkung und zu gleicher Zeit auch als Kraft der Gegenwirkung, der Widersetzung, d. h. als Objekt der Wirtschaft erkannt. Das wirksame Hinaustreten unseres Ich in das Gebiet des Nicht-Ich und umgekehrt, der Druck dieses Nicht-Ich auf das Ich, die ganze Praxis der Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich bestimmen die Realität der äußeren Welt fest und erfüllen das leere und kalte Gebiet des Nicht-Ich mit der Kraft, der Wärme, den Körpern, verwandeln das Fata-Morgana des Nicht-Ich in die Natur und setzen gleichzeitig das Ich in die Natur ein und vereinigen das Ich und das Nicht-Ich organisch zu einem einheitlichen Universum. In diesem tätigen, wirtschaftlichen Verhältnisse zur Welt besteht eben die lebendige Begründung jenes „naiven Realismus", der die allgemeine natürliche, jeder philosophischen Reflexion vorausgehende Gnoseologie der Menschheit bildet und sich praktisch erhält trotz allen zerstörerischen, skeptischen Folgerungen des philosophischen Solipsismus. Es gelang sicher nie einem kritischen Philosophen, und wird ihm auch nie gelingen, der Menschheit einen wirklichen Zweifel an der Existenz der Natur oder des eigenen Körpers als eines Organs des Ich in der Natur einzuflößen; und das — dank des unmittelbaren wirtschaftlichen Verhältnisses zur Welt, des beständigen Heraustretens aus dem Ich in das Nicht-Ich. Die Wirtschaft als ein beständiges Modellieren oder Projektieren der Wirklichkeit und zu gleicher Zeit auch als ein Objektivieren der eigenen Ideen, bildet eine reale Brücke vom Ich zum Nicht-Ich, vom Subjekte zum Objekte, eine lebendige und unmittelbare Einheit beider, die nicht mehr bewiesen zu werden braucht, sondern umgekehrt, als das unmittelbarste Zeugnis unserer wirtschaftlichen Erfahrung weiteren Konstruktionen zu Grunde gelegt werden soll. Das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich ist das Verhältnis von zwei Welten oder zwei Energien, die sich in einer beständigen Wechselwirkung befinden; und nur im Lichte des wirtschaftlichen Verhältnisses zur Welt kann auch die Funktion der Erkenntnis selbst, die Natur der reinen Vernunft, des theoretischen

[1]) S. ibid. S. 567.

Ich richtig begriffen werden. Jene reine Vernunft, oder jenes gnoseologische, d. h. abstrakt-theoretische Subjekt, für welches von vornherein die Existenz der Wirklichkeit selbst zum Problem wird, und welches sich im unendlichen Zweifeln daran erschöpft, gibt es einfach in dem unmittelbaren Leben nicht. Die ganze gnoseologische oder theoretische Fragestellung über das Verhältnis des Subjektes zum Objekte ist im Studienzimmer erdacht worden, ist ein Erzeugnis der logischen Phantasie, eine Art Pangeometrie. Diese Gnoseologie hat nicht den Menschen, sondern ein Mythos im Auge; sie ist, als Negation der Wirklichkeit im schlechtesten Sinne dieses Wortes utopisch. Wenn in ihr auch wichtige Wahrheiten festgestellt werden, so nur insofern sie ihre eigene Position verändert und zum Realismus übergeht. Dieser Absonderung der theoretischen Vernunft entspricht auch vollkommen die Absonderung der praktischen Vernunft, die übrigens nur im ethischen und nicht im wirtschaftlichen Sinne begriffen wird. In Wirklichkeit existiert weder die eine noch die andere abgesondert, sondern es gibt nur eine lebendige Einheit der theoretisch-praktischen Vrnunft; doch sind für sie gleichsam zwei „Abteilungen" eingesetzt und in jeder von denselben wird gleichsam eine besondere „Angelegenheit" behandelt: die „Angelegenheit der theoretischen Vernunft" und die „Angelegenehit der praktischen Vernunft". Weiter wird das, was sich in der Abteilung der theoretisch-praktischen Vernunft; doch sind für sie gleichsam teilung der praktischen überwiesen und in dieser Abteilung wird das vergewissert, was in der ersten nicht vergewissert werden konnte. Darin besteht die Grundeigentümlichkeit der neokantianischen Scholastik unserer Zeit, die von Kant durch seine „Kopernikanische Tat" erzeugt wurde, welche in der Tötung des lebendigen tätigen Ich und in der Zerlegung seines Leichnams in zwei Teile mit dem Ziele, dann aus den beiden toten Hälften einen lebendigen Körper zusammenzusetzen, besteht. Die reine Vernunft gehört bei Kant nicht einem lebendigen Ich, das im Leben verkörpert und durch den Leib mit dem ganzen Universum lebendig verbunden ist, sondern einem anatomischen Präparate der Erkenntnisformen, einem aus Knochen und Sehnen bestehenden Skelette. Die praktische Vernunft weiß aber nichts von dem, was die theoretische tut: sie ist theoretisch taub und blind; aber eben darum kann sie nicht die praktische *Vernunft* sein.

