

N 20587 F

Fragen der Freiheit



September/Oktober 1983
Heft 164

Selbstverständnis des Menschen

als Grundlage der Gemeinschaftsordnung I

»... Sagt nicht die Geschichte der Zeit laut genug, daß eben die Menschen, die durch Ideen ihren Geist gestärkt haben, auch in der Wirklichkeit zu den größten Dingen fähig sind, und umgekehrt, daß die ideenlosen Erfahrungsmenschen eben jetzt im Gebiet der Erfahrung rechts und links verloren sind?

Schelling

FRAGEN DER FREIHEIT

- Beiträge zur freiheitlichen Ordnung von Kultur, Staat und Wirtschaft -

Folge 164

September/Oktober 1983

Herausgegeben vom Seminar für freiheitliche Ordnung

Postverlagsort: 54 Koblenz

Inhaltsverzeichnis

	Seite
<i>Heinz-Hartmut Vogel</i>	
Einleitung	3
<i>Lothar Vogel</i>	
Soziale Bewegung	
– Selbstordnung des Menschen in der Gesellschaft –	8
<i>Friedrich Wilhelm Josef Schelling</i>	
Vom Ich als Princip in der Philosophie	30
Zeitspiegel	47
Buchbesprechung	52
Akündigungen des Trithemiusinstitutes	56

Einleitung

Heinz-Hartmut Vogel

Mit den vorliegenden Beiträgen zur sozialen Bewegung wird von neuem der Versuch unternommen, auf die nach wie vor ungelöst erscheinenden »Fragen der Freiheit« eine grundsätzliche Antwort zu geben. Sie kann nur in der Wesensnatur des Menschen selbst gefunden werden.

Aufs äußerste bedrängt zwischen Ost und West bewegt sich die gesellschaftliche Entwicklung in Europa rasch auf eine Entscheidung zu.

Die europäischen Völker scheinen die eigentliche Substanz ihrer Kultur- und Lebensformen aufgezehrt zu haben, denn sie leisten kaum noch Widerstand gegen die geistige, wirtschaftliche und politische Überwältigung durch die übermächtigen Weltmächte in Ost und West.

Und nun die entscheidende Frage:

Hat die Idee der Freiheit bei der Lösung der sozialen Frage versagt, – was heute Vertreter sozialistischer Lösungen in allen Ländern behaupten. Sie streben zwar die »Befreiung« der Menschen von wirtschaftlicher Ausbeutung und politischer Unterdrückung an, glauben jedoch dieses Ziel nur gemeinsam, im Kollektiv des ganzen Volkes erreichen zu können. Wenn der Wille aller übereinstimmen würde mit dem Willen jedes Einzelnen, dann sei die Herrschaft von Menschen über Menschen endlich überwunden. Wir erleben im sogenannten real-existierenden Sozialismus, daß die Übereinstimmung »aller mit allen Einzelnen« nur erreicht werden kann durch die vollständige Ein- und Unterordnung des einzelnen Menschen unter den – wie auch immer formulierten – »volonté générale«.

Die europäische Geschichte hat auf diesen Lösungsversuch der sozialen Frage stets die gleiche Antwort erteilt: ein einzelner absoluter Herrscher, ein Diktator, oder eine mit allen Machtinstrumenten ausgestattete Oligarchie hat sich stets zum Sprecher des »Volkswillens« gemacht.

Der Vater des Liberalismus, John Stuart Mill (1806–1873) bietet uns in seiner politischen Ökonomie, vor allem in seinem Hauptwerk »On liberty« den Schlüssel auf unsere Frage. Aufgewachsen unter dem Einfluß des Utilitarismus Bentham's (1748–1832), lebt in ihm der Gedanke der Aufklärung, die menschliche Vernunft sei in der Lage, »das größte Glück der größten Zahl« zu bewirken. Die Philosophie der Aufklärung gipfelt in der These: Was dem Menschen nützlich ist, ist gut. Das uneingeschränkte Vertrauen in das vernünftige Wesen des Menschen bestimmt und belastet zugleich die verfrühte intellektuelle Aus-

bildung Mills. Erst die schwere Lebenskrise, in die Mill um das zwanzigste Lebensjahr gerät, befreit ihn von der Last einer einseitig intellektuell-vernunftgemäßen Lebensorientierung. Gleichwohl durchzieht der aufklärerische Freiheitsbegriff den vernunftgetragenen sozialen Freiheitsgedanken Mills. Die vernünftige Einsicht in die sozialen Zusammenhänge zielt bei Mill auf eine allgemein zugängliche Rechtsnorm, wobei jedoch das Verhältnis des Willens der einzelnen zum Willen des Ganzen ungeklärt bleibt: »Das 'Volk' oder jene, welche die Gewalt ausüben, sind nicht immer identisch mit dem 'Volk', über das sie geübt wird, und die Selbstregierung, welche man im Munde führt, hat nicht den Sinn, daß jeder sich selbst regiere, sondern daß jeder von allen anderen regiert werde. Der Wille des Volkes bedeutet überdies tatsächlich den Willen des zahlreichsten und des rührigsten Teiles des Volkes, der Mehrheit, oder derjenigen, welche sich als die Mehrheit geltend zu machen wissen... Gleich anderen Tyrannen wurde die der Mehrheit zunächst – und sie wird auch jetzt noch – von der großen Menge nur insofern gefürchtet, als sie durch die Hand der Staatsbehörden wirkt. Allein Tiefblickende erkannten bald, daß, wenn die Gesellschaft selbst der Tyrann ist, die Gesellschaft als ein Ganzes den einzelnen gegenüber, aus denen sie zusammengesetzt ist, ihre Gewaltmittel nicht auf die Handlungen beschränkt, die sie durch den Arm der Obrigkeit vollziehen läßt.« »Schutz vor der Tyrannei der Obrigkeit ist daher nicht genug, es bedarf auch eines Schutzes vor der Tyrannei der herrschenden Meinung und Gesinnung, vor der Neigung der Gesellschaft, ihre eigene Art zu sein und zu denken den Abweichenden auch durch andere Mittel als bürgerliche Strafen aufzudrängen, die Entwicklung jeder eigenartigen Individualität zu hemmen und womöglich zu ersticken, und alle Charaktere zu nötigen, sich nach ihrer Vorschrift und nach ihrem Vorbild zu gestalten. Es gibt eine Grenze für das berechnete Eingreifen der *Gesamtmeinung* in den Bereich der Unabhängigkeit des einzelnen, und diese Grenze zu finden und gegen Übergriffe zu behaupten, ist ebenso unerläßlich zur Sicherung menschlichen Wohlergehens wie der Schutz vor politischer Bedrückung.«¹⁾

Hier taucht nun das Problem auf: Auf der einen Seite ist Mill von dem Vertrauen in die Vernunft beseelt, daß der Mensch durch das Denken zu einer allgemein zugänglichen »vernünftigen« Weltansicht gelangen kann. Die Vernunft erschafft die allgemeine objektive Wissenschaft. Mill drückt das zwar so nicht aus, aber es steht hinter seiner Freiheitsphilosophie. In der Wissenschaft »herrscht« a priori Übereinstimmung.

Es ist nun nur ein kleiner Schritt, vom vernünftigen Wesen des einzelnen Menschen zum objektiven Geist der Menschheit zu gelangen. Jenseits der Teil-

1) John Stuart Mill, Die Freiheit, Einleitung, Verlag Aalen 1968.

habe an der »objektiven Wissenschaft« hat der Mensch dann nur noch ein zufälliges, beliebiges Dasein.

Der Liberalismus Mills – und dies ist kennzeichnend für die Übergangsphase von der Aufklärung zur technokratischen Gesellschaft – vermeidet deshalb, die innere Freiheit zu begründen. Sie wird unbefangen als »Originalität« und »Individualität« des Menschen vorausgesetzt: »Originalität ist gerade das eine Ding, dessen Nutzen nichtoriginelle Geister nicht zu fühlen vermögen... Der erste Dienst, den ihnen die Originalität zu leisten hat, ist, ihnen die Augen zu öffnen, – wäre das einmal gründlich geschehen, so hätten sie Aussicht, selbst originell zu werden. Einstweilen mögen sie sich erinnern, daß nie etwas getan wird, ohne daß jemand damit den Anfang machte, und daß alle guten Dinge, die wir besitzen, eine Frucht der Originalität sind.«²⁾ Daher kann Mill an den Anfang seiner Abhandlung über die Freiheit schreiben: »Der Gegenstand dieser Schrift ist nicht die sogenannte Willensfreiheit, die einen so unglücklichen Gegensatz zu der mißbräuchlich so genannten Lehre von der philosophischen Notwendigkeit bildet, sondern die bürgerliche oder soziale Freiheit.«²⁾

Mill findet sich darin in Übereinstimmung mit Wilhelm von Humboldt, aus dessen Schrift über »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen«, er das Motto für seine Schrift »Die Freiheit« entnimmt: »Das also, worauf die ganze Größe des Menschen zuletzt beruht, wonach der einzelne Mensch ewig ringen muß, und was der, welcher auf Menschen wirken will, nie aus den Augen verlieren darf, ist Eigentümlichkeit der Kraft und der Bildung«.

