

Das innere und das äußere Freiheitsgesetz eine konstruktive Antikritik

Von

Emil K o r n e r - P o r t William (Schottland)

„Es ist an der Zeit, der besseren Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine“. (Schelling)

I.

Die folgenden Betrachtungen sind gegen den Inhalt und die Verfahrensweise der in dieser Zeitschrift (4. und 6. Heft d. Jahrganges 1960) veröffentlichten Aufsätze: „Die Geistigen im Widerstreite der Sozialsysteme“ von Leopold v. Wiese und „Das Vordringen der Farbigen und das Dilemma Westeuropas“ von Roderich v. Ungern-Sternberg gerichtet.

Einesteils sollen sie dartun, daß in beiden Abhandlungen das natürliche Hauptziel jeder Kritik bestehender Einrichtungen und Systeme außer acht gelassen wird, nämlich: Wegweiser sein zu ihrem Bessermachen, bzw. zu Ersatz der beanstandeten durch vernünftigeren Wirklichkeiten.

Andernteils aber soll gezeigt werden, daß — auch abgesehen von diesem Mangel — keine von ihnen zur Erfüllung dieser ihrer eigentlichen Aufgabe taugt, weil sie nicht nur gegen das Kartesianische Postulat verstoßen,

„an allem zu zweifeln, worin man auch nur den geringsten Verdacht von Ungewißheit antrifft“,

sondern auch gegen Herders Forderung, sich grundsätzlich

„nicht durch Winke, sondern durch bestimmte Begriffe, nicht mittels einer durch Metaphysik beflügelten Einbildungskraft, sondern durch Vernunft“

leiten zu lassen. Ferner, weil sie ihrem Verstand erlauben, den Dingen Regeln vorzuschreiben, statt sich nach den Dingen zu richten (Kant). Und schließlich, weil sie selbst sich just desjenigen Verhaltens schuldig machen, das v. Wiese mit Recht so rügen zu müssen glaubte:

„Aber geradezu mit Erbitterung muß man oft feststellen, daß die Kritiker *keine ausreichende Notiz von dem Bemühen der Forscher nehmen*; sie schöpfen aus

zweiter und dritter Quelle und wiederholen alte oberflächliche Urteile, deren Berechtigung ihnen zutreffend erscheint“ (Philosophie und Soziologie).

Was insbesondere den letzteren Vorwurf anbelangt, so ist es angesichts der ungeheuren Überfülle an einschlägiger Literatur zwar nicht leicht, die Descartes'sche Regel zu befolgen. Doch immerhin leichter, als jeden einzelnen Sachverhalt durch eigene Wahrnehmung festzustellen, das anschaulich Erkannte oder Gedachte aus den Gesetzen der Natur (einschließlich der menschlichen) abzuleiten, hierbei alle

„Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von anderen unterschieden sind, zu isolieren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen“ (Kant),

und sich des Einflusses früherer und zeitgenössischer ‚Autoritäten‘ sowie ihrer Forschungsweise radikal zu entledigen, um „überall selbst Herr zu werden über den Eindruck des Gegenwärtigen und Anschaulichen“ (Schopenhauer). Und erst recht leichter, als alle sich darbietenden Beweisgründe genau und unbefangen zu überprüfen, im Falle bestehenden Widerstreites voraussetzungslos gegeneinander abzuwägen, die einen oder die anderen als irrig zu verwerfen *und eine neue, hieb- und stichfeste Lösung zu entdecken*, sofern die bisherige den Anforderungen der theoretischen Vernunft nicht entspricht oder der menschlichen Veranlagung entgegensteht!

v. Wiese und v. Ungern-Sternberg aber sind weder den einen noch den andern Weg gegangen. Obgleich ihr ‚Widerstreit‘ — wie seine ungeachtet aller Anfechtungen ungeschmälert gebliebene Wirklichkeit beweist — auf die bisherige Weise offenbar nicht aus der Welt zu schaffen ist, *blieb darum auch mein eigener, streng nach dem Kartesischen Rezept durchgeführter, in 1949 im Europa Verlag, Zürich, unter dem Titel „Das Freiheitsgesetz als Mittel gegen Krieg und Armut“ („The Law Of Freedom As The Remedy For War And Poverty“, London 1951, Williams & Norgate) veröffentlichter neuartiger Lösungsversuch von ihnen unbeachtet*. Selbstverständlich mit der für solche Fälle schon von Goethe angekündigten Folge:

„Unwissende werfen Fragen auf, die von Wissenden vor 1000 Jahren beantwortet worden sind!“

Statt aber die übersehene fremde Analyse wenigstens selbst durchzuführen, haben auch sie getan, was schon David Hume am Verhalten seiner gelehrten Mitwelt aussetzte, nämlich: daß sie den ‚Zweifel‘ mitsamt dem ‚Verdacht‘ und der ‚Ungewißheit‘ schnell ad acta zu legen und an den überkommenen Deutungen festzuhalten pflege, nur um den Geist nicht inkommodieren zu müssen. . .

In der Tat operieren auch die beiden genannten Autoren mit mehr oder weniger unbestimmten und vieldeutigen Begriffen, die eher ge-

eignet sind, einen Widerstreit hervorzurufen, als dem auf sie gegründeten Sachverhalt zu unbedingter Geltung zu verhelfen. Auch sie akzeptieren abgegriffene und fadenscheinige Urteile als ‚Beweisgründe‘. Auch bei ihnen findet bloß oberflächliche Konfrontierung einer Art Durchschnittes der bestehenden Sozialsysteme und deren Einrichtungen miteinander, mit extremen Ausartungen oder mit unrealisierbaren und an sich fragwürdigen Idealen statt, wird — ungeachtet der Kantschen Mahnung — „das Gemische“ nicht verhütet, erscheint nicht nur nicht berücksichtigt, daß die aus den Mängeln unserer sozialen Ordnungen (bzw. aus den durch sie ermöglichten Vergewaltigungen der menschlichen Natur) erwachsene peinliche Lage Einzelner, von Gruppen, ja der zivilisierten Menschheit überhaupt nur das miserable Produkt ist von Phantasten und Demagogen, sondern sogar der Eindruck erweckt, als ob jenes Dilemma ebenso gottgegeben wäre, wie die angeborenen körperlichen und geistigen Eigenschaften und Merkmale.

Solcherart kann aus ihren Untersuchungen alles resultieren, bloß nicht Verbesserung des unvernünftigen Wirklichen, muß auch von ihnen gesagt werden:

„Wir haben jetzt ein Geschlecht von Kritikern, deren beste Kritik darin besteht, alle Kritik verdächtig zu machen“ (G. E. Lessing).

II.

„Die Ungebildeten haben das Unglück, das Schwere nicht zu verstehen. Dagegen verstehen die Gebildeten häufig das Leichte nicht, was ein noch viel größeres Unglück ist.“
(Grillparzer)

Was *v. Wiese* anbelangt, so hat er zwar in seiner Abhandlung „Soziologie“ (im Handwörterbuch d. Sozialwissenschaften, Bd. 9) die Notwendigkeit betont, „das Chaos der durcheinanderflutenden Erlebnisse verstandesmäßig“ so zu ordnen,

„daß wir das Beweisbare und Nachprüfbare an den Erlebnissen in Kausal- und Finalzusammenhängen als Kosmos überschauen“,

sowie „deutliche Formulierung der Grundfragen“ unter Vermeidung jeder Äquivokation gefordert und sich mit Recht auch gegen die durch die Geschichte der Soziologie verschuldete „Vermengung der Sozialwissenschaften mit Ethik und Kulturphilosophie“ gewendet. Er selbst aber hat sich, wie seine in den späteren Abschnitten dieser Schrift reproduzierten Auslassungen (vgl. z. B. das Zitat in IV) zeigen werden, an die eigene Regel nicht gekehrt. Besonders bezeichnend hierfür ist:

„In letzter Vereinfachung und Verallgemeinerung handelt es sich in der Gegenwart um die beiden Sozialsysteme, die man — in einer der Ökonomik entnom-

menen, einseitig formulierten Terminologie — Kapitalismus und Kommunismus nennt. Fragt man nach den allgemeinsten Prinzipien, die bei ihnen antithetisch gegeneinanderstehen, so muß man *Freiheit und Gleichheit* hervorheben. . . . Von der *Ideenwelt* in die *Praxis* übertragen, zerbrechen die absolut gesetzten Ideale. In der Wirklichkeit stellen sie sich als zwei verschiedene *Arten* von Unfreiheit und von Ungleichheit dar.“

Ist doch weder die Grundfrage deutlich formuliert, noch auch nur ein einziger der obigen Sätze beweisbar!

In dieser Hinsicht sei angeführt:

1. „Allgemeinste Prinzipien“ vermögen nur durch Vergleich von „Ideen“ erfaßt zu werden, nicht aber durch Vergleich der vielen verschiedenen, diese Prinzipien mehr oder weniger entstellenden wirklichen gesellschaftlichen Systeme. Wer z. B. den ‚Widerstreit‘ von Christentum und Islam erkunden wollte, darf nicht erwarten, ihn in den individuellen und gesellschaftlichen Unterschieden von Christen und Mohammedanern finden oder gar durch Konfrontierung des Koran mit einem von Moslims entworfenen Bilde der Bibel erfassen zu können. *Im Falle ‚Kapitalismus‘ liegt aber nicht einmal eine Fibel vor, sondern nur ein von Karl Marx ad hoc erdichtetes Schreckgespenst.* Denn bloß die bestehenden kommunistischen, nicht aber auch das, was v. Wiese die ‚kapitalistischen‘ Sozialsysteme nennt, beruhen auf einer ‚Idee‘ in der philosophischen Bedeutung dieses Wortes. Sind doch nur jene, nicht aber auch diese nach einem in der Vorstellung entworfenen Plan gestaltet worden! Dennoch hat Karl Marx mit seiner abenteuerlichen Kontrastfiktion ‚Kapitalismus‘ reüssiert. Wie sehr, wird nicht zuletzt durch v. Wieses Reaktion bezeugt, der einen Scheinbegriff von der Art dieses hämischen Schlagwortes, ungeachtet seiner fragwürdigen Herkunft und „einseitig formulierten Terminologie“, ohne Nachprüfung ausgerechnet zur ‚Idee‘ des Antikommunismus erhebt, um deren „absolut gesetztes Ideal“ dann gelegentlich einer mysteriösen „Übertragung von der Ideenwelt in die Praxis“ zusammen mit demjenigen des Kommunismus „zerbrechen“ zu lassen. . .

2. Bei den „allgemeinsten Prinzipien“, die im Kapitalismus und Kommunismus „antithetisch gegeneinanderstehen“, handelt es sich nicht um Freiheit und Gleichheit, *sondern um Privateigentum und Staatseigentum an den Produktionsmitteln* oder, in zweiseitig „formulierter Terminologie“, um ‚Privatkapitalismus‘ und ‚Staatskapitalismus‘.

Denn im ‚Kommunistischen Manifest‘, das im Hinblick auf die marxistische Einstellung aller bestehenden kommunistischen Sozialsysteme als *Urbild der kommunistischen Idee* betrachtet werden muß, ist die Abschaffung des Privateigentums und seine Überführung in das Eigentum der Gesellschaft als die „Grundfrage der Bewegung“

bezeichnet, als die primäre Voraussetzung zur Erreichung des dem Kommunismus gesetzten Ziels einer Gesellschaft,

„worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“,

und „keinem die Macht“ genommen werden solle, „sich gesellschaftliche Produkte anzueignen, sondern nur die Macht, sich durch diese Aneignung fremde Arbeit zu unterjochen“. Um dieses Zieles willen, das nicht erreicht werden könne, „ohne zugleich die ganze Gesellschaft für immer vor Ausbeutung und Unterdrückung zu bewahren“, sei zunächst das „Proletariat“ zur Klasse zu gestalten, müsse es die Staatsgewalt gewinnen, habe es

„seine politische Herrschaft zu benützen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staates ... zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren ...“,

so daß das optimale gesellschaftliche Produkt erzeugt werden kann. Hierbei vermöge „das heutige russische Gemeineigentum zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen“. Für „die fortgeschrittensten Länder“ seien als tauglichste Mittel für diesen Zweck zu betrachten: „*Expropriation des Grundeigentums* und Verwendung der Grundrente zu Staatsausgaben, starke Progressivsteuer, Abschaffung des Erbrechtes, Konfiskation des Eigentums aller Emigranten und Rebellen, *gleicher Arbeitszwang für alle*, öffentliche und unentgeltliche Erziehung aller Kinder“ usw. Als „gesellschaftliches Produkt“ bilde das „Kapital“ nämlich „eine gesellschaftliche Macht“, die naturgemäß „nur durch eine gemeinschaftliche Tätigkeit *aller* Mitglieder in Bewegung gesetzt“ und so manipuliert werden könne, daß das höchst erreichbare gesellschaftliche Einkommen resultiert. Wirken die gesellschaftlichen Kräfte doch

„ganz wie die Naturkräfte: blindlings, gewaltsam, zerstörend, solange wir sie nicht erkennen. ... *Haben wir sie aber einmal erkannt*, ... so hängt es nur von uns ab, sie mehr und mehr unserem Willen zu unterwerfen und vermittelst ihrer unsere Zwecke zu erreichen“ (Fr. Engels).

Betreffs der künftigen Einkommensverteilung aber müsse berücksichtigt werden, daß die Geltung des Entlohnungsgrundsatzes: „Das Erzeugnis der Arbeit bildet ihren natürlichen Lohn“ (Adam Smith) durch die fortgesetzte Teilung der Arbeit endgültig aufgehoben erscheint. Heute könne niemand mehr sagen: „Das habe ich gemacht, das ist mein Produkt!“, tue also die Einführung eines neuen Verteilungsprinzips not, usw.

3. Und zum gleichen Ergebnis gelangt man naturgemäß, wenn man von dem „*Kapitalismus*“ geheißenen, zwecks wirksamerer Propagierung der kommunistischen Idee durch deren Autoren geschaffenen Zauberwesen ausgeht.

Die kapitalistische Hexe unterscheidet sich von ihren im Mittelalter verfolgten, gefolterten, verstümmelten und lebenden Leibes verbrannten Ahnen außer durch ihren ungehemmten Bereicherungstrieb hauptsächlich dadurch, daß sie den Raum mittels Autos, Flugzeugs, Dampfschiffs, Telegraphie, Telephonie, Television und anderer Zauberinstrumente zu überwinden vermag, statt nur mittels des Besenstiels. Karl Marx, der sie zuerst in „Das Kapital“ einführte und ihr in diesem ‚Maleus maleficarum‘ die noch gemäß Kommunistischem Manifest von der „Bourgeoisie“ bewirkten Großtaten (wie z. B. „Verbesserung der Produktionsinstrumente, Unterjochung aller Naturkräfte, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, Unterwerfung des Landes unter die Herrschaft der Stadt, Zivilisierung der barbarischen und halbbarbarischen Länder, sowie viele andere Wundertaten) zuschrieb, bediente sich des „Kapitalismus“ zu demagogischer Verdeutlichung und Rechtfertigung seiner Kollektivierungspläne, d. h. als ‚Kontrastrifikation‘, die „durch Aufstellung kontrastierender Gebilde die wirklichen besser zu begreifen sucht“ (Hans Vaihinger, Philosophie des Als-Ob).

Nach bewährtem Muster wurde die neue Lehre durch eine immer mehr anschwellende Fülle von Traktaten „wissenschaftlich“ gestützt und der moderne Asasel so beschrieben, daß der geplante Eigentumsraub und die systematische Ausrottung des Privateigentums an Produktionsmitteln nicht nur mit dem Glorienschein gerechter Vergeltung und Wiedergutmachung verklärt, sondern auch als das einzige wirksame Mittel gegen die vom Privatkapitalismus ausgehende Korrumpierung des Menschen erscheint. Die kapitalistische Hexe habe unsere physiologische und psychische Organisation mittels eines Verfahrens für sich nutzbar gemacht, das „ewige Unsicherheit erzeugt“, das „den Arbeiter durch Hunger zum Verkauf seiner Arbeitskraft zwingt“, während es sie selbst befähigt, sich „durch den Kauf dieser Arbeitskraft zu bereichern“. Sie habe „kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig gelassen als das nackte Interesse, die gefühllose bare Zahlung.“

Man erkenne den „Kapitalisten“ an diesem untrüglichen Hexenzeichen:

„das Wirken einer großen Arbeiterzahl zur selben Zeit, im selben Raum zur Produktion derselben Warensorte unter demselben Kapitalisten“,

der „nicht Kapitalist ist, weil er industrieller Leiter ist, sondern industrieller Befehlshaber wird, weil er Kapitalist ist“, und dessen Haupttätigkeit eben in der Ausbeutung der Arbeitenden vermöge niedriger Löhne, hoher Arbeitszeit und Verschlechterung der Arbeitsbedingungen durch

„Überfüllung enger, ungesunder Räume . . . , Zusammendrängung gefährlicher Maschinerie in denselben Räumen und Versäumnis von Schutzmitteln gegen die Ge-

fahr; ... Abwesenheit aller Anstalten, die ... den Produktionsprozeß ... vermenschlichen, angenehm und erträglich ... machen“ (Das Kapital).

bestehe. Der Arbeitslohn reiche bloß zu Beschaffung jener Lebensmittel aus, die erforderlich sind, um den Arbeiter am Leben zu erhalten. Dabei verkümmere die kapitalistische Manufaktur den Arbeiter „in eine Abnormität, indem sie sein Detailgeschick treibhausmäßig fördert durch Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen, wie man in den La-Plata-Staaten ein ganzes Tier abschachtet, um sein Fell oder seinen Talg zu erbeuten. Die besonderen Teilarbeiten werden nicht nur unter verschiedene Individuen verteilt, sondern das Individuum selbst wird geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt und die abgeschmackte Fabel des Menenius Agrippa verwirklicht, die einen Menschen als bloßes Stückchen seines eigenen Körpers darstellt. ... Wie dem auserwählten Volk auf der Stirn geschrieben stand, daß es das Eigentum Jehovas sei, so drückt die Teilung der Arbeit dem Manufakturarbeiter einen Stempel auf, der ihn zum Eigentum des Kapitals brandmarkt“ (ebendort).