Das wirtschaftliche, theoretisch-praktische, projektiv-tätige, ideal-reale, subjekt-objektische Verhälnis zur Welt hat also eine erstrangige gnoseologische wie auch allgemein philosophische Bedeutung. Die Philosophie darf nicht von einer falschen Vorstellung vom gnoseologischen, ganz fiktiven Subjekte, sondern nur von der uns in der Erfahrung einzig gegebenen Vorstellung vom wirtschaftlichen, tätigen Subjekte ausgehen. Die ganze weitere philosophische Orientierung, der Charakter der daraus entstehenden Probleme wird dann ganz anders ausschauen, und eine ganze Reihe falscher Probleme und scheinbarer Schwierigkeiten des subjektiven Idealismus wird von selbst wegfallen.

Also, weder die Welt noch die Erfahrung ist uns im Ich gegeben; auch bildet sie keine Vorstellung unseres Ich. Weder wird das Objekt im Subjekte gegeben, wie es der subjektive Idealismus lehrt,[1]) noch ist das Subjekt eine Erzeugung des Objektes, wie dies der dogmatische Materialismus behauptet, der dadurch etwas absolut Irrationales, Undenkbares und im absurdesten Sinne Wunderbares annimmt, sondern das Subjekt ist uns nur in der Wechselwirkung mit dem Objekte als Subjekt-Objekt gegeben: ich — in der Welt, oder in der Natur, und die Natur — in mir. Darum ist auch das Ich selbst keineswegs etwas Abgeschlossenes, Unwandelbares, Gegebenes, Abstraktes, wie im subjektiven Idealismus, sondern etwas ununterbrochen Sich-Veränderndes, Sich-Entwickelndes, Lebendes. Dieses sich verändernde Verhältnis zwischen dem Subjekte und dem Objekte, die Entwicklung des Ich in der Natur ist das *Leben*, d. h. Wachstum, Bewegung; nicht Statik, sondern Dynamik. Dieses lebendige, tätige, wirtschaftliche Ich muß eben zum Ausgangsbegriffe der Philosophie werden. Dieser Idee nähert sich aber im höchsten Grade der gegenwärtige Pragmatismus, insofern er sich nicht mit dem skeptischen Relativismus verbindet, insbesondere aber die Philosophie Bergons.[2])

Indem wir die Wirtschaft als Erzeugung analysierten, sind wir von neuen allmählich zur selben philosophischen Idee gelangt, und zwar zur Idee der notwendigen Identität zwischen Subjekt und Objekt, dem Ich und dem Nicht-Ich, dem Bewußtsein und der Natur, die sich in der Wirtschaft aktuell identifizieren. Nur auf dem Boden dieser Annahme läßt sich die Möglichkeit der Erzeugung begründen. In der Tat wird die Möglichkeit der objektiven Handlung, des aktiven Heraustretens des Ich und des Eindringens desselben in das Nicht-Ich, oder der Ausdehnung des Gebietes des Ich auf das Nicht-Ich nur in dem Falle begreiflich, wenn zwischen beiden eine gewisse Naturgleichheit vorhanden ist, wenn sie sozusagen in einunderselben metaphysischen Ebene liegen. In dieser Welt kann sogar ein einzelnes Atom nicht anders ersetzt werden, als unter der Bedingung, daß es sich in derselben Welt befindet und in ihr seinen Stützpunkt habe. Bei der Annahme der beiderseitigen Fremdheit des Ich und des Nicht-Ich könnte man ihre Wechselwirkung nicht erklären. Wir kommen deshalb schließlich zur Feststellung der metaphysischen Naturgleichheit des Ich und des Nicht-Ich, oder der Einheit

---

[1]) Schopenhauer, der scharfsinnigste unter den Idealisten, fügt zur Definition: „die Welt ist Vorstellung" noch die Worte: „auch Wille" hinzu; aber der Wille und die Vorstellung sind bei ihm zwei einander ganz fremde, sich gegenseitig abstossende und einander nicht durchdringende Prinzipien. Der Wille bleibt blind, die Vorstellung illusorisch, und der Quietismus mit einem Nirwana-Ideal stellt sich eben darum als praktische Forderung der Schopenhauerischen Philosophie heraus.