Die geistige Selbständigkeit, das, was die Individualität ausmacht, bleibt bei Mill noch ganz dem Selbsterleben überlassen; sie wird noch nicht zur gestaltenden sozialen Kraft. Noch steht dem Individuum die Allmacht des Staates gegenüber: »Gewohnt, alles von der Tätigkeit des Staates zu erwarten, oder wenigstens nicht für sich selbst zu tun, ohne sich von dem Staate nicht nur die Erlaubnis dazu, sondern auch Weisungen darüber zu erbitten, wie es zu geschehen hat – macht dasselbe natürlicherweise den Staat für jedes Übel, das es zu erdulden hat, verantwortlich, und wenn solch ein Übel das Maß seiner Geduld erschöpft, so erhebt es sich gegen die Regierung und setzt eine sogenannte Revolution in Szene, worauf sich denn irgendein anderer, mit oder ohne die Ermächtigung der Nation, in den erledigten Sitz schwingt, seine Befehle an die Bürokratie ergehen läßt und alles wieder so ziemlich in der alten Weise fortgeht, da die Bürokratie dieselbe bleibt und niemand sonst fähig ist, an ihre Stelle zu treten.«³⁾ »Heutzutage hat aber die Gesellschaft über die

1) Die Freiheit, S. 67

2) a. a. O.

3) a. a. S. 119

Individualität längst entschieden obgesiegt, und die Gefahr, welche der menschlichen Natur jetzt droht, ist nicht das Übermaß, sondern der Mangel an persönlichen Trieben und Neigungen. Die Dinge haben sich seit jenen Zeiten gewaltig geändert, wo noch die Leidenschaften der durch Rang oder persönliche Begabungen mächtigen Individuen sich in einem Zustand beständiger Auflehnung gegen Gesetz und Ordnung befanden und in starke Banden geschlagen werden mußten, wenn jene, die sich in ihrem Machtbereich befanden, sich eines Atoms von Sicherheit erfreuen sollten. In unserer Zeit lebt jeder, von den höchsten Klassen der Gesellschaft bis herab zu den untersten, gleichsam unter dem Späherauge einer feindlichen und gefürchteten Zensur. Auch in Fällen, in denen es sich nicht um Interessen anderer, sondern nur um die eigenen handelt, fragt sich der einzelne oder die Familie nicht: Was entspricht *meiner* Neigung? Was stimmt am besten zu *meinem* Charakter und *meiner* Gesinnung? Was würde dem höchsten und besten Teil meines Wesens gestatten, sich frei zu entwickeln, zu wachsen und zu gedeihen?«¹⁾

Es ist nun bemerkenswert, daß Mill, ausgehend von der selbständigen Natur des einzelnen Menschen, nach gesellschaftlich-rechtlichen Formen sucht, die die Individualrechte des Einzelnen sichern, und zwar vor allem auf den Gebieten der Bildung, der Erziehung, des Schulwesens und der Ökonomie.

In der Erziehung vertritt Mill das Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder. Der Staat hat sich der Erziehung zu enthalten.

Im Wirtschaftlichen erkennt Mill die soziale Bedeutung des Eigentums. Was kann Eigentum sein? Mit aller Deutlichkeit bezeichnet Mill das in das Verfügungsrecht des einzelnen gehörige Eigentum, was er selbst geschaffen hat. Die Ergebnisse der Arbeit anderer können niemals ohne freie vertragliche Regelung in das Eigentum Dritter übergehen. Damit war Mill schon dem Problem des Kapitalismus auf der Spur. Mill spricht zwar nicht von Ausbeutung, jedoch von der Überlegenheit des Eigentümers. Und er strebt für die Zukunft eine »gesellschaftliche Assoziation« der arbeitenden Menschen an, die selbst über das Kapital verfügen, mit dem sie arbeiten. Danach ist der Betriebsleiter von den Arbeitern zu wählen. Mill ist der Ansicht, daß es eine Assoziation von Kapitaleignern und abhängigen Arbeitern, die kein Kapital besitzen, auf die Dauer nicht geben darf.

Vom Bodeneigentum sagt Mill, daß der Boden selbst nicht Eigentum sein kann, da er vom Menschen nicht geschaffen ist. Lediglich die Früchte aus der Bodenbearbeitung können in das Eigentum des Einzelmenschen übergehen.

Daß sich die Ideen Mills nicht durchsetzen konnten, hängt wohl mit der Tatsache zusammen, daß der Freiheitsbegriff Mills ein subjektiver Begriff geblie-

1) Mill, a.a.O., S. 62

ben ist. Die ersten Ansätze zu einem übergreifenden Freiheitsbegriff, das heißt übergreifend auf die Mitmenschen und damit auf die gesellschaftliche Ordnung, finden wir bei Proudhon.¹⁾ »Wenn die Freiheit des einzelnen in der Freiheit anderer nicht mehr eine Schranke, sondern eine Hilfe findet, ist der freieste Mensch derjenige, der die meisten Beziehungen zu seinen Mitmenschen hat.«¹⁾

Wir stehen damit vor der Aufgabe, die Freiheitsnatur des Menschen und damit seinen sozialen Freiheitsanspruch als einen sowohl persönlichen als auch im sozialen Recht verankerten Tatbestand zu entwickeln.

Der Gegensatz Individualität und Gesellschaft, autonome Einzelpersönlichkeit und Staat, muß überwunden werden. Der zu entwickelnde Rechtsbegriff wird dann nicht mehr trennen zwischen Individualrecht und Gesellschaftsrecht. Der Vertrag wird die Rechtsform sein, unter der sich die einzelnen untereinander in ein täglich neu zu schaffendes Verhältnis setzen. Auch alle Regeln bis zur Ausbildung der Verfassung sind dann Verträge.

1) Vgl. Gerhardus Lang, Proudhon, in Fragen der Freiheit Nr.

Soziale Bewegung

- Selbstordnung des Menschen in der Gesellschaft -

Lothar Vogel

Seit wann können wir von sozialer Bewegung sprechen? Gibt es eine solche schon im alten Indien? Bei Zarathustra im Persertum oder in Echnatons neuer Sonnenreligion, - bei der Führung des auserwählten Volkes durch Moses, fort von den Fleischtöpfen Ägyptens in die Wüstenwanderung? Wir finden hier zwar überall bedeutende kulturelle Gemeinschaftsgestaltungen, die durch religiöse Ordnungen fest und unumstößlich geformt waren. Die priesterkönigliche Autorität (Theokratie) beherrscht die Völker des alten Orientes. Und die Auswirkungen dieser Herrschaft sind im Seelenleben der Menschen des Ostens bis in ihr soziales Verhalten noch heute spürbar (Hang zur Kollektivbildung, Unterwürfigkeit, Traditionsgebundenheit u.s.w.). Eine wirksame Sozialgestaltung, geschweige die Bildung sozialer Bewegungen kraft individueller Initiativen einzelner war noch nicht möglich.

Keime der Individuation zeigen sich zum ersten Mal in den Gemeinwesen des mykenischen Griechentums (1500-1000 v. Chr.), deutlich dokumentiert in der aristokratisch-demokratischen Volksversammlung des Griechenheeres vor Troja, wo *Macht* und persönliche *Gegenmacht* in offener Beratung zu ihrem Ausgleich gelangen.

Urbilder des rechtlich-sozialen Lebens erscheinen dann in der Morgenfrühe der Geschichtlichkeit in den Gesetzgebungen von Solon (640-560) und Lykurg (um 750)¹⁾, wobei Sparta für seine ganze Entwicklung auf eine republikanisch-kollektive Verfassung, Athen von Anfang an auf eine reine Demokratie hinsteuerte.

Mit der Überwindung Asiens traten auf dem Boden der frühen europäischen Kulturen immer häufiger sozial-schöpferische Persönlichkeiten hervor, die entweder individuelle Rechte in der Gesellschaft zu stärken suchten, oder sich als geniale Einzelpersönlichkeiten auf bestimmten Gebieten hervorragend bewährten (Aristides, Themistokles, Perikles, Alexander; Philosophen, Wissenschaftler und Dichter in fast unsabsehbarer Reihe; zum ersten Mal signieren *bildende Künstler ihre eigenen Werke* usw.). *Es bleibt nicht aus, daß wir schon in Griechenland, mehr noch in Rom, soziale Kämpfe antreffen, wobei es bereits um moderne Fragen des Bodenrechtes und der Geldordnung geht.*²⁾

1) Vergl. Friedrich Schiller: »Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte« in »Solon und Lykurg«.

2) Vergl. Ferrero: »Größe und Niedergang Roms«
Fritz Schwarz: »Segen und Fluch des Geldes in der Geschichte der Völker«.

Soziales Bewußtsein und aus diesem resultierend soziale Bewegung setzt voraus, daß die Individualität als Ausdruck allgemeiner gesellschaftlicher Reife so weit entwickelt ist, daß rechtlich-gesellschaftliche Ordnungen nicht mehr aus den völkischen Anlagen heraus instinktmäßig traduiert werden, *sondern aus unmittelbarer Erkenntnis einzelner Menschen gefunden und verantwortet* werden. Der demokratische Durchsetzungsprozeß wird dann in unserer Zeit, wie problematisch er auch vielfach in den korrumpierten Parlamenten heutiger Parteiendemokratien erscheint, mehr und mehr ein Weg anthropologisch-sozialer Erkenntnismotivation, der nur vom Einzelnen geleistet und durchgesetzt werden kann.