Der Arbeiter werde so „ein bloßes Zubehör der Maschine, von dem nur der einfachste, eintönigste Handgriff verlangt wird“. Und nicht bloß der Arbeiter! Selbst in seiner eigenen Frau sehe der Kapitalist „ein bloßes Produktionsinstrument“. Die größte der von ihm verübten Schändlichkeiten aber sei in den von Zeit zu Zeit veranstalteten Verkehrsstörungen in Gestalt jener ‚Handelskrisen‘ zu erblicken, „welche in ihrer periodischen Wiederkehr immer drohender die Existenz der Gesellschaft in Frage stellen und einen großen Teil nicht nur der erzeugten Produkte, sondern auch der bereits geschaffenen Produktionskräfte regelmäßig vernichten“

und die Gesellschaft „in einen Zustand momentaner Barbarei zurückversetzen“.

Und das Motiv? Während alle Arbeiterleistungen „produktiv“, d. h. werterzeugend sind, ist die Leistung des Kapitalisten wertlos. Beispielsweise müsse seine Aufgabe, „mit schlauem Kennerblick die für sein besonderes Geschäft passenden Produktionsmittel und Arbeitskräfte“

auszuwählen und anzupassen,

„daß die Arbeit ordentlich vonstatten geht und die Produktionsmittel zweckmäßig verwendet werden, also kein Rohmaterial vergeudet und das Arbeitsinstrument geschont wird“,

als ebenso unproduktiv betrachtet werden wie das Ausbeuten, zumal sie für die Gesamtwirtschaft nur erforderlich sei, „weil der Reproduktionsprozeß selbst unproduktive Leistungen einschließt“. Während also, erklärt Marx,

„durch die Betätigung der Arbeitskraft nicht nur ihr eigener Wert reproduziert, sondern auch ein überschüssiger Wert produziert wird“,

den der Kapitalist als ‚Profit‘ einsteckt, leisten weder Maschinerie noch Kapitalist Werthabendes. Nicht nur aus den bereits angeführten, sondern auch aus den folgenden Gründen: Maschinen seien gewissermaßen

„Naturkräfte der gesellschaftlichen Arbeit. Naturkräfte, wie Dampf, Wasser usw., die zu produktiven Prozessen geeignet werden, *kosten nichts*. Wie aber der Mensch eine Lunge zum Atmen braucht, braucht er ein Gebilde von Menschenhand, um Naturkräfte produktiv zu konsumieren. Wie mit den Naturkräften, verhält es sich mit der Wissenschaft. Einmal entdeckt, kostet das Gesetz über die Abweichung der Magnetnadel im Wirkungskreise eines elektrischen Stroms oder über Erzeugung von Magnetismus im Eisen, um das ein elektrischer Strom kreist, keinen Deut ...“ (ebendort).

Genau, wie — einmal geboren — auch der Kapitalist keinen Deut kostet und darum normalerweise, d. h. ohne seinen Teufelspakt, ein ‚freies Gut‘ der Gesellschaft bilden, d. h. wertlos sein würde! Das treffe naturgemäß auch für den *Kaufmann* zu, dessen „Arbeit“ wohl „Werte realisiert, aber keine Werte schafft“ und der darum „als eine Maschine zu betrachten ist, die nutzlosen Kraftaufwand vermindern oder Produktionszeit freisetzen hilft“ (ebendort).

Was aber die angebliche Funktion „*Übernahme des Verlustrisikos*“ anbelangt, sei zu bedenken, daß das, „was der spekulierende Großhändler riskiert, gesellschaftliches, nicht sein Eigentum ist“ (ebendort, Bd. III).

Selbst wenn man annehmen wollte, „daß der Kapitalist irgendeinmal durch irgendeine, von unbezahlter fremder Arbeit unabhängige, ursprüngliche Akkumulation von Geld, etwa durch *Ersparung aus den Ergebnissen seiner eigenen Arbeit*, Geldbesitzer ward, und daher den Markt als Käufer von Arbeitskraft beschreiten konnte“, ergebe die Wertlosigkeit auch seiner Sparleistung sich aus der Tatsache, daß

„im Strom der Produktion alles ursprünglich vorgeschossene Kapital eine verschwindende Größe (*magnitudo evanescens*) im mathematischen Sinne wird, verglichen mit dem direkt akkumulierten Kapital, d. h. dem in Kapital rückverwandelten Mehrwert oder Mehrprodukt ...“ (ebendort, Band I).

Übrigens erweise der Kapitalist sich nicht einmal zum Ausbeuten der Arbeit als gut genug. Pflügten die Arbeiterkooperativen Englands doch einen Profit zu erzielen, der

„nach Abzug des Lohns der Dirigenten ... größer war als der Durchschnittsprofit, obgleich sie stellenweise viel höheren Zins zahlten als die Privatfabrikanten“.

Zudem beweise aber auch

„die Verwaltung der großen Produktions- und Verkehrsanstalten in Aktiengesellschaften, Trusts und Staatsigentum die Entbehrlichkeit (der Kapitalisten) für diesen Zweck. Alle gesellschaftlichen Funktionen des Kapitalisten werden jetzt von besoldeten Angestellten versehen. *Der Kapitalist hat keine gesellschaftliche Tätigkeit mehr außer Revenuenestreichen, Kuponabschneiden und Spielen an der Börse.*“

Was Wunder also, daß er sich dem Bösen verschrieb, um wenigstens die zuletzt angeführten beschaulichen Tätigkeiten pflegen zu können!

Allein da auch im Lichte des (einen Bestandteil der kommunistischen Idee bildenden) ‚historischen Materialismus‘ dem ‚Guten‘ bestimmt ist, über das ‚Böse‘ zu siegen, sei die Erlösung nicht allzufern.

Ausgelöst werde der Befreiungsvorgang einestheils durch die Tatsache werden, daß

„die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen und geistigen Lebensprozeß überhaupt bedingt“ (Karl Marx, Zur Kritik d. Pol. Ökonomie).

und andertheils durch die Erfahrung, daß

„auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung die materiellen Produktionskräfte der Gesellschaft in Widerspruch geraten mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen. ... Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein“ (ebendort).

Der fortgesetzten „Expropriation der großen Volksmasse durch wenige Kapitalisten“ begegne der Wirtschaftskörper solcherart „durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst“ im Zuge eines auf dem „anarchistischen System der kapitalistischen Konkurrenz“ beruhenden „langwierigen, harten und schwierigen“ Prozesses mittels „Zentralisation des Kapitals“, bei dem „je ein Kapitalist viele andere tötet“. Auf diese Weise produziere die kapitalistische Hexe ihren eigenen Totengräber. Wozu noch komme, daß in dem Maße,

„wie sich die kapitalistische Produktion und Akkumulation entfalten, sich ... Konkurrenz und Kredit, diese beiden mächtigsten Hebel der Zentralisation“

entfalten und das Endziel des Kommunismus verwirklichen helfen. Und weil der Kapitalismus, fügt Fr. Engels hinzu, die armseligen Produktionsmittel des Mittelalters

„nicht in gewaltige Produktionskräfte verwandeln konnte, ohne sie aus Produktionsmitteln des einzelnen in gesellschaftliche, nur von einer Gesamtheit von Menschen anwendbare Produktionsmittel umzuwandeln“,

müsse es ihm notwendigerweise wie dem Zauberlehrling ergehen, „der die unterirdischen Gewalten nicht zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor“, drängen die entfesselten

„Produktivkräfte selbst mit steigender Macht nach Aufhebung des Widerspruchs, nach ihrer Erlösung von ihrer Eigenschaft als Kapital, nach tatsächlicher Anerkennung ihres Charakters als gesellschaftliche Produktivkräfte.“

Und die Lösung könne offenbar

„nur darin liegen, daß die gesellschaftliche Natur der modernen Produktivkräfte tatsächlich anerkannt wird, indem die Gesellschaft offen und ohne Umschweife Besitz ergreift von der jeder Leitung außer der ihrigen erwachsenen Produktivkräften“ (Fr. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft).

Indem sich die Gesellschaft so zur Herrin der sämtlichen Produktionsmittel macht“, mache sie auch die Arbeitsteilung verschwinden,

„vernichtet sie die bisherige Knechtung der Menschen unter ihre eigenen Produktionsmittel. Die Gesellschaft kann sich selbstverständlich nicht befreien, ohne daß jeder einzelne befreit wird. Die alte Produktionsweise muß also von Grund aus umgewälzt werden und namentlich die alte Teilung der Arbeit verschwindet. An ihre Stelle muß eine Organisation der Produktion treten, ... in der die produktive Arbeit statt Mittel der Knechtung, Mittel der Befreiung der Menschen wird,

indem sie jedem einzelnen Gelegenheit bietet, seine sämtlichen Fähigkeiten, körperliche wie geistige, nach allen Richtungen auszubilden, und in der sie so aus einer Last eine Lust wird“ (derselbe, „Herrn Dührings Umwälzung der Wissenschaft“).

Die den kommunistischen Sozialsystemen von heute zugrundeliegende Idee und deren Kontrastfiktion hatten mithin Vergesellschaftung der bisher *dezentralisierten* (da im Privateigentum zahlreicher Individuen befindlichen) Produktionsmittel vermöge Entzerrung zum ausgesprochenen Ziel, also just das, was v. Wiese einen „zentralisierten Pseudo-Kommunismus“ nennt, ohne sich die Mühe zu nehmen, diesem ‚falschen‘ den ‚richtigen‘ Kommunismus entgegenzustellen.

4. Von *Freiheit* ist weder in der „Idee“ noch in ihrem kontrastfiktiven Gegenstück die Rede, wenn man von der zwar verheißenen, gelegentlich der Übertragung „von der Ideenwelt in die Praxis“ aber „zerbrochenen“ allgemeinen Befreiung vom Joche der Arbeitsteilung einerseits, der „freien Entwicklung eines jeden“ (die dem freiesten der liberalistischen Gesellschaftssysteme Ehre machen würde), andererseits, absieht.

Und was die *Gleichheit* anbelangt, wird sie eigentlich nur durch die Drohung ‚gleichen Arbeitszwanges‘ angekündigt. Insbesondere die durch v. Wiese anscheinend speziell begünstigte *Gleichheit der Einkommen* wird im Kommunistischen Manifest überhaupt nicht erwähnt, während Karl Marx in „Das Kapital“ die *Einkommensdifferenzierung* ausdrücklich gutheißt, indem er zwischen der „einfachen, von jedermann verrichtbaren“ und der besser zu entlohnenden „komplizierten“ Arbeit unterscheidet. Weil die letztere besondere natürliche oder erworbene Qualitäten der Leistenden erheische, müsse sie „als potenzierte oder vielmehr multiplizierte einfache Arbeit (gelten), so daß ein kleineres Quantum komplizierter Arbeit gleich ist einem größeren Quantum einfacher Arbeit“ (Das Kapital, I).

Auf diesem Gebiete blieb die ‚Idee‘, ungeachtet ihrer „Übertragung in die Praxis“ mithin völlig unangetastet.

5. In diesem Zusammenhange sei schließlich noch der Vermutung Ausdruck gegeben, daß v. Wiese *Grade* von Unfreiheit und Ungleichheit meint, wenn er „*Arten* von Unfreiheit und Ungleichheit“ sagt (vgl. VI).

III.

„Der eigentliche Obskurantismus ist nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, sondern daß man das Falsche in Kurs bringt“ (Goethe).

Die letztere Vermutung (II/5) gründet sich darauf, daß v. Wiese zwischen den Gleichheiten, die einen Bestandteil unserer äußeren

Freiheit bilden, und den Gleichheiten, die äußere Unfreiheiten sind, nicht unterscheidet, sondern sie beide gewissermaßen in einen Topf wirft und dort „in ein Gemische zusammenfließen“ läßt.

Hierher gehört vor allem die Feststellung:

„Zu Anfang der großen französischen Revolution schienen die beiden Parolen keine Gegensätze zu enthalten; es bestand, glaubte man, Harmonie zwischen ihnen; jedoch sehr bald offenbarte sich der Zwiespalt von Freiheit und Gleichheit“, in der verschwiegen wird, daß die französische ‚Deklaration der Rechte des Menschen und Staatsbürgers‘ nicht etwa ‚wirtschaftliche Gleichheit‘ oder gar den Zustand herbeiführen wollte:

„Strenge Gleichheit! Jeder Esel
Sei befugt zum höchsten Staatsamt,
Und der Löwe soll dagegen
Mit dem Sack zur Mühle traben“ (Heinrich Heine).

Im Gegenteil geht aus ihrem Wortlaut in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise hervor, daß ihre gegen Willkür und Ungerechtigkeit kämpfenden Verfasser die Inkompatibilität der Gleichheit mit Freiheit klar erkannt und keineswegs zu den von Goethe beanstandeten „Phantasten und Charlatanen“ gehörten, „die Gleichheit und Freiheit zugleich versprechen“; daß sie vielmehr nur die ‚Gleichheit vor dem Gesetze‘ und die aus ihr erwachsenden Rechte oder Freiheiten im Auge hatten, als sie proklamierten:

„Da alle Bürger vor dem Gesetz gleich sind, sind sie auch zu allen Würden, Ämtern und öffentlichen Beschäftigungen zulaßbar, dies *entsprechend ihren Fähigkeiten* und auch ohne andere Unterscheidung als derjenigen ihrer Tugenden und Talente.“

Diese Gleichheits-Definition steht in vollem Einklang mit *Spinozas* Begriffsbestimmung:

„Gerechtigkeit ist die beharrliche Gesinnung, jedem das zukommen zu lassen, was ihm nach dem bürgerlichen Rechte zukommt. Ungerechtigkeit dagegen, ihm unter dem Schein des Rechtes zu entziehen, was ihm gebührt. Man nennt es auch Gleichheit und Ungleichheit, weil diejenigen, die eingesetzt sind, Streitigkeiten zu schlichten, kein Ansehen der Person kennen dürfen, sondern alle gleich behandeln sollen und die Pflicht haben, das Recht eines jeden in gleicher Weise zu schützen.“

Zugleich beherzigt sie *Jeremy Benthams* Warnung:

„Wehe dem Staat, wo die zivilen und militärischen Stellen nicht nach dem Grundsatz der Würdigkeit, d. i. der zu verteilenden Gerechtigkeit, vergeben werden; wo Protektion, Nepotismus, Ipsismus, kurz ‚Korruption‘, die Stellen in Staat und Gemeinde zuteilt“,

wird sie auch der noch viel älteren Regel gerecht:

„Wie die Sachen, so müssen auch die Personen sich verhalten. Sind sie einander nicht gleich, so dürfen sie nicht Gleiches erhalten. Vielmehr kommen Zank und Streit nur daher, daß entweder Gleiche nicht Gleiches oder Nichtgleiche Gleiches bekommen. . . . Denn darin, daß Würdigkeit das Richtmaß der verteilenden Gerechtigkeit sein müsse, stimmt man allgemein überein“ (Aristoteles).