[2]) Die hier dargestellten Gedanken habe ich noch vor meiner Bekanntschaft mit Bergson durchdacht und entworfen, und sie stehen im Zusammenhange mit Problemen,die Bergson fremd sind. Das verringert aber keineswegs ihre Nähe zu einigen Seiten der Bergsonschen Weltanschauung.

des wirtschaftlichen Logos in denselben, die in der praktischen Nachgiebigkeit der Natur, in ihrer Rezeptivität den Aufgaben und Projekten des Ich gegenüber zum Ausdruck kommt. Derselbe wirtschaftliche Logos, der in der Natur als blind organisierende Kraft wirkt und sich in der Tierwelt halb bewußt als Instinkt äußert, gelangt erst im Menschen zur Bewußtheit, weshalb die Idee und die Materie, die in der Natur nur vereint existieren, zu einem getrennten Dasein im Subjekt und Objekt gelangen. Im Subjkt-Objekt sieht die Natur sich selbst, kommt zum Bewußtsein ihrer selbst, wirkt auf sich ein, schafft sich selbst. Die blinde, elementare oder instinktive Arbeit der Natur wird so zur bewußten Arbeit des Menschen.

Die *Arbeit*, die menschliche Wirksamkeit, die sich nach außen objektiviert und dadurch für uns die Welt objektiviert, bildet also den lebendigen Zusammenhang zwischen dem Subjekt und dem Objekte, ist jene Brücke, die das Ich in die Welt der Realitäten hinausführt und es mit dieser Welt unzertrennlich verbindet. Dank der Arbeit kann es weder das Subjekt allein, wie das der subjektive Idealismus annimmt, noch das Objekt allein, wie das der Materialismus behauptet, geben, sondern es gibt die lebendige Einheit der beiden, das Subejkt-Objekt; und nur bei der Betrachtung desselben in der einen oder anderen Richtung mit Hilfe der methodologischen Abstraktion wird aus ihm das Subjekt oder das Objekt ausgeschieden. Diese Polarität des Seins, seine Entzweigung läßt sich nur im Absoluten löschen, das gleichzeitig für sich selbst Subjekt und Objekt ist. Deswegen ist für dasselbe das *Heraustreten* des Subjektes in das Objekt schon dem Begriffe selbst nach ausgeschlossen; und die Subjekt-Objektivität wird in einem einheitlichen, identischen, außerzeitlichen Akte gesetzt: das Geheimnis der Heiligen Dreieinigkeit und des innerlich dreieinigen Lebens!

Die Arbeit, welche in den Lehren der Nationalökonomie so viel Platz einnimmt, erhält auf diese Weise auch in der Gnoseologie eine erstrangige Bedeutung, obgleich diese letztere nie die Arbeit gehörig in Betracht gezogen, sich nie auf die Tatsache der Arbeit, der lebendigen, das Subjekt mit dem Objekte untrennbar zusammenlötenden Energie „orientiert" hat, trotzdem eben dies heißen würde, sich auf eine unmittelbare Gegebenheit orientieren. Trotzdem die Nationalökonomie seit ihrer Entstehung nie vom Prinzip der Arbeit Abschied nahm, wußte sie dagegen infolge des niedrigen Grades der philosophischen Bewußtheit und Begrenztheit ihres geistigen Horizontes nicht, wie sie dieses Prinzip ausnützen und was für einen Platz sie ihm zuweisen sollte. So erhielt es einen Platz, der seiner philosophischen Bedeutung keineswegs entsprach. Vor allem verringerte die Nationalökonomie, — prinzipiell in der Person von Adam Smith und tasächlich durch die Mehrheit ihrer Vertreter, — den Begriff der Arbeit bis zur „erzeugenden" Arbeit, die in materiellen Gütern zum Ausdruck kommt. Somit war die ganze Aufmerksamkeit dabei nur auf eine und zwar die objektive Seite der Arbeit allein, auf ihre Peripherie konzentriert, und die Bedeutung derselben als Brücke zwischen dem Subjekte und dem Objekte, mit deren Hilfe das Subjekt

überhaupt in das Objekt hinaustritt und in ihm seine Ideen, Projekte oder Modelle verwirklicht, blieb außerhalb der Aufmerksamkeit und der Betrachtung. Hier wird schon die Technologie (im weitesten Sinne dieses Wortes) als das Vermögen des Projektierens oder Modellierens stillschweigend vorausgesetzt, wobei die Nationalökonomie als eine geschichtliche Wissenschaft, die ihre Aufmerksamkeit auf das Konkrete und Sich-Verändernde konzentriert, sich viel lieber bei der Geschichte der Technologie aufhält, als bei dem allgemeinen, prinzipiellen Problem derselben, das sowohl der Maschine eines Watt oder der kompliziertesten zeitgenössischen Maschine, als auch einem primitiven Hammer oder einer Steinaxt gegenüber das gleiche bleibt, und zwar bei dem: wie ist das Arbeitsausgehen des Subjektes in das Objekt möglich? Wie ist die objektive Handlung oder ein ganzes System solcher Handlungen, d. h. die Technologie möglich? Auch die wissenschaftliche Technologie, die sich gänzlich auf die Bearbeitung der detaillierten Anwendungsprobleme konzentriert, geht an dieser Frage vorbei.