I.

Ethischer Individualismus und individuelle Verantwortung

Seit Beendigung der letzten Weltkriegskatastrophe war uns Gelegenheit gegeben, die Lebensverhältnisse neu zu gestalten. Auf manche positiven Entwicklungen während dieser Periode kann zurückgeblickt werden. Es sei hier nur auf die Verfassungsarbeit, die zum *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* führte (23.5.1949), auf den mit der *Währungsreform* durch Professor Ludwig Erhard eingeleiteten *Wiederaufbau* und auf die relativ große Kulturfreiheit in unserem Lande hingewiesen. Und doch entlastet all das Erreichte nicht unsere Gegenwarts- und Zukunftssorgen, löst nicht die zunehmende Staatsverdrossenheit, weckt kaum konstruktive Sozialverbindlichkeiten unter Menschen und Menschengruppen, worüber die gegenwärtig positiven Ansätze in Einzelbereichen, die wir mit dem Begriff der alternativen Bewegungen zusammenfassen, nicht hinwegtäuschen sollten.

Der allgemeine Fluß des Lebens scheint ins Stocken geraten zu sein.

Die Jugend, die stets ihre Kräfte und Hoffnungen auf Zukunft gesetzt hat, fühlt sich gehemmt und versinkt mehr und mehr impulslos in Ratlosigkeit. Selbsterstörung und Terror sind Symptome einer akuten Erkrankung des gesellschaftlichen Lebens der Gegenwart.

Jedoch, wenn wir nicht nur an vordergründigen Symptomen herumdoktern wollen, dann ist uns die Aufgabe gestellt, die Wurzeln der Gegenwartsübel aufzusuchen, um eine Diagnose (= vollständige Erkenntnis) zu stellen und damit die Behandlung des Leidens einzuleiten.

Eine wichtige Voraussetzung für die Erkenntnis sozialer Krankheiten wäre gewonnen, wenn sich die Einsicht verbreitete, daß es sich bei gesellschaftlichen Leiden meist um chronische Krankheiten handelt, um *Erbübel*, die sich über Jahrhunderte, ja über Jahrtausende hin tief eingefressen haben, so daß sie,

statt abgeworfen zu werden, der menschlichen Natur zugerechnet werden. Die Hinweise der in den Verhältnissen fest Etablierten in dieser Richtung sind genugsam bekannt. Sicherheit, keine Statusänderungen, »keine Experimente«, das sind ihre seit langem geheiligten Devisen. Die chronische Krankheit der menschlichen Gesellschaft ist in diesem Sinn über zahlreiche gesellschaftliche Einrichtungen, über Staaten und ganze Kulturen wie ein Mantel gebreitet: »... *Herrschaft des Menschen über den Menschen*«, die Ausübung der Macht über die Mitmenschen durch Zwangsordnungen auf fast allen Lebensgebieten, auf denen sich der einzelne Mensch im eigenen und im mitmenschlichen Interesse betätigen möchte.

Dies geschieht *im geistigen Bereich* durch Autoritätsausübung, die nur gegenüber unmündigen Kindern berechtigt, ja nach Maßgabe bestimmter Entwicklungsstufen sogar notwendig ist.

Im wirtschaftlichen Bereich durch Monopolisierung gesellschaftlicher Güter von seiten einzelner oder von seiten bestimmter Gruppen. In dieser Machtausübung haben wir das *System des Kapitalismus* vor uns, der als spätorientalische Wirtschaftspraxis seit vorchristlicher Zeit Ausbeutung in allen Formen des Kapitalzinses für »Recht« ausgibt, während er in Wahrheit Machtausübung auf wirtschaftlichem Gebiet darstellt.

Als letzter Machtkomplex sei *im staatlichen Bereich* das *Beamtenprivileg* genannt, das sich in den verschiedensten Formen historisch von der Herrschaft des Autokraten bis zur heutigen Tyrannei der Verwaltungen ausbreitet. Daß die Machtbeflissenen dieser drei Gesellschaftsgebiete sich durch gegenseitigen Austausch ihrer Instrumentarien die Machtpotentiale erhöhen, indem etwa die kapitalistische Macht eine bestimmte Staatsclique »ermächtigt« oder indem eine Dogmengemeinschaft sich wirtschaftlich ausrüstet, um »Seelen« abhängig zu machen, dies alles ist uns in den Schwankungen und katastrophalen Entwicklungen geschichtlicher Abläufe bis in die gegenwärtige Zeit geläufig.

Besonders gefährlich erscheint Macht da, wo sie sich als »Schutzmacht« gibt. Fassen wir dies alles zusammen:

Macht richtet sich gegen den Menschen und damit zugleich gegen jede gesunde Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.

Es gibt nur eine einzige Macht, die menschlich berechtigt ist. Sie entwickelt sich im Rahmen der Individualität, kommt jeder Individualität zu und bleibt auf ihre Grenzen beschränkt. Wir nennen sie Vollmacht, allgemeiner ausgedrückt: Selbstverantwortlichkeit. Ihr Zentralbegriff ist Freiheit.¹⁾

1) Die »Freiheit« des *Mächtigen* über Mitmenschen ist nicht wirkliche Freiheit, sondern Willkür.

Veranlagung des Menschen zur Freiheit

(Von der Anthropologie zur Anthroponomie)¹⁾

Die Freiheitsnatur des Menschen drückt sich schon in seiner Gestalt, in der aufrechten Haltung aus. Der Mensch nimmt in der vollkommensten Weise auf jedem Punkt der Erde *seinen* eigenen Zenit und Nadir ein, *seinen* selbständigen Horizont, indem er sich auf seinem Standpunkt und seine *eigene* Achse zu drehen vermag.

Der Mensch allein ist ein wahrhaft aufrechtes, aufgerichtetes Wesen.²⁾ Die aufrechte Haltung ist zwar ein Organisationsziel der Tierwelt, ein schon früh eingepflanztes Wirbelsäulenprinzip, das nur im Menschen durch die harmonische *Dreigliederung* aller *seiner Systeme* die absolute Vertikalisation in Tragen und Lasten erreicht. Die Vollkommenheit der Tiere beruht, im Gegensatz zur Eigennatur des Menschen, auf ihrer Einfügung und Anpassung in die elementare Welt – in Wärme, Luft, Wasser und Erde.

Dagegen charakterisiert sich der Mensch in allen seinen Daseinsphasen als das »unangepaßte Wesen«. Der Mensch ist nicht in die Natur eingebunden, sondern er lebt als Mensch in seiner »eigenen Welt« – in seiner Menschheit, wie der Embryo in der Mutter, das Kind in der Familie, der Jugendliche in der Bildungswelt, der Erwachsene in der Gesellschaft und erst der Greis – der Möglichkeit nach – in Annäherung an ein vollendetes »Geistsein«. Der Mensch lebt in der Menschheit in physisch-organischer, in seelischer und geistiger Freiheit! Bei der Tierwelt Bindung an die Natur, beim Menschen Selbstverständnis und Weltverständnis in Übereinstimmung, Freiheit in der Entfaltung der eigenen Natur.

Kulturentwicklung und Freiheit

Wer die Kulturentwicklung der Menschheit in ihren Perioden betrachtet, erkennt im Fortschreiten der Reifegrade eine Stufenfolge der *Freiheit und der Befreiung*. Dieses Geschehen vollzog und vollzieht sich noch in einzelnen Kulturen, bei den Hochkulturen des alten Orients und bei den jüngeren Perioden der europäischen Kulturen.

»Wie der Frühling wandert der Genius von Land zu Land« (Hölderlin). Ein Lebensgesetz vollzieht sich, das wie im Pflanzenleben im Keimen, Wachsen und Entfalten drei Lebensphasen erkennen läßt, die sich im historischen Ablauf in immer rascheren Perioden vollziehen (Ägypten etwa 3000 Jahre, Griechenland etwa 2000 Jahre, Rom 1000 usw.).

1) Anthroponomie ist aus der menschlichen Natur (Naturrecht) hergeleitetes Vertragsrecht.

2) Während gerade die in Bau und Organisation menschenähnlichsten Geschöpfe im taumelnden, schwankenden Geäst der tropischen Wälder jede Selbststrichung vermissen lassen.

Großartig läßt sich in Gefährdungen und Siegen der Freiheitsaufstieg der Hellenischen Kultur gegenüber den Theokratischen Herrschaftsformen des alten Orients nacherleben.

- Die Überwindung des magischen Bewußtseins = Zug der Argonauten, in das Zauberreich Kolchis;
- die Überwindung mutterrechtlicher Kulturen im vorderen Orient, Sieg über die Amazonen und über das mutterrechtliche Troja;
- die Perserkriege zur Bewahrung der Freiheit selbständiger Stadtstaaten gegenüber asiatischer Despotie.