Um den „Geistigen im Widerstreite der Sozialsysteme“ beizustehen, hätte mithin not getan, sie erkennen zu machen, daß die durch die

französische Revolution eingeführte ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ *keine Gleichheit war, sondern eine Freiheit, nämlich die Freiheit zu Ungleichheit!* Ist diese bis dahin unterdrückte wichtigste aller Freiheiten doch *gleichbedeutend mit dem ‚Recht, ungleich zu sein, zu haben und zu werden; ungleich auszusehen, zu glauben, zu denken, zu fühlen, zu wollen, zu tun und zu unterlassen, ohne solcher Ungleichheiten wegen „ungerecht“, d. h. besser oder schlechter behandelt und beurteilt zu werden als andere!‘*

In Wirklichkeit kann es also „Harmonie zwischen Freiheit und Gleichheit“ schon aus dem Grunde niemals gegeben haben, *weil es keine Gleichheit gibt.* Bloß Ungleichheit gibt es in dieser Menschenwelt von Individuen, die, als Eigen-Art, innerhalb der Gattung von Natur eben ungleich sind und nur gewaltsam gleich gemacht oder auch nur ‚gleichgeschaltet‘, d. h. unter ein gemeinschaftliches Prinzip gebracht werden können. Und dieser Eigenart entspricht das individuelle Freiheitsstreben, d. h. das Bedürfnis jedermanns, seine besonderen Eigenheiten frei zu entwickeln oder nicht zu entwickeln, bzw. das Bedürfnis nach unbehinderter und nach eigener Fassung gestalteter Eigenexistenz innerhalb der Gesellschaft. Oder mit anderen Worten: die gegen ungerechtfertigte Privilegien gerichtete *„Gleichheit vor dem Gesetz“* ist im *Freiheits-Begriffe* bereits restlos enthalten, wie — umgekehrt — jede andere angeordnete Gleichheit gleichbedeutend ist mit *Unfreiheit.*

Diesbezüglich heißt es in Band I meines vorerwähnten Werkes:

„Jede durch gesetzliche oder ungesetzliche Gleichmacherei auf irgendeinem Gebiete des menschlichen Daseins bewirkte künstliche Gleichheit schränkt die Freiheit ein. *Demgegenüber ist die ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ gleichbedeutend mit Freiheitsweiterung.* Eingeschränkt wird in diesem Falle nur die persönliche Freiheit aller derjenigen, denen dieses Prinzip die Pflicht zu Respektierung individueller Ungleichheit, bzw. zu Beurteilung nach Talent und Tugenden, bzw. zu Gerechtigkeit auferlegt. Nicht wir werden mithin durch die ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ gleichgemacht: sondern unsere Gesetzgeber, Gesetzhüter und Gesetzvollstrecker. Sie werden gewissermaßen an das Gesetz *gebunden.* Der Spielraum ihres freien Ermessens wird begrenzt. Es ist ihre, nicht unsere Fessel. Denn es ist ihre, nicht unsere Gleichheit. Die beiden ‚Gleichheiten‘ erweisen sich demnach als veritable Gegensätze. Und daß sie in der Tat auch so empfunden werden, wird durch diese Klage eines Ungleichem eindringlich bezeugt:

„Als es noch keine Menschenrechte gab, hatte sie der Vorzugsmensch. Das war inhuman. Dann wurde die Gleichheit hergestellt, indem man dem Vorzugsmenschen die Menschenrechte aberkannte“ (Karl Kraus)“.

Es ist eine Klage, die sich offensichtlich gegen Gleichmacherei, nicht aber gegen die „Freiheit zu Ungleichheit“ richtet.

Zur selben Art wie die ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ gehört — in der wirtschaftlichen Sphäre der Gesellschaft — auch die *‚Gleichheit vor dem Preisgesetz‘*, als Anspruch jedes der Wirtschaftenden auf unverfälschte Äquivalenz des für seine Leistung erhaltenen Gegen-

wertes. Dieses Tauschwert-, Preis- und Seltenheitsäquivalenz-Postulat soll ihn einesteils gegen *Preisdiskriminierung* schützen, andernteils aber verhüten, daß der durch den Wettbewerb aller gegen alle ausgeübte schwerkraftartige Druck, unter dem die eigene Preisbestimmung erfolgt, etwa durch Monopol oder auf andere Weise zu seinem Nachteil ausgeschaltet werde. Als unzulässige Preisdiskriminierung wird in meinem vorgenannten Werke (Bd. II, 22. Kap.) u. a. auch betrachtet, daß der Staat den ‚Steuer‘ genannten Preis der Staatsleistung „aus Gründen der Gerechtigkeit oder der gesellschaftlichen Zweckmäßigkeit“ differenziert. Die Unüberbrückbarkeit des zwischen den beiden Gleichheits-Arten klaffenden Gegensatzes drückt sich hier insofern am unverhohlensten aus, als ‚Gleichheit‘ der kommunistischen Ideologie als Vorwand dient, dem „Bourgeois“ unter „dem Schein des Rechtes zu entziehen, was ihm gebührt“: das durch bessere Leistungen erzielte Mehreinkommen, bzw. das durch größere Enthaltbarkeit ersparte Vermögen. Bei den ‚kapitalistischen‘ Sozialsystemen tritt dieser Gegensatz (wenn überhaupt) nicht so kraß in Erscheinung, weil er von einer unfähigen oder servilen Wissenschaft durch das, was *Nietzsche* die „Sprachenverwirrung des Guten und Bösen“ nannte, verhüllt wird. Dieses Verhalten erscheint in meinem Buche u. a. wie folgt, glossiert:

„Dementsprechend kann eine staatliche Steuerpraxis, die Abgaben festsetzt, ‚weil diese Maßregel technisch einfach durchzuführen ist und der Fiskalismus hier einer starken Versuchung ausgesetzt wird‘ (A. Wagner, Finanzwirtschaft, p. 65),

nur im Lichte einer Gangstermoral ‚leicht begreiflich‘ erscheinen ... Das Freiheitsgesetz lehnt den Geist, der solche Geschehnisse gutheißt, entschieden ab. Unter dieser Lupe erscheint eine derartige Mentalität ... als Einladung zu Mißbrauch der staatlichen Macht durch widerrechtliche Enteignung rechtmäßig erworbener Leistungslöhne ... und zu ‚Alternativen‘ der folgenden Art:

‚Diejenigen Kolonialpolitiker, die nicht Lust und Geduld haben, zuzuwarten, bis die Bedürfnisse der eingeborenen Bevölkerung einer tropischen Kolonie so wachsen, daß sich die Neger als Lohnarbeiter anbieten, stehen vor der *Alternative, Zwangsarbeit* zu fordern oder eine *Steuerbelastung* der bisher bedürfnislosen Eingeborenenbevölkerung zuzumuten, die sie geneigt machen soll, sich nach Arbeitsdienst umzusehen‘ (W. Lotz).

Weil auch der Staat nur eines unter den zahllosen Mitteln unserer Mittelbeschaffung ist, deren Bedeutung für die individuelle Wohlfahrt sich in ihrem Verhältnis von Kosten und Ertrag ausdrückt, ist ‚Besteuerung‘ im Grunde Kostenaufteilung, und *Steuergerechtigkeit* dasjenige Aufteilungsverfahren, das dem Bürger ... nicht mehr aufbürdet als die auf seinen Anteil am Staatsleistungsertrage entfallenden Staatsleistungskosten.“

‚*Steuergerechtigkeit*‘ erfordere, so führte ich dort aus, daß der Preis der staatlichen Leistung von Vermögens- und Einkommenshöhe, Werturteilen, politischen Schlagworten, Gerechtigkeitssinn und sonstigen Empfindungen der Nutznießer dieser Leistungen *ebenso unab-*

hängig gemacht wird, wie der Preis von Milch, Brot, Fleisch, Kohle, Kleidern und Schuhen von ihnen unabhängig ist. Vor allem aber dürfe das Besteuerungssystem nicht gegen die ‚Gleichheit vor dem Gesetze‘ verstoßen. Um den Egoismus der Massen nicht durch schlechte Theorien irreführen zu lassen, gelte es darum, ihr ‚allgemeines Gerechtigkeitsempfinden‘ als giftigen Neid zu demaskieren und ihnen beizubringen: „gerecht“ ist bloß jenes Steuersystem, das jedem die durch ihn direkt verursachten Kosten aufbürdet, während es alle sonstigen Staatsauslagen durch Auferlegung einer einheitlichen Kopfsteuer deckt (vgl. 2. Band, 22. Kap.). Wenn aber die bisherige konfiskatorische Besteuerungspraxis sein müsse,

„weil die bisherige Kriegs- und Sozialisierungspraxis der Einzelstaaten ist, so ... begründe man jene mit dem ‚Naturprozeß der Geschichte‘ oder mit ‚gesellschaftlicher Zweckmäßigkeit‘ oder mit ‚Not kennt kein Gebot‘ oder mit dem ‚Recht auf wirtschaftliche Gleichheit‘ oder mit irgendeinem anderen der nützlichen Schlagworte, mittels deren die Finanzwissenschaft unserer Zeit die Wahrheit im vermeintlichen Staatsinteresse zu vernebeln pflegt: doch lasse man ‚Gerechtigkeit‘ aus dem Spiel!“

IV.

„Die Menschheit ist in Gefahr, an einer lebenswidrigen Idealität zugrunde zu gehen.“
(Nietzsche)

Solche, die Wahrheit verdunkelnde und in ihrer vieldeutigen Unbestimmtheit oder „lebenswidrigen Idealität“ unsere individuelle wie gesellschaftliche Wohlfahrt gefährdende Schlagworte werden auch durch v. Wiese lanciert, wenn er — ungeachtet des Ergebnisses der von ihm selbst postulierten „Schau ins Innere des Menschen“ einerseits, einer Beobachtung seines Verhaltens in der Außenwelt andererseits — die „Lockung, bequemer und gesicherter zu leben“ bekämpft, obgleich sie eine der wichtigsten Endursachen unseres Wollens und Tuns bildet; wenn er Einkommens- und Vermögensgleichheit zu den entscheidenden Voraussetzungen „höheren Menschenglücks“ zählt; wenn er diese Glückskategorie gegen Wohlstand, „Bescheidenheit in der Lebensgestaltung“ gegen Reichtum, geistige Gaben gegen Geldpreise und Geldkosten, äußere gegen innere Freiheit, Egoismus gegen Pluralismus, psychologische gegen soziologische Erscheinungen, und „das sozial Fruchtbare“ gegen das ausspielt, „was der persönlichen Selbstsucht vorteilhaft erscheint“; wenn er über die Tatsache hinweggeht, daß alles Wollen des Menschen (auch das der Moral und Ethik gemäße) wohl oder übel nur auf die eigene Glückseligkeit gerichtet sein kann, daß aber — zumindest unter der Herrschaft des Freiheitsgesetzes — dessenungeachtet nur „sozial Fruchtbare“ geleistet wird, weil jedermann aus eigenem Antrieb den Zweck des Nächsten zum eigenen Zwecke macht, d. h. bemüht ist, das zu leisten,

was andere wollen, um hierdurch zu erwirtschaften, was er selbst will; und — vor allem — wenn er seiner Lehre diese Begründung vorausschickt:

„Es sei gleich vermerkt, daß hier die Auffassung vertreten werden soll, das *höhere Menschenglück* durchaus nicht im Wohlstande zu sehen. Die im Vergleich zu Westdeutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika geringere Lebenshaltung des Ostens betrachten wir hier nicht als Unglück. Vorausgesetzt, daß ein *ausreichendes* Maß in den Wohnungs- und Ernährungsverhältnissen sowie im Gesundheitsschutz erfüllt wird, erscheint uns eine *bescheidene* materielle Lebensgestaltung heilvoller als Reichtum. Freilich nur, wenn diese relative Eingeschränktheit allgemein ist und kein *starker* Gegensatz zwischen Reichen und Armen besteht. Sobald die Möglichkeit *neidvollen* Vergleichs besteht, wird der Besitz- und damit der Genußunterschied zur Plage.“

Demgegenüber „sei gleich vermerkt“, daß es in diesen Belangen nicht auf die problematischen „Auffassungen“ oder die noch fragwürdigeren ethischen und kulturphilosophischen Ziele des Soziologen (vgl. II) ankommt, sondern auf das wirkliche, in der menschlichen Natur oder Vernunft begründete mannigfache Streben unzähliger körperlich, geistig und seelisch verschiedener Individuen, rücksichtlich dessen Ursprungs längst feststeht, daß

„alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der Selbstliebe enthalten sind, in Ansehung deren aber *jeder Mensch seine besondere Stimmung hat*“ (Kant), und daß jegliches Glücksgefühl, das ‚höhere‘ wie das ‚niedere‘, Ausfluß dieser „besonderen Stimmung“ ist.

Gerade weil zutrifft:

„Die Häufung der Menschen beseitigt nicht die Eigentümlichkeit dieser Lebewesen“ (v. Wiese, Philosophie und Soziologie),

und daß die die gesellschaftlichen Institutionen „umgestaltende Kraft“ meist von Einzelpersonen ausgeht (ebendort), ist nicht v. Wieses Seinsollendes entscheidend, sondern nur: ob die Menschen des Ostens die ihnen *aufgezwungene* „im Vergleich zu Westdeutschland geringere Lebenshaltung“ selbst als Glück oder als Unglück betrachten. Just „in Ansehung ihrer besonderen Stimmung“ und der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ihr nachzugeben, klafft zwischen dem Denkinhalt von „heilvoller als Reichtum“ und demjenigen von „höheres Menschenglück“ ein Abgrund, der ganz gewiß nicht durch Sittenregeln zu überbrücken ist. Insbesondere da nicht einmal verraten wird, was unter „ausreichend“ oder „bescheiden“ oder „nicht stark“ zu verstehen sei! Und es wird nicht verraten, weil es an einem Maßstab fehlt.

Solcherart erscheint die von v. Wiese „vertretene Auffassung“ offenbar nicht auf Einsicht, sondern auf die Absicht gegründet, die „*Neidplage*“ eines Gefühls wegen abzuschaffen, von dem man — mit Nietzsche — nur sagen kann:

„Seinem Gefühl vertrauen, heißt, seinen Großeltern mehr gehorchen als der Vernunft!“

Gehört doch auch der Neid, den *Kant*

„als Hang, das *Wohl anderer* mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht“,

definiert, während *Schopenhauer* ihn als die

„Seele des überall florierenden stillschweigend und ohne Verabredung zusammenkommenden Bundes aller Mittelmäßigen gegen den einzelnen Ausgezeichneten der Gattung“

beschreibt, und *Herder* ihn — in bezug auf das *Unwohl anderer* — so besingt:

„Als der gekreuzigte Thrax auf einem höheren Kreuze
Hangen den Nachbar sah, biß er zusammen und starb“,

zu jenen menschlichen Triebfedern, „woraus so viele Übel entspringen“, die uns aber „sicherlich nicht umsonst von der Natur eingepflanzt worden sind“ (*Aristoteles*), und rücksichtlich deren auch *Kant* lehrt, daß sie *Endursachen* bilden und „wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers verraten“, da sie „zu neuer Anspannung der Kräfte, mithin zu Entwicklung von Naturanlagen antreiben“, die ohne diese „mißgünstig wetteifernde Eitelkeit ewig unentwickelt schlummern würden“. Da der menschliche Fortschritt nur einigen wenigen hochbegabten Individuen jedes Zeitalters zu danken ist und

„die Güter, um die der Mensch sich müht, eher durch Tugend als durch Schlechtigkeit errungen werden“ (*Aristoteles*),

so kann Angleichung der Einkommen und Vermögen offenbar nur erreicht werden, wenn man dem Neid der Unfähigen Gerechtigkeit und gesellschaftliche Wohlfahrt zum Opfer bringt; wenn man z. B. nicht davor zurückschreckt, den natürlichen Verteilungsgrundsatz „Das Produkt bildet den natürlichen Lohn der Leistung“ (*Adam Smith*) dadurch zu verletzen, daß dem Begabten oder Gewandten oder Fleißigen oder Sorgfältigen oder Sparsamen „unter dem Schein des Rechtes entzogen wird, was ihm gebührt“; und wenn man riskiert, Selbstverantwortung, Arbeitsfreude, Ausdauer, Wagnis, Wetteifer, Tugend und — mit ihnen — Anreiz und Mittel zu wirtschaftlichem und kulturellem Aufstieg verschwinden zu machen. Oder, wie *Kant* es ausdrückt:

„Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die mit der Freiheit Anderer zusammen bestehen kann, zu verfolgen, so hemmt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen.“

Und ebenso wird verschwiegen, warum just der „neidvolle Vergleich“ von Besitz, nicht aber auch derjenige von körperlicher, geistiger und seelischer Beschaffenheit zu vermeiden sei, obgleich *Neid* erfahrungsgemäß *erworbenen* Reichtum eher vergibt als *angeborene* Vorzüge, indem es z. B. für den Häßlichen näher liegt, sich der Schönheit anderer wegen unglücklich zu fühlen und ihre Verunstaltung oder Tötung zu fordern, da wir ihn nicht schön zu machen vermögen.