Kennt die Nationalökonomie, infolge ihres „ökonomischen Materialismus" die Arbeit bloß in ihren Produkten, in ihrem Objekte und übersieht sie dieselbe im Subjekte, so wiederholt sich der gleiche Fehler auch auf dem entgegengesetzten Pole — im Kantischen subjektiven Idealismus. Das Kantische und noch mehr das neokantianische Subjekt ist müßig: es ist absolut passiv und jeder Arbeitsenergie bar. Darum ist es auch des gesunden Selbstbewußtseins seiner Subjektivität, der Realität des Ich bar und kann eben deswegen mit Hume zusammen die Existenz der Persönlichkeit bestreiten und dieselbe auf ein „Bündel der Vorstellungen" oder mit Kant bloß auf eine formele Einheit des Bewußtseins (die „Einheit der transzendentalen Apperzeption") zurückführen. Daraus entsteht der fatale und hoffnungslose Determinismus dieser Philosophie als Ausdruck der vollkommenen Passivität des Subjektes, des Mangels an Aktualität, an Selbständigkeit in ihm, des Aseimus.

Vor einem solchen Subjekte oder, genauer, in ihm selbst, in seinem Bewußtsein geht eine Theatervorstellung vor sich, entfaltet sich das Leben, dem gegenüber es bloß ein Zuschauer ist, der von seinem Sitze aus zuschaut, ohne daran überhaupt teilzunehmen. Und dieses Schauen selbst kommt gleichsam von selbst und erfordert keinen Aufwand an Energie und Arbeit. Ein solcher Müßiggang, so ein umsonst erhaltenes Geschenk gibt es in der Erkenntnis nicht: sie sind erdacht oder „postuliert".[1]) Die Erkenntnis als Willenstätigkeit er-

[1]) Schon Fichte fühlt den Fehler des Kantianismus eben in der Passivität des Bewußtseins und ersetzt das passiv-schauende Ich durch ein tätiges Ich. Aber auch er hat es mit einem abstrakten und darum leichenblaßen Subjekte zu tun, das das Nicht-Ich bloß als eine eigene Grenze setzt, nicht aber mit ihm ein gemeinsames Leben führt. Das ist die „Welt im Taschenformat", wie Schelling sich über ihn giftig aber richtig ausdrückt hat, die Welt als Gegenstand der gnoseologischen Übungen des Ich. Darum bleibt auch die Fichtesche Tathandlung eine idealistische Pose des abstrakten Subjektes und ist keineswegs eine lebendige Tätigkeit. Das Prinzip der Arbeit als eines lebendigen Zusammenhanges zwischen Sub-

fordert ebenfalls Energie, Anstrengung, Arbeit, und dieser Arbeitscharakter derselben muß auch, und nicht weniger als die Wirtschaft, vom Gefühle der Spiegelhaftigkeit des Ich und der Gespensterhaftigkeit der Welt befreien. In diesem Sinne ist auch die Erkenntnis eine Arbeits- oder wirtschaftliche Tätigkeit, die die Entzweiung des Subjektes und Objektes überwindet und zu ihrer gegenseitigen Durchdringung führt. Man kann die Realität des Ich nicht bezweifeln, wenn es sich als aktuelle Energie äußert, oder wenn es sich, um Leibnizens Ausdrucksweise zu verwenden, als Monade verwirklicht. Wie jedes Projekt im wirtschaftlichen Akte schon ein Modell des zukünftigen Produktes enthält, so ist auch im Prozesse der Erkenntnis schon das Modell des zukünftigen Wissens, oder sein Projekt in Form einer Frage, einer Befürchtung, einer Bestrebung anwesend: ohne Fragen gibt es keine Antworten der Natur auf die Bedürfnisse unseres Geistes. Alles Wissen ist ein wirtschaftliches Modellieren der zukünftigen Antworten auf die gestellten Fragen. Das Objekt der Arbeitseinwirkung ist hier die äußere Welt, jedoch nicht im räumlichen oder topographischen, sondern im idealen Sinne: das, was in diesem Augenblicke außerhalb des Bewußtseins oder unter ihm ist, von ihm aber beleuchtet, zu seinen Schätzen hinzugefügt werden kann, ist ein Objekt der Erkenntnis, das von ebenso unbegrenzten Möglichkeiten erfüllt ist, wie auch die äußere Welt es als Objekt der Wirtschaft ist. In diesem Sinne ist das Wissen eine wirtschaftliche Tätigkeit, das Hinaustreten des Ich-Subjektes in das Nicht-Ich (genauer ausgedrückt: in das Noch-Nicht-Ich); und in dem Erkenntnisakte verwirklicht sich die ursprüngliche Identität des Ich und des Nicht-Ich, des Subjektes und des Objektes. Das, was in einem schlummernden potenziellen Zustande als etwas Unbewußtes, als eine Mög-