Die Selbsterfahrung, Selbstfindung und Selbstbewahrung des Hellenentums im Erlebnis gesellschaftlicher, religiös-ethischer und künstlerischer Freiheit fand ihre Blütezeit unter Perikles in Athen. So lebte das Freiheitsgefühl schon bei Solon:

»Nach dem ewigen Ratschluß des Zeus und dem Willen der seligen Götter wird unsere Stadt niemals untergehen, die Tochter des gewaltigen Vaters, die athenische Pallas hält die Hand über ihr.«

Und nun mahnt Solon nicht als Priester oder als König, sondern als eine zur Selbständigkeit gereifte Individualität das Volk an seine von ihm gestaltete *Verfassung*.

So hat es geistesgeschichtlich Hölderlin in seinem Empedokles für diese Kultur rückerinnert:

»... Wie auf schlanken Säulen ruh
auf aufrichtigen Ordnungen das neue Leben.«

Das Griechentum zeigt in seiner Veranlagung gegenüber dem Orient die einzigartige Gleichgewichtigkeit des *ideell Göttlichen*, das zugleich in der Natur immanent wirkt, mit dem *real Menschlichen*. Das ideell Göttliche ist stets menschlich, wie das Menschliche als göttlich erlebt wird.¹⁾ So spricht es Sophokles aus:

»Von *einer* Mutter stammen Götter und Menschen.«

Selbsterkenntnis hat schon vom delphischen Spruch her immer diesen ontologischen Hintergrund: Selbsterkenntnis ist Gotteserkenntnis.

Im Rechtsleben der Polis beruht hierauf die Tragfähigkeit der ungeschriebenen Gesetze - »*nomoi agraphoi*«, denn sie sind immer menschlich und göttlich zugleich begründet:

1) Daher wird der Knecht des Odysseus stets der göttliche Sauhirt Eumaios genannt.

»Die ewigen Rechte

Die aus den Höhen steigen herab, im Ätherlicht geboren.

Sie, die kein irdisch Wesen, kein Mensch zeugte,

Olympos ist ihr Vater,

Niemals werden sie in Vergessenheit schlummern,

Denn ein Gott lebt mächtig in ihnen, nie alternd.«

Bei Sophokles erscheint das Gewissen (syneidesis) zum erstenmal als Zentralkraft des Menschen. Die Gottheit ist im Menschen immanent wirksam und beginnt als neues Bewußtsein der Freiheit zu erwachen. Das Sklaventum der Barbaren des alten Orients beruht auf ihrer Unterwerfung unter die außer-menschliche und außerirdische Gottesherrschaft. Die Freiheit des Griechentums auf der unbedingten Mitgöttlichkeit und Mitverantwortung des Menschen für das Weltganze. Da auch die Erde göttlich ist, erscheint das hebräische »mache dir die Erde untertan« geradezu wie eine Gotteslästerung. Die göttliche Hegemonie des Menschseins ist geschichtlich nie so vollkommen in die Wirklichkeit getreten wie in der Gestalt des Perikles. Die von ihm erhaltenen Bildnisherme zeigen ihn menschlich-göttlich in der vollen Bedeutungskraft des Symbols mit dem Löwenhelm als Heros – einer »aristokratischen Demokratie«.

Seine Worte in der berühmten Rede für die Gefallenen schließen unmittelbar an die Mahnung Solons an; eine Gipfelrede nicht nur für Athen, sondern für die ganze Menschheit:

»Wir genießen eine Verfassung, welche die Gesetzgebung anderer Staaten nicht nachahmt; im Gegenteil sind wir eher anderen ein Beispiel ... Und mit Recht wird sie, da die Macht nicht bei Wenigen, sondern bei der Gesamtheit ruht, Volksherrschaft genannt. Jedem gebührt nach dem Gesetz gleiches Recht ...

... Indem ich alles zusammenfasse, so sage ich, daß unsere Stadt im Großen eine hohe Schule für ganz Griechenland ist und daß im Einzelnen jeder von uns vollkommen für jegliches Tun anmutig und sicher sich menschlich bewähren wird.« (Perikles, Rede für die Gefallenen)¹⁾

Rom

Rom ist die große Reaktion auf die Hellenische Freiheit – die Hellenische Freiheit, die in den reinen Kulturwerken so eindeutig und klar als geistige *Ordnungskraft* auf fast allen Lebensgebieten erscheint und die als Tendenz auch im politischen Bereich wirksam ist, aber darin zugleich um der unreifen Frei-

1) Aus Thukydides: »Der Peloponnesische Krieg«

heitlichkeit (besserer Willkür) individueller Machtentfaltung immer wieder zwischen Revolution und Reaktion (Diadochendespotie) hin- und herschwankt, bis dieser Zustand endgültig durch das imperiale Kaisertum Roms zu starrer Ruhe gezwungen wird. Dieses Kaisertum stellt sich aber der funktionalen Betrachtung geschichtlicher Bewegungen als die große Rückwendung zur Theokratie des Orients unter Aufopferung der noch keimhaften Freiheitsanlage des Hellenentums dar.

Pharaonentum und alles, was mit Theokratie zusammenhängt, wird im römischen Imperium, bis zur Schaffung einer ebenfalls imperialen (letztlich antichristlichen) Staatsreligion durch Konstantin restituiert.

Welche Lähmung trat jetzt ein, bis zu wahrhaft sklerotisierenden Prozessen auf allen Daseinsgebieten (Zerfall der Künste, Kodifizierung des Rechts der Justiz, Verwaltungsbeamtentum, Byzantinismus, zunehmende Inhumanität usw. usw.).

Vor allem muß beachtet werden, daß mit dem Orientalismus Roms zugleich das phönikisch-orientalische Geld- und Bodenrecht herrschend wird. Was wir heute den Kapitalismus nennen, ist altes, überlebtes orientalisches und nunmehr römisches Recht, das sich als Machtsystem gegen kelto-germanische Lebensordnungen noch einmal durchgesetzt hat. Leider ist hier nicht der Raum, diesen Entwicklungen im einzelnen nachzugehen. Es soll auch nicht verkannt werden, daß, so wie im Hellenismus das Griechentum die Lehrmeisterschaft für den Orient durch Alexander ausübte, nun mehr das römische und das römisch-byzantinische Zivilisationselement bis ins 14. Jahrhundert hinein zum Lehrmeister für die Völker des euroäischen Nordens und Nordwestens wurde. Schlimm ist jedoch, daß die Eierschalen dieser ABC-Schule in den Sozialformen der europäischen Völker bis heute noch nicht abgestreift werden konnten und immer wieder die Entwicklung der Freiheit durch traditionelle Gewalten überalterter Rechtsnormen die jungen Völker in ihrer Entwicklung gelähmt haben.

Einwohnung des Menschen in der Menschheit

Betrachten wir bis hierher noch einmal die Signatur der Entwicklungsgegebenheiten. Die monolithische Einheit der Kulturen des alten Orients, in Einheit mit der Größe und Geschlossenheit der »Mutter Asia«, differenziert sich nach Westen mehr und mehr und bildet mit »Kleinasien« und der ägäischen Inselwelt eine Brücke nach Europa. Mit den europäischen Völkern und ihren Kultur Tendenzen beginnt die Entwicklung zu individueller Freiheit. Dieser Freiheit wird sich das Griechentum zum ersten Mal bewußt, und es verteidigt sie erfolgreich gegen die östliche Invasion, individualisiert die gesellschaftli-

chen Kräfte, bewahrt aber dabei noch einmal in der Erfüllung einer vermittelnden Funktion zu den alten Kulturen das Gleichgewicht zwischen Religion, Kunst und Wissenschaft.

Rom dagegen zeigt bereits die Individuation in problematisch dualisierender Art, indem es politisch und religiös sich der Investitur der orientalischen Theokratie bedient, die dann später im Papsttum ihre Fortsetzung findet, entläßt aber gleichzeitig den Einzelmenschen aus der ursprünglichen Einheit, so daß jetzt zum erstenmal *Kultur und Zivilisation* auseinanderbrechen.

Mittelalter

Aus den Trümmern des römischen Reiches erheben sich die Kelto-Germanischen Lebensmotive, die sich von Anfang an als »*Freiheit*« darstellen. Aber umso peinlicher wird hier und da und dort gegen die neuen Daseinsregungen die Zuchtrute alter römischer und älterer Ordnungsformen geschwungen. Geistige Genossenschaften, Ritterorden, die Gemeinschaft der Tafelrunde, der Gralsweg, ein Weg der Verinnerlichung, Handwerk, Handel und Städtefreiheit nach außen.

Der Keim kelto-germanischer Eigenständigkeit, der sich in den Sozialbereichen noch mit römischen Elementen mischt, entfaltet sich im Hoch- und Spätmittelalter zuerst vor allem in mythisch-mystischer Religiosität im Zeichen gemüthafter Verinnerlichung. In den Predigtkirchen der Bettelorden, die ihre Entstehung den Opfern der handwerklichen Bürgerschaft verdanken, die über den Kultus hinaus nach Glauben und Erkenntnis im Predigtwort strebten, begann ein neues, innerstes Licht die Seelen zu erhellen. Die Mystik Meister Eckharts, Susos, Taulers und vieler anderer, die alle gegenüber der kirchlichen Autorität hart an der Grenze der Ketzerei standen, hatte dieses Licht im Gemüt der Menschen entzündet.

