

Pseudoprobleme der Wirtschaftspolitik

Oppenheimer, Franz

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Universitäts- und Stadtbibliothek Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Oppenheimer, F. (1925). Pseudoprobleme der Wirtschaftspolitik. In M. J. Bonn, & M. Palyi (Hrsg.), *Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Kriege : Festgabe für Lujo Brentano zum 80. Geburtstag ; neunundzwanzig Beiträge über den Stand der deutschen und ausländischen sozialökonomischen Forschung nach dem Kriege. Bd. 1, Wirtschaftspolitische Ideologien* (S. 321-347). München: Duncker & Humblot. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-50803-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter der CC0 1.0 Universell Lizenz (Public Domain Dedication) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskunft zu dieser CC-Lizenz finden Sie hier: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under the CC0 1.0 Universal Licence (Public Domain Dedication). For more Information see: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.en>

Inhalt.

Pseudoprobleme der Wirtschaftspolitik.

Von

Franz Oppenheimer.

Inhalt.

	Seite
I. Problemstellung	323
II. Das Gesetz der ursprünglichen Akkumulation	327
1. Die Theorie	327
a) Die Wurzeln	328
b) Das Naturrecht	330
c) Groß- und kleinbürgerliche Lehre	333
d) Die legitimistische Lehre	334
e) Die romantische Lehre	335
f) Die proletarische Lehre	336
g) Die soziologische Lehre	341
2. Kritik	342
a) Der Naturzustand	342
b) Der Organismus	343
c) Die Ungleichheit der Begabung	344
d) Die kritische Dichtigkeit der Bevölkerung	344
e) Führerschaft und Herrschaft	345

Der Streitfall scheint theoretisch endgültig entschieden: die Gesellschaftswirtschaft ist eine Maschine, und zwar eine elend gebaute und arbeitende Maschine, die nicht nur geputzt und geschmiert, sondern auch fortwährend umgebaut und repariert werden muß. Da aber alle Praxis aus theoretischen Vordersätzen folgt, so ergibt sich daraus, daß alle praktischen Probleme nur im folgenden bestehen können: Wo ist einzugreifen? Was ist zu verbessern? Wie weit kann man eingreifen, ohne die Maschine, die doch keinen Augenblick ganz stillstehen darf, wenn die Völker nicht zugrunde gehen sollen, zum Stillstand zu bringen oder gar ganz zu zerstören?

Das ist die gemeinsame Grundlage und der gemeinsame Kern der Problematik, vom radikalsten Kommunismus an, der die ganze alte schlechte Maschine zerschmeißen und eine vollkommen neue, wirksamere mit viel besserem Rendement konstruieren will, über die kühneren und zahmeren Pläne der „Sozialisierung“ und über Walther Rathenaus Neo-St. Simonismus und Wichart von Moellendorfs „Planwirtschaft“ bis zum resigniertesten Interventionismus herab, der ein bißchen weiße Salbe auf die Schwären schmieren will, um sie wenigstens zuzudecken, — das ist die gemeinsame Problematik, mit der sich unsere „beiden Nationalökonomien“, die sich sonst mit so großer Verachtung gegenseitig als Pseudowissenschaft behandeln, heute beschäftigen und quälen. Und da sie hier allein einig sind, scheint in der Tat *res judicata* zu sein.

Nichts ist undankbarer, als in einer rechtsgültig entschiedenen Sache die Revision des Urteils zu fordern. Das fällt den Richtern auf die Nerven, ruft alle Instinkte der Abwehr wach: soll man doch, zuwider dem Gesetze der Trägheit, längst erledigt Geglaubtes noch einmal durchdenken, und soll man doch unter Umständen gezwungen sein, einen Irrtum einzugestehen! Wer das verlangt, ist ein „Störer“ und hat wenig Sympathie zu erwarten.

Dennoch gebietet das Gewissen, diese undankbare Rolle zu übernehmen, wenn wir zu der Überzeugung gekommen sind, daß ein Fehlspruch gefallen ist. In dieser peinlichen Lage befinde ich mich, und darum: *dicam et salvabo animam meam*.

Wie, wenn die Wirtschaftsgesellschaft gar keine Maschine, sondern ein Organismus wäre?! Wenn es sich nicht um eine fehlerhafte Konstruktion,

sondern um eine Krankheit handelte, vielleicht sogar um eine durch eine äußere Störung verursachte Krankheit?! Wäre nicht in diesem zunächst hypothetischen Falle die praktische Aufgabe eine ganz andere? Denn ein Organismus, das ist bekanntlich ein lebendiges Ding, dessen Wesen gerade darin beruht, daß es den „notwendigen Konsensus“ besitzt, wie Auguste Comte sagt, jenes Zusammenspiel der Organe und Funktionen, die man als „Normalität“ oder „Gesundheit“ bezeichnet. „Concordia est sanitas“, sagt Hobbes in den einleitenden Sätzen seines „Leviathan“ und meint damit nichts anderes als dieses Zusammenspiel der Organe und Funktionen seines künstlichen Riesen, Leviathans, des Staates oder der Gesellschaft.

Wenn es ein Organismus und keine Maschine ist, mit dem wir als zur Abhilfe berufene Fachmänner zu tun haben, wenn es sich nicht um Konstruktionsfehler, sondern um eine Krankheit handelt, dann haben wir uns nicht als Ingenieure, sondern als Ärzte zu verhalten, die äußersten Falles als Chirurgen ein brandiges, das Leben des Ganzen bedrohendes Glied absetzen, aber die Hauptsache der „Vis medicatrix naturae“ zu überlassen haben.

Ich wurde einmal als Arzt zu einem Selbstmörder gerufen: Sprung aus dem vierten Stock. Ich fand bei ihm zwei junge Kandidaten der Medizin, die mir sehr stolz einen kunstgerechten Verband zeigten, den sie um einen zerschmetterten Unterschenkel gelegt hatten. Der Verband war sehr schön: aber sie hatten in ihrem Eifer nicht bemerkt, daß ihr Patient inzwischen gestorben war. Ich fürchte manchmal, daß wir so lange an dem Patienten herumflicken und verbinden werden, bis er uns unversehens mit Tode abgeht.

Wir müssen also wieder zu dem praktischsten Dinge auf der Welt, zur Theorie zurück. Wir müssen ein Stockwerk tiefer gehen, als wir seit langer Zeit gewöhnt sind, wir müssen die prinzipielle Frage wieder einmal stellen: ist die Gesellschaft eine Maschine oder ein Organismus? Die Antwort darauf wird unser praktisches Handeln bestimmen. Ohne die Frage und die Antwort auf die Frage sind wir nichts besseres als rohe Empiriker, wenn nicht — Kurpfuscher.

Gibt es denn eine Antwort auf die entscheidende Frage? Oder gilt hier das Wort von Hobbes: „Harum rerum non est Demonstratio“? Ich will versuchen, zu beweisen, daß es eine Demonstratio gibt.

Die ganze Grundlage allen Interventionismus von Platon bis Pléne liegt beschlossen in einem einzigen Satze Jean Jacques Rousseaus: „C'est précisément parceque la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir“ (Contrat social II. 11). Weil Platon daran glaubte, daß die sich selbst überlassene Gesell-

schaftswirtschaft zur krassen, klassenbildenden Ungleichheit der Einkommen und Vermögen und eben dadurch zur „Discordia“, zur Zerstörung des Konsensus, zur tödlichen Krankheit des Staates führen m ü s s e, zur Zerspaltung des einen Volkes in jene zwei Völker, „die sich gegenseitig feindlich nach dem Leben trachten“: nur aus diesem Grunde ersann er den Kommunismus seiner „Politeia“ und gab damit den kommenden Jahrtausenden das Stichwort. Die ganze kanonische Wirtschaftsphilosophie des Mittelalters ist beherrscht von der Angst vor der freien Konkurrenz in der Geldwirtschaft, die zur krassen Ungleichheit führen und „die einen so reich machen müsse, daß sie andere kaufen können, und andere so arm, daß sie gezwungen sind, sich zu verkaufen“, wie Rousseau an der gleichen Stelle sagt.

Diese durch ihr Alter und ihre großen Vertreter geheiligte Lehrmeinung heißt wissenschaftlich seit Adam Smith das „Gesetz der ursprünglichen Akkumulation“. Ist es wahr? Das ist unser Problem.

Es gab eine kurze Zeit, da war der Glauben an dieses Gesetz stark erschüttert. Das geschah unter dem Einfluß Bernard de Mandeville's, der, ein philosophisch geschulter Arzt, die Dinge vom Standpunkt der organischen Auffassung aus, d. h. von der Präsomption des „notwendigen Konsensus“ aus, sah und die Entdeckung machte, daß die einzelnen Egoismen der Gesellschaftsglieder, ganz wie die der einzelnen Zellen und Organe, sich gegenseitig ausbalanzieren und eben dadurch die Harmonie, die concordia sive sanitas, herbeiführen. Hier ist die Quelle des starken Optimismus, der, wie die ganze Philosophie, so auch die Ökonomik des folgenden Jahrhunderts beseelt. Von dieser ersten Erkenntnis dessen, was Hegel später die „L i s t d e r I d e e“ nannte, die gerade durch die „Heterogenität der partikulären Zwecke“, gerade durch die Eignung der Teile, die „Harmonie“ des Ganzen herbeiführt, gingen Quesnay und Adam Smith weiter und zu Ende und entwickelten die Lehre von der „Harmonie aller Interessen“.