„Mit Recht nannte darum *Nietzsche* „jene Gleichheit, welche die Kluft der Distanz als unmoralisch abwertet“, die „größte und schauerlichste aller Lügen“, empfahl *Aristoteles*, „lieber die Begierden zu regeln als die Vermögen“. Ich verweise diesbezüglich auch auf Band I meines Werkes, wo es u. a. heißt:

„In keinem dieser, wie auch in keinem der anderen Fälle von Freiheitsunterdrückung durch gewaltsame ‚Angleichung‘ oder ‚Gleichschaltung‘ des Ungleichen ist es möglich, den Eigennutzen der anderen zu expropriieren, ohne zugleich den Gemeinnutzen zu vernichten, aus dem er floß (S. 119). Aber sei dem wie immer: keinesfalls berechtigen solche ‚Erkenntnisse‘, das Neid genannte Leid an fremdem Genuß durch Beseitigung des fremden Genusses zu beseitigen; noch weniger aber, die ‚Leidenden‘ mittels der Bosheit genannten Freude an fremdem Leide zu entschädigen. Und jedenfalls steht es einem Freiheitskämpfer (für den der Gleichheitsprediger *Proudhon* sich hielt) schlecht an, wenn er den Haß der Impotenz gegen das Genie, des Häßlichen gegen das Schöne, des Schwächlichen gegen das Starke, des Bösen gegen das Gute ... zur Tugend erhebt, statt ihn durch Erziehung zu bekämpfen, bzw. durch Lob und Tadel, durch Rangerhöhung, Einkommensdifferenzierung und andere Distinktionen zum Wohle des Ganzen in ‚Ehrgeiz‘ umzuwandeln. Einen anderen Weg, „ces misères“ zu überwinden, ohne zugleich die Freiheit zu vergewaltigen, gibt es nämlich nicht!“ S. 396).

Vor allem aber fehlt es an einer Definition des zum Ausgangspunkt der v. Wieseschen Betrachtungen gemachten „höheren Menschenglücks“, wenn man von dem Gemisch (ohne ersichtlichen Zusammenhang) über das Ganze verstreuter, zu einem Teil zweideutiger, zum anderen nichtssagender, immer aber hochtrabender Phrasen absieht, wie z. B., daß

„es sich um *innere Befreiung* handelt, darum, daß die Pflege des Geistes und der Seele nicht verfälscht werde“;

daß die zu dieser Befreiung drängende Gesinnung

„sich in der Sehnsucht äußert, die Trivialität des bürgerlichen Alltags zu überwinden“

und „mittels Aufrüttelung der schläfrigen Menschen“ die „Verdrängung des philiströsen Utilitarismus durch eine schwungvolle Erhebung“ zu bewirken;

daß diese Gesinnung „nicht nur Elemente der Schwere“ enthalten sollte, sondern auch „Freude und Beschwingtheit“;

daß sie um ihrer selbst willen anzustreben sei;

daß das „Bemühen um geistige Vervollkommnung“ aber häufig zu übertriebenen Ideologien im Dienste eines einzigen Prinzips und zu Vernachlässigung „vieler nicht minder zur Verwirklichung drängender Wünsche und Anlagen“ führe und zuweilen in Torheit und Enge münde, statt

„die Betätigung der Kräfte auszubalancieren und jeder Kraft soviel Spielraum zu lassen, als das allgemeine Wohl zuläßt“;

daß für die Verwirklichung dieser letzteren Aufgabe wohl „durch *politische Freiheit* eine chancenreiche Atmosphäre“ geschaffen werde,

daß es aber „vom Werte der Schaffenden abhängt“, ob „von ihr der rechte Gebrauch gemacht wird“;

daß zur Begründung „höheren Menschenglücks“ Freiheit nicht unter allen Umständen erforderlich sei, indem innere Fähigkeiten sich häufig

„gerade unter dem Druck äußerer Unfreiheit in zunächst verhüllter Gestalt entfalten können, wie durch einen Teil der heutigen sowjetischen Literatur bezeugt wird“;

daß nicht nur Unfreiheit, sondern auch „materielle Sorgen bei manchen Menschen die Neigung zum Geistigen erhöhen“, während „Sattheit und das Genügen in ihr“ die „größte Feindin“ bilden, zumal Vermehrung des Einkommens die Gefahr heraufbeschwöre,

„daß als einzig vernünftiges Verhaltens- und Gesinnungsprinzip beständige Verbesserung der materiellen Existenz angesehen wird“;

daß jedoch

„geistige Gaben nur höchst unvollkommen in den rechnerischen Zusammenhang von Geldkosten und Geldpreisen gepreßt werden können“;

ja daß die *wahre Freiheit* dahinschrumpfe,

„je mehr der Glaube an die Möglichkeit herrscht, man könne mit Geld alles erwerben, was man an — nicht nur materiellen, sondern auch kulturellen — Gütern begehrt, und daß ein solches System der eigentliche Sinn des Daseins sei“.

Die angeführten Merkmale „höherer“ Glückseligkeit sind, wie man sieht, geradezu Muster eines „Gemisches von Erkenntnissen“, die — schon ihres Verhältnisses zur „gemeinen“ Glückseligkeit wegen — hätten voneinander sorgfältig isoliert werden müssen. Jener Glückseligkeit, von der Kant sagt, daß das Streben nach ihr zwar den unvermeidlichen Bestimmungsgrund *jedes* auf Unlustbeseitigung gerichteten Begehrens bilde, daß es aber dessenungeachtet unmöglich sei,

„diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als *objektiv* in *allen* Fällen und für *alle* vernünftigen Wesen eben *denselben* Bestimmungsgrund des Willens enthalten müßte“,

während der Begriff ‚Glückseligkeit‘ in Wirklichkeit doch nur der *allgemeine Titel* für durchwegs *subjektive* und darum auch *grundverschiedene* Bestimmungsgründe *Einzelner* ist.

Davon abgesehen aber ist klar, daß die oben zitierten Sätze, selbst wenn sie zuträfen und das Ergebnis der von v. Wiese geplanten „Schau ins Innere des Menschen“ bildeten oder wenigstens eine halbwegs anschauliche Vorstellung ‚höheren Menschenglücks‘ vermittelten (was doch nicht der Fall ist!), *mit dem „Widerstreit der Sozialsysteme“ schon aus dem Grunde nicht das allermindeste zu schaffen haben, weil die bestehenden Sozialsysteme und die ihnen Angehörenden nicht vom Streben nach „innerer Befreiung“, sondern ausnahmslos vom Wettstreit nach auszeichnender Ungleichheit auf allen Lebensgebieten (Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Sport und Wehrhaftigkeit) be-*

herrscht sind, den Einkommens- und den Spartrieb im Interesse der gesellschaftlichen Wohlfahrt fördern und damit dem „neidvollen Vergleich“ Vorschub leisten. . . .

Es geht also nicht an, die ungewollte östliche Not „geringere Lebenshaltung“ in eine ebenso ungewollte östliche Tugend umzuzaubern und dieser letzteren taxfrei das objektive Prädikat „höheres Menschenglück“ zu verleihen. Denn einesteils zielt die *kommunistische Idee* nicht auf „innere Befreiung“ durch schwungvolle Erhebung des Geistes und der Seele ab, sucht auch sie (genau wie die kapitalistische Hexe!)

„die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen *nicht* in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in den Veränderungen der Produktions- und Austauschweise“ (Fr. Engels, Die Entwicklung d. Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft).

Und andernteils pflegt die bestehende *kommunistische Praxis* „lieber gleich arm, als ungleich reich“ nur so lange zu sein, als sie sich in der prekären Lage des Fabel-Fuchses gegenüber unerreichbaren Trauben befindet.

Und wenn (wie v. Wiese behauptet) überdies auch noch wahr ist, daß

„in den *beiden* Sozialsystemen die Geistigkeit um der Geistigkeit willen als ein Fremdkörper erscheint“;

daß ihre *Geistigen* oft gezwungen sind,

„Opfer an Wahrhaftigkeit zu bringen, um der Armut zu entfliehen und womöglich zu Wohlstand zu gelangen“,

weil sie glauben, „erst dann frei wirken“ zu können, „wenn sie der gegenwärtigen und zukünftigen Sorge um den Lebensunterhalt ent-hoben“ wären;

daß aber auch von ihren *Nicht-Geistigen* meist

„nicht das sozial Fruchtbare ehrlich angestrebt wird, sondern das, was der persönlichen Selbstsucht vorteilhaft erscheint“;

und daß — je mehr man solcherart unter *Freiheit* allgemein

„nicht innere Freiheit zur vollen Entfaltung der Anlagen versteht, sondern Wirtschaftsfreiheit, d. h. größtmögliche Ungehemmtheit im Streben nach Wohlstand“,

— desto mehr seien „vom Standpunkt *kultureller Freiheit*“ Kapitalismus und „zentralisierter Pseudokommunismus ein und dasselbe“: so gibt v. Wiese selbst zu, daß das „*höhere Menschenglück*“, was immer sein Sinngehalt sei, im „*Widerstreit der Sozialsysteme*“ keine Rolle spielt.

In Anbetracht dieser Sachlage können Zusammenfassungen, wie:

„In der *westlichen* Welt ist das Verlangen nach beständiger Einkommensvermehrung, nach Ausschaltung der Konkurrenten, die Sucht nach Bereicherung ein Übel, das über das Notwendige hinausgeht. In der *östlichen* Welt ist die Neigung, jedes freie Wort zu ersticken und den Gegner, der die herrschende Ideologie ablehnt, auszuschalten, keine Grundlage für die Förderung des Menschenglücks“

mithin nur bezwecken, den Tatbestand weit „über das Notwendige und Übliche hinaus“ zu verfälschen, um wenigstens den Schein eines solchen „Widerstreites“ zu erzeugen.

V.

„Willst du dich selber erkennen, so sieh wie die andern es treiben,

Willst du die andern verstehn, blick in dein eigenes Herz.“

(Fr. v. Schiller)

„Der Mensch, dessen Sinne durch eine antisinnliche Moral verdorben und geschwächt werden, ist ein von Priestern um sich selbst betrogener Schelm.“

(Gerhart Hauptmann)

Da v. Wiese die den „Widerstreit der Sozialsysteme“ theoretisch, d. h. gemäß der kommunistischen Idee und ihrer Kontrastfiktion, verkörpernden Merkmale ‚Privateigentum‘ und ‚Staatseigentum‘ an den Produktionsmitteln (oder in einer der kommunistischen nachgebildeten Terminologie: „den Widerstreit von Staats- und Privatkapitalismus“) nicht einmal erwähnt, geschweige denn berücksichtigt, geht es in seiner Abhandlung weder um den „Widerstreit der Sozialsysteme“, noch um den „Widerstreit von Freiheit und Gleichheit“. Ihrem Inhalte nach wäre der richtige Titel vielmehr gewesen: „*Die Geistigen im Widerstreite von Reichtum und Glück*“.

Aber gibt es einen solchen Widerstreit?

In meinem früher erwähnten Werke wurde diese Frage unter ausführlicher Begründung (vgl. Band I, 10. bis 12. Kapitel, 7. Exkurs und Anmerkungen 99 bis 104) verneint und u. a. gegen Coudenhove-Kalergis (eine ähnliche wie die v. Wiesesche Auffassung ausdrückenden) epigrammatischen Spruch: „Elend macht unglücklich — aber Reichtum macht nicht glücklich“ zusammenfassend eingewendet:

„Wie es nicht Schuld der Gymnastik ist, wenn wir nicht turnen lernen, oder Schuld der Druckerschwärze, wenn wir sie mißbrauchen, so kann auch der Reichtum nichts dafür,

„wenn man von den Gütern, die einem zuteil geworden sind, keinen rechten Gebrauch zu machen weiß“ (Aristoteles).

Gewiß macht Elend unglücklich. Aber nur, weil erst ‚richtige‘ Mittelverwendung glücklich macht, Mittelverwendung aber ohne Mittel undenkbar ist. Geschweige denn ‚richtige‘ Mittelverwendung! Gewiß macht Reichtum an sich nicht glücklich. Aber nur, weil er nur *eine* der Bedingungen bildet, die die Glückswirkung bestimmen. Die *andere* ist richtiger Gebrauch. Warum aber sollte ‚richtige‘ Mittelverwendung nicht ebenso möglich sein, wie ‚unrichtige‘? Wenn wir nur produzieren, um zu konsumieren: warum lernen wir nur

„hinsichtlich der verschiedenen Besitzobjekte, welche von ihnen den meisten Gewinn abwerfen, und wo und wie dieser Gewinn zu erzielen ist . . .“ (Aristoteles). nicht aber auch, durch welche *Verwendungsweise* dieser Gewinn das meiste Glück abzuwerfen vermag? Warum kann der beste Mittelbeschaffer nicht zugleich auch

der beste Mittelverwender sein ... und sich gerade durch den erworbenen Reichtum vom „Materialismus“ befreien? Selbst wenn also Graf Coudenhove-Kalergis Befund mit dem tatsächlichen Sachverhalt übereinstimmte — und das ist in der Tat der Fall —, so dürften wir bei dieser seiner Erfahrung nicht einfach stehen bleiben. Die Erkenntnis der Zusammenhänge hätte uns vielmehr zu bestimmen, *den Tatbestand umzugestalten!* ... Dazu haben wir uns freilich zumindest bewußt zu werden:

daß wir nicht *Muße* pflegen, um zu Arbeit am Nächsten geeignet zu sein (vgl. Anmerkung 122);

daß *Muße* auch nicht der Erholung *von* Arbeit am Nächsten zu dienen hat, sondern ausschließlich dem Dienst am eigenen Selbst;

daß der *Muße*zweck dem Arbeitszweck auch darum übergeordnet ist, weil wir produzieren, um zu konsumieren;

daß die Kunst der Mittelbeschaffung daher im Dienst der Mittelverwendungs-Kunst zu stehen hat, ebenso wie der Dienst am Nächsten im Dienst des eigenen Selbst steht und der Dienst am Selbst im Dienst der Ich-Entfaltung;

daß das wirtschaftliche Prinzip sich auch auf Mittel-*Verwendung* erstreckt;

daß richtige *Muße*-Tätigkeit nicht auf vorübergehende Bedürfnisbefriedigung abzielt, *sondern auf dauernde Glückseligkeit*;

daß dieses Ziel erreicht erscheint, sobald dem ‚äußeren‘ ein ‚innerer‘ Gentleman entspricht und dem ‚economic man‘ des Außendienstes ein ‚spiritual man‘ des Innendienstes (vgl. 7. Exkurs);

daß das erfolgreiche Werk am eigenen Selbst aber auch darum mehr Bewunderung verdient, weil es viel umfassender und also viel schwieriger zu vollbringen ist als das arbeitsteilige Werk am Nächsten. ...

Elend macht unglücklich: aber darf es an Mitteln fehlen in einer Welt der Maschinen und des technischen Fortschrittes, der Minimallohne und Maximalarbeitszeiten, der Wasser- und Elektrizitätsleitungen, der Eisenbahnen, Autobusse, Konsumvereine, Volksbüchereien, Volksuniversitäten, Volkskonzerte, Volksgärten, Kliniken, gesetzlichen Arbeiterschutzes, der Kranken-, Unfall- und Altersversicherung, der billigen Buchausgaben, des Radio und Grammophons, des Kinos und der Fernsehapparate sowie der vielen billigen Massengüter; einer Welt, wo Mittelbeschaffung infolge Arbeitsteilung aufgehört hat, eine Kunst zu sein und das ‚*Gesetz der äußeren Freiheit*‘ gilt?

Reichtum macht nicht glücklich: aber darf es an *Muße*tätigkeit fehlen in einer Welt der Erziehung und der Bildung, einer Welt, die frei wird durch Beherrschung der Materie und reich durch den Dienst am Nächsten; die nur produziert, um zu konsumieren und also nicht zu produzieren braucht, wenn die Maschine es für sie besorgt; einer Welt, in der das ‚*Gesetz der inneren Freiheit*‘ gilt?

Besser wohnen, Bilder, Schmuck und ein Bankkonto besitzen, elegante Kleider tragen, mehr Schuhe, Butter, Zucker und Kaffee kaufen, Kaviar und Hummer statt Käse und Fleisch essen und im Rolls Royce statt im Ford-Auto fahren: das alles ist kein Äquivalent für einen Zeitmangel, der uns verhindert, uns mit unserem Ich zumindest ebenso ausgiebig zu befassen, wie mit unserem Nächsten. ... Was nützt, ist mithin weder ‚Los vom Materialismus‘, noch ‚The End Of The Economic Man‘, sondern nur: *daß der Mittelbeschaffer in uns sich dem Mittelverwender in uns unterordne; daß er das *Muße*tätigkeitsbedürfnis des letzteren respektiere, erforsche und durch Beschaffung entsprechender Mittel, bzw. durch Schaffung und Organisation einer besonderen *Muße*wissenschaft und *Muße*industrie befriedige*“ (Bd. I., S. 313 ff.).