jekt und Objekt, der die Objektivität der Welt begründet, bleibt der Fichteschen Konzeption ebenso grundsätzlich fremd wie auch der Kantischen. Das ist der Grund, warum die Fichtesche „absolute Tat" „nicht die geringste Hilfe leistet" und aus dem Zaume des Solipsismus, aus der verzauberten Burg des Subjektivismus, in welchem das Ich träumen, schauen, sich vor dem Spiegel in die Pose eines tätigen Ich stellen kann, gar nicht hinausführt, sondern — um ein Bildnis aus der Puschkinschen Dichtung „Russlan und Ludmila" zu gebrauchen — wie Ludmila in der Burg des Tschernomor hinter sieben Schlössern eingeschlossen und von der Welt getrennt bleibt. In der „Populärphilosophie" der letzten Periode (s. „Die Bestimmung des Menschen [1800], „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" [1804—05], „Über die Bestimmung des Gelehrten" [1811]) legt Fichte die Theorie der geschichtlichen Entwicklung dar, die auch eine Philosophie der Wirtschaft enthält, aber mit seinem ersten System, durch welches er in der Geschichte der Philosophie die tiefsten Spuren hinterlassen hat, in keinem Zusammenhange steht. Übrigens steht seine aus der früheren Periode stammende kleine Rede vom Jahre 1794 „Über die Würde des Menschen" (s. S. Werke I, S. 412—416), dieses klassische Denkmal der idealistischen Menschengötterei, ganz abseits. Hier werden Ideen ganz Schellingianischer Art angedeutet: der Mensch erweckt die Natur (S. 413), er ist fähig von ihr eine „schönere Schöpfung zu erhalten", er „gebietet der rohen Materie sich nach seinem Ideale zu organisieren" (ib.), die ganze Materie muß „das Gepräg seiner Einwirkung" tragen (S. 415). Diese Rede endet mit der Behauptung, dass „alle Individuen in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen sind" (die Weltseele?).

lichkeit des Wissens da war, wird im Bewußtsein aktualisiert. Das Ich bereichert sich nicht aus sich selbst als Bewußtsein oder Subjekt, sondern aus sich selbst als Unbewußtes oder Objekt heraus; anders könnte der Erkenntnisprozess nicht als ein beständiges Wechselverhältnis zwischen Subjekt und Objekt verstanden werden. Das Subjekt zieht die Haut der Unbewußtheit ab, dringt zu seinem Objekte mit Hilfe eines Arbeitsprozesses durch, der genau identisch oder gänzlich analog dem ist, den wir in der Erzeugung der materiellen Güter vor uns haben. Man kann sagen, daß die Wirtschaft ein Prozeß ist, der, sinnlich — tastbar geworden, nach außen hinausgeleitet wird, die Erkenntnis aber derselbe Prozeß, jedoch in der idealen, unsinnlichen Form. Dort wie auch hier wird der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt jedesmal in einer besonderen Weise überwunden, in beiden Prozessen äußert sich einunddersel̈be metaphysische Grund und zwar die Identität des Subjektes und des Objektes, und das Leben zeigt sich zugleich mit der Überwindung dieser Polarität, als eine beständige Offenbarung, Vertiefung und Äußerung dieser Identität. Der Weg dieser Überwindung, der gleichzeitig auch der Weg des Lebens ist, ist eben die Arbeit. Jede bewußte, absichtliche Überwindung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt in der idealen oder sinnlichen Sphäre ist eine Arbeitstätigkeit. Umsonst geschieht nur die instinktive vorbewußte oder unbewußt — zweckmäßige, vollkommen objektive Handlung (z. B. die Tätigkeit unseres Herzens), oder umgekehrt das höchste Schauen, die künstlerische oder religiöse Offenbarung, bei der sich das Ich selbst, mit dem Objekte zusammenfließend, demselben hingibt und sich, indem es in die Fülle des Erlebten versinkt, darin verliert. Freilich unterscheiden sich diese beiden Gebiete der Arbeitstätigkeit, die ideale und di sinnliche, die in der Welt der idealen Bilder oder verdinglichten Ideen zum Vorschein kommen, nur in ihren extremen Äußerungen so scharf voneinander, während die Wirklichkeit eine allmähliche Vermischung dieser beiden Gebiete aufweist. Jedenfalls gestatten weder die Erkenntnis oder die Erzeugung der idealen Produkte, noch die Wirtschaft oder die Erzeugung der materialen Produkte, als Arbeitsprozesse, in denen der Kräfteaufwand vor sich geht, ihrem unmittelbaren Charakter nach einen ernsten oder aufrichtigen Zweifel an der Existenz des Subjektes wie auch des Objektes und ihrer Wechselwirkung oder ihrer gegenseitigen Durchdringbarkeit füreinander, d. h. der Realität und des kausalen Zusammenhanges. So entseht jener Standpunkt, der in der „kritischen" Philosophie hochmütig als „naiver Realismus" bezeichnet wird, während in Wirklichkeit dies ein lebendiger oder, genauer, *wirtschaftlicher Realismus* ist. Die Arbeit als Grundlage der Gnoseologie hebt somit das Problem der Existenz der äußeren Welt (wie auch des fremden Ich) als eine idalistische Erdichtung, als Phantom des abstrakten Denkens, auf.