Vernehmen wir einige wenige Motive dieser neuen Sprache:

»*Der edle Mensch ist jener eingeborene Sohn Gottes, den der Vater von Ewigkeit her gezeugt hat.*« (Meister Eckhart 1260–1327)

»*Wenn ich ein König wäre und wüßte es nicht, dann wäre ich kein König. Wenn ich mir in meiner Selbstwahrnehmung nicht aufleuchte, dann bin ich mir nicht vorhanden. Leuchte ich mir auf, dann habe ich mich aber auch in meiner Wahrnehmung in meiner ureigensten Wesenheit.*« (Tauler 1300–1361).

Diese innerliche Erkenntnis-Selbst-Erfassung begann Volksbewegung zu werden, Vorbereitung der Reformation als Gegenbewegung gegen den privilegierten Romanismus in Kultur und Rechtsleben. In diese Bewegung gehört auch *Trithemius von Sponheim* (1462–1516), der Lehrer des Paracelsus und des Agrippa von Nettesheim, der mit ihnen den Keim einer neuen philosophischen Naturerkenntnis legte. Er hat die Stufen der inneren Entwicklung ebenfalls schon bis zum Wesenskern des Menschen geführt:

»Übung erzeugt Erkenntnis, Erkenntnis erzeugt Liebe, Liebe erzeugt Ähnlichkeit, Ähnlichkeit Gemeinschaft, Gemeinschaft Kraft, Kraft Würde, Würde Vollmacht.«

Das ganze sechzehnte Jahrhundert (Goethe bezeichnete es als das deutlichste) kann durch Charakterisierung des damaligen Universitätslebens in seinem Wesen dargestellt werden: die Persönlichkeit erwacht zum Individuum und nimmt von nun an kraft eigener Vernunft in allen Dingen die letzte Entscheidung in Anspruch: sie verweigert sich der Tradition. Sie freut sich, das Geltende durch Vernunftgründe aus seiner Position zu werfen. Auch die ältesten und ehrwürdigsten Irrtümer sind vor ihr keinen Augenblick sicher (Paulsen).

Der Same der Mystik geht auf.

»Trutz Gott selber!
Trutz den Engeln,
Trutz allen Kreaturen,
Sie können die Seele nicht mehr trennen von dem Urbild,
darin sie Eins mit Gott ist.« (Eckhart)

Auf diesem Boden wächst der Freiheitsbaum der Menschheit, bis er sich für eine neue Bewußtseinsperiode in Martin Luther entfaltet.

Das Christuswort des Evangeliums begründet in seiner Seele eine unmittelbare *Nachfolge Jesu*, ein Urchristentum der Individualität (Gottes Kinderschaft). Sein Glaube verdichtet sich zum *Gewissen*. Zum drittenmal in der Menschheitsgeschichte wird das Gewissen (Syneidesis), dieser göttliche Schatz in der Menschenseele, offenbar: zuerst bei Sophokles in der Tragödie, dann im Neuen Testament und jetzt als eigenste und innerste Erfahrung des neuen Menschen. Im Feuer der inneren Erkenntnis (Wissen des Wissens = Gewissen) reift die Sinneswandlung, die Metanoia des Johannes. Auf diesem Feld vollzieht sich die Entdeckung des neuen Menschen durch Luther. Sie löst

den hochnotpeinlichen Strafvollzug (Poenitentia) der alten Kirche ab und führt den Menschen in seiner inneren Läuterung zur Sinneswandlung in Freiheit.

Das Urvertrauen Luthers in Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit der Gottheit, wie er es aus dem Evangelium geschöpft hat, ließ ihn den eigenen Wahrheits- und Wirklichkeitskern als eine unbedingte Kraft in seinem Innern entdecken. Durch das Evangelium, das er dem Volk als erster in die Hand gab, durch welches er ihm zugleich die alle Stämme verbindende Sprache, die deutsche Hochsprache schenkte, wurde er geistig zum mächtigsten Sozialgestalter. Die Sprache des Evangeliums, die die Sprache vor allem der arbeitenden Menschen werden sollte, ja die Sprache einer neuen Kultur verdanken wir ihm. Diese Wirkungserwartungen waren tiefste Hoffnungen in der Tatseele Martin Luthers; dies war *Luthers Glaube*. Wie weit er damit in die Umwandlung der Sozialordnung tatsächlich eingriff, das darzustellen wäre eine eigene Untersuchung wert. Noch war damals das Bodenrecht im Gegensatz zum Geldrecht vielfach durch Allmende und Lehen sozial geordnet und noch nicht dem römischen Eigentumsrecht zugänglich, während die Leibeigenschaft schon der Rezeption des römischen Rechtes entstammte. Damals erkannte Luther bereits die Gefahren des heraufziehenden Kapitalismus:

»Der Zins ist ein in der Wolle gefärbter Dieb und Mörder, wir Christen halten ihn aber so in Ehren, daß wir ihn ordentlich anbeten. Der Zins ist ein großes Ungeheuer, ähnlich einem Werwolf, der alles verwüstet, ärger als irgend ein Schurke. Er gibt aber nicht zu, daß er es gewesen sei. Er denkt, keiner werde ihn herausfinden, weil die Ochsen, die er an den Schwänzen rückwärts gezogen hat, aus ihren Spuren den Anschein erwecken, als seien sie hereingeführt worden. Ähnlich möchte der Zins die Welt betrügen, als sei er von Nutzen und schaffe der Welt Ochsen, während er tatsächlich alles an sich reißt und allein auffrißt. Das größte Unglück der deutschen Nation ist der Zins: fürwahr, es muß der Zins eine Figur und Anzeichen sein, daß die Welt dem Teufel verkauft ist, daß zugleich uns zeitlich und geistig Gut gebrechen.«

»Hie muß man wahrlich auch den Fuggern und dergleichen Gesellschaften einen Zaum ins Maul legen ...

Doch bitte ich um Gottes Willen alle Prediger und Pfarrherrn, wollten nicht schweigen, noch ablassen, wider den Wucher zu predigen, ... daß wir doch etliche möchten durch unser Vermahnen aus solcher Sodom und Gomorra reißen.«¹⁾

1) Luther-Zitate nach Damaschke, Geschichte der Nationalökonomie, Jena 1920.

In Luther ist ein Beispiel gegeben, wie das Gewissen eines Einzelmenschen, die Kraft des Gemütes und des Herzens gegen ein ganzes Zeitalter seinen Kampf besteht:

»Hier stehe ich ...«

II

Vom subjektiven Individualismus zur Ich-Entdeckung

Zu dem christlich-rosenkrenzerischen Freiheitsansatz Martin Luthers (christliche Gewissensfreiheit) tritt an der Schwelle des 17. zum 18. Jahrhunderts ein neues Ringen um Freiheit. Es geht jetzt mehr und mehr um die *Freiheit des Individuums* in der Gesellschaft.

Dies geschieht wiederum im Zeichen schwerer Krisen. Diese Freiheitssuche geht Hand in Hand mit dem Zerfall der Kultureinheit in getrennte Lebensgebiete. Religion, Kunst und Wissenschaft brechen auseinander, obwohl sie ohne Verbindung untereinander und miteinander verkümmern müssen. Die Individualität will sich in Religion, Kunst und Wissenschaft selbständig verwirklichen.

Die Kultureinheit, die das christliche Mittelalter vor der Reformation auszeichnete, löst sich auf, die Nationalität bildet sich heraus. Die Individuations-tendenz herrscht auf allen Gebieten. Sogar in der Philosophie bilden sich nationale Richtungen heraus. In der französischen Philosophie dominiert die Logik, in der englischen der Sensualismus. In Mitteleuropa erscheint ein ontologischer Spiritualismus (Monadenlehre, Leibniz, 1553–1646). Ein barocker Persönlichkeitskult greift auf allen Gebieten um sich und beansprucht Autonomie, welche im Absolutismus noch einmal Theokratie vortäuscht (Gottesgnadentum).

Alle diese Elemente gewissermaßen zusammenfassend, begründet *Kant*, vor allem auch in der Nachfolge Rousseaus, durch seine drei Kritiken (Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft) den heute noch weitgehend nicht durchschauten *subjektiven Individualismus*, aus dem die gegenwärtige Wahrheitssepsis (Relativismus und Pluralismus) entspringt.

Und doch, welch ein Neuanfang, welch ein Freiheitsimpuls:

»Ich bin frei. Die Natur vermag nichts über mich. Ich bin in diesem Bewußtsein von ihrer Notwendigkeit nicht gehalten.

Ich bestimme mich durch mich, nicht durch sie.