Ihre Herrschaft war nur kurz und nie ganz unbestritten. Die Völker glaubten, das rettende Rezept ausgeführt zu haben, das ihnen diese philosophischen Ärzte am Lager der sterbenskranken Gesellschaft verordnet hatten: Herstellung der freien Konkurrenz durch Beseitigung der sie lähmenden, ihre Segnungen vernichtenden, mindestens unerträglich aufhaltenden Hemmungen, der Monopole. Aber ihre Hoffnung auf schnelle und glorreiche Genesung wurde bitter enttäuscht; die „Pleonexie“ wütete ärger als je zuvor, die Kluft zwischen den Klassen verengte sich nicht, sondern wurde immer tiefer und breiter, ihr Gegensatz und Kampf immer verbitterter und gefährlicher. Und so gab man schmerzlich die Hoffnung auf die Harmonie auf, verlor den

schönen Optimismus der Anfangszeit und wandelte die Ökonomik in Carlyles „dismal science“ um, während gleichzeitig in der Philosophie der Pessimismus Schopenhauers, von Hartmanns und Nietzsches den Optimismus der Herder, Kant, Fichte und Schelling verdrängte. Das Gesetz der ursprünglichen Akkumulation galt wieder unbezweifelt, außer von einigen verachteten Außenseitern: einem Carey, Proudhon, Dühring.

Damit haben wir das Problem vollkommen bestimmt:

Wir haben zwei Theoreme, die in kontradiktorischem Gegensatz zueinander stehen. Das eine, die Harmonielehre, behauptet, die freie Konkurrenz, d. h. das durch nichts gehemmte natürliche Leben der Wirtschaftsgesellschaft führe zur Harmonie, d. h. zur vernunftgemäßen Gleichheit, der „Isotes“ Platons, zur Abstufung des Einkommens nach nichts anderem als der gesellschaftlichen Leistung. Die andere, die Lehre von der ursprünglichen Akkumulation, behauptet umgekehrt, die Konkurrenz führe naturnotwendig zur Ungleichheit mit allen ihren furchtbaren Folgen für das Leben der Einzelnen und der Gesamtheiten.

Daraus ergeben sich folgende Unterprobleme:

I. Ist die Harmonielehre wahr?

- a) War die Diagnose grundsätzlich richtig?
- b) War sie vollkommen richtig?
- c) War der Heilplan richtig und ist er in der Tat ausgeführt worden?

II. Ist die Lehre von der ursprünglichen Akkumulation wahr?

Von dem ersten Hauptproblem und seinen Unterproblemen soll hier dieses Mal nicht die Rede sein. Ich habe eine Lebensarbeit daran gesetzt, zu beweisen, daß die Diagnose grundsätzlich richtig ist, d. h. daß die wirklich freie, wirklich von allen künstlichen Monopolen befreite Konkurrenz in der Tat die Gleichheit und die Harmonie aller Interessen bringen würde; daß die Diagnose unvollständig war, weil die großen Meister unserer Wissenschaft das stärkste und gefährlichste aller Monopole nicht als solches erkannt haben: das Monopol der Bodensperre, in der Rechtsform des massenhaften großen, ausschließenden Grundeigentums; — daß daher der Heilplan unvollständig war (übrigens hat Adam Smith die Aufhebung der Fideikommisse ausdrücklich mit der Begründung gefordert, daß dann „das Monopol nicht aufrecht bleiben könnte“); — daß es also noch niemals freie Konkurrenz gegeben hat: denn bei Anwesenheit eines Monopols gibt es per definitionem keine freie Konkurrenz! Und daß daher alle Anklagen gegen diese, nach dem Ausweise der Wirtschaftsgeschichte natürliche, immanente Gesamtfunktion der Gesellschaft hinfällig sind; daß, mit anderen Worten, die

Schäden, an denen wir leiden und vielleicht zugrunde gehen müssen, wenn wir weiter an Symptomen herumkurieren (Unterschenkel verbinden), anstatt den Kranken als lebendige Totalität aufzufassen, daß diese Schäden nicht sind die Folge der freien, sondern der durch mächtige Monopole verzerrten, „beschränkten Konkurrenz“, die selbst eine Unterart der Klasse „Monopole“ ist¹⁾.

Von alledem soll hier nicht die Rede sein. Sondern ich will das entgegengesetzte Theorem, das Gesetz der ursprünglichen Akkumulation, in seinen geisteswissenschaftlichen Wurzeln aufzudecken und jede einzelne auszugraben und, als die Köpfe einer sich immer wieder in verdoppelter Kraft aufrichtenden Hydra, auch auszubrennen versuchen, zu Ehren und im Geiste eines Meisters der geistesgeschichtlichen Forschung, eines Mannes, der im tiefsten Grunde der liberalen Grundlehre, deren Rehabilitation ich hier unternehme, immer treu geblieben ist, der von der freien Einung der unter unserer „Ordnung“ Leidenden immer viel mehr erwartet hat als von allem Interventionismus, der im Grunde nur so weit Interventionist war und ist, wie auch ich das bin: für die Gegenwart, um den Patienten zunächst einmal „über Wasser zu halten“, bis die vis medicatrix naturae ihr Werk tun kann²⁾.

* * *

Das Gesetz der ursprünglichen Akkumulation ist die Theorie von der Entstehung der wirtschaftlichen Ungleichheit und, aus ihr folgend, der sozialen Rangklassen aus rein inneren, immanenten Kräften der entwickelten Gesellschaft, ohne Einwirkung „außerökonomischer Gewalt“ in irgendeiner Gestalt.

Es stellt also schon prima facie an uns eine sehr starke Zumutung: anzunehmen, daß es bisher keine Geschichte mit aller ihrer Eroberung, Unterwerfung, Verknechtung, ihrer Usurpation aller Naturschätze, vor allem des Bodens, durch privilegierte Klassen oder Einzelne, gegeben habe; oder wenigstens, daß alle Geschichte auf die heutige Lagerung der Menschheit, auf ihre Eigentumsverhältnisse und ihre Klassenschichtung, nicht gewirkt habe.

Wir drängen unser natürliches Mißtrauen gegen eine derartig kecke Annahme zurück und fragen nur, wie sie entstanden ist, und wie sie zu der Geltung gelangt

¹⁾ Vgl. meine Debatte mit Josef Schumpeter, abgedruckt in meinen „Wege zur Gemeinschaft“ S. 411 ff.

²⁾ Das folgende ist ein kurzer Auszug aus einem sehr umfangreichen Kapitel der Grundlegung zu dem zweiten Bande meines „Systems der Soziologie“ der den Titel führt „Der Staat“. Das Buch wird in kurzer Zeit erscheinen; ich muß für alle Belege auf die ausführliche Darstellung verweisen.

ist, die sie heute besitzt, wo sie buchstäblich das Grundaxiom aller bürgerlichen und proletarischen Soziologie, nicht bloß der Ökonomik, sondern auch der Staats- und Rechtslehre und der Historik, ist.

Ihre tiefsten Wurzeln reichen bis ins hellenische Altertum zurück. Drei klassische Philosopheme sind in sie eingegangen: die Lehre des Aristoteles, die der Stoa und die des Epikuräismus. Sie sind von Hause aus so verschieden wie nur möglich. Der Stagirit ist, im modernen Ausdruck, Universalist; er geht vom Ganzen der Gesellschaft zu ihren Teilen, den Individuen vor, denkt historisch, organisch, während die beiden anderen Lehren, schon Produkte der Zersetzung der alten Gesellschaft, rationalistisch-individualistisch von den Einzelnen aus zum Ganzen gehen. Unter sich unterscheiden sie sich auf das schärfste insofern, als die Stoa, die eine die Welt durchwaltende, zum Kosmos strebende göttliche Vernunft als den Urgrund aller Dinge begreift, ein Fünkchen dieser Vernunft als auch in der Seele der Menschen vorhanden annimmt und daher an ihren eingeborenen Willen zur Gemeinschaft und Ordnung glaubt; ihr ist der Mensch von Natur aus gesellig, und so ist auch seine Gesellschaft oder sein Staat — die Antike hat keine Veranlassung, die beiden Begriffe zu trennen — „von Natur aus“ gegeben, ist „physei“. Der Epikuräismus aber ist materialistisch-atomistisch begründet. Wie die Atome, so werden auch die Menschen nur von außen her zu Gebilden geordnet. Sie sind ungesellig, ihr Staat ist „durch Satzung“ „nomo“, durch Vertrag, der dem natürlichen Kriege aller gegen alle ein Ende macht.

Die stoische Lehre ist so optimistisch für den Anfang, daß sie die Entwicklung nur pessimistisch schildern kann: eine Verderbnis hat den Staat befallen, hat das goldene in das ehernen Alter umgewandelt. Umgekehrt ist der Epikuräismus in seinem Anfang so pessimistisch, daß er den Fortgang nur optimistisch als einen Fortschritt sehen kann. Bei ihm gibt es nur positives Recht, bei der Stoa aber muß, nachdem der Ungehorsam gegen das natürliche Gesetz den Staat in Verderbnis gestürzt hat, das positive Gesetz als Beißzaum eingeführt werden.