„Ohne den Economic Man geht es nämlich nicht. Ohne ihn weder technischer noch kultureller Fortschritt! Sein Ende wäre auch das Ende des Spiritual Man. Dagegen schafft sein Gedeihen die für körperliche und geistige Erhebung und Entfaltung der Massen erforderlichen materiellen Voraussetzungen. ... Darum besteht

der eigentliche ‚trouble‘ ... darin, daß nicht nur die Denker, ‚who regard the economic sphere‘, es nicht wissen, sondern auch diejenigen Kollegen ‚von der andern Fakultät‘, zu deren Erkenntnisgebiete es gehört, die Gesetze der Tugend zu ergründen und sie in zur *Beherrschung des Sinnen-Ich durch das Vernunft-Ich* taugliche Regeln und Anweisungen zu transformieren. Nur so läßt sich verstehen, daß die Wissenschaft, wenn man von der Heilkunde und den im 10. Kapitel erörterten Versuchen der Philosophie absieht, für die innere Befreiung der Massen bisher so gut wie nichts getan hat ...“ (Band I, S. 458 f.).

Im übrigen legte ich dar, daß wir es bei der *Mittelbeschaffung* einerseits, der *Mittelverwendung* andererseits, mit zwei grundverschiedenen Lebens- und Denksphären zu tun haben: derjenigen des ‚Außendienstes‘ und derjenigen des ‚Innendienstes‘ am eigenen Selbst. In der ‚freien‘ Gesellschaft stehen beide ihrerseits im Dienste unseres individuellen Strebens nach Glückseligkeit. *Beide Dienstkategorien sind dort freiwillige*. Und beide werden sie ausschließlich durch Bedürfnisse initiiert: der Außendienst durch die *Existenzsorge*, der Innendienst durch *jedwede andere Art Unlust*.

Betreffs der von mir ‚*wirtschaftliches Bedürfnis*‘ geheißenen *Existenz-Sorge* führte ich in „Entdeckung des wertbeständigen Geldes“ (Verlag Duncker & Humblot, Berlin) unter anderem aus:

„Ohne die Sorge um seine Existenz, ‚welche der Mensch vor dem Tiere voraus hat‘ (Schopenhauer), würde er gewissermaßen von der Hand in den Mund leben. Wie das Tier! Solcherart enthält die Existenzsorge das für die vorsorgliche Tätigkeit der Menschen maßgebende oberste Prinzip. Und da die Gesamtheit der auf Vorsorge für die Zukunft gerichteten Maßnahmen ‚Wirtschaft‘ heißt, ist es ... zweckmäßig, das den Bedarf nach Vorsorgemitteln auslösende Unlustgefühl ‚wirtschaftliches Bedürfnis‘ zu nennen. Wie bei jedem anderen Bedürfnis, so führt der nach innen gerichtete Wille zu Unlustbeseitigung auch bei diesem einen zu Erkenntnis geeigneter Beseitigungsmittel und zu dem in die Außenwelt des Ich gerichteten ‚Bedarf‘ nach ihnen.

Unter dem Gesichtspunkt des Individuums sind ‚Geldeinkommen‘ und ‚Vermögen‘ die Befriedigungsmittel des wirtschaftlichen Bedürfnisses. Also werden beide erster und letzter Zweck seiner Wirtschaft. Geldeinkommen wird durch Verkauf produktiver Leistungen, Vermögen durch Nichtverbrauch von Geldeinkommensteilen erlangt. Die Aufeinanderfolge von Beweggrund und Handlung ist bei den produktiven Leistungen (Arbeiter-, Sparer- und Unternehmerleistungen) dem ‚Einkommenstrieb‘, beim Nichtverbrauch von Geldeinkommen dem ‚Spartrieb‘ zuzuschreiben, die beide Funktionen des wirtschaftlichen Bedürfnisses sind. ... Im Lichte dieser Betrachtungsweise bildet das wirtschaftliche Bedürfnis ... den obersten Grundbegriff der politischen Ökonomie, die hiernach nicht die Lehre von der Wirtschaft schlechthin, sondern nur die Lehre ist von Geldeinkommens- und Vermögensbeschaffung. Weil es zu dauernder Versorgung mit Sachgütern und Dienstleistungen genügt, sich dauernd mit Geld zu versorgen, ist die Wirtschaftstheorie gewissermaßen Grenzwissenschaft aller Mittelbeschaffungssphären, vermögen nur Geldeinkommens- und Vermögensbeschaffung ihre Denkobjekte zu sein.

Auch sonst steht das ‚wirtschaftliche‘ in absolutem Kontrast zu jedem anderen Bedürfnis, unterscheidet es sich von ihnen allen, wie Vernunft von Begierde und dunkle Zukunft von erschlossener Gegenwart. So bedeutet z. B. Geldverwendung durch den Wirtschaftenden einerseits Steigerung der Existenzsorge, andererseits aber Verminderung anderer Unlustgefühle. Während der Fähigkeit zu Verwendung

von Befriedigungsmitteln bei allen Bedürfnissen Grenzen gesetzt sind (z. B. beim Hunger: durch die Fassungskraft des Magens), deren Überschreitung Unlustgefühle auslöst, *nimmt die Intensität des wirtschaftlichen Bedürfnisses im Befriedigungsakte nicht ab, ist es — im Hinblick auf die Unzahl der mittelbar durch Geld zu befriedigenden gegenwärtigen und künftigen Bedürfnisse des Wirtschaftenden, seiner Familie, seiner Nachkommen und Verwandten — unstillbar.* So ist ferner die Befriedigung des wirtschaftlichen Bedürfnisses dem äußeren, die aller übrigen Bedürfnisse dem inneren Freiheitsgesetz ... unterworfen. So bewirkt das wirtschaftliche Bedürfnis das Angebot an Befriedigungsmitteln der anderen Bedürfnisse, diese aber die Nachfrage nach ihnen. ...“

Angesichts dieser natürlichen Gegensätzlichkeit bestand um so weniger Anlaß zum Vorhalt, daß „geistige Gaben nur höchst unvollkommen in den rechnerischen Zusammenhang von Geldkosten und Geldpreisen gepreßt werden können“ (siehe IV), als solche Gaben den Dienst am eigenen Ich in beiden Lebenssphären zu fördern haben und darum in beiden willkommen sind, obgleich sie in beiden grundverschiedene Beurteilung finden. Drängen doch Innen- und Außendienst unser Denken in diametral entgegengesetzte Richtungen,

„indem die Wirtschaftslehre in die Außenwelt, die Verbrauchslehre in die Innenwelt des Menschen führt. Zwar treffen sie beide wieder im Bedarf zusammen. Doch nicht anders als Rechts- und Tugendmaxime im Streben nach Glückseligkeit zusammentreffen oder, als *coincidentia oppositorum*, sich in ihrer gemeinsamen Wurzel vereinigen. Zwar findet sowohl bei Mittelverwendung als auch bei Mittelbeschaffung Tausch statt: dort zwischen Ich und Selbst, hier zwischen Nächstem und Ich. Doch ist die Wertungsweise grundverschieden, indem im *Innendienst, dem Denkgebiet der Verbrauchslehre*, nur die verschieden große und verschiedenartige Fähigkeit der Güter geschätzt wird, gleich- und verschiedenartige Bedürfnisse verschiedenen Dringlichkeits- und Intensitätsgrades zu befriedigen, im *Außendienst aber, dem Denkgebiet der Erwerbslehre*, nur ihr gleichartiger Seltenheitsgrad“ (ebendort, S. 345).

Hiernach kann der Mensch als Mittelbeschaffer nur in Geldmengen, als Mittelverwender aber nur in Nützlichkeits(Gebrauchswert-)mengen denken. Dort ist es — im Gegensatz zu hier — mit Recht

„belanglos, ob und unter welchem individuellen Gesichtspunkt die verschiedenen Bedürfnisse Bedarf werden, ob Notdurft dem Willen das Motiv lieferte oder Genußsucht, ob das Vernunft-Ich die Entscheidung trifft, oder das Sinnen-Ich, ob Tugend hierbei über Laster siegt, oder ob es sich umgekehrt verhält. Daß die ausgetobene zur Deckung der begehrten Menge nicht ausreicht, reicht zur Begründung ihres Außenwertes aus, obgleich es für den Innenwert meist ohne Bedeutung ist. Und während wir die Außenwertung in steigendem Maße meistern, geht — im Innendienst unseres Selbst — „der Haushalt unserer Triebe einstweilen über unsere Einsicht“ (Nietzsche) (ebendort, S. 345).

Ein „Widerstreit von Reichtum und Glück“ kann mithin auch aus dem Grunde nicht bestehen, weil das Streben nach Glück sich auf unser gesamtes Tun und Lassen erstreckt, solcherart unsere beiden Existenz- und Tätigkeitssphären, diejenige der Mittelbeschaffung wie diejenige der Mittelverwendung, umfaßt und *sich demgemäß auch auf Erlangung von Reichtum richtet.* Hierbei ist die Frage, ob das er-

strebte Glücksgefühl im Erfolgsfalle tatsächlich eintritt oder nicht, ohne eigentliche Bedeutung.

Einestheils kommt es nämlich nur auf das jeweilige *Ziel* unseres Glückstrebens an, wobei die Qualifizierung „höheres“ offenbar schon gerechtfertigt erscheint, falls unser Tun oder Lassen auf eine über die Befriedigung der Lebensnotwendigkeiten hinausgehende Wunscherfüllung gerichtet ist: gemäß der Erkenntnis, daß das zum Überflüssigen gehörende „besser ist als das Notwendige und zuweilen auch wünschenswerter“ (Aristoteles); bzw. daß es ein uralter Trieb ist, „das, was über die Notdurft hinausgeht, das Entbehrliche, höher zu achten“ (Nietzsche). Zu dieser Art ‚höheren‘ Glückstrebens zählt J. St. Mill auch die *Freiheit*, mit der Begründung,

„daß, nachdem die Unterhaltsmittel gesichert sind, das nächststärkste menschliche Bedürfnis, das *Bedürfnis nach Freiheit* ist, welches — anders als die physischen Bedürfnisse — an Intensität nicht ab-, sondern zunimmt, je mehr Intelligenz und moralische Fähigkeiten entwickelt werden.“

Andernteils aber kann es dergleichen wie ‚*Glück*‘, als unmittelbares Gefühl, gar nicht geben. Das haben — unter vielen andern — schon Plato, Aristoteles, Voltaire und Goethe in überzeugender Weise dargetan. Auch Schopenhauer verglich das den Menschen beherrschende Glückstreben mit der „Jagd nach einem Wilde, das gar nicht existiert“, weil

„das, was man gemeinhin Glück nennt, eigentlich immer nur *negativ* ist. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muß immer die Befriedigung eines Wunsches seyn. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr seyn als die *Befreiung von einem Schmerz*, von einer Noth; dahin gehört nicht nur jedes wirkliche ... Leiden, sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsere Ruhe stört, ja sogar auch die Langeweile. ... Wenn aber endlich alles überwunden und erlangt ist, so kann doch nie etwas anderes gewonnen seyn, als daß man von einem Wunsche ... befreit ist, folglich sich nur so befindet, wie vor seinem Eintritt. Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerungen an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches mit seinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich besitzen, gar nicht recht inne werden, noch sie schätzen ... als müsse es so seyn; denn sie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erst nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar. ...“

Das alles trifft naturgemäß auch für die äußere *Freiheit* zu, die wir, als Abwesenheit alles Hindernden, erst zu schätzen vermögen, nachdem wir sie verloren, d. h. sobald unser Wollen auf unerwarteten Widerstand stößt. ...

Was aber das äußere *Freiheitsziel* anbelangt, so läßt der Wunsch „Abwesenheit äußeren Zwanges“ sich mit dem individuellen Glückstreben freilich nur dort in Einklang bringen, wo der Mensch allein ist. Doch nicht, wo es auch andere gibt, deren Willkür mit der seinigen

notwendigerweise kollidiert. Damit die Freiheit der einen dem Glückstreben der anderen nicht entgegenstehe, erscheint es daher — um der Wohlfahrt aller willen — nötig, ihr Schranken zu setzen. Dieses Problem ist, nach *Kant*,

„selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegengesetzt streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg derselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten.‘ Ein solches Problem muß auflöslich sein. *Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn am Menschen benützen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen . . . so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen.*“

Gelinge die Lösung, so könne man

„nicht sagen: der Mensch habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwange aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit verlassen, um seine Freiheit . . . in einem rechtlichen Zustande *unvermindert* wieder zu finden.“

Dementsprechend gelte es, die ‚*Rechtsmaxime*‘ zu fünden, d. i. den

„Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderem *nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit* zusammen vereinigt werden kann“,

und sie dem positiven Recht als Grundnorm einzuverleiben.

Obleich die Aufgabe, solche Bedingungen der ‚äußeren Freiheit‘ zu schaffen und gewaltsam aufrechtzuerhalten, ganz offenbar den bestehenden Sozialsystemen obliegt, hat keines von ihnen ihren „Inbegriff“ bisher auch nur gefunden, geschweige denn verwirklicht. *Diesbezüglich besteht der „Widerstreit der Sozialsysteme“ in der Tat nur in der Verschiedenheit des Grades der erlangten äußeren Freiheit* (vgl. II).

In meinem früheren Werke wurde das *Gesetz der äußeren Freiheit*, das geeignet wäre, die *Rechtsmaxime* zu realisieren, d. h. die Willkür der einen mit der Willkür der andern so zu vereinigen, daß sie ihre bisher unbeschützte „wilde Freiheit“ gesichert wiederfinden, so formuliert:

„Handle frei, ohne zu tun oder zu unterlassen, was du nicht an dir getan oder unterlassen haben wolltest!“

Zugleich wurde einestheils dargetan, daß — unter der Herrschaft eines solchen Gesetzes — die Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftskörpers am wirksamsten operiert; andernteils aber, daß *nur der ‚Weltstaat‘ imstande wäre, dem äußeren Freiheitsgesetz zu Allgemeingeltung zu verhelfen* und vermöge seiner das menschliche Zusammenleben in einer

mit Natur und Vernunft übereinstimmenden Weise zu ordnen (vgl. Bd. I, 6. und 9. Kapitel, 6. Exkurs und Anmerkung 93, 95 und 97).

v. Wiese aber schenkte — trotz des Titels seiner Abhandlung und auch ungeachtet der Tatsache, daß die Verwendungsweise der von den Leistenden beschafften Produkte nicht einmal in den totalitären Sozialsystemen angeordnet bzw. kontrolliert wird — der *äußeren Freiheit* nur wenig Bedeutung. Statt dessen befaßte er sich — wie aus den gebrachten Zitaten hervorgeht — vorzugsweise mit der *inneren Freiheit*, die er die „wahre Freiheit“ nennt, und der allein er die Wirkung „höheres Menschenglück“ zuschreibt, ohne sie aber zu definieren oder ein „Gesetz der inneren Freiheit“ zu formulieren.

Dieser letzteren Aufgabe habe ich mich im 10. Kapitel meines früheren Werkes unterzogen (das v. Wiese offenbar nicht kennt), wo ich — auf Grund der durchgeführten Analyse und des Vergleichs der inneren mit der äußeren Freiheit — unter anderem zum Ergebnis gelangte:

„Was immer wir *außen* tun und lassen: es hat eine Wirkung zu produzieren, über deren Beschaffenheit wir nur *innen*, wo sie begehrt ist, Auskunft erhalten. Welche von den begehrten Wirkungen aber zu wollen ist, und was sie zu produzieren vermag: das zu wissen, bzw. darüber zu entscheiden, ist ohne *Blick in die Außenwelt* nicht möglich. Lernen wir doch selbst den eigenen Leib erst im Spiegel und am ‚Nächsten‘ kennen und erkennen!

Während solcherart die Richtschnur für unser Verhalten *im Dienst am Nächsten* aus der Innenwelt des Ich und Selbst bezogen wird, verweist der *Dienst am Selbst* uns auf die Außenwelt. Nur dort, am Nächsten, ist es möglich, die beabsichtigte (Mittel-)Verwendungsart oder Verwendungsunterlassung mit ihrem Selbst- und Ich-Effekt zu konfrontieren. Hier hat die Außenwelt das ‚gute‘ wie das ‚üble‘ Verwendungsbeispiel zu liefern: zum Beweise der Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit unserer Urteile und Vorsätze. ... Diesmal hat sie, nicht unser Selbst, uns zu lehren, wie und wohin Wunsch und Wille zu lenken sind ... auf dem Wege zu Glückseligkeit (Bd. I, S. 262).