Ich bin frei. Kein Mensch vermag etwas über mich, was ein anderer mir auch raten oder gar befehlen vermag; es ist in meine Gewalt gegeben, ob ich darauf eingehen und mich dadurch bestimmen lassen will. An und für sich gilt mir keine Autorität für mein Wollen und darf mir keine gelten. Vom Denken versteht sich dies ohnehin.«

»Ich bin frei. Gott vermag nichts über mich. Ich kann einem Gesetze darum nicht gehorsamen, weil es sich mir als ein göttliches aufdringt. Ich muß wissen, ob ich es mir selbst geben, ob ich in ihm mit mir würde übereinstimmen können. *Diese Unendlichkeit* ist eben die *göttliche Natur der Freiheit*. Sie schließt die Möglichkeit in sich, da Gott mich zum Wollen nicht zwingen kann, auch gegen ihn, gegen Gesetze als die ausdrücklich Seinigen mich bestimmen zu können.«¹⁾

Wie frei aber, so muß gefragt werden, ist nun bei Kant die Wesenssubstanz dieser Freiheit?

Freiheit und Erkenntnis müssen hier in einem engen Zusammenhang gesehen werden. Wir sind frei, insofern wir uns in uns selbst und in der Welt als erkennende Wesen erfassen. Wir identifizieren uns in der Erkenntnis mit uns selbst (ich erkenne ...), wie wir uns in der gleichen Erkenntnis (in Stufen aber doch grundsätzlich) mit den Weltgesetzen in Übereinstimmung finden.

Kant hat, wie schon seine Vorgänger, diese Erkenntnis in zwei verschiedene Erkenntnisarten zerlegt, die er im Laufe seiner philosophischen Entwicklung immer weiter auseinander polarisierte. Er unterschied nämlich die sinnliche Erkenntnis (der Objektwelt) und die geistige Erkenntnis (der Ideenwelt, der Begriffe; »Ding an sich«).

Da wir nun aber – nach Kant – der Objektwelt gegenüber von der (subjektiven) Beschaffenheit unserer Sinnesorganisation abhängig sind, kann die Sinneserkenntnis uns keine Wahrheit bringen. Im gleichen Falle sind wir im Hinblick auf die geistige Erkenntnis, die als Intellektus Archetypus nur Gott zukommen soll. Der Mensch ist daher zwischen unerkennbare Welten in seiner Subjektivität zwar *ethisch-moralisch frei*, aber von der eigentlichen Wahrheit und Wirklichkeit ewig getrennt!

Kant hat dabei beide Erkenntnisvermögen anfangs noch ihrem Ursprung nach als zusammengehörig und damit dem Sein und der Wirklichkeit entsprechend dargestellt: »Es scheint ..., daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht *aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel* entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren erstere uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.«²⁾

1) Zitiert nach Rosenkrenz, Geschichte der Kantschen Philosophie.

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einl.

Die »gemeinschaftliche, aber uns unbekannte Wurzel des Erkennens« – was ist das? Hierüber hat Kant nicht weiter geforscht! Und was bedeutet die Freiheit, wenn sie nicht von der Ordnungskraft einer tragenden Erkenntnis belebt ist? Sie bleibt subjektivistische Willkür. Hier stehen wir vor dem Dilemma der heutigen Bewußtseinslage auf allen Gebieten und vor allem auf dem Gebiet des gesellschaftlich-sozialen Lebens. Außermenschliche Gewalten herrschen, und der Mensch bleibt schwankendes Subjekt.

Goethe

Am 10. Juli 1772 schrieb Goethe an Herder:

»Noch immer auf der Woge mit meinem kleinen Kahn, und wenn die Sterne sich verstecken, schweb ich so in der Hand des Schicksals hin, und Muth und Hoffnung und Furcht und Ruh wechseln in meiner Brust.

Seit ich die Kraft der Worte stethos (= Gemüth) und prapides (= Herz, Sinn) fühle, ist mir *in mir selbst eine neue Welt aufgegangen*.

Armer Mensch, an dem der Kopf alles ist.«¹⁾

Goethe spricht in diesem Brief von der »gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel« der Erkenntnis, die Kant ahnt, der er aber in der eigenen Brust nicht nachgegangen ist.

»Seit ich die Kraft der Worte 'Stetigkeit, Herz, Sinn, Geist' fühle, ist mir in-mir selbst eine neue Welt aufgegangen.«

Das ist die *Entdeckung der Ich-Natur des Menschen*, die – wenn auch in vollkommen esoterischer Art – von nun an das ganze Dichtungswerk und die Motivation der naturwissenschaftlichen Arbeiten Goethes als okkulte »Anthropologie«²⁾ durchzieht und die bei den deutschen Philosophen nach Kant, bei Fichte, Schelling und Hegel ein Vierteljahrhundert nach Goethe zur ersten Ausgestaltung einer *Ich-Philosophie* geführt hat.

Die Wurzel für das *Sinneserkennen*, wie für das *Ideenerkennen* (Gedankenwahrnehmung) ist bei Goethe das *Ich*. Wahrnehmen und Denken ist im Ich ein- und dasselbe. Das Ich ist der *Initiator* und *Initiant* in einem. Die Welt ist bei Goethe nicht mehr in die außermenschliche Welt der Objekte und in innermenschliche Subjektivität gespalten,³⁾ – das Ich ist vielmehr in sich selbst subjektiv-objektiv oder besser und deutlicher: es ist *Urphänomen und Uridee* des Menschseins in einem.

1) Goethes Werke, Artemis Bd. 18, Briefe

2) Vergl. »Die Anthropologie Goethes«, Sonderheft Fragen der Freiheit Nr. 155, zum Goethejahr 1982

3) Hans Jürgen Scheurle: Überwindung der Subjekt-Objektspaltung in der Sinneslehre, Thieme 1977

»Der Mensch, ein Bild des eigenen Geistes.«
(Goethe, Fragmente zur Morphologie)

Dieses neue Menschenbild, das über aller Subjektivität steht, ist geeignet, den Menschen zum Herrn seines Schicksals zu machen. Eine neue Dimension des gesellschaftlichen Lebens ist eröffnet. Mensch – zu Mensch; Ich – zu Ich wird wirksam, der Mensch wird in seiner Menschheit mündig.

Herder

Mit Goethes Weltanschauung tritt die *Ichkenntnis*, das schöpferische *Ichvermögen*, die reale Phantasie als Vermittlerin zwischen Idee und Sinnenwirklichkeit, jetzt zum erstenmal auch die neue Geistesfähigkeit des gegenwärtigen und zukünftigen Menschen, die Ethik aus dem Ich – »das Selbständige Gewissen« hervor. Welch ein Ereignis! Gipfelwerke der Kunst, der Kultur und der Philosophie stehen dafür. Allein die neue Naturanschauung und mit ihr die »*Geisteswissenschaft*« seiner *Dichtung*, die in der Ichtragödie des *Faust* gipfelt und die ohne die Metamorphose des Seelen- und Geisteslebens im Sinne der Goethe'schen Ichentdeckung der Jahre von 1772 an nicht denkbar ist.

Aber genauso, wie das naive Natur- und Freiheitserleben Rousseau's durch Kant ins rein subjektivisch-illusionistische Seelenerleben zurückrelativiert wurde, so greift der Goethe am nächsten stehende Geist jener Epoche, Herder, das große Menschheitsereignis der Selbstfindung im Ich als Gegner an. Dies tritt in einer nicht zu überbietenden Schroffheit in dem Gedicht »Ich« in Erscheinung; ein Gegenschlag, den wir zu größerer Deutlichkeit seiner Aussage in Prosa wiedergeben:

»Ich«

Willst du zur Ruhe gelangen, dann fliehe die ärgste Feindin jeder Ruhe, die Persönlichkeit. Das Persönlichkeitserleben täuscht dich mit Nebelträumen. Es engt Geist und Herz ein, quält dich mit Sorgen, vergiftet dein Blut und raubt dir den freien Atem, so daß du, indem du in dir selbst verdorrst, schließlich in deiner eigenen Luft erstickst.

Hast du dir schon klargemacht, was Persönlichkeit in dir ist? Im Mutterschoß nahmst du von zweien das Leben und hingst pflanzenhaft unbewußt an einem fremden Herzen. So gediehst du zuerst in deiner Leiblichkeit zum Tier und erblicktest dann als Menschenkind (wie man sagt) die Welt.

Aber es war doch ganz anders. Du erblicktest sie nicht, sondern die Welt erblickte dich. Denn noch lange warst du nur ein Teil deiner Mutter und

nahmst ihren Atem in dich auf und lerntest am Lebensquell ihrer Brust Empfindung. Immer neue wechselnde Empfindungen (die von außen auf dich einströmten), die in tausend Gestalten in dir tausend Empfindungen, immer neue tausend wechselnde Gefühle in dir bewirkten.

Und wie wuchs dann das Kind heran? Alle Glieder, Fuß und Hand, Ohr und Auge formten sich, und von Stufe zu Stufe entwickelst du dich vom Knaben zum Jüngling, zum Manne und zum Greis. Was war im Jüngling noch vom Kinde übrig, was war im Knaben schon vom Mannes- oder vom Greisenalter? In jeder Altersstufe hattest du dich vertauscht. Kein Körperteil war noch derselbe geblieben. Du täuschest dich mit dir selbst und dein Spiegel zeigte dir immer wieder ein anderes Bild.«

»Alles, was einmal für dich wichtig war, fällt als unwesentlich von dir ab – und was bleibt?