Diese beiden Systeme stimmen bei aller inneren Verschiedenheit dennoch in mehreren Punkten überein. Erstens, wie schon gesagt, in ihrer „aufklärerischen“ Gesamthaltung: sie sind beide individualistisch-rationalistisch. Zweitens darin, daß sie beide rein philosophischer Natur sind, Systeme einer weltanschauungsmäßigen Selbstbesinnung, die vorwiegend theoretisch und nur insoweit „praktisch“ sind, wie sie auf Grund der Erkenntnis des Seienden auch das Gesollte in Sittlichkeit und Recht — auch Staatsrecht — zu unterbauen suchen. Aber sie sind, was uns hier besonders interessiert, nicht im mindesten praktisch in jenem anderen Sinne, daß sie etwa als Kampflehre einer

Partei oder Klasse oder sonstigen Gruppe dienen wollen. Sie sind im Gegenteil beide weltflüchtig-quietistisch, der rechte Ausdruck ihrer verzweifelten, weltmüden Zeit. — Der dritte gemeinsame Zug ist der, daß sie beide Staat und Gesellschaft, die ihnen das gleiche bedeuten, aus einem Ur- oder Naturzustande hervorgehen lassen, in dem lauter freie Menschen von gleichem Recht und anfänglich auch gleicher wirtschaftlicher Lage nebeneinander stehen, und daß sie beide aus diesem Urzustand durch die Wirkung rein innerer, rein immanenter Kräfte, ohne Einwirkung äußerer Gewalt, den heutigen Zustand der Klassengesellschaft ableiten. Bei beiden ist das durchaus als methodische „Fiktion“, durchaus nicht als Darstellung eines wirklich geschichtlichen Verlaufs gedacht.

Im Mittelalter beherrscht zuerst die Lehre des nahezu kanonisierten Aristoteles in der ihr namentlich von Augustin und Thomas gegebenen Gestalt die Geister, der Zeit angemessen durch seinen Universalismus und durch den starken Zug eines gegenrevolutionären Konservatismus, der ihn wie Platon auszeichnet. Er herrscht unbestritten, bis zum ersten Male in der Geschichte der nord- und westeuropäischen Völker der Staat als solcher, nicht eine einzelne Regierung, sondern eben „der“ Staat, zum Problem wird. Das geschieht, als er zuerst mit einer anderen gesellschaftlichen Macht in Konflikt gerät, der katholischen Kirche. Vom Investiturstreit an ist das Mittelalter erfüllt von dem Kampfe des zur Welthegemonie strebenden Papsttums gegen die nationalen Fürsten, den Kaiser und die Könige von England, Frankreich usw.: Philipp den Schönen, Ludwig XI., Wilhelm II. von England. Jetzt tauchen die Gedanken des heiligen Augustin von der *civitas dei et diaboli* wieder auf. Die Päpste rufen namentlich gegen den Kaiser das „absolute Naturrecht“ in die Schranken; hier ist eine der Wurzeln „Widerstandsrechte“; Gregor VII. gibt den späteren Kämpfen zwischen Kirche und weltlicher Gewalt in der Reformationszeit, und denen der Landesfürsten mit den Ständen das Stichwort.

Aber schon in den Schriften des kühnen Marsilius von Padua mischt sich der Ton einer neuen Macht in das Diapason der Stimmen, nämlich der im geldwirtschaftlich früher entfalteten Italien aufkommenden Bourgeoisie, eine Stimme, die dann in den Schriften der hugenottischen „Monarchomachen“ lauter erklingt, in Hotmans „Franco-Gallia“ und Morney du Plessis' (Junius Brutus) „*Vindiciae contra tyrannos*“, dem Ausdruck der vom französischen Königtum unterdrückten evangelischen Bourgeoisie, die sich den hugenottischen, zum Landesfürstentum strebenden, gegen den emporkommenden Absolutismus kämpfenden Magnaten verbündet hatte.

Diese neue Gegnerschaft gegen die Mächte des Feudalstaates stützt sich nicht mehr auf Aristoteles, sondern auf die Stoa und den Epikuräismus, weil erstens der Stagirit die große Autorität der Kirche ist, die man bekämpft, weil zweitens die Zeit der antiken sozialen Zersetzung mit ihrer vordringenden Herrschaft des geldstarken Großbürgertums immer ähnlicher wird, und weil drittens und letztens diese Lehren eher geeignet waren, in eine politische oder verfassungsgerechtlche Kampflehre umbogen zu werden. Zu dem Zwecke hatte man nichts weiter zu tun, als die schon von der römischen Rechtsphilosophie angebahnte Gleichsetzung des im Naturzustande herrschenden Rechts mit dem „jus gentium“ auszugestalten. Das Naturrecht tritt auf den Kampfplatz, und die Waffe der verschiedenen streitenden Parteien wird die Formulierung und Auslegung des „Gesellschaftsvertrages“, den, wie Jellinek feststellt, das Mittelalter nicht kannte: in ihm ist immer nur vom Subjektionsvertrage, dem Pakt zwischen Volk und Herrscher, aber niemals von dem „Unionsvertrage“ die Rede, der den Staat erschafft. Die großen Probleme tauchen auf, ob das Volk dem Fürsten seine Macht unwiderruflich oder widerruflich gegeben hat, ob die Souveränität beim Volk oder dem Regenten ruht.

Für diese Kampfw Zwecke sind die beiden Philosopheme des Altertums gleich geeignet; und, da ihr weltanschauungsmäßiger Gehalt nicht mehr interessiert, werden sie, zwar nicht synthetisch, aber doch synkretistisch vereinigt, zu einer Lehre vom Naturzustande und Naturrecht. Solchen Synkretismus hatte schon im Altertum der Sophismus, im Protagoras, mit theologischen Mitteln versucht; das gleiche geschieht jetzt auch hier: man versucht den optimistischen Ausgangspunkt der Stoa mit der optimistischen Entwicklungslinie des Epikur zu vereinen, und zwar mit biblischen Reminiszenzen, dem Sündenfall, dem Turmbau zu Babel usw. Vorher Unschuld und goldenes Zeitalter, nachher Sünde, Krieg aller gegen alle und Staatsvertrag zur Rettung der Gesellschaft. Der Vertrag Jahves mit Israel tritt in den Vorstellungskomplex ein, der besonders von den Reformatoren voll ausgestaltet wurde.

Dabei wird aber allmählich dennoch die ganze Lehre von ihrer theologischen Basis abgelöst; das Naturrecht erscheint nicht mehr als das göttliche, sondern als ein aus der Natur des Menschen selbst hervorgehendes Recht, und die nach diesem Rechte begründete und gelenkte Gesellschaft oder der Staat erscheint als eine zugleich naturnotwendige und gerechte Institution.

Diese Säkularisierung der Naturlehre ist der erste Charakterzug des neuzeitlichen Naturrechts gegenüber dem mittelalterlichen. Der zweite ist die

Umformung der philosophischen Naturlehre der Antike in das politische Naturrecht: es ist dem Altertum nie eingefallen, daß staatsbildende Tatsachen Rechtstatsachen sein könnten (Jellinek). Es wird zu einem Kodex, nach dessen richtig auszulegenden Paragraphen die großen Verfassungskämpfe entschieden werden sollen, die, für uns „Realpolitiker“ kaum noch verständlich, von ihren Verfechtern ganz rechtsanwaltsmäßig-juristisch vertreten werden, wie vor einem obersten Gerichtshof. Der dritte Charakterzug ist dann die schon erwähnte Synthese der beiden im Grunde so verschiedenen Philosopheme.

Zuerst wird dieses Recht als Waffe nur in den politischen Verfassungskämpfen angewendet und erhält seine nähere Ausgestaltung danach, welche Interessen der Autor vertritt — oder zu vertreten hat. Hobbes paßt es den Bedürfnissen des von ihm vertretenen Absolutismus dadurch an, daß er den harmlosen Satz „pacta sunt servanda“ oder „praebenda“ vom bürgerlichen ins öffentliche Recht übernimmt, um dem Subjektionsvertrag ewige Dauer zu geben, und daß er zweitens den ebenso harmlos klingenden Satz des bürgerlichen Rechts auf das ihm fremde Gebiet überträgt: „volenti non fit injuria“; da er kein anderes unveräußerliches Recht anerkennt als das der Abwehr von Todesgefahr, so kann er auf diese Weise, unter der Fiktion eines Vertrages zwischen Fürst und Volk, alle noch so krassen Eingriffe in Freiheit, Leben und Eigentum rechtfertigen.

Was uns hier interessiert, ist, daß in diesem Stadium die Lehre vom Naturzustand und seinem Recht noch nicht im mindesten historisch gemeint ist: sie ist nichts als eine juristische Konstruktion, um den Staat und sein Recht widerspruchsfrei denken zu können. Das ist freilich, wie heute feststeht, nicht gelungen, da die Frage nach der Entstehung des Staates eben keine Rechtsfrage ist.

Das ändert sich allmählich, in dem Maße, wie die Klasse, die der Hauptträger der Lehre ist, das Großbürgertum, sich emporarbeitet und zuletzt den Staat erobert. Das ist zuerst in Holland und England der Fall. Damit macht die Lehre eine neue Häutung durch: sie wird ökonomische Kampflehre und zugleich ins Historische gewandelt. Anstatt des Rechtsstaates steht zuletzt der Wirtschaftsstaat auf der Bühne.

Schon bei Hobbes finden wir die Elemente solcher ökonomischen Theorie: das Recht der ersten Besitzergreifung und der Erstgeburt sind zwar noch nicht *ius*, wohl aber *lex naturae*, gehören zu den notwendigen Gesetzen des positiven Rechtes, das erst im Staate entstehen kann. Aber schon bei Grotius und seinen Nachfolgern wird das Recht der ersten Okkupation als schon im Naturzustande selbst gültig anerkannt, und Thomasius unterscheidet bereits zwischen dem Rechte der Okkupation an verbrauchlichen und fruchttragenden Sachen, also Produktionsmitteln. Aber erst bei Locke, dem Anwalt der siegreichen englischen

Bourgeoisie nach der „glorious revolution“, dem Pensionär Williams I., wie Hobbes der der Stuarts gewesen, erreicht die Umwandlung ihre volle Reife und die nötige Ausbildung, um nach oben hin als Rechtfertigung der neuen Vorrechte des Bürgertums, und nach unten hin als scharfe Waffe im Klassenkampfe gegen die „Enterbten“ zu dienen.