Wie ersichtlich ist auch im Innendienst alles vom *Egoismus* zu schaffen. Doch hat er es hier unvergleichlich schwerer als im Außendienst des Ich. Nicht nur wegen der Zwiespältigkeit seiner Antriebe; oder weil es im Innendienst keine Chance gibt, der Strafe für unrichtiges Verhalten zu entgehen; oder weil das (Vernunft-)Ich hier auf sich allein angewiesen ist. Sondern vor allem: *weil es hier an einer dem äußeren Freiheitsgesetze entsprechenden Richtschnur fehlt. Sie wurde bisher nicht gefunden, ... weil man für möglich hält, die beiden Freiheitszustände ungeachtet des zwischen innerer und äußerer Freiheit klaffenden Gegensatzes durch eine gemeinsame Regel zur Einheit zu bringen. ...*“

Unter Hinweis auf die diesbezüglichen, „notgedrungenerweise aber verfehlten Versuche“ *Kants* und *Franz Brentanos* setzte ich fort:

„Die Existenz zweier verschiedener Tat-Kreise des Ich macht es an sich unmöglich, das menschliche Fühlen, Denken und Wollen einheitlich als ‚richtig‘ oder ‚unrichtig‘, bzw. als ‚gut‘ oder ‚übel‘ zu kennzeichnen. *Vermag doch unter dem gleichen Gesichtspunkte des Ich-Zweckes im Außendienst ‚richtig‘ zu sein, was im Innendienst ‚unrichtig‘ ist, und umgekehrt. ...* So ist es z. B. unberechtigt,

„die Lust des Geizigen, sowie die mächtige Lust und Unlust, die sich den Menschen wie den Tieren an das Erscheinen gewisser sinnlicher Qualitäten in der Empfindung knüpfen“,

schlechthin als ‚unrichtiges Gefallen‘ zu stigmatisieren, wie Franz Brentano es tat. Und zu Unrecht geißelt H. G. Wells den Fall Hetty Green (Anmerkung 41) als Beispiel für unproduktive Anhäufung, spricht er von ‚Vermögenssterilisierung‘ durch Raffertypen vom Schlage einer Hetty Green, behauptet er:

„Der Typus Hetty Green hemmt die schöpferische Ausnutzung; er reißt nicht nur Vermögenswerte an sich, sondern leitet sie auch auf Abwege und verhindert Schaffung neuen Wohlstandes. ...“

Das Gefallen an der Anhäufung von Vermögen ist unter dem Gesichtspunkt der öffentlichen Wohlfahrt ‚richtig‘, gleichviel welche Konsequenzen es für das Selbst und Ich des Raffers haben wird, bzw. durch wen die Anhäufung stattfindet: durch Geizige oder durch Nichtgeizige. Denn indem der Geizige Besitzfreude der Sättigungs-, Theaterbesuchs- oder Reiselust vorzieht, verzichtet er auf diese und andere Genüsse, begründet er gesellschaftliches Vermögen, schafft er neue Arbeitsplätze, vermindert er Arbeitslosigkeit, hilft er die Erzeugnisse verbessern und verbilligen oder die tägliche Arbeitszeit verkürzen, bzw. die Mußezeit erhöhen. Wie kann ein als Triebfeder wirkendes Empfinden, das die Menschheit vorwärtsbringt, von der Menschheit als ‚unrichtig‘ gescholten werden? ... Was auch immer Hetty Green ihrem Selbst zugefügt haben mag: *ihr Außendienst war gemeinnützig*. Er hätte auch gemeinschädlich sein können. Doch nicht wegen ihrer ‚unrichtigen‘ Habsucht, sondern falls sie ihre Reichtümer in Geldform *gehörtet* hätte. Allein gerade das hat sie nicht getan. ... Nicht anders aber ist es um die ‚mächtige Lust‘ bestellt, ‚welche sich an das Erscheinen sinnlicher Qualitäten knüpft‘, wenn darunter der Geschlechtstrieb zu verstehen ist. Denn im Hinblick auf den Zweck ‚Art-Erhaltung‘ ist der Geschlechtstrieb nicht anders zu werten als Ehrsucht, Geltungssucht, Ruhmsucht, Herrschsucht und Habsucht. Um ihrer Auswirkung willen, zur Erfüllung *seiner* Zwecke, hat der Schöpfer uns mit allen diesen Bedürfnis-, Energie- und Lustquellen bedacht. Als Naturphänomene stehen sie jenseits von Gut und Böse, bzw. von richtig und unrichtig. ... In diesem Lichte ist es belanglos, ob z. B. Richard Strauß ‚Tod und Verklärung‘ oder den ‚Rosenkavalier‘ aus Ruhmsucht, Habsucht, Schöpferlust oder aus einem alle diese Lüste vereinigenden Komplex heraus geschaffen und in welcher Weise er die hierdurch beschafften Geldmittel verwendet hat. ... Sofern das äußere Freiheitsgesetz nicht übertreten ward, ... ist dieses Tun ... ‚gut‘ und ‚richtig‘. Einen besseren Maßstab für Handlungen, als den, daß sie der Menschheit gedient haben, gibt es nicht.

Anders als bei der Mittel-Beschaffung präsentiert das Verhalten sich bei der *Mittel-Verwendung*, die unter der Lupe des Innendienstes stattzufinden hat. Erst hier erlangt das Wort Geltung:

„Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und litte Schaden an seiner Seele.“

Denn erst hier geht es um den ‚Gewinner‘ selbst, um das Verhältnis seines Ich zum eigenen Selbst ... Der Geizige kann seinem Selbst gegenüber unrichtig fühlen, urteilen und handeln, obgleich er der Gesellschaft gegenüber richtig fühlte und handelte. Das ist z. B. der Fall, wenn Hetty Green aus Habsucht Körper, Seele und Geist hungern ließ. ... Auch das Umgekehrte ist denkbar: daß der Hungernde stiehlt und also im Außendienst ‚unrichtig‘ handelt, während er bei der Mittelverwendung richtig verfährt, falls er sein Selbst durch Nahrungszufuhr vor Schaden bewahrt. Ebenso ist möglich, daß er auf beiden Gebieten einheitlich richtig oder unrichtig handelt, z. B. falls Hetty Green durch Betrug zu Reichtum gelangte ...“

Aus diesen Erwägungen folgerte ich, daß es nötig sei, dem äußeren ein inneres Freiheitsgesetz zuzugesellen, d. i. eine praktische Regel, welche die ‚*Tugendmaxime*‘ realisiert, indem sie uns im Innendienst des Ich

„die Erkenntnis von gut und schlecht verschafft und uns alle Eigenschaften anzeigt, die zu vernichten sind“ (Spinoza).

Oder auch: eine leicht zu handhabende Richtschnur, deren praktische Anwendung das Vernunft-Ich von der Nötigung durch sinnvolle Antriebe bzw. von der Willkür des Sinnen-Ich zu befreien vermag.

Diese praktische Regel glaube ich in dem Postulat gefunden zu haben: „*Diene dir, wie du willst, daß dein nächster Nächster, z. B. dein liebstes Kind, sich diene!*“

Im Gegensatz zu dem ein Verbot bildenden äußeren Freiheitsgesetz ist sie in die Form eines Gebots gekleidet, weil sie nicht nur den egoistischen Kraft- und Aktivitäts-Überschwang zu steuern hat (wie jenes), sondern auch einem Zuviel an Willensschwäche und Passivität, bzw. weil es gilt, dem Vernunft-Ich aufzuerlegen:

„Deine Tugend sei, die Willkür des Sinnen-Ich einzuschränken oder auszudehnen, bis sie mit deiner Willkür übereinstimmt und mit ihr vereinigt werden kann! Aus Egoismus strebe nach Vollkommenheit: denn du willst deinen liebsten Nächsten vollkommen, weil der Weg zu Vollkommenheit auch der Weg ist zur höchsterreichbaren Glückseligkeit! Und da dieser Weg der Übereinstimmung deines Wollens mit den Postulaten deiner Vernunft ‚*Tugend*‘ heißt, so werde tugendhaft durch Erfüllung dieses natürlichen Gebots: ‚*Liebe dein Selbst zumindest wie deinen liebsten Nächsten!*““ (Bd. I., 10. Kapitel meines früheren Werkes).

Hiernach macht das Streben nach „höherem Menschenglück“ sich in unseren *beiden* Willenssphären, der Mittelbeschaffung wie der Mittelverwendung, geltend: weil sie beide vom Egoismus beherrscht und also auf das gleiche Glücksziel gerichtet sind. In diesem Lichte erscheint die Auffassung v. Wieses, das höhere Menschenglück sei „durchaus nicht im Wohlstand zu sehen“, widersinnig. Und sei es nur, weil unsere Existenzsorge den Reichtum im Außendienst unseres Ich zum ausschließlichen Ziel des allgemeinen Strebens nach Glück macht. Aber auch: weil Reichtum im Dienst der Reichtumsverwendung steht und die durch diesen Dienst zu bewirkende Entfaltung der Persönlichkeit zuverlässiger zu sichern vermag als ein bloß zu „bescheidener materieller Lebensgestaltung“ ausreichender Besitz. Und, nicht zuletzt: weil solche Entfaltung zugleich die dem Außendienst gewidmeten Kräfte entwickelt, indem

„die Leistung nach außen nicht nur *Mittel*, sondern auch *Wirkung* ist der durch Leistung nach innen erzielten Ich-Entfaltung. Wie wir uns in unserer Außenwelt (innerhalb der Freiheitsgrenze) bereichern, bereichern wir sie und uns durch unsere Werke“.

Dafür sorgt schon das Prinzip der Tauschwert- und Preisäquivalenz! Gleichviel

„ob wir auf der Jagd nach Glückseligkeit das Ziel erreichen, oder ob es uns nur ergeht wie den Windhunden im Wettlauf um die unerwischbare Hasenattrappe . . ., entfaltet das Ich sich nach Maßgabe dessen, wie es den Nächsten und sein Selbst entfaltet: richtig oder unrichtig. Und weil der scheinbare Ich-Zweck von Mittelbeschaffung und Mittelverwendung nur Mittel ist seines scheinbaren Mittels ‚Gemeinnutzen‘, der unbewußt den wirklichen Zweck unseres gesamten Tuns bildet, so gestaltet das Ich zugleich die Welt nach Maßgabe dessen, wie es sich gestaltet: gut oder übel“ (ebendort).

In diesem Belange prägte, nach Plato (in „Gorgias“), schon Sokrates seinen Jüngern ein, daß es „eine zwiefache Beschäftigungn gibt um Seele und Leib“, deren eine (offenbar ‚Mittelbeschaffung‘) der anderen (offenbar ‚Mittelverwendung‘) dienstbar sei, während der letzteren „gebührt, über jene zu herrschen und sich ihrer zu bedienen . . . für die Vervollkommnung des Leibes und der Seele“.

Im Gegensatz zur bisherigen Praxis handelt es sich solcherart darum, dem Zweck unserer „zwiefachen Beschäftigung“, nämlich der Einkommensverwendung, *zumindest* soviel Bedeutung beizumessen, als wir seinem Mittel Einkommensbeschaffung beizumessen pflegen. Das hierzu erforderliche Wissen und Können, sowie das Verantwortungsgefühl für die Entwicklung unseres Geistes und unserer Seele haben Familie, Schule, Kirche und gesellschaftliches Leben uns (mit oder ohne staatliche Mitwirkung) beizubringen, mit dem Ziel:

„Der Geist sei nur Werkzeug im Dienst der Erhöhung des Lebens“,
bzw. um dem Zustand vorzubeugen:

„Euer Geist schämt sich, daß er euren Eingeweiden zu Willen ist“ (Nietzsche).

VI.

„Jeder, siehst du ihn einzeln, ist leidlich klug und verständig, Sind sie in Corpore, gleich wird ein Dummkopf daraus“
(Fr. v. Schiller).

Aber auch falls v. Wiese versucht hätte, den Geistigen in einer Auseinandersetzung mit dem *Widerstreit von gesellschaftlichem und individuellem Eigentum an den Produktionsmitteln* beizustehen (vgl. II/2), wäre er auf keinen grünen Zweig gekommen: weil auch die ‚kapitalistischen‘ Sozialsysteme in steigendem Maße von Staatseigentum durchseucht erscheinen und die in der kommunistischen Idee vorgesehene, gegen das Freiheitsgesetz verstoßende Angleichung der Einkommen und Vermögen durch Konfiskation mittels progressiver Einkommens- und Erbschaftssteuern praktizieren.

Der *Widerstreit von Freiheit und Gleichheit* aber, der ihm vorschwebte, ist offenbar nur durch Konfrontierung der kommunistischen Idee mit einer Idee zu lösen, die die Freiheit auf ihre Fahne geschrie-

ben hat und schon aus diesem Grunde jede Gleichmacherei ablehnt. Es gilt, kurz gesagt, den „wissenschaftlichen“ Sozialismus mit dem wissenschaftlichen *Laissez-faire-Individualismus* zu vergleichen, um herauszufinden, welcher von ihnen (wenn überhaupt) besser taugt, das gemeinsame Ziel einer Gesellschaft zu verwirklichen, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (vgl. das Zitat in II/2).

Die unumschränkte wirtschaftliche und politische Macht, die der ausschließliche Produktionsmittelbesitz des Staates den Staatsfunktionären über die wirtschaftenden Individuen verleiht, reicht allein völlig aus, das obige Postulat als schlechten Scherz der Verfasser des Kommunistischen Manifestes erscheinen zu lassen. Zur Erkenntnis der Überflüssigkeit einer Konfrontierung mit dem *Laissez-faire-System* genügt hier die Erwägung:

„Gegen Übergriffe der einzelnen Produktionsmittelbesitzer schützte uns der Staat. Wer wird uns gegen den Staatskapitalisten schützen?“ (vgl. Bd. II, S. 438 meines Werkes).

Dessenungeachtet lassen gewisse Betrachtungen v. Wieses es als zweckmäßig erscheinen, die *Laissez-faire-Lehre* durch Wiedergabe ihres Ideen-Gehaltes zu rehabilitieren. Das Ziel ist, darzutun, daß Sätze, die wie z. B.

„Vor allem ist das Bedrückende in der östlichen Welt, daß die *materielle Besserung* mit Verzicht auf persönliche Freiheit bezahlt werden muß“ den Tatbestand auf den Kopf stellen, anscheinend den Zweck haben, die „Parole unseres Autors zu rechtfertigen:

„Die sogenannte kapitalistische Welt muß sozialistischer, die kommunistische individualistischer werden.“

Aber nicht mit einem faulen Kompromiß zwischen mehr oder weniger ungereimten, widerspruchsvollen und die Freiheit mehr oder weniger vergewaltigenden Prinzipien ist den „Geistigen im Widerstreit der Sozialsysteme“ zu helfen, sondern nur mit der Wahrheit. Insbesondere aber damit, daß sie die Behauptung, es habe im Verlaufe der Wirtschaftsgeschichte jemals eine *Laissez-faire-Epoche* gegeben, die ein gewaltsames Ende nahm, als allgemeine Beschwerden über „the excessive freedom of this laissez-faire period“ die von ihr betroffenen Staaten zwangen, „to intervene with measures of control“ (R. T. Bye and W. Hewett, *The Economic Process*), als grobe Fälschung erkennen. Ferner damit, daß sie sich mit den Grundsätzen des *Laissez-faire-Individualismus* vertraut machen und das ihn verwirklichende Sozialsystem an Stelle aller bestehenden staats- und privatkapitalistischen Systeme zu setzen suchen.

Die *Idee des Laissez-faire* und ihre Grundlagen wurden in „Das Freiheitsgesetz als Mittel gegen Krieg und Armut“ nach dem Stande unserer heutigen Erkenntnis ausführlich dargelegt und an Hand zahl-

reicher Beispiele veranschaulicht. Eine kurze Zusammenfassung seiner Prinzipien ist in meiner Abhandlung „Laissez-faire und Staatsinterventionismus“ (76. Jahrg., 3. Heft dieses Jahrbuchs) enthalten, deren Inhalt im folgenden auszugsweise wiedergegeben werden soll.