»Ermanne dich, wirf die Illusionen ab. Das Leben ist ein gestaltlich dauernd wechselnder Strom. Welle um Welle hebt und begräbt Gestalt und Gestaltung. Derselbe Strom ist in keinem Augenblick an keinem Ort in keinem Tropfen derselbe, von der Quelle bis zum Meer.

Solch ein Trugbild soll Grundlage deiner Pflicht und Hoffnung, von Glück und Unglück sein? Auf eine schattenhafte Wahngestalt willst du Gedanken, Wirkungen und Lebensziele richten?

Nein, ein für allemal sei es gesagt, du gehörest dir selber nicht an; du gehörest dem All. Alles, was du bist, hast du von ihm empfangen und empfängst du weiterhin. Nicht allein das Deine, dich selber mußt du diesem All geben: Denn du hängst vollkommen von ihm ab. Ewig bleibst du ein Kind an der Brust dieser Mutter. Was wärest du, von allem Lebenden abgetrennt, das dich umgab und umgibt?

Kein Ich!

Jeder Tropfen eines Blutkörperchens in deinem Lebenssaft, jede Gedankenregung in Geist und Herz, Fertigkeit, Gewöhnung, Entschluß und Tat, jedes Wort der Lippe, jeder Zug des Angesichts – alles ist fremdes Gut, das du dir zum Gebrauch angeeignet hast, ein Triebwerk, das du, während du damit übst, selbst nicht kennst.

In dauernd relativierender Veränderlichkeit schleicht der *Eigner fremden Gutes* durch die Welt. Er legt Kleider und Gewohnheiten ab, verändert seine Sprache, seine Sitten und Meinungen, wie es die Zeit und Umweltverhältnisse ihm aufnötigen.

Was ist von allen Gedanken dein? Der ungeteilte Geistes-Ozean floß als Strom und Tropfen in dich und bildete dein Eigenstes. Was von unzählbaren Empfindungen, Hoffnung, Liebe, Gewohnheit, Langweile, Verdruß und Haß, Sorge und Not, alles was in Zeit und Raum geschieht, haben dir die Illusion deines Selbstseins angeformt und angegossen, und deine 'Freiheit' besteht nur darin, daß du dies alles in deinem Leim formst für jenes All, aus dem dies alles herrührt. Dies ist das letzte Ziel allen Begehrens, in den allgemeinen Wandelgang des ewigen Alls wieder einzumünden. Die Ichheit erstirbt in diesem Einmünden, damit das All wieder ein Ganzes sei.

Was wirst du mit deinem armen Ich der Nachwelt hinterlassen? Nur wenn dein Geist uneingedenk des engen Ichs in allen Menschenseelen lebt, nur dann bist du ein Ewiger, allwirkender, wie Gott, unsichtbar namenlos.

Darum ist es nötig, das harte Ich zu mildern, damit das bessere Du und Er und Wir und Ihr und Sie es sanft auslöschen. ...

In allen Pflichten sei uns *erste* Pflicht Selbstvergessenheit!

So gerät uns unser Werk. ... Verschlungen in ein weites Labyrinth der Streben-
den, sei unser Geist ein Ton im Schöpfungsgesang, unser Herz ein lebendiges
Rad im Naturwerk. ...«¹⁾

* * *

Die Elemente, die diesem Gedicht zugrunde liegen, finden sich auch in Herders »Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit«, seiner großen Entgegnung gegen das Kant'sche Gesamtwerk. Organische Ganzheit, Denken in Zusammenhängen, Evolution, das sind die Motive, mit denen Herder den analytischen Aufklärungsgeist Kants besiegt und den Menschen in seine ehrwürdigsten Zusammenhänge rückbindet. *Damit aber verzichtet Herder – wie Kant – auf die reine Erkenntnis – auf die Freiheit und die Unabhängigkeit des Ichs.*

In der Betrachtung des Evolutionsgeschehens aller Natur konnte Goethe Herder folgen, ja, darin war er zunächst sein Schüler. Aber darüber hinaus brachte der Jüngere eine Mitwisserschaft über das Wesen des Menschen mit, das über aller organischen Evolution der Erde, der Pflanzen, der Tiere stand, das den Menschen nicht »als Produkt dieser WerdeWelt« mit allen ihren Abhängigkeiten, »ein Spiegel seiner Umgebung« sein ließ. Der Herder'schen Evolutionsauffassung, die Darwin und Marx vorarbeitete, steht das Goethe'sche *Initiationserleben des Menschen* gegenüber als die bewegende Kraft – einer Weltentwicklung »von innen« heraus, nicht von außen, die wahre In-

1) Das Gedicht, nach dem dieser Prosatext ausgezogen ist, findet sich in Herders Werken, Kritische Ausgabe Bd. 1, S. 72.

tention aller Metamorphose. Der Mensch ist der Archetypus, *der von Anfang an* mit der Gottheit »am sausenden Webstuhl der Zeit« mitwirkt.

Zwischen Herder und Goethe liegt der bisher kaum erkannte tragische Zwiespalt der deutschen Seele, der das Scheitern der Mission dieses Volkes zwischen Ost und West bewirkt hat. Goethes schöpferische Icherkenntnis vereinigte sich gerade noch rechtzeitig mit dem grandiosen Freiheitsimpuls Friedrich Schillers, aber Herder konnte seinen moralischen Willen in diesen Bund nicht einfügen, *er fehlte* zur Vollendung des neuen Geistesmenschen, der die Zukunft vorbereiten sollte. Er entwickelte seine »Humanität« aus altreligiösen Menschheitsvorstellungen, in denen die Gottheit in Volkheit, die Volkheit in Gesellschaftsformen heraufsteigt. So entstehen – wie wir das vom alten Orient andeuteten – Kulturkreise (Organismen), die von Geschlecht zu Geschlecht weiterwirken und aus deren kollektiver Humanitas zuletzt der einzelne Mensch sein Leben nährt, ohne die er verkümmerte.

»Kein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch geworden. Das ganze Gebilde der Humanität in ihm hängt durch eine geistige Genesis, die Erziehung, mit seinen Eltern, Lehrern, Freunden, mit allen Umständen im Lauf seines Lebens, ... mit seinem Volke und den Vätern desselben, ja mit der ganzen Kette des Geschlechts zusammen, das in irgendeinem Gliede Eine seiner Seelenkräfte berührte.« –

»Wo und wer du geboren bist, o Mensch, da bist du, der du sein solltest: verlaß die Kette nicht, noch setze dich über sie hinaus; sondern schlinge dich an sie. Nur in ihrem Zusammenhange, indem was du empfängst und gibst und also in beidem Falle tätig wirst, nur da wohnt für dich Leben und Friede.« (Herder)

Es wäre von großem Interesse, hier bis in biographische Einzelheiten des Ringen Goethes mit Herder um die Initiation des Menschen zur sozialen Verantwortung darzustellen: wie Goethe auf Herder zuzuging, wie er ihm sein Menschenbild in seiner Dichtung »Die Geheimnisse«, widmete:

»Warum suchst ich den Weg so sehnsuchtsvoll,
Wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?«

Hier schildert Goethe für Herder Freiheit und Macht und Motivation der Individualität auf ihrer höchsten Stufe:

»Wenn einen Menschen die Natur erhoben,
Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt;

Man muß in ihm die Macht des Schöpfers loben,
 Der schwachen Ton zu solcher Ehre bringt;
 Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
 Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt,
 Dann kann man ihn mit Freuden Andern zeigen
 Und sagen: Das ist er; das ist sein eigen.
 Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
 Zu leben und zu wirken hier und dort;
 Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
 Der Strom der Welt und reißt uns mit sich fort.
 In diesem innern Sturm und äußern Streite
 Vernimmt der *Geist* ein schwerverstanden Wort:
 Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
 Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.«

Die Humanität, wie sie Goethe darstellt, ist nur durch Individuation wahrhaft und legitim realisierbar, kein Moralgesetz dürfte sie dem Menschen von außen aufnötigen. Denn »das selbständige Gewissen sei Sonne deinem Sittentag.«

Hier sei nochmals hervorgehoben, wie Goethe die Natur des Menschen anerkennt: Der Mensch, der viel erlangen kann, weil er in seinem Ich mit der Idee seiner selbst identisch ist, darf viel von sich und der Welt fordern. Darauf beruht seine Entwicklungsfähigkeit. Zwischen die höchsten und tiefsten Erlebnisstufen des Seins gestellt, ist das Ich in seinen Intentionen frei. Verehrung, Anbetung, Gestaltung, Urteil und Erkenntnis, Glaube, Liebe, Hoffnung, all diese Seinsweisen sind Funktionen des Ichs. Durch sie erhebt sich der Mensch zu seiner Wirklichkeit. Aber er kann sich auf den erreichten Höhen nicht lange halten. Die Klarheit der Begriffe und die Freiheit der Ideale hebt ihn zu hoch über sich selbst und es drängt ihn, wieder in sein eigenes Gemüt zurückzukehren. Gerade im Erleben erreichter Höhen möchte er die ursprüngliche »Neigung, die er zum Individuo gehegt, wieder genießen, ohne in jene Beschränktheit zurückzukehren und will auch das Bedeutende und Geisterhebende nicht fahren lassen. Was würde aus ihm in diesem Zustande werden, wenn die Schönheit – (die der Mensch selber durch seine schöpferische Welt und Lebensgestaltung erzeugt und damit dem Erreichten eine fortwirkende Dauer und Rückwirkung auf sich selbst bewirkte) – nicht einträte und das Rätsel glücklich löste«¹⁾

So charakterisiert Goethe das *ICH*. Nichts ist hier von Subjektivismus, von selbstischer Egoität. Nein! Es steht vielmehr frei in der Welt über Subjekt und

1) Vergl. Goethe: »Der Sammler und die Seinigen«.