Nach oben hin, gegen die immer noch mächtigen und gefährlichen, depossedierten Stände des alten Régime muß man sich auf Leistungen, auf Tugenden berufen können, und das sind selbstverständlich die Tugenden des Kaufmanns: Fleiß, Nüchternheit, Ehrlichkeit, Pünktlichkeit, Enthaltensamkeit, Voraussicht, Tugenden, die durch die eigentümliche Verquickung der Calvinschen Prädestinationslehre mit dem aufkommenden Kapitalismus noch mehr betont werden, weil sie dem erfolgreichen Geschäftsmann ein Zeichen dafür sind, daß Gott ihn zur Seligkeit auserlesen hat. Diese Tugenden und die aus ihnen entstehenden Leistungen für die Gesamtheit geben ein besseres Recht auf die Leitung des Staates als die militärische Tapferkeit des Adels.

Nach unten hin aber hat man sich gegen die gefährlichen Aufstände des „Pöbels“, der von dem Humanismus immer tief verachteten ungebildeten großen Masse, zu schützen. Durch alle diese Schriften, von Bodin an, geht das Grauen vor dem Kommunismus, wie er schon im 14. Jahrhundert in der englischen Lollhardenbewegung und dann vor allem in den Deutschen Bauernkriegen und der Münsterschen Wiedertäuferrevolution zutage getreten war.

Aus diesem Grunde wird jetzt noch kräftiger als früher betont, daß der Naturzustand kommunistisch war, daß aber diese Wirtschaftsordnung sich nicht halten konnte. Schon bei Grotius taucht die Vorstellung auf, daß der Kommunismus nur bei einer gewissen sehr geringen Dichtigkeit der Bevölkerung und sehr primitiver Wirtschaftsverfassung möglich sei, dann aber aufgegeben werden müsse, weil die Produktion allzu gering sei, und daß von da an unter dem Einfluß jener „wirtschaftlichen Tugenden“ sich die Einkommen in der Konkurrenz differenzieren, bis aus den wirtschaftlichen Schichten soziale Klassen geworden sind. Dieser Übergang wird bei den älteren Naturrechtslehrern noch immer üblicherweise als durch einen Vertrag geschehen dargestellt; das ist bei Locke nahezu eingeschrumpft auf den Vertrag, der das Geld und mit ihm die differenzierende Geldwirtschaft erschafft. Sobald diese letzte Eierschale abgestreift ist, ist das Gesetz der ursprünglichen Akkumulation in allen seinen Bestandteilen fertig, so wie es zuerst in der wissenschaftlichen Ökonomik Turgot in seinen „Réflexions“ ausführlich dar-

gestellt hat. Es kann dann nur noch ein einziger Schritt geschehen, derjenige, den Malthus macht, indem er das Gesetz statt nur auf die Vergangenheit auch auf die Zukunft anwendet, aus ihm die nach jeder Neuverteilung des Eigentums mit Naturnotwendigkeit alsbald wieder auftretende Klassenscheidung voraussagt und derart das Gesetz durch sich selbst beweist.

Für unsere Betrachtung von entscheidender Wichtigkeit ist, was wir schon sagten, aber jetzt noch einmal scharf zu betonen haben, daß bei dieser Wandlung aus dem Juristischen ins Ökonomische die Lehre zum ersten Male als historische Schilderung eines wirklichen Verlaufs erscheint. Aus der philosophischen Fiktion und der juristischen Konstruktion ist eine historische, eine wirtschaftshistorische Theorie geworden!

Das ist die großbürgerliche Lehre von der ursprünglichen Akkumulation, die als ein wesentliches Element in die moderne Gesellschaftswissenschaft eingegangen ist.

Von ihr unterscheidet sich die kleinbürgerliche Lehre von der Entstehung der Klassen und des Staates politisch durch ihren Demokratismus, während jene bis zur Revolution in Frankreich und bis auf Hegel in Deutschland absolutistisch gestimmt bleibt, den „aufgeklärten Despoten“ auf den Schild erhebt. Aber ökonomisch-historisch ist die kleinbürgerliche Lehre vollkommen die der Großbürger, nur daß sie überall dort den negativen Wertakzent hinlegt, wo die andere positiv wertet.

Rousseau, der Klassiker dieser Lehre, ist der Wortführer der durch den Kapitalismus im Bunde mit dem Absolutismus ausgebeuteten Klassen, des vierten Standes verarmter Bauern, heruntergekommener Handwerker und Krämer und des im Entstehen begriffenen Proletariats. Alle Elemente des Akkumulationsgesetzes sind bei ihm vorhanden: der Naturzustand isolierter Individuen, der freilich viel idyllischer geschildert wird als bei den Großbürgern, da er ja als Folie der durch die Zivilisation herbeigeführten schweren Verderbnis zu dienen hat; so lange die Dichtigkeit der Bevölkerung klein und die Technik primitiv ist, geht alles ohne viel Konflikt ab. Aber das Gewerbe entfaltet sich, die Steinaxt schafft das erste Haus, und damit tritt das Eigentum in die Welt, und bald auch Arbeitsteilung, Kapitalbildung: erste Ungleichheit, die durch den Tauschhandel verstärkt wird. Noch beruht die Ungleichheit nur auf den Unterschieden der „Talente“, sie ist noch „natürlich“. Wenn aber das Land voll besetzt ist, weil „die Hufen, sich sämtlich berührend, das ganze Land bedecken“, haben die Überzähligen nur die Wahl, ob sie als Abhängige das Brot der Reichen essen oder zu Räubern werden wollen. Die Sklaverei entsteht und wird

die Quelle weiterer Ungleichheit, da die Reichen, mit Hilfe ihrer Sklavenscharen, immer neues Land nehmen und urbaren. Jetzt herrscht der Krieg aller gegen alle, und jetzt ersinnen die Reichen den schlaun Plan, durch einen Gesellschaftsvertrag sich ihr bisher nur faktisches, täglich bedrohtes Eigentum vom Volke garantieren zu lassen. So entstand der Staat und das positive Recht, das Eigentum und die krasse Ungleichheit der Klassen nur in ihrer ersten schwachen Wurzel aus der Überlegenheit der Begabung, im Fortgang aber durch das Gegenteil von Tugendhaftigkeit: durch Ausbeutung und Knechtseligkeit gegenüber den Fürsten; was heute die Klassen scheidet, ist nicht mehr die „natürliche“, sondern durchaus die „politische“ oder „moralische“ Ungleichheit.

Derart ist, als geschichtliche Wahrheit, die Entstehung der Klassen im „Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes“ geschildert. Trotz des umgekehrten Wertakzentes ist der Hauptinhalt ökonomisch der gleiche wie im Großbürgertum: aus einem Anfangszustande der Gleichheit und Freiheit hat sich, rein durch innere Kräfte, ohne Einwirkung äußerer Gewalt, die Klassenscheidung entwickelt.

Das sind die beiden nahe verwandten, aus dem Naturrecht stammenden Wurzeln des heutigen Axioms der Soziologie. Dazu kommt eine wichtige Doppelwurzel aus der geistigen Gegenrevolution, eine aus dem „Legitimus“, der Klassentheorie des depossedierten oder in seiner Stellung bereits gefährdeten Adels, und eine aus der bürgerlichen Romantik.

Die legitimistische Lehre, vertreten vor allem durch von Haller, kehrt zu dem geistesverwandten Aristoteles zurück, wie denn alle Gegenrevolution, schon aus Gegensatz gegen die Aufklärung, wieder organisch-universalistisch ist. Da die Berufung auf das Recht des Schwertes ein gefährliches Argument geworden ist, seit die größere Stärke auf seiten der Gegner liegt, muß auch diese Lehre die friedliche Entstehung der Klassen aus rein inneren Kräften nachzuweisen suchen. Das gelingt durch Anlehnung an des Aristoteles Lehre, daß der Staat eine Erweiterung des „Hauses“ sei, und zwar durch ein lächerliches Mißverständnis. Aristoteles braucht das Wort „Oikos“ gleich Familie im antiken Sinne, als Begriff der patriarchalischen Großwirtschaft, die durchaus auf Sklavenarbeit beruht. Die Gewinnung von Sklaven setzt aber gerade bei Aristoteles, der die Barbaren für „Sklaven von Natur“ erklärt, bestimmt, dem Edelvölke der Hellenen zu dienen, Krieg und äußere Gewalt als ihren Ursprung voraus. Die Neueren aber setzen dafür den Begriff der modernen Ehefamilie, die nur aus dem Manne mit seiner Frau und beider Kindern besteht, in der es keine Sklaven mehr gibt, und lassen nun von dieser natürlichen Bildung aus durch friedliche Differenzierung aus rein inneren Kräften, ohne Einwirkung

äußerer Gewalt, den Staat mit seiner Ungleichheit entstehen, wobei sie sich naiv auf die Argumente der sonst so tief verachteten, aufklärerischen, atomistischen Ökonomik der Engländer und Franzosen stützen.