Dem Individualismus ist *Freiheit* im Sinne des ‚Allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt werden‘ einer der obersten Werte, *Unfreiheit* dagegen im Sinne der ‚Abhängigkeit von fremdem Willen‘, eines der schlimmsten Übel. Doch wird nicht absolute Freiheit gefordert, sondern nur Freiheit innerhalb des im vorigen Abschnitte formulierten äußeren Freiheitsgesetzes. Dieses letztere ist

„ein natürliches Richtmaß, das jedem die gleiche Freiheitssphäre zuweist und den *Gerechtigkeitsbegriff* in absoluter Weise bestimmt ... Eine These, die vor ihm nicht zu bestehen vermag, hat im Laissez-faire-System, *das keine andere als die durch die Freiheitsgrenze gesetzte Ausnahme von der Freiheitsregel kennt*, keinen Platz. Und da es solcherart im Rahmen des Freiheitsgesetzes zu keiner Kollision von Rechten und Pflichten kommen kann, *kennt der echte Liberalismus auch kein Kompromiß*,

gibt es für ihn nur absolutes Recht auf der einen und absolutes Unrecht auf der anderen Seite. Das äußere Freiheitsgesetz

„hat gewissermaßen den Eingang jedes Gesetzbuches zu hüten, damit das ‚*positive Recht*‘ nicht gegen das ‚*natürliche Recht*‘ verstoße und jedermann — ungefährdet von Herkommen, Vorurteil, Pedanterie, Ignoranz, Neid und Haß die Möglichkeit habe, Körper, Seele und Geist zu entfalten und die hierzu erforderlichen Mittel zu erwerben ... Solcherart findet durch das Freiheitsgesetz Beschränkung und zugleich Erweiterung einer persönlichen Freiheit statt, die, im Hinblick auf den vom ‚wirtschaftlichen Bedürfnis‘ ausgeübten inneren Zwang, dennoch bloß eine ‚*Freiheit zu dienen*‘ bildet. Um als Mittelverwender zu erlangen, was für unser Selbst brauchbar ist, müssen wir als Mittelbeschaffer leisten, was für unser Selbst unbrauchbar ist. Ziel und Ergebnis der ‚*Freiheit zu dienen*‘ ist mithin: Erzeugung von *Tauschwert*. Und weil Tauschwert das Mittel bildet des Zweckes *Tausch-Gegenwert*, so können wir nur durch Gemeinnutzen zu Eigennutzen gelangen. Just dieses Phänomen aber ermöglicht, das Ganze der Wirtschaft aus dem (scheinbar) eigenwilligen Tun der Individuen und ihrer egoistischen Triebfeder zu begreifen ... Daß es Besseres und Bessere gibt, stachelt den Ehrgeiz, entfesselt die Energien, fördert das Können und Erkennen und macht aus der ‚*Freiheit zu dienen*‘ eine ‚*Freiheit, ungleich zu dienen und zu verdienen*‘, die sich in Qualitätsverbesserung, Quantitätsvergrößerung, Umwandlung bisheriger ‚Luxusgüter‘ in billige Massenartikel vermöge Kostensenkung, in Aneiferung oder Verdrängung Untüchtiger und in Nutzbarmachung des Einkommens- und Spartriebes für die Wohlfahrt des Ganzen äußert und — abermals zum allgemeinen Besten — die Besten an die Spitze bringt. Unter anderem ist dieser Ungleichheit auch die Verwirklichung einer ‚*great multitude of projects, explorations, great laboratories, bold innovations in apparatus*‘ zu danken, ‚*that would have otherwise lain dormant*‘ (H. G. Wells). ... Und nur vermöge dieser Ungleichheit ist *der Geist der Menschheit* soviel mehr als derjenige des Individuums ... Infolge des naturgesetzlichen Prinzips der ‚*Tauschwertäquivalenz*‘ von Leistung und Gegenleistung ... bildet der innerhalb der gesetzlichen Freiheitsgrenze erlangte Eigennutzen immer einen vollgültigen Beweis für geleisteten Gemeinnutzen, muß strikte Beobachtung des Freiheitsgesetzes an sich die *denkbar gerechteste Einkommensverteilung* bewirken, jene, bei der jeder Wirtschaftende genau soviel Tauschwertemenge erhält als er schuf ...

Allein da ‚die Eigenliebe, wenn sie freies Spiel hat, uns nicht zu rechtlichen Handlungen antreibt, sondern Quelle ist aller Widerrechtlichkeit und Gewalttat‘ (Hume), so läßt strikte Beobachtung des Freiheitsgesetzes sich nur durch *Gewalt* erzwingen. In der Tat ist Freiheitsschutz ‚the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member against his will‘ (J.St. Mill). Findet er statt, so braucht der menschlichen Natur nicht erst durch das Gebot ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!‘ Gewalt angetan werden. . . . *Das Schutzmittel der Freiheit ist der Staat*, als eine Assoziation der größtmöglichen Zahl Individuen zu dem Zwecke — alles das zu besorgen, was — aus wohlverstandem egoistischem Interesse — jeder für sich selbst besorgen würde, wenn es seine Kräfte nicht übersteige . . . Doch übersteigt die Aufgabe ‚*Freiheitsschutz*‘ auch die Kraft des stärksten der heutigen Staaten, da diese sich bloß innerhalb der Staatsgrenzen manifestieren und keinesfalls verhindern kann, daß andere Staaten sich wie reiße Tiere benehmen . . . Die sonstigen Staatsaufgaben vermag auch der Einzelstaat zu bewältigen . . .“

In einer Gesellschaft, in der der Staat seine Aufgabe erfüllt, die Freiheit jedermanns, im Rahmen des Freiheitsgesetzes

„sein eigenes Interesse auf seine eigene Weise zu verfolgen und sowohl seinen Gewerheiß wie sein Kapital mit dem Gewerheiß und den Kapitalien anderer Menschen oder anderer Klassen von Menschen in Wettbewerb zu bringen“

gegen „die Ungerechtigkeit oder Unterdrückung jedes anderen Gliedes der Gesellschaft zu schützen“, und wo dem Staate überdies wirksam auferlegt ist,

„gewisse öffentliche Werke und Einrichtungen zu schaffen und zu unterhalten, deren Schaffung und Unterhaltung niemals im Interesse eines Privatmannes oder einen kleinen Zahl von Privatleuten liegen kann, weil der Profit daraus niemals einem Privatmanne die Kosten ersetzen würde, obgleich er der Gesellschaft oft mehr als die Kosten ersetzt“ (Adam Smith),

führt

„die zwischen Freiheit, Vernunft, Erfahrung, Ungleichheit, Wettbewerb, Können und Erkennen bestehende durchgängige Wechselwirkung zu der ‚*Ordre naturel*‘ genannten politischen und wirtschaftlichen Ordnung, die niemals vollendet, sondern unausgesetzter Verbesserung unterworfen ist, indem das Vernünftige immer wieder durch Vernünftigeres abgelöst und . . . die nach Maßgabe des jeweiligen Standes unserer Erkenntnis höchstmögliche Wohlfahrtsstufe erreicht wird. Der ‚*Ordre Naturel*‘ ist ein der lebendigen Verfassung des Menschenkörpers vergleichbares, wengleich noch lange nicht in seinem Endzustand befindliches Gesetz. Wie der menschliche Körper, so ist auch der Wirtschaftskörper ein einheitlicher, mit Reflexzentren sowie mit einem Automatismus der Selbstheilung und Selbstentwicklung ausgestatteter Organismus“.

„Beim Menschenkörper wie beim Wirtschaftskörper mag unser Erkenntnismangel darauf zurückzuführen sein, daß die Besten verhindert wurden, an die Spitze und ihre Erkenntnisse zu unserer Kenntnis zu kommen . . . Die erstrebte Einsicht in die Wirtschaftsgesetze ist (da es nur eine Freiheit, aber zahllose Unfreiheiten gibt) um so schwerer zu erlangen, je mehr man sich vom Laissez-faire-Ideal entfernte . . ., zumal die gesuchte Störungsursache ja immer auch Wirkung der besonderen Unfreiheit sein könnte, innerhalb deren die Vorgänge sich abspielten. In diesem Sinne bedeutet ‚*Ordre naturel*‘ zwar nicht absolute, aber immerhin relative Vollkommenheit.“

Daß — entgegen der herrschenden Vorstellung — die Laissez-faire-Ideologie bisher niemals materialisiert worden ist,

„läßt sich kaum krasser als an der zwischen der individualistischen Staats-Idee und der gegebenen Staats-Wirklichkeit gähnenden Kluft veranschaulichen.

Dem echten Liberalismus ist der Staat nicht mehr als ein zur Förderung der Wohlfahrt bestimmtes Werkzeug, dem der Mensch nichts anderes gegenüberzustehen hat, als seinen sonstigen Werkzeugen und Wohlfahrtsmitteln, z. B. seiner Beteiligung an einem Industrieunternehmen. Ernährung, Bekleidung und Behausung sind für ihn nicht weniger wichtig als Polizei, Straßen und Schulen . . . Daß Menschen innerhalb der gleichen Staatsgrenzen geboren und der gleichen Fahr- oder Geldordnung unterworfen sind, ist eben nicht anders zu werten, als daß sie den gleichen Autobus benützen oder der gleichen Opernaufführung beiwohnen. . . . Und die Laissez-faire-Ideologie erwuchs just aus der Erkenntnis, daß die Menschheit sowohl Zweck als auch Mittel verfehlte, als sie ihrem jeweiligen Staatsinstrument erlaubte, sich zu ihrem Meister zu machen, zu einem alle beherrschenden *unsichtbaren* Überwesen, das unsere Freiheit fördert oder hindert, je nachdem ob seine *sichtbaren* Repräsentanten das eine oder das andere zur Verwirklichung *ihrer eigenen* Staatsziele für geeignet erachten . . .“

Allein das Freiheitsgesetz, das nur eine einzige Freiheit kennt, *verfemt jede Art Herrschaft.* Unter seinem Gesichtspunkt

„darf die Freiheit eines Gemeinwesens, sich selbst Gesetze zu geben, *nur innerhalb der Freiheitsgrenze* ausgeübt werden, erscheint es belanglos, nach welchem Schema wir bedrückt werden: ob nach demjenigen der ‚Diktatur‘ von *Führern*, bzw. *Volkskommissaren* oder demjenigen der ‚*Demokratie*‘ genannten vielköpfigen Tyrannis,

„wo nur die Menge Herr ist, und nicht das Gesetz; wo die Zahl der Stimmen entscheidet, und nicht das Gesetz‘ (Aristoteles).

Darum muß dafür gesorgt sein, daß jedes, gleichviel mit wie großer Majorität beschlossenes Gesetz über Einschreiten auch nur eines einzigen Bürgers seine Geltung verliert, sobald sich erweist, daß es gegen das Freiheitsgesetz verstößt“.

Was aber soll in jenen Fällen geschehen, die sich nicht in die Freiheitsregel des Sich-nicht-auch-geschehen-lassen-wollen einfügen, bzw. wo „die Willkür des einen nicht ohne weiteres mit der Willkür des anderen“ mit Hilfe dieser Regel vereinigt werden kann? (Vgl. V.)

Damit die Herrschaft des Freiheitsgesetzes unter gar keinen Umständen in Frage gestellt werden könne, erscheint es nötig, das für solche ‚Grenzfälle‘ anzuwendende Prinzip vorweg einheitlich festzulegen und im positiven Recht zu verankern: durch Stipulierung der „*Aufteilbarkeit*“ und der „*Nichtaufteilbarkeit*“ entgegengesetzter berechtigter Interessen.

Steht beispielsweise

„das berechnete Interesse des rauchenden Passagiers oder des nur deutsch sprechenden Klägers oder des Arbeitslosen dem berechtigten Interesse des Nichtrauchers, bzw. des nur tschechisch sprechenden Beklagten, bzw. des Vollbeschäftigten entgegen, so wird *Aufteilung* der Abteile auf Raucher und Nichtraucher, *Aufteilung* der sprachkundigen Richter auf die gemischtsprachigen Landesteile, sowie *Aufteilung* der Gesamtbeschäftigung auf alle Arbeitswilligen eine gerechte Lösung bilden“.

Wo solche Aufteilung aber unmöglich ist, indem z. B.

„der eine Bevölkerungsteil linksseitig fahren will der andere aber rechtsseitig, wo „der eine Bevölkerungsteil linksseitig fahren will, der andere aber rechtsseitig, wo

es offenbar um ein Entweder-Oder des Geschehenlassens, um ‚*Unteilbarkeiten*‘, die eine alle Teile befriedigende Lösung undenkbar machen und der Gesellschaft die Entscheidung zugunsten des *kleinen Übels* aufzwingen. Dieses aber manifestiert sich in dem durch die jeweilige *Majorität* verkörperten ‚Glück der größeren Zahl‘. Wie wir den Staat nicht schufen, um von Majoritäten zu erdulden, was deren Angehörige nicht auch selbst erdulden wollten, wenn sie sich in der Lage der *Minorität* befänden, so haben wir ihn erst recht nicht geschaffen, damit eine Minorität die Majorität ihrem Willen unterwerfe. Falls also ‚*Majoritätsprinzip*‘ im Geltungsbereich des Freiheitsgesetzes überhaupt einen Sinn haben sollte, kann es nur ‚*Schutz der Majorität*‘ in jenen wenigen Fällen bedeuten, wo staatliche Eingriffe unbedingt erforderlich, der Art nach aber ‚*unaufteilbar*‘ sind. *Durch Einverleibung der ‚Unaufteilbarkeiten‘ in das Freiheitsgesetz beseitigt der Laissez-faire-Individualismus solcherart die Ausnahme von der allgemeinen Freiheitsregel in einer Weise, die uns von Parteiprogrammen völlig unabhängig macht und sowohl gegen gutgläubige Trugschlüsse der Regierenden als auch gegen bewußte hösartige Spitzfindigkeiten sichert*“.

Nicht die Zahl der Stimmen habe eben zu entscheiden, *sondern immer nur das Freiheitsgesetz!* . . .

So verhält es sich mit der individualistischen Staats-Idee! Was aber die ‚demokratische‘ Staats-Wirklichkeit der ‚kapitalistischen‘ Sozialsysteme anbelangt, dieser „widerwärtigen Produkte unnatürlicher Kreuzung von individueller Freiheit mit staatlicher Bevormundung, von Wettbewerb mit Monopol, von universalistischen mit nationalistischen Tendenzen, von Traditionalismus mit Neuerungssucht, von Ruchlosigkeit mit Ethik und Religion, etc.“, so wurde sie in meinem früheren Werke wie folgt glossiert:

„Wenn das Mehrheitsprinzip der tschechisch sprechenden Bevölkerung gestattet, die deutsche und die ungarische Minorität aus dem gemeinsamen Staatsgebiet zu vertreiben: warum verstieße es gegen den gleichen Grundsatz, sie erst zu foltern, dann zu vergasen und schließlich zu Seife und Düngemittel zu verarbeiten? . . . Das gilt aber keineswegs bloß für die konstitutionellen Verhältnisse in Polen und der Tschechoslowakei. *Gibt es doch nicht eine einzige Demokratie, die auch nur die ‚Freiheit zu Ungleichheit‘ verwirklicht hätte, obgleich vor allem sie durch die in allen Verfassungsgesetzen vorgesehene ‚Gleichheit vor dem Gesetze‘ verbrieft erscheint! Daran hat sich — trotz besten Willens der obersten Richter und der Regierungen großer Demokratien — nicht viel geändert. Noch immer besteht, was Freiheit anbelangt, zwischen den westlichen und den totalitären ‚Demokratien‘ nur ‚a difference in degree‘ (H. G. Wells).*“

Und doch ist die staatliche Verpflichtung, Freiheit und Wohlfahrt jedes Einzelnen zu schützen und zu erweitern, nicht weniger Merkmal der Laissez-faire-Idee, als der Anspruch, sich innerhalb der freiheitsgesetzlichen Grenzen nach Gutdünken zu betätigen oder nicht zu betätigen!

Betreffs der durch v. Wiese festgestellten unzweifelhaften Tatsache, daß „nicht das sozial Fruchtbare angestrebt wird“ (vgl. IV), aber halte ich es — wie man sieht — mit allen denjenigen, die sich von dem „System allseitiger Verschlingung und Abhängigkeit“, an dessen Schöpfung und Entwicklung jedermann „nach Maßgabe seiner Bildung

und Geschicklichkeit *aus Selbstsucht* teilnimmt“ (Hegel), größeren *gesellschaftlichen* Nutzen versprechen als von der allerbesten, auf das „sozial Fruchtbare“ abzielenden gesellschaftlichen Planwirtschaft, „for the proper performance of which no human wisdom or knowledge could ever be sufficient“ (Adam Smith).

Denn — wie Adam Smith — so sehe auch ich in der durch das staatliche Freiheitsgesetz gebändigten Naturkraft des Egoismus von Milliarden Wirtschaftenden die *unsichtbare Hand*, die das nur auf den eigenen Vorteil bedachte Individuum so leitet, daß es dem Ganzen viel besser dient, als wenn es „uneigennützig“ handeln, d. h. das „sozial Fruchtbare“ im v. Wieseschen Sinne anstreben wollte. Warum es sich so verhält, geht eigentlich schon aus dem als Motto zu diesem Abschnitt dienenden Spruch hervor. Doch ist eine ausführliche Begründung in den bezogenen Schriften enthalten. . . .

Zusammenfassend läßt sich betreffs v. Wiese sagen: „Kommunistischer Individualismus“ wäre eine *contradictio in adjecto*. Daher ist die Aufgabe, die kommunistische Welt individualistischer zu gestalten, unlösbar. Um in unserer Welt „die freie Entwicklung eines jeden zur Bedingung der freien Entwicklung des Ganzen zu machen“, täte vielmehr not, *alle* bestehenden Sozialsysteme vom Sozialismus zu befreien. Das Heilmittel ist: *Verwirklichung des äußeren Freiheitsgesetzes!*

VII.

„Das macht den Deutschen von heute so unbeliebt: Er beruft sich bei jeder Gelegenheit auf seine ‚Geistesheroen‘, die doch fast immer nur im Gegensatz zu ihm gelebt haben.“
(Christian Morgenstern)

Damit ist aufgezeigt, wie „die Geistigen“ sich aus der Klemme zu ziehen vermöchten, in der sie sich, nach v. Wiese, in bezug auf die bestehenden Sozialsysteme befinden, und wir gelangen nunmehr zu dem durch v. Ungern-Sternberg behandelten „*Dilemma Westeuropas*“ gegenüber dem „Vordringen der Farbigen“.