Objekt. Idee und Individualität sind im *ICH* in geistiger Kompetenz und lebensgestaltender Verantwortung identisch.

Angewandt auf die Aktualität sozialer Verwirklichungen heißt dies: Die Gesellschaft und ihre menschengemäßen Ordnungen sind Aufgabe und Gestaltungsmaterial eines »Künstlers«, der als schöpferisch-ichhafte Individualität eine Masse bewegt und gestaltet. Aber wohlverstanden: Hier wird die Ichnatur *jedes* Menschen in seiner Menschheit vorausgesetzt. So heißt es im »Märchen«, das sehr wohl auch Sozialphilosophie als Kunstwerk genannt werden könnte, wenn ein solcher Untertitel – nicht dem *Stil* – dieser *Dichtung* widerspräche:

»... Ein Einzelner hilft nicht, sondern wer sich mit Vielen zur rechten Stunde vereinigt«

und

»Wir sind zur glücklichen Stunde beisammen; jeder verrichte *sein* Amt, jeder tue *seine* Pflicht, und ein allgemeines Glück wird die einzelnen Schmerzen in sich auflösen, wie ein allgemeines Unglück einzelne Freuden verzehrt.«

Alles geht vom Individuum aus und wirkt aufs Ganze.

Seit 1790 beginnt Goethe (ohne Herder und sein geistiges Gefolge) sich mit Schiller zu verbinden.

Goethe im Bunde mit Schiller

(Sozialordnung aus der Verantwortung der Ichnatur)

Die erste Sozialanthropologie, die diesen Namen verdient, liegt uns in Schillers Werk »Über die ästhetische Erziehung des Menschen« vor.¹⁾

Die katastrophale Verfassung, in der sich die menschlich-politische Gesellschaft schon damals – wie heute – befand, ist Anlaß und Ausgangspunkt. Die Worte, die Schiller für diese Verhältnisse findet, klingen geradezu wie eine Prophetie auf unsere Zeit. Das ganze öffentliche Leben nimmt den Charakter eines leblosen Mechanismus an, »Wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden ... Staat und Kirche, die Gesetze und die Sitten;

1) Eine deutsche Antwort auf die französische Revolution in Briefen an den Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg, 1793 begonnen.

der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. – Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als ein Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und, *anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen*, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge fragmentarische Anteil, der die einzelnen Glieder an das Ganze knüpft, hängt nicht von den Formen ab, die er sich selbsttätig geben kann (denn wie dürfte man ihrer Freiheit ein so künstliches und lichtscheues Uhrwerk vertrauen?), sondern wird ihnen mit skrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält ... usw. usw.«

Auf diesen alles ertötenden Gesellschaftsmechanismus begründet Schiller die Voraussetzungen eines freien Gemeinwesens, in dem der Mensch in Zukunft in sich selbst und im Mitmenschen die Menschheit fördert, indem er zuerst einmal den Anspruch, den die menschliche Natur aus sich selbst heraus stellen darf, offen darlegt.

Schiller ordnet, sichtet und veredelt zuerst die »*Substanz*«, mit der er seinen sozialen Bau aufzurichten gedenkt. Dies ist sein *ästhetisches Anliegen*. Und damit gelangt er zur höchsten Konzeption; die über diesen Gegenstand bisher niemals ausgesprochen wurde:

»Ist es nicht wenigstens außer der Zeit¹⁾, sich nach einem Gesetzbuch für die ästhetische Welt umzusehen, da die Angelegenheiten der moralischen ein so viel näheres Interesse darbieten und der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeitumstände so nachdrücklich aufgefordert wird, sich nach dem *vollkommensten Kunstwerke*, mit dem *Bau einer wahren politischen Freiheit, zu beschäftigen?*«

Nun vergleicht Schiller die schöpferische Aufgabe des Menschen mit dem Bildhauer, der um des Werkes und seiner Ganzheit willen vieles einzelne unterordnet, und gibt sein Ziel – das höchste Ziel aller menschlichen Bemühung – an, bei dem das Material und seine Gestalt identisch sind:

»Ganz anders (wie bei der Skulptur) verhält es sich mit dem pädagogischen und *politischen* Künstler, der den Menschen zugleich zu seinem Material und zu seiner Aufgabe macht.«²⁾

1) Gemeint ist über alle Zeit, d. h. eine überzeitliche Aufgabe.

2) »Zur ästhetischen Erziehung«, 4. Brief.

Und: »Immer war es ein Riesenschritt des menschlichen Geistes, dasjenige als ein Kunstwerk zu behandeln, was bis jetzt dem Zufall und der Leidenschaft überlassen gewesen war. – Unvollkommen mußte notwendig der erste Versuch in der schwersten aller Künste sein, aber schätzbar bleibt er immer, weil er in der wichtigsten aller Künste angestellt worden ist. Die Bildhauer fingen mit Hermessäulen an, ehe sie sich zu der vollkommenen Form ... erhoben. Die Gesetzgeber werden sich noch lange in rohen Versuchen üben, bis sich ihnen endlich das glückliche Gleichgewicht der gesellschaftlichen Kräfte von selbst darbietet. – Der Stein leidet geduldig den bildenden Meißel ...

Der Gesetzgeber allein bearbeitet einen *selbsttätigen widerstrebenden Stoff – die menschliche Freiheit*. ... Hier ist der Versuch allein schon alles Lobes wert.«¹⁾

Die Freundschaft Goethes und Schillers gipfelt im Tempelbau (Goethe-Märchen) des sozialen Kunstwerkes. Gegenüber den im Vergleich herangezogenen bildenden Künsten handelt es sich bei dieser allerhöchsten Kunst um eine solche, die nur dann sachgemäß ausgeübt wird, wenn sie aus der inneren Natur des Menschen anthropogenetisch entwickelt wird. Idee und Material sind identisch und wollen wechselseitig entwickelt werden.

In der Realität ihrer Ideen sind uns – und dieses Paradoxon muß in diesem Zusammenhang hier auf das deutlichste ausgesprochen werden – *Goethe, Schiller und Humboldt*, in seiner Schrift »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen des Staates zu bestimmen«,²⁾ *Jahrhunderte voraus!*

Die Sozialordnung für den Menschen muß aus seiner inneren Natur heraus entwickelt werden.

Heute herrscht in liberalen, sozialistischen und selbst konservativen Strömungen Aufklärung, Mechanismus, Zweckdenken. Alles soll von außen machbar, konstruierbar und experimentierbar sein, wobei die Gewaltdrohung zwischen den Völkern apokalyptische Ausmaße angenommen hat, während der Mensch in der heutigen Gesellschaft zugrunde geht.

Das Wesen der *sozialen Bewegung seit der Ichentdeckung durch Goethe* liegt in dem Bestreben, aus dem Kern des Menschen heraus die Sozialordnung als einen selbstgestalteten Organismus, als soziales Kunstwerk auszubilden.

1) Schiller: »Die Gesetzgebung des Lykurg und Solon«.

2) geschrieben in Paris im Schatten der ersten Revolution.

Schon das neunzehnte Jahrhundert hat diese Kerngedanken nicht mehr weiterentwickelt. Nur wenige Sozialdenker jenseits von Kapitalismus und Marxismus folgten der neuen menschlich-verfaßten Bewegung.

»Das ganze Weltwesen liegt vor uns wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen *ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild* mit der größten Ökonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt.«

(Goethe)

Friedrich Wilhelm Josef Schelling

Vom Ich als Princip der Philosophie

oder

Über das Unbedingte im menschlichen Wissen«¹⁾

Eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, geht nicht auf tote Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menschlichen Geistes ins tote Vermögen begräbt; sie ist vielmehr darauf aus, *Dasein zu enthüllen* und zu offenbaren; ihr Wesen ist Geist, nicht Formel und Buchstabe; ihr höchster Gegenstand das unmittelbare nur sich selbst gegenwärtige im Menschen; ihre Absicht nicht bloß eine Reform der Wissenschaft, sondern gänzliche Umkehrung der Principien, das heißt eine Revolution derselben.

Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtsein dessen, was er *ist*, er wird auch bald lernen, zu sein, was er *soll*: gebt ihm *theoretische* Achtung vor sich selbst, die *praktische* wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menschen große Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müßten sie schon vorher gut sein; eben deswegen aber muß die Revolution im Menschen vom Bewußtsein seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntnis, daß das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe; denn der Mensch, der einmal zu dieser Überzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenso natürlich und notwendig sein müsse, als Erhaltung seines Daseins: und – dahin soll ja der Mensch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm so natürlich wird, als