Die eigentliche R o m a n t i k bringt ein neues Element hinzu, das die Grund-auffassung von der friedlichen Entstehung der Klassen noch verstärkt. Ihr ist jeder Staat, wie alles geschichtlich Gewordene, ein Gegenstand der Verehrung, ein aus göttlichen Kräften Erwachsendes, ein Ding von eigener Würde, ein „O r g a n i s m u s“. Der Begriff, wie ihn Schelling zuerst verwendet, ist nicht im mindesten naturwissenschaftlich exakt gemeint: er spricht von dem Staat als einem „absoluten Organismus“ nur in dem Sinne, daß er nicht als Mittel zu einem fremden Zwecke, sondern eben, wie alles Eigenwüchsige, als Selbstzweck aufgefaßt werden müsse.

Aber der K l a n g eines Wortes wirkt bekanntlich weiter und tiefer als sein Sinn. Unter dem Einfluß der siegreich vordringenden Naturwissenschaft der Zeit, namentlich der Biologie, die sich schon zur Evolutionstheorie durcharbeitet, nimmt der Begriff „Natur“ im allgemeinen, und der Begriff „Organismus“ im besonderen mehr und mehr naturwissenschaftliche Färbung an. Die bisher göttlich verehrte Natur, Comtes „Entität der Entitäten“, wird ganz entgöttert: hier zweigt eine Nebenlinie ab, die von Heinrich Leos „Naturlehre des Staates“ über Konstantin Frantz und Post zu Schäffle führt: hier wirkt freilich schon der Positivismus mit, der von St. Simon unmittelbar zu Lorenz Stein und Marx führt und mittelbar über Comte und Spencer, auch John Stuart Mill, auf die europäische Gesellschaftswissenschaft seinen Einfluß übt.

Um nach dieser Abschweifung zur Hauptlinie zurückzukehren, so nehmen die sämtlichen Richtungen der Romantik wie überhaupt der geistigen Gegenrevolution gemeinsam an, daß sich der Staat, wie er heute ist, aus einem natürlich gewachsenen Urverband (Horde oder Familie im modernen, nicht-aristotelischen Sinne) rein durch immanente Kräfte allmählich friedlich entwickelt. Also in der entscheidenden Hauptsache die vollkommene Übereinstimmung mit den aufklärerischen Theorien!

Um das aber tun zu können, muß der Staat mit der Gesellschaft identifiziert werden. Indem man alle Attribute der gewachsenen „Gemeinschaft“ im Sinne von Ferd. Toennies auf den Staat häuft, alles Schöne und Gute, was von Verwandtschaft, Freundschaft, Nachbarschaft, Genossenschaft zu sagen ist, heiligt man den Staat, macht ihn zur Manifestation des Göttlichen in der Welt, und bahnt damit der Staatsvergötterung der Romantik und etwas später der Staatsvergötzung Hegels den Weg.

* * *

Damit haben wir die Wurzeln, aus denen die bürgerliche Lehre von der ursprünglichen Akkumulation erwachsen ist, sämtlich aufgewiesen. Ehe wir an die Ausrodung gehen, die wir zugesagt haben, müssen wir uns daran erinnern, daß auch die proletarische Lehre vom Staate und den Klassen im Kerne die gleiche ist, und auch ihre Wurzeln bloßlegen.

Wir erkennen drei Doppelwurzeln, von denen das erste Paar aus der jungen Soziologie, das zweite aus der Aufklärung, das dritte aus der Romantik und Nachromantik, nämlich aus Hegel, stammt.

Die beiden soziologischen Wurzeln stammen, die eine unmittelbar von St. Simon und den St. Simonisten, vielleicht vermittelt durch Lorenz Stein, die andere ebenfalls von Hegel. Von hier erwächst der Zug, der die proletarische Staatsidee am schärfsten von der bürgerlichen trennt: die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft.

Über das Verhältnis dieser Begriffe zueinander lassen sich drei verschiedene Aussagen machen. Die erste, noch vorwissenschaftliche, ist rein klassifikatorisch. Sie ordnet den Staat als Exemplar dem weiteren Begriffe Gesellschaft unter. Die zweite Aussage ist methodologisch: je nach dem vorwiegenden Interesse bildet sich der Staatsforscher aus dem gemeinsamen Erfahrungsobjekt entweder das juristische oder das soziologisch-historische Erkenntnisobjekt, wovon das erste sich mit der rechtlichen Form, das zweite mit dem geschichtlichen Inhalt „des“ Staates (nicht der Staaten, das ist das Objekt der politischen Geschichte) beschäftigt. Hier erscheint der Staat als das Subjekt allen Rechtes, als der „Staat“ kat exochen, dem nun der Inbegriff der übrigen gesellschaftlichen Beziehungen als die „Gesellschaft“ gegenübersteht. Die dritte Art der Aussagen nenne ich die „praktische“, weil sie den Staat, wie er ist, vergleicht mit dem Staat, wie er sein sollte. Das eine heißt dann in der Regel „Staat“, das andere „Gesellschaft“, und zwar wird der Philosoph das ideale Gebilde der Vernunft, der Historiker und Ökonomist den historischen Staat „Staat“ nennen, und jener den verderbten, dieser den gesollten Zustand als „Gesellschaft“ bezeichnen.

Nur von dieser letzten Gegensatzung soll hier jetzt die Rede sein. Sie tritt, wie wir wissen, jedesmal auf, wenn der Staat der Wirklichkeit mit anderen gesellschaftlichen Mächten in Konflikt gerät, zuerst bei Augustin in seiner Gegensatzung der civitas dei und diaboli, dann in den Kämpfen zwischen Papst und Nationalfürsten, dann zwischen Landesfürsten und Ständen, und schließlich zwischen absolutem Feudalstaat und Drittem Stande. Locke unterscheidet schon zwischen Gesellschaft und Regierung, aber noch die Physiokraten nur zwischen dem vollkommenen, natürlichen, und dem verdorbenen positiven

„ordre“: der erste, der terminologisch und damit mit vollem Bewußtsein Staat und Gesellschaft unterscheidet, ist Rousseau. Und zwar dient ihm dazu der Begriff der „partikulären Interessen“.

Hier fließt ein neuer Gedankenstrom in das alte Bett des Naturrechts, der bis dahin, zu gleicher Zeit aus gleichen Umständen entsprungen, neben ihm geflossen war, wobei freilich die stärkste „Influenz“ vom einen zum anderen sich bemerkbar machte. Es ist die Lehre von der Staatsraison. Geboren zugleich mit Morus' Utopia, im Jahre von Luthers erstem Auftreten (Oncken), in dem berühmten und berüchtigten „Principe“ von Machiavelli, hat sie sich allmählich zu einer wissenschaftlichen Theorie von der Individualität der einzelnen Staaten, zu einer Lehre nicht von dem, sondern von den Staaten ausgewachsen, zu der „Interessenlehre“, der Literatur der „Arcana“. Sie ist in diesem Werdegang immer milder und sozusagen anständigerbürgerlicher geworden in dem Maße, wie der sich immer mehr festigende absolute Staat der drastischen Mittel der Borghiazeit nicht mehr oder nicht mehr so oft bedurfte, und sie hat sich, wie ihr Geschwister, die Naturrechtslehre von dem Staat, unter dem Druck der gleichen Umstände immer mehr ökonomisiert. Stand zuerst nur das Interesse des Staates, noch in seiner ursprünglichen Bedeutung als Machtapparat des zum Fürsten gewordenen Kondottiere, als öffentliches Interesse gegen das partikuläre Interesse der großen gefährlichen Magnaten, der would-be Landesfürsten, so richtet sich die Aufmerksamkeit immer mehr auf die militärisch-finanziellen Kraftquellen der Staaten, wie sie in der Bevölkerung und der Wirtschaft beruhen. Sie müssen pfleglich behandelt werden, haben sich aber selbstverständlich ebenfalls der Staatsraison, dem öffentlichen Interesse, unbedingt zu unterwerfen.

In dieser entwickelten Gestalt nimmt Rousseau die Lehre auf und verschmelzt sie mit dem Naturrecht in großartiger Synthese. Sie ist der Inhalt des „Contrat social“, der nur von hier aus vollkommen verstanden werden kann, Über die Tatsache kann kein Zweifel bestehen: Rousseau zitiert fortwährend Machiavelli, den er sehr hoch schätzt und, wie später Hegel, warm verteidigt; er bedient sich durchaus der von der Interessenlehre ausgebildeten Terminologie, spricht ausdrücklich von Staatsraison und spitzt seine ganze Darlegung auf den Unterschied und Gegensatz von öffentlichem und partikulärem Interesse zu. Man kann das Thema, das er sich stellt, ohne weiteres folgendermaßen formulieren: Ein Staat ist zu konstruieren, dessen Raison das Recht und die Gerechtigkeit im höchsten philosophischen Wertsinne sei. Und er löst dieses Problem dadurch, daß er eine Gesellschaft ersinnt, in der es kein partikuläres Interesse geben

kann, irgend stark genug, um auch nur den Versuch einer Auflehnung gegen das öffentliche Interesse zu machen.

Diese Unterscheidung zwischen den allgemeinen und den partikulären Interessen wird nun auch (in der Arbeit „sur l'Economie politique“ für die Enzyklopädie) terminologisch festgelegt. Jene sind der Inbegriff des Staates, diese der Gesellschaft. Und der Ausdruck des allgemeinen Interesses ist die „volonté générale“, die ganz etwas anderes ist als die *volonté de tous*; sie ist, auf die Dauer wenigstens, unfehlbar, allweise, allgütig: sozusagen ein Gottersatz. Indem der Bürger, den seine partikulären Interessen nach anderer Richtung hin bestimmen möchten, sich diesem erleuchteten Willen unterwirft, erlangt er erst so recht seine „Freiheit“, die ja nur darin bestehen kann, nach gehöriger „Abwägung“ in besonnenem, nicht impulsivem Entschluß das wahre Interesse der Gesamtheit, und damit eben auch das eigene zu verfolgen.