Die Bedeutung der Arbeit, die in der Gnoseologie nicht ihrem Werte entsprechend gewürdigt wurde, fand eine gewisse Wertschätzung in der Nationalökonomie, aber sie tritt hier dem speziellen

Charakter der ökonomischen Wissenschaft entsprechend, in einer bedingten und beschränkten Form auf. Die Arbeit wird nämlich in der Lehre von der Erzeugung der materiellen Güter in der Regel unter den „Faktoren der Erzeugung" behandelt, wobei neben ihr Boden und Kapital figurieren. Diese Klassifikation, die vielleicht einen speziellen Sinn hat, entbehrt jedoch gänzlich jeder allgemeinen philosophischen Bedeutung. Viel interessanter ist in dieser Hinsicht jene Wertschätzung der Arbeit, die in den sogenannten „Arbeits"-Theorien des Wertes zum Ausdruck gelangt. Hier wird die Arbeit nicht bloß neben den andern Faktoren der Erzeugung gestellt, sondern es wird ihr hier eine ausschließliche Bedeutung als der Grundlage des Wertes der Güter zugeschrieben.

Wir würden hier aber ganz umsonst nach irgendwelcher philosophischen Vertiefung oder Deutung dieser Idee suchen. Sie wird hier äußerst eng, nur in der Anwendung auf die Erklärung des Mechanismus der Preise, auf die Lehre von den Tauschwerte der Waren aufgefasst. Infolgedessen wird auch der Begriff der Arbeit in der Nationalökonomie bis zur Smithschen Definition der produktiven Arbeit, d. h. der sich bloß in den materiellen Produkten äußernden Arbeit, eingeengt. So z. B. definiert Marx die Werte, als Verdichtungen oder Kristalle der Arbeit und die Arbeit selbst als Aufwand der menschlichen Energie, welch letztere ihrerseits dann von ihm grob und naiv-materialistisch als Aufwand der Nerven, Muskeln, Knochen, der physiologischen Energie definiert wird. Aber die Arbeitstheorie des Wertes selbst, — kann man gegen eine so enge Auffassung der Arbeit einwenden, — ist auch ein Arbeits- und in diesem Sinne wirtschaftliches Produkt, und ihre Ausarbeitung und Aneignung setzt ihrerseits einen Aufwand der intellektuellen Arbeit, oder, um die Sprache Marx zu gebrauchen, einen Aufwand der Nerven- und Gehirnenergie voraus; und dabei sind die Arbeitstheorie des Wertes ebenso wie auch die Theorien, welche zwecks ihrer Stürzung aufgebaut wurden und die universelle Bedeutung des Arbeitsprinzips verleugnen, in eben demselben Maße Produkte der Arbeit, wie die materiellen Güter, und unterscheiden sich so wie diese voneinander der Qualität, Nützlichkeit und Tauglichkeit nach. Aber trotz der ganzen Enge der Auffassung darf man der Arbeitstheorie des Wertes nicht eine allgemein philosophische Bedeutung absprechen und zwar jene, daß in ihr die Wichtigkeit des Arbeitsprinzips, das in der Philosophie eine ganz ungenügende Wertschätzung fand, mit einer ganz außerordentlichen Kraft hervorgehoben wurde. In ihr spiegelte sich ein, wenn auch nur ungenügend zum Bewußtsein gebrachtes, menschliches Gefühl der Aktualität, die Arbeits- oder wirtschaftliche Natur des Lebens wieder. In diesem Sinne bewahrt jenes Samenkorn der Wahrheit, das in der Arbeitstheorie des Wertes enthalten ist, eine Lebensfähigkeit, wenn auch in einer anderen Deutung als ihr ihre Urheber geben, die dieses Samenkorn in eine es gänzlich verhüllende Schale umhüllt haben. Der Grundgedanke der Theorie des Tauschwertes kann folgendermaßen gedeutet werden: *Große Prämisse:* die Arbeit ist das höchste Prinzip des wirtschaftlichen