Es ist ein gewissermaßen auf der Gasse liegendes Problem, das zwar — gemäß den im vorigen Abschnitt dieser „Antikritik“ enthaltenen Auszügen aus Kants und aus meinen Schriften — *theoretisch* schon längst gelöst erscheint, dessenungeachtet aber auch *praktisch* erörtert werden muß, weil der genannte Autor sich auf die Kantsche Lösung anscheinend nicht besinnt, während er „Das Freiheitsgesetz als Mittel gegen Krieg und Armut“ selbstverständlich nicht gelesen hat.

v. Ungern-Sternberg benützt „die Lage und die Vorgänge in der Südafrikanischen Union seit März 1960“ nicht nur, um das Problem durch die Frage aufzuwerfen,

„ob ein Zusammenleben von Weißen und Schwarzen in einem Staat auf einer völlig gleichberechtigten Basis möglich ist?“,

sondern auch um den Schauplatz, die Richtung und den Umfang unserer der Antwort gewidmeten Gehirntätigkeit vorweg selbstherrlich so festzusetzen:

„Diese Frage läßt sich wissenschaftlich *natürlich* nicht beantworten. Man kann zu ihr nur von einem *bestimmten* politisch-moralischen Standpunkt Stellung nehmen und es ist wohl *selbstverständlich*, daß wir als Westeuropäer auch einen westeuropäischen Standpunkt in dieser Angelegenheit beziehen.“

Zwar ist „diese Frage“, nach Kant, „selbst für ein Volk von Teufeln“ zu bejahen (vgl. das Zitat in V). Zwar lehrt auch die britische und die nordamerikanische Erfahrung, daß die bestehenden Gesetze in Demokratien ausreichen, um ein Zusammenleben der Menschen im allgemeinen, der Schwarzen und Weißen im besonderen, auf Grund der ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ zu ermöglichen, sofern nur Regierung, Polizei und Gerichte ihre Pflicht tun. Zwar gebietet, auch nach v. Ungern-Sternberg, „das Bekenntnis zur christlichen Moral, den Eingeborenen zu helfen, sich einen höheren Lebensstandard zu schaffen“. Zwar ist der „westeuropäische Standpunkt“, den wir, unter Ausschaltung unserer Vernunft, zu beziehen angeblich verpflichtet sind, durch das demokratische Prinzip der Majoritätsherrschaft bestimmt. Zwar trifft auch für den Götzen „Westeuropäertum“ zu, was ich in meinem früheren Werke zusammenfassend über die Religion des Nationalismus schrieb:

„Ihr einziger Zweck ist Inbesitznahme des Einzelstaates. Aus dem königlichen ‚l’Etat c’est moi!‘ sollte ‚l’Etat c’est la Nation‘ werden. Und weil dies geschah, ist Haß und Krieg. Denn Nationalismus ist die unserer Zeit gemäße Form, Hochmut und Haß *legal* betätigen zu dürfen. Andere Zeiten hatten andere Ventile. Nur das Wie der Haßbetätigung hat gewechselt. Der Mensch selbst aber ist gleich geblieben. So wie unsere Vorstellung vom Wesen der immer gleichgebliebenen Naturscheinungen sich änderte, so war auch der Übergang vom Religionseifer zum Nationalismus und zum Klassenhaß nichts als eine Namensänderung für einen und denselben Haßtrieb. Und also wurde die ‚Nation‘ Einteilung der Menschheit in Freund und Feind, Negation der Nächstenliebe und Beschränkung sozialer Hilfe auf ‚Volksgenossen‘, einheitlichste und zugleich inhaltsloseste Weltreligion, Götze und Anbeter zugleich, Ethik der Gewalt, Ideologie der Unfruchtbaren und Minderwertigen, geistiger Hochmut ungeistiger Masse, Despotie von Staatsfunktionären, Ehrentitel für Zwangsarbeit und erzwungenen Tod, Aufhebung der natürlichen Menschenrechte, Glaube an und Ergebung in die Berechtigung privilegierten Herrtums usw. Mit einem Wort: die Nation ist alles das, wogegen Mr. H. G. Wells kämpft, wenn wahr ist,

‚Wir kämpfen diesen Krieg für menschliche Freiheit, zur Beendigung der Kriegsspannung und für einen besseren Lebensweg.‘

Ihre historische Mission, aus allzuvielen kleinen weniger und größere Lebensgemeinschaften zu schaffen, hat die Nation längst erfüllt. *Nunmehr versperrt sie den Weg zur größten, durch die allein jenes Ziel zu erreichen ist: zur Menschheit!* Nunmehr ist sie nichts weniger als ein Wert“ (Band I, S. 61 f.).

Dessenungeachtet versucht v. Ungern-Sternberg, uns zu überreden,

„daß wir eine Kulturgemeinschaft sind, die heute mehr denn je ihre Stellung in der Welt moralisch und politisch zu behaupten verpflichtet ist, weil diese Gemeinschaft der Welt, auch der asiatischen und afrikanischen, unvergängliche Werte künstlerischer, wissenschaftlicher, wirtschaftlicher und technischer Art zu bieten imstande ist. Wir müssen uns als verantwortliche Träger und Verweser eines großen Erbes fühlen und betätigen und dürfen *folglich* unsere europäischen Landsleute in der Südafrikanischen Union, der wichtigsten Bastion der weißen Menschen in Afrika, unter keinen Umständen in Stiche lassen, sie dem farbigen Nationalismus ausliefern, sondern ihnen moralischen und politischen Beistand leisten ...“.

In dieser Blubo-Herrenrasse-Tonart, die so schnell und so gern vergißt, wie die gepriesene „Kulturgemeinschaft“ die Westeuropäer nicht gehindert hat, einander in zwei blutigen Weltkriegen zu zerfleischen und als „verantwortliche Träger und Verweser“ des großen Erbes ‚Christentum‘ 6 Millionen der ‚Erblasser‘ zu massakrieren, geht es unentwegt weiter.

Ohne daß der Autor des Balkens im eigenen Auge gewahr wird, beanstandet er die „Einseitigkeit“, mit der „die Welpresse sich fast durchwegs veranlaßt gesehen hat, für die Neger Stellung zu nehmen“.

Es werde nicht bedacht, daß die

„seit mehr als 300 Jahren ansässigen Weißen holländischer, niederdeutscher und englischer Abstammung *mit Recht* eine völlige Gleichberechtigung der Neger in der Union als Ganzes gegenwärtig jedenfalls ablehnen muß, wollen sie nicht einer schroffen Majorisierung seitens der Farbigen ausgeliefert werden. Schließlich sind es diese ansässigen Weißen gewesen, die das Land auf die gegenwärtige Kulturstufe erhoben und der Negerbevölkerung einen Lebensstandard ermöglichten, der sie hoch erhebt über den ihrer Stammesgenossen in den meisten anderen Ländern Afrikas und ihnen eine natürliche Vermehrung ermöglicht, die sie ohne Hilfe der Weißen niemals erreicht hätten“ ...

Und darum fehle auch die Einsicht, daß

„in Anbetracht der großen Unterschiedlichkeit in der geistigen Struktur und der geistigen Entwicklung der Weißen und der Schwarzen ... eine voneinander abgegrenzte Koexistenz, die ‚apartheid‘, eine Notwendigkeit für beide Teile in allen Bildungsanstalten, in der *Verwaltung* ist, wobei den Weißen *selbstverständlich* die Führung gehört. Jeder *vernünftige* Neger erkennt dies auch ohne weiteres an. Dem Ruf ‚Afrika den Afrikanern‘, d. h. ‚die Weißen heraus!‘ kann nur ein *Irresinniger* folgen ...“

Es ist, kurz gesagt, die von Karl Marx bei der Gestaltung seiner ‚kapitalistischen‘ Kontrastfiktion (vgl. II/3) angewandte Verneblungstechnik mit umgekehrten Vorzeichen und der Abweichung, daß hier — statt mit wirtschaftlichen — mit kulturellen Werten operiert wird. Kulturbildung erscheint dem weißen Dienstgeber, Kulturlosigkeit aber dem schwarzen Dienstnehmer zugeeignet. Auch der letztere wird vom weißen Kulturträger nur gebraucht, „wie der Mensch eine Lunge zum Atmen braucht“ (vgl. das Zitat in II/3), d. i. zu einer Verrichtung, die keine Kultur erfordert und also wertlos ist. Auch der Schwarze kostet, einmal geboren, keinen Deut ... (vgl. ebendort).

Und wie der marxistischen, so ist auch dieser „Logik“ leicht beizukommen. Die folgenden Fragen müßten genügen, um die Luft zu klären.

Wiegen denn 300 Jahre Ansässigkeit der Weißen als Rechtsgrund für politische Vorrechte mehr als die Tausenden Jahre Ansässigkeit der Schwarzen? Wenn den schöpferischen Individuen „unvergänglicher Werte künstlerischer, wissenschaftlicher, wirtschaftlicher und technischer Art“, z. B. einem Mozart, Beethoven, Richard Wagner, Michelangelo, Rembrandt, Shakespeare, Dante, Goethe, Spinoza, Kant, Adam Smith, Kopernikus, Newton, Edison, Einstein usw. *kein Recht* zustand, aus ihrer geistigen Überlegenheit einen Anspruch auf Beherrschung ihrer Mitbürger abzuleiten: wie könnte ein solcher Anspruch ihren nicht schöpferisch begabten afrikanischen „Repräsentanten“ *mit Recht* zustehen? Wenn dies aber aus irgendeinem unerfindlichen Grunde doch der Fall wäre: wird die Verpflichtung einer Kulturgemeinschaft, „ihre Stellung in der Welt moralisch und politisch zu behaupten“, durch Aufrechterhaltung der Freiheit und Gleichberechtigung oder durch ihre Unterdrückung erfüllt? Gibt es nicht auch Neger hohen und Weiße niedrigen Bildungs- und Kulturgrades? Wenn ja, warum soll „selbstverständlich“ sein, daß in den beiden voneinander abgegrenzten Sektoren des apartheid den Weißen auch die Führung in dem den Negern zugewiesenen Teil gehört? Wenn aber gemeint ist, daß Negerkultur „im Durchschnitt“ tief unter dem „durchschnittlichen“ Kulturgrad der Weißen stehe: warum sollten die Westeuropäer nicht lieber den zurückgebliebenen Schwarzen in ihrer kulturellen Entwicklung helfen, statt gewissermaßen Eulen in das Athen der afrikanischen Weißen zu tragen? Wird die Gleichberechtigung den Negern verweigert, weil die Weißen „nicht einer schroffen Majorisierung ausgeliefert sein wollen“ oder aber, weil „es schließlich die ansässigen Weisen gewesen sind, die das Land auf die gegenwärtige Kulturstufe erhoben haben“ oder aber, weil die Kulturstufe der Neger dessenungeachtet zu niedrig ist? Wie ist der Vorwand, apartheid sei wegen des geringen Kulturgrades der Neger erforderlich, mit der Tatsache in Einklang zu bringen, daß andere Negerbevölkerungen ihr Selbstbestimmungsrecht schon erlangt haben, obgleich sie, nach v. Ungern-Sternberg, einen geringeren Lebensstandard haben und also auf noch niedrigerer Kulturstufe stehen? Und wie das westeuropäische Majoritätsprinzip mit der Überantwortung einer waffenlosen Negermehrheit an eine bewaffnete Minorität von Weißen?

Vor allem aber: welcher „Kulturträger“ darf freiheitsliebende Menschen nur darum als „unvernünftig“ oder gar als „irrsinnig“ erklären, weil sie sich weigern, den Grad ihrer geistigen Entwicklung durch

ihre Hautfarbe bestimmen zu lassen, bzw. weil sie ihre Bedrücker einst mit gleicher Münze zu zahlen beabsichtigen?

VIII.

„Alles zu retten, muß alles gewagt werden.
Ein verzweifelttes Übel will eine verwegne Arznei.“
(Schiller)

Das „*Dilemma Westeuropas*, das durch die Emanzipation der Farbigen heraufbeschworen wird“, sieht v. Ungern-Sternberg „in der zwingenden Notwendigkeit Westeuropas ... diese Emanzipation und den zivilisatorischen Fortschritt, besonders die Bekämpfung der hohen Sterblichkeit fördern zu müssen“,

obgleich hierdurch

„das zahlenmäßige Übergewicht der afro-asiatischen Völker Westeuropas gegenüber weiter gesteigert wird“,

und der westeuropäischen Wirtschaft aus der „industriellen Ausrüstung und Autarkisierung der afro-asiatischen Länder“ notwendigerweise „mit der Zeit große Schwierigkeiten entstehen müssen“. Diese Entwicklung, meint er, ist „tragisch und schicksalhaft“, weil sie „nach menschlichem Ermessen nicht mehr aufgehalten werden kann“.

Allein er irrt. Weder betreffs Bekämpfung der hohen Sterblichkeit, noch betreffs Versorgung mit Produktionsmitteln ist Afrika auf Westeuropa angewiesen. Denn Ärzte und Maschinenfabriken gibt es auch anderswo. Von einer „zwingenden Notwendigkeit“, der man sich nicht entziehen wolle, kann also auf beiden Seiten keine Rede sein.

In Wirklichkeit besteht das Dilemma einerseits in dem *Widerstreit von Freiheit und Stimmenzahl*, andererseits aber in dem *Widerstreit von Wohlfahrt und Geburtenüberschuß*.

Was den letzteren bzw. den „Gebärzwang“ anbelangt, durch welchen er in der Regel — um des Majoritätsprinzips willen — ausgelöst wird, schrieb ich in der bereits erwähnten Abhandlung „*Laissez-faire und Staatsinterventionismus*“:

„Die Kirche begründet diese schwerste aller Freiheitsverletzungen mit dem nachsündfluthlichen Segen: ‚Seid fruchtbar ... und erfüllet die Erde!‘ Allein nichts spricht dafür, daß der HERR die Erde überfüllt sehen und den Fluch ‚Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen‘ noch durch das aus dieser Überfüllung erwachsende ‚Gesetz vom abnehmenden Bodenertrage‘ verschärft sehen wollte.

Der *Nationalist* will den Gebärzwang, um seinen Götzen, die Nation, groß zu machen.

Der *souveräne Staat* aber bedarf des Gebärzwanges, weil er ‚Kanonenfutter‘ braucht.

Gäbe es keine *Übervölkerung* und pflanzte jedes Menschenpaar sich im Durchschnitt in je einem Menschenpaar fort, so würde *technischer Fortschritt zwangsläufig zu unausgesetzter Steigerung des auf das fixe Geldeinkommen entfallenden Realeinkommens* führen. Und nichts steht im Wege, zumindest einen Mittelweg zu

gehen, einen solchen, bei dem der Staat erst interveniert, wenn Entvölkerung droht, indem z. B. die Bevölkerung dieser Erde unter 2000 Millionen sinkt.

Aber nur im Weltstaat ist die Einführung einer solchen ‚Bevölkerungs-Schraube‘ denkbar . . .“

Betreffs des ersteren Widerstreites aber ist v. Ungern-Sternberg sich — anscheinend unbewußt — selbst im klaren, wenn er z. B.

„die Versicherungen seitens der Führer der Neger, man wolle die Weißen nicht verdrängen oder unterdrücken“,

nicht ernst nimmt, bzw. mit der aller Voraussicht nach richtigen Feststellung abtut:

„Haben die Farbigen mal die völlige Gleichberechtigung und in der Union ein Parlament, so werden sie hemmungslos diese Überlegenheit gegen die Weißen ausnutzen, zumal bei den Negern ein starker Vergeltungsdrang gegenüber den Weißen . . . vorherrscht.“

Auch in diesem Widerstreit ist „das Tragische und Schicksalhafte“, daß „diese Entwicklung nach menschlichem Ermessen nicht mehr aufgehalten werden kann“, solange die Richtigkeit des Grundsatzes universell außer Zweifel steht, Majorität berechtige zu Beherrschung der Minorität, d. h. der letzteren zu tun, was man selbst nicht erleiden will. In diesem spezifischen Falle braucht man nur der Möglichkeit zu gedenken, daß die Eingeborenen Südafrikas durch ihre Stammesgenossen in den anderen afrikanischen Staaten oder aber durch Sowjetrußland Waffenhilfe erfahren, um der Weisheit des als Motto figurierenden Schillerschen Spruches voll innezuwerden. Das „ver zweifelte Übel“ Mißbrauch der Majorität will, kurz gesagt, die „verwegene Arznei“ des äußeren Freiheitsgesetzes. Durch seine sofortige Einverleibung in das positive Recht der Südafrikanischen Union vermöchte die Willkür der Weißen mit der Willkür der Schwarzen schon jetzt so vereinigt zu werden, daß sie mit- oder nebeneinander frei und friedlich leben könnten (vgl. vorigen Abschnitt).