Wie weit diese Argumentation im Praktischen und Theoretischen gewirkt hat, ist bekannt. Praktisch ist von hier die von der französischen Bourgeoisie begierig angenommene Forderung des Abbé Sieyès ausgegangen, alle Arbeiterkoalition zu verbieten, weil sie „partikuläre Interessen“ vertreten würde; ferner nimmt, wie Carl Schmitt neuerdings gezeigt hat, hier der Terrorismus der Schreckenszeit und nicht minder des modernen Bolschewismus seinen Ausgang. Im verderbten Staat der Wirklichkeit ist es nämlich möglich, daß eine Minderheit, ja, sogar ein einzelner „tugendhafter“ Bürger (hier mischt sich Machiavellis „virtù“ mit Montesquieus „vertu“, dem Grundprinzip seiner Republik) den wahren allgemeinen Willen besitzt, und dann hat sie oder er auch das Recht, ihn gegen den partikulären Willen der widerstrebenden Mehrheit mit Gewalt durchzusetzen, gerade, um deren wahren Willen und damit ihre eigentliche Freiheit gegen ihren eigenen Unverstand zum Siege zu führen. So weit ging Rousseau selbst noch nicht: er bestimmte den Wissenden, den Vertreter des allgemeinen Interesses und Willens, nur zum Gesetzgeber, der, wie Schmitt treffend sagt, „im Recht, aber nicht im Staat steht“. Und er läßt, nach römischem Vorbilde und im Geiste der Interessenpolitik der Staatsraison, bei großer Gefahr des Gemeinwesens einen Diktator zu, der sich über das positive Recht fortzusetzen befugt ist, der also „im Staat, aber nicht im Recht steht“. Wenn nun, was Rousseau auf das entschiedenste ablehnte, gesetzgebende und diktatoriale Gewalt sich verbinden, im *pouvoir constituant*, dann sind einem „tugendhaften“ Diktator, wie etwa Robespierre, keinerlei Schranken mehr gesetzt. Es ist die „souveräne Diktatur“.

Theoretisch hat die Konstruktion bekanntlich ungeheuer stark auf Kant gewirkt, dessen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die Rousseauschen

Kerngedanken zum Teil wörtlich enthält, und über ihn hinaus auf Hegel, der gerade von hier aus zu seiner Vergötzung des geschichtlichen Staates kommt; er identifiziert ihn geradezu mit dem überhistorischen Philosophenstaat, freilich nicht mit dem überhaupt, absolut besten, wohl aber mit dem zur Zeit möglichen, also relativ besten Staat. Der historische Staat ist, weil er ist, vernünftig, d. h. er hat diejenige Stufe erreicht, die das dialektische Denken des in diesem Volksgeiste wirkenden Weltgeistes bisher ersteigen konnte.

Um diese sehr bedenkliche Konstruktion zu stützen, übernimmt Hegel von der Romantik ihre Gleichsetzung von Staat und gewachsener Gemeinschaft insofern, als er alle die herrlichen Eigenschaften der letztgenannten auf den Staat überträgt, nachdem schon vor ihm Fichte den dünnen Rechtsstaat seiner Vorgänger zum Kulturstaat erweitert und erhöht hatte. Und diesem Staate, als dem „System der Sittlichkeit“ wird nun die Gesellschaft, als das „System der Bedürfnisse“ gegenübergestellt. Damit ist eine andere Synthese der beiden Richtungen der Staatswissenschaft, der Interessenlehre von der Staatsraison und der Lekre vom überhistorischen Philosophenstaat, geschaffen. So kam diese Unterscheidung auch von hier aus in den Marxismus hinein.

Der zweite Stamm der soziologischen Doppelwurzel kommt von St. Simon und den St. Simonisten, und zwar sehr wahrscheinlich, wie Struve gezeigt hat, vermittelt durch Lorenz Stein. Jene hatten dem verderbten Staate der Gegenwart die „Gesellschaft“ als das ideale, vollkommene Gebilde gegenübergesetzt: eine Gesellschaft, die sie schon fast durchaus als Wirtschaftsgesellschaft auffassen. Stein nimmt ihre Erklärung an, bleibt aber bei seines Meisters Hegel Terminologie. Er erkennt schmerzlich, daß der Staat seine große Aufgabe der Gerechtigkeit nicht erfüllen kann, weil er durch die partikulären Interessen, deren Inbegriff ihm, wie Hegel, die Gesellschaft ist, gelähmt und gefesselt ist.

Der Sozialismus übernahm die Gegensatzung, folgte aber terminologisch St. Simon. Er nennt „Staat“ das Positive, das verbessert, und „Gesellschaft“ das Ideal, das erreicht werden soll oder wird. Aber er hat einen doppelten Begriff der Gesellschaft, die schlechte, die kapitalistische, deren Scherge und Büttel der Staat ist, und die gute, die sozialistische Gesellschaft der Zukunft, die auch wohl als ein „Staat“ bezeichnet wird, wenn weniger der wirtschaftliche Inhalt als die rechtlich-politische Form ins Auge gefaßt wird.

Die zweite Doppelwurzel kommt der sozialistischen Lehre von der Entstehung der Klassen und des Staates aus der Aufklärung, und zwar die dem Groß- wie dem Kleinbürgertum gemeinsame Vorstellung, daß der Klassenstaat und die Klassenordnung sich von einem

natürlich gewachsenen Urzustand aus rein durch immanente, (hier schon rein ökonomische) Kräfte ohne Eingriffe äußerer Gewalt allmählich friedlich entwickelt hat.

Aus dieser Wurzel stammt, erstens, 'zwar nicht der Kommunismus selbst — der ist nichts als „imitation par opposition“, das photographische Negativ des kapitalistisch-liberalen Credo —, wohl aber seine einzige theoretische Begründung. Wenn die Konkurrenz zwangsläufig zur Klassenscheidung mit allen ihren furchtbaren Folgen führen muß, so muß man sie eben abschaffen oder hoffen (womöglich beweisen), daß sie von selbst absterben wird. Das ist der großbürgerliche Stamm der aufklärerischen Doppelwurzel. Aus dem kleinbürgerlichen wurde übernommen die Umkehrung des Wertakzents: die Entwicklung erwächst nicht aus Tugenden, sondern aus dem Gegenteil.

Das ist Rousseau, aber in merkwürdiger Weise „gedämpft“. Nach der offiziellen Theorie, wie sie namentlich Friedrich Engels vortrug, würde sich die Klassenbildung genau so vollzogen haben, „selbst wenn wir alle Möglichkeiten alles Raubes, aller Gewalt und aller Prellerei ausschließen, wenn wir annehmen, daß alles Privateigentum ursprünglich auf eigener Arbeit des Besitzers beruht, und daß im ganzen fernerer Verlauf nur gleiche Werte gegen gleiche Werte ausgetauscht werden“. Das hat die Präzision eines Dementi und soll ja auch die entgegengesetzte Lehre des St. Simonisten Dühring widerlegen.

Unzweifelhaft ist dies das bürgerliche Gesetz der ursprünglichen Akkumulation, das Marx als eine „Kinderfibel“ verhöhnte, und dem er sein Gesetz der kapitalistischen Akkumulation entgegenstellt, wonach das „Kapitalverhältnis“ durch außerökonomische Gewalt geschaffen, „produziert“ worden ist. Einmal geschaffen, soll es sich dann freilich, ohne weitere Einwirkung solcher Gewalt, automatisch für immer „reproduzieren“. Hier weicht Engels entschieden von Marx ab; übrigens kann er den Gedanken nicht reinlich durchführen: so vorsichtig er sich ausdrückt, wird es doch klar, daß die von der Gesellschaft eingesetzten Beamten — eine Notwendigkeit der Arbeitsteilung — ihre Stellung zum eigenen Vorteil mißbrauchen und derart aus dem Rechtsstaat den Klassenstaat schaffen.

Wie ist diese doppelte Inkonsequenz und überhaupt die eigentümliche Tatsache zu erklären, daß der kämpfende Sozialismus sich das gewaltige Argument nicht zu eigen machte, der Staat und die Klassenordnung sei aus rechtloser Gewalt entsprossen?

Hier wirkt die dritte Doppelwurzel, die aus der Romantik und Nachromantik stammt.

Daß Marx ein Romantiker war, ist unzweifelhaft: Benedetto Croce hat es ihm

ausdrücklich bescheinigt. Er übernimmt die Vorstellung, daß der Staat oder die Gesellschaft ein Organismus ist. Das aber ist ein erster Schritt, der die folgenden zwangsläufig nach sich zieht. Denn ein höherer Individualorganismus, und mit dem setzte man immer die Gesellschaft gleich, wie das schon Platon, Menenius Agrippa und Hobbes getan hatten, ist „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“: man kann ihr Wachstum aufhalten, kann sie verkrüppeln, auch töten, aber nicht grundsätzlich verändern. Keine „äußere Gewalt“ kann aus einem Hunde eine Katze oder aus einer Eiche eine Kiefer machen!

Diese Zwangsläufigkeit der Gedankenrichtung wird nun noch verstärkt durch ein aus Hegel stammendes anderes Element. Marx und Engels hatten das von Hegel „auf den Kopf gestellte“ Verhältnis des ideologischen Oberbaus zum geschichtlich-materiellen Unterbau „auf die Füße gestellt“: die materialistische Geschichtsauffassung. Und sie hatten die im Kerne richtige Lehre dahin überspitzt, daß es lediglich die Bedingungen der Produktion (des „unmittelbaren Lebens“) sein sollten, die die Vorstellungen über Staat, Gesellschaft, Religion, Recht usw. bestimmen. Dadurch aber wird der Blick noch viel stärker auf die inneren Verhältnisse der betrachteten Gesellschaft gebannt als durch die Vorstellung vom Organismus: denn wie sollte es wohl möglich sein, daß die Technik, die Wirtschaft, die Produktionsverhältnisse einer Gesellschaft auf die andere umformend, grundsätzlich ändernd einwirken könnten?!