Lebens, von dem dieses letztere festgelegt wird; *kleinere Prämisse:* diese Rolle der Arbeit muß dementsprechend auch in der Phänomenologie des wirtschaftlichen Lebens, an der Oberfläche seiner Erscheinungen zum Vorschein kommen; *Schlußfolgerung:* darum lassen sich die Tauschproportionen oder Warenwerte durch das Quantum der zu ihrer Erzeugung verwendeten Arbeit bestimmen. Es ist jedoch offensichtlich, daß die Schöpfer dieser Theorie in ihrem Streben die Arbeit zu preisen (teilweise aus Motiven sozialistischer Menschengötterei) ihre Idee vollständig verdunkeln, ihr einen kleinlichen, mißgestalteten Ausdruck verleihen, der sich auch im speziell wissenschaftlichen Sinne als nicht zu verteidigen erweist. Die Warenpreise entsprechen, sogar dem Geständnisse der Schöpfer der Arbeitstheorie des Wertes selbst (Ricardo, Rodbertus und Marx) nach, keineswegs den Arbeitswerten; ihnen wird bloß die ehrenvolle Rolle des idealen, theoretischen Maßstabes der Werte zugeschrieben, da es offensichtlich für unmöglich gehalten wurde, die Arbeit gänzlich dieser Bedeutung zu berauben. In Wirklichkeit ist es aber für die Abschätzung der Bedeutung der Arbeit in der Wirtschaft als deren Grundlage gar nicht wesentlich und vielleicht sogar nicht interessant, in welchem Verhältnisse die Marktpreise zu den Arbeitswerten stehen. Die Preise können auch nie den Arbeitswerten entsprechen (diese letzteren gestatten es übrigens auch nicht, eine theoretische Berechnung anders durchzuführen als mit Hilfe logischer Sprünge und unlogischer Gleichungen mit vielen Unbekannten), — und trotzdem wird die Bedeutung der Arbeit, als der Grundlage der Wirtschaft, in voller Kraft bestehen bleiben. Wenn die große Prämisse der Arbeitstheorie des Wertes stimmt und sogar die kleinere Prämisse bis zu einem gewissen Grade richtig ist, so entspricht die Schlußfolgerung, welche die Arbeitstheorie des Wertes aus ihnen zieht, weder der großen noch der kleineren Prämisse, da sie die Frage aus der prinzipiellen Höhe in die merkantile Praxis, auf den Markt, hinüberleitet. Wenn die Arbeitstheorie des Wertes, wenigstens in ihrer strengeren Form, schon lange selbst in der Nationalökonomie nicht mehr zu verteidigen ist, so ist dagegen ihre philosophische Idee oder, genauer, die in ihr zum Ausdruck kommende Vorahnung äußerst wertvoll und kann, sobald sie von einer ihr nicht entsprechenden und mißgestalteten Form befreit wird, eine weitere Entwicklung erhalten. Es stellt sich heraus, daß die Nationalökonomie in dieser Hinsicht der Philosophie vorangeht.

Aus dem Vorausgehenden geht klar hervor, daß die Frage danach, wie die Erzeugung möglich ist, mit der Frage gleichbedeutend ist, wie die wirtschaftliche Arbeit möglich ist. Wenn man die Gesamtheit aller möglichen Arten der Einwirkung des Menschen auf die Natur zu bestimmten, im voraus festgesetzten Zielen als *Technologie* bezeichnet, so kann die uns hier beschäftigende Frage auch folgendermaßen formuliert werden: wie ist die Technologie möglich? Wodurch wird das technische Verhältnis des Subjektes zum Objekte, des Menschen zur Natur charakterisiert? Die Möglichkeit der Technologie setzt offensichtlich eine prinzipielle Zugänglichkeit