Das ist der letzte Grund, warum die proletarische Theorie von der Entstehung der Klassen und des Staates mit der bürgerlichen grundsätzlich vollkommen übereinstimmt: Staat und Klassen sind, ohne Einwirkung äußerer Gewalt, rein aus inneren, rein ökonomischen Kräften, allmählich friedlich erwachsen.

Dieser gemeinsamen Staatsidee des Groß- und Kleinbürgertums, des Legitimus und schließlich des Proletariats stellt die „soziologische Staatsidee“ die Behauptung gegenüber, daß der Staat und die Klassenordnung durch außerökonomische Gewalt, nämlich durch Eroberung und Unterwerfung, mit einem Schlage gesetzt worden sind als ein System des Rechts, den Besiegten von den Siegern mit der ursprünglich einzigen Absicht auferlegt, sie so hoch und so dauernd wie möglich zu besteuern. Daß der historische Staat derart entstanden ist, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von nahezu allen Vertretern der juristischen und der philosophischen Staatslehre unumwunden zugegeben, wenn sie uns einmal „historisch kommen“.

Aber rationelle Schlüsse sind, wenn sie auch falsch sind, bekanntlich viel stärker als alle Tatsachen. Man muß die Trugschlüsse auflösen. Damit kommen

wir zur Kritik. Zunächst eine kurze Zusammenfassung unserer geistesgeschichtlichen Untersuchung:

Das Gesetz der ursprünglichen Akkumulation, wie es heute als ihr Axiom aller bürgerlichen und proletarischen Gesellschaftswissenschaft zugrunde liegt, ist ein Gemisch aus den disparatesten Bestandteilen:

Seine naturrechtliche Wurzel ist entsprossen aus zwei, ausgesprochen dogmatisch-metaphysischen antiken Philosophemen, die einander schnurstracks widersprechen, und die man notdürftig mit eingestandenem oder verhohlenen theologischen Mitteln zusammengeleimt hatte: der Stoa und dem Epikuräismus. Aus diesen rein philosophisch gemeinten Staatslehren wurde in erster Häutung eine polemische Staatsrechtslehre, die sich zum Zwecke durch Hereinnahme zweier nicht hierhergehöriger Rechtssätze (*pacta sunt servanda*, *volenti non fit injuria*) ergänzte. In einer zweiten Häutung wurde aus dieser schematisch-juristischen, ausgesprochenermaßen nicht historisch gemeinten Konstruktion oder Rechtsfiktion eine historisch-soziologische Theorie.

Der Legitimusismus fügt hinzu ein lächerliches Mißverständnis des aristotelischen Begriffs „Oikos“, indem er seinen modernen Begriff der sklavenlosen Kleinfamilie dem der antiken, sklavenhaltenden Großfamilie gleichsetzt.

Die Romantik gibt in das Gebräu die Gleichsetzung von Staat und gewachsener Gemeinschaft und den, wie sich zeigen wird, unglücklichen, unverständenen Begriff des „Organismus“.

Die proletarische Staatsidee verstärkt diese letzte Irrung noch durch ihre einseitige „produktionistische“ Zuspitzung der richtigen Lehre von der „sozialpsychologischen Determination“.

* * *

Das sind die Wurzeln, die Häupter der Hydra. Wir gehen jetzt daran, sie einzeln abzuhaue und auszubrennen.

Den Ausgangspunkt der Lehre, den „Naturzustand“ akzeptieren wir mit gewissen Einschränkungen. In der Tat hat die Völkerkunde völlig bewiesen, daß die primitiven Jäger und Hackbauern in einer Gemeinschaft leben, die trotz aller gelegentlichen Roheit den „Sinn“ solcher Gemeinschaft: Brüderlichkeit der Gesinnung, Genossenschaftlichkeit der Handlung, Gleichheit der Rechte und der Wirtschaftslage durchaus erfüllt. Auch nach außen hin ist von Hobbes' Krieg aller gegen alle und Ratzenhofers „absoluter Feindseligkeit“ keine Rede. Das alles sind erst Errungenschaften einer viel höheren Stufe. Es gibt keine Andeutung einer Herrschaft, nur Andeutungen einer Führerschaft, aber keinen Ansatz zu ihrem Mißbrauch, d. h. zu ihrer Verwandlung in dauernde Herr-

schaft. Hier herrschen nur die „Gesetze der Natur“, die Gerechtigkeit der Gleichheit; der ideale Rechtsstaat ist hier nahezu verwirklicht, naiv und ohne Bewußtsein davon, als das Leben der Gemeinschaft selbst.

Hierin stimmen wir also mit den Vertretern der von uns bekämpften Lehre überein. Wir unterscheiden uns von ihnen durch die Behauptung, daß aus den inneren Kräften dieser Gemeinschaft nie der Staat und die Klassenordnung geworden sind noch auch werden konnten.

Beginnen wir mit dem romantischen Haupt der Hydra. Der romantische Begriff des „Organismus“ Staat oder Gesellschaft ist eine Ungeheuerlichkeit. Es ist nicht erlaubt, die Substanz mit dem Modus, das seinem Begriffe nach ewig lebende Kollektivum mit dem zum Tode bestimmten Individuum zu vergleichen. Man kann die Gesellschaft oder den Staat nur mit anderen Kollektiven, z. B. einem Walde, in Parallele setzen. Dann aber hört jede Möglichkeit auf, die Schlüsse der Romantik zu ziehen. Sie beruhten darauf, daß jeder Einzelorganismus seine „Entelechie“ hat, um mit Hans Driesch zu sprechen, die ihn zwangsläufig fortbildet „nach dem Gesetz, nach dem er angetreten“. Man kann ihn hemmen, stören und sogar zerstören, aber nicht in eine grundsätzlich andere Form verwandeln. Aus einem vierfach geteilten Seeigeli wachsen vier ausgebildete Seeigel, wenn überhaupt etwas wächst.

Ein Kollektivum aber hat keine Entelechie. Die ganze Evolutionslehre beruht darauf, daß aus ihm etwas ganz anderes werden kann und muß, sobald sich sein Milieu entscheidend ändert. Ein Wald z. B. kann allmählich zum Sumpf, zur Steppe werden, ohne einen Augenblick aufgehört zu haben, ein Kollektivorganismus zu sein; man darf freilich nicht glauben, daß ein Wald nur aus Bäumen besteht: Unterholz, Wild und Insekten, die Bakterienflora des Untergrundes usw. gehörten essentiell zum Begriff, denn jeder Teil reguliert sich und alle anderen in der Wechselwirkung der Kräfte. Damit ist das romantische Haupt vernichtet: sie bestand, genau betrachtet, in nichts als einem mißverstandenen Wort, wo „Begriffe fehlten“.

Kommen wir nun zu den aufklärerischen Häuptern. Die Aufklärung hat das Problem grundsätzlich richtig gestellt: wie hat sich aus der Gegen- und Wechselwirkung der inneren Kräfte der Gruppe einerseits und der Angriffe oder Widerstände der Außenwelt andererseits der Staat und die Klassenordnung entwickelt? Aber sie hat die Antwort sofort verfehlt, weil sie einen allzu engen Begriff der „Außenwelt“ hatte. Sie dachte nur an die äußere Natur als den Inbegriff der elementaren, nicht-menschlichen Kräfte und vergaß, daß zu ihr auch die menschlichen Nachbargruppen, gleichfalls elementare Kräfte, und gewiß die stärksten von allen, gehören.

Ihr Hauptargument ist die angeborene Ungleichheit der menschlichen Begabung. Da sich diese nicht wohl leugnen läßt, so scheint sie ihr Spiel gewonnen zu haben. Aber das ist nur ein leerer Schein; denn sie behauptet und muß ja, scharf gesehen, behaupten, daß die Verschiedenheit der sozialen Lage der der Begabung proportional sei. Da nun die Verschiedenheit der sozialen Lage ganz ungeheure Unterschiede aufweist, so ist sie gezwungen, ebenso große Unterschiede der Begabung zu supponieren, dreht sich also offenbar hilflos im Kreise. Oder: ihre „Ungleichheit“ ist gar nicht die beobachtete, sondern nichts als eine „qualitas occulta“.

Die Verschiedenheit der geistigen Begabung läßt sich nicht exakt messen; aber es ist sehr wahrscheinlich, daß auch sie, wie die körperliche und die moralische, dem „Gesetz der großen Zahlen“ unterliegt. Nun ist der größte Mann nur höchstens doppelt so groß wie der kleinste, wenn man extreme Fälle ausgesprochener Monstrosität ausschließt. Es ist also zu vermuten, daß auch die geistige Höchstbegabung nicht in dem ungeheuren Maße die durchschnittliche übersteigt, das sie haben müßte, um die Klassenverschiedenheiten zu erklären.

Aber wir brauchen uns darüber nicht den Kopf zu zerbrechen. Selbst wenn wir per in concessum zugeben, daß solche ungeheuerlichen Unterschiede der Begabung existieren, als wenn in der gleichen Gesellschaft neben Riesen aus Brobdingnag auch Leutchen aus Liliput lebten: selbst dann läßt sich die naturrechtliche Kinderfibel aus ihren eigenen Voraussetzungen vollkommen widerlegen.