der Natur für die menschliche Einwirkung, ihre Empfindlichkeit für die menschlichen Ziele voraus. Dank der allgemeinen Zusammengehörigkeit der Natur, der Einheit des Kosmos sieht man sich in der Lage, von der Zugänglichkeit oder Gehorsamkeit der Natur überhaupt dem Menschen gegenüber zu sprechen. Obzwar der Mensch von der Beherrschung der Natur unermeßlich weit entfernt bleibt, steht ihm jedoch der Weg dazu offen. Die Natur ist ein passives, rezeptives, weibliches Prinzip, der Mensch dagegen ein aktives, männliches und bewußtes. So kommt die Natur mit dem in ihr herrschenden blinden Intellekte oder Instinkte nur im Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst und wird in ihm sehend. *Die Natur vermenschlicht sich;* sie ist fähig zum peripherischen Körper des Menschen zu werden, seinem Bewußtsein gehorchend und in ihm zum Bewußtsein ihrer selbst kommend. In diesem Sinne ist der Mensch das Zentrum des Universums: er gibt den Tieren und selbstverständlich auch den Pflanzen und Mineralien die Namen, in ihm kommt der Logos der Welt zum Bewußtsein seiner selbst, und diese seine potenzielle Weltbeherrschung, (die er einst verlor), wird allmählich im wirtschaftlichem Prozesse verwirklicht. So gelangen wir von neuem zur zentralen Idee der Schellingschen Naturphilosophie von der Identität des Subjektes und des Objektes oder, was dasselbe ist, von der Identität der Natur als eines unbewußten geistigen Schaffens und als bewußter Reproduktion desselben. Nur diese Identität, diese tiefe intime Verwandtschaft der Natur und des Geistes, ermöglicht den Verbrauch ebenso wie die Erzeugung, ja die Wirtschaft überhaupt als einen subjektiv-objektiven Prozeß, als Identität in actu. Schelling bezeichnet die Geschichte der Natur als Geschichte des Selbstbewußtseins: sie endigt in der Erscheinung des Bewußtseins. Nachdem aber diese Schwelle im Kampfe der unbewußten und blinden, obgleich auch zweckmäßigen, denn immerhin vernünftigen Kräfte, durch die Natur erreicht ist, so wächst diese gleichsam über sich selbst hinaus. Das unbewußte Wachstum wird durch die bewußte Reproduktion vervollständigt und teilweise auch ersetzt, das arbeitsfreie und instinktive wird bewußt und arbeitsmäßig, das „Natürliche" — wird durch das „Künstliche", d. h. das Wirtschaftlich-Bewußte ersetzt. Die Natur tritt, nachdem sie im Menschen zum Selbstbewußtsein und zur Fähigkeit, an sich selbst zu arbeiten, gelangt ist, in eine neue Epoche ihrere Existenz ein. Die wirtschaftliche Arbeit ist gleichsam eine neue Naturkraft, ein neuer weltgestaltender, kosmogenischer Faktor geworden, der sich dabei von allen übrigen Naturkräften prinzipiell unterscheidet. *Die Epoche der Wirtschaft* ist in der Geschichte der Erde und dadurch auch in der Geschichte des Kosmos so charakteristisch und bestimmt, daß man von diesen Standpunkte aus die ganze Kosmogonie in zwei Perioden einteilen kann: die instinktive, vor-bewußte oder vor-wirtschaftliche, die der Erscheinung des Menschen vorangeht, und die bewußte, wirtschaftliche, die seiner Erscheinung folgt. Wir behaupten das selbstverständlich nicht im Sinne des zeitgenössischen Evolutionismus, sondern haben dabei die Offenbarung der lebendigen Kräfte

im Auge, die ursprünglich vom Schöpfer ins Universum hineingelegt wurden. Die Welt in ihrer gesammelten, abgeschlossenen Form mit Adam — der Menschheit im Mittelpunkte ist vom Schöpfer erschaffen worden, und das was sich in der Zeit entwickelt und den Inhalt der Geschichte bildet, gibt bloß den inneren Zusammenhang und das Verhältnis der Weltelemente zueinander, die durch den Sündenfall verletzt wurden, wieder.

Man kann auch sagen, daß im Menschen die natura naturans, welche der natura naturata zugrunde liegt, von dieser aber, umhüllt und gleichsam bedrückt ist, zum Bewußtsein ihrer selbst kommt. Der Mensch, der sich langsam und allmählich von der Versklavung an die Dinge, an die Erzeugnisse, an die natura naturata befreit, zieht die tote Hülle von der Natur weg und erkennt die sie schaffenden Kräfte. Er begreift, daß die Natur als Produkt bloß ein Geschöpf der natura naturans ist, wenn auch ein durch die böse Herrschaft des „Fürsten dieser Welt" verunstaltetes Geschöpf, für welches jedoch die natura naturans selbst, die keusche Weltseele, unzugänglich bleibt. Die natura naturata, unsere heutige Erde und unser heutiger Himmel, die ein unvollkommenes Produkt der natura naturans sind, werden „mit Lärm vorübergehen", müssen umgeschaffen werden; es wird eine neue Erde und ein neuer Himmel, das neue Fleisch erscheinen, aber von vornherein muß von dieser Welt die schwere, bleierne Hülle der Dinghaftigkeit und der leblosen Versteinerung entfernt werden. Hier treten wir jedoch schon an die Eschatologie der Wirtschaft heran, die fürs erste außerhalb unserer Betrachtung bleibt. In der Wirtschaft, in der bewußten Wiedererzeugung der Natur kann man ein gewisses Vorbild, eine Vorwegnahme jener Befreiung der natura naturans von den Fesseln der heutigen natura naturata sehen, von der beim Apostel gesagt ist, daß „die Kreatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat," des gefallenen Menschen, der Weltseele, und daß „alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich"[1]) nach der Befreiung von der Gefangenschaft an der Dinghaftigkeit, von der schweren Erstarrung, in deren Schlummer sie von ihrer Befreiung träumt.

[1]) S. Röm VIII, 20 u. 22.