Alle ihre Anhänger, auch Marx, sind sich nämlich darüber einig, daß die Verschiedenheit der Begabung erst von dem Augenblick an klassenbildend wirken kann, wo jene kritische Dichtigkeit der Bevölkerung erreicht ist. Nun ergibt jede Nachrechnung, daß sowohl auf der Erde im ganzen wie in jedem einzelnen normalen Lande auch heut noch viel mehr Boden vorhanden ist, als die Hufen beanspruchen würden, „wenn sie, sich gegenseitig sämtlich berührend, das ganze Land bedecken würden“. Es wird, in primitiven wie in heutigen Verhältnissen, notorisch nur etwa durchschnittlich ein Hektar pro Kopf der Agrarbevölkerung gebraucht — und es ist viel mehr Nutzland vorhanden. Wenn sich also die Besiedelung nach jenem naturrechtlichen Schema vollzogen hätte, so hätte, trotz der angenommenen riesenhaften Unterschiede der Begabung, die Differenzierung noch nicht einmal beginnen können.

Nun schließt aber die Naturrechtsschule anders: weil es seit Jahrtausenden schon Klassen gibt, muß der Boden schon ebenso lange ökonomisch besetzt sein. Und wieder ist es nur ein leerer Schein, wieder genau der gleiche Kreisschluß,

den wir soeben festgestellt haben. Man geht aus von der Existenz einer Arbeiterklasse, erkennt deutlich, daß eine solche nicht entstehen kann, ehe nicht aller Boden besetzt ist, lehnt wieder, v ö l l i g d o g m a t i s c h, jede andere Erklärung als die, in einer Gesellschaft freier Menschen naturrechtlich allein mögliche, ab, ist also gezwungen, anzunehmen, daß eine kleine Hufe sich an die andere legte — und kann nun wieder auf seinem Steckenpferde Karussell fahren!

Die volle Besetzung des Bodens und die daraus folgende Tatsache, daß es heut eine vermögenslose und daher abhängige Klasse freier Arbeiter gibt, ist nicht nach dem naturrechtlichen, sondern nach dem gewaltrechtlichen Schema zu erklären. Jede spekulative Sperrung des Bodens in der freien Urgesellschaft der Gleichen ist nicht nur psychologisch unmöglich, weil gerade der spekulative Kopf sofort erkennen müßte, daß auf diese Weise in ungezählten Jahrhunderten kein „Geschäft“ zu machen wäre, sondern sie ist auch rechtlich unmöglich, widerspricht nicht nur dem Sinne, sondern auch der Realität der prähistorischen Gemeinschaft. Das Okkupationsrecht gilt nur für den wirklich bearbeiteten Boden und erlischt bei Nichtbearbeitung fast sofort.

Damit hoffen wir auch dieses Haupt ausgebrannt zu haben und wenden uns zu dem letzten, dem l e g i t i m i s t i s c h e n, der Staatstheorie des deposseidierten oder ernstlich bedrohten Adels, der es nicht mehr wagen darf, sich auf das Recht des Schwertes und des Brennus zu berufen. Sie besteht darin, daß zwei wohl zu unterscheidende Begriffe gleichgesetzt werden: F ü h r e r s c h a f t und H e r r s c h a f t.

Herrschaft ist seinem Begriffe nach dauernd, Führerschaft befristet; Herrschaft ist immer mit wirtschaftlichen Privilegien und sozialer Rangerhöhung verbunden, Führerschaft nicht. Am klarsten erkennt man die Verschiedenheit, wenn man die Korrelativbegriffe dagegen hält: gegen Herrschaft Untertanenschaft oder Dienerschaft, gegen Führerschaft Gefolgschaft. Der Inhaber der Herrschaft ist immer der Höhere: der Führer an sich, wenn er nicht zufällig schon vorher Herrscher war, ist immer der Primus inter Pares.

Selbstverständlich geht überoft Führerschaft in Herrschaft über: es fragt sich nur, ob das unter den Verhältnissen des realen Naturzustandes geschehen kann. Und das ist offenbar unmöglich. Erstens fehlt hier der dauernde Kriegszustand, aus dem allein die Dauer der Kriegshäuptlingswürde erwachsen kann. Und vor allem fehlt die Schicht, auf die der Führer sich stützen kann, um zur Herrschaft aufzusteigen. D e n n e i n e r i s t i m m e r s c h w ä c h e r a l s v i e l e, und nur Masse kann gegen Masse obsiegen. Eine solche Schichtung ist aber im realen Naturzustand nicht gegeben, kann sich auch von innen her

gar nicht entwickeln (noch die Irokesen hatten die vollste Gleichheit und nur Führer im echten Sinne): es müßten denn die heimkehrenden siegreichen Krieger von dem „Charisma“ ihres Feldherrn so berauscht sein, daß sie ihre eigenen Eltern und Geschwister ihm zur Beherrschung, d. h. zur Ausbeutung auslieferten. Schon Machiavelli hat klar ausgesprochen, daß, um eine Republik zu stürzen, große Herren mit Burgen und Kriegsfolge aus der Masse geschaffen werden müssen. Außerdem wäre mit einer solchen Erklärung das Gesetz der ursprünglichen Akkumulation preisgegeben, da ja die Differenzierung ohne Gewalt, also auch ohne Drohung mit Gewalt zustande gekommen sein soll.

Wenn es also, wie manche einsehen, nicht ein Held des starken Armes sein kann, der zur Herrschaft kommt, so ist es vielleicht ein Held des Verstandes gewesen, nicht Achilles, sonder Ulysses. Der Rousseausche Gedanke, daß ein besonders schlauer Mensch den Staat erfunden habe, kehrt mit positiver Wertbetonung oft, z. B. bei Lester Ward, wieder: die Reminiszenzen an Solon und den fabelhaften Lykurg spuken hier geisterhaft. Will ja doch auch Rousseau noch die Ordnung des Staates einem weisen Legislator anvertrauen! Die Vorstellung ist in der Regel die, daß der Kampf aller gegen alle wütet, und daß ein Weiser erscheint, um ihn durch Einführung von „codes“, wie Ward sagt, zu beenden.

Nun gibt es im Naturzustand keinen Krieg aller gegen alle, und, selbst wenn es ihn gäbe, käme man von hier aus immer erst zur Führerschaft und niemals zur Herrschaft. Der vielgewandte Ulysses kann uns ebensowenig weiterhelfen wie der starke Achilles.

Keine dieser Schwierigkeiten besteht für die soziologische Staatsidee, die außerdem den Vorzug hat, mit allen bekannten Tatsachen und der Meinung aller Autoritäten übereinzustimmen. Ihre Erklärung beruht gänzlich auf zwischenstammlichen, nicht, wie alle bisherigen, auf innerstammlichen Beziehungen. Aus diesen kann sie leicht die beiden Bedingungen ableiten, die zusammen gegeben sein müssen, damit Herrschaft entstehen könne.

Der Krieg als Dauerzustand entsteht erst, wie die Ethnologen übereinstimmend berichten, von dem Augenblicke an, wo es möglich ist, Beute und Sklaven zu gewinnen. Diese Möglichkeit besteht nicht, solange nur primitive Jägerhorden das Gebiet bewohnen: der Jäger kann dem Jäger nichts rauben und kann Sklaven nicht ausnützen. Erst wenn sich in den Flußebenen wohlhabende Bauerschaften angesetzt und vielleicht sogar schon Städte gegründet haben, bieten sich der Gier des Primitiven Ziele von genügendem Reiz, und der Krieg wird Gewerbe, wird Dauerzustand. Und die beiden Arten von Staats-

gründern, die wir in der Alten Welt kennen, die Hirten und die seeanwohnenden Schiffervölker, können Sklaven gut gebrauchen, jene als Weidesklaven, diese als Ruderknechte. Hier entsteht denn auch zuerst die dauernde Kriegshäuptlingswürde, und hier ist dann auch, nach der Eroberung, die den Staat und die Klassenscheidung erschafft, die *Schichtung* gegeben, die wir auffinden mußten, um die Herrschaft zu erklären; es steht Masse gegen Masse, die Erobererkrieger als geschlossener militärischer Verband gegen die Unterworfenen.

Damit stehen wir am Ende unserer Untersuchung.

Es hat sich herausgestellt, daß die ungeheuerliche Zumutung an unsere Gläubigkeit, die Geschichte sei nicht gewesen, oder habe doch, was auf das gleiche hinausläuft, nicht auf die heutige Verfassung der Menschheit gewirkt; Eroberung, Unterwerfung, Versklavung, Monopolisierung der Naturschätze seien sozusagen wie Wasser an der wohlgeölten Haut der Menschheit abgelaufen; — daß diese Zumutung ebenso unbegründet wie überkühn ist. Das sogenannte Gesetz ist ein Mischmasch der verschiedensten, disparatesten Elemente, ist ein Ragout aus verschiedenen Fleischabfällen, die durch eine nicht eben appetitliche Sauce von logischen Fehlern aller Art zu einer scheinbar einheitlichen Substanz umgetäuscht worden sind. Es ist ein Pseudogesetz.

Aus dieser theoretischen Wurzel entspringen unsere praktischen Problemstellungen und unsere praktischen Versuche, die von Tag zu Tage drohender werdenden Grundschäden unsrer Zeit und Gesellschaft zu heilen. Ob uns der Patient nicht am Ende unter den Händen sterben wird?!

Ob aus dem Pseudogesetz nicht etwa eitel Pseudoprobleme erwachsen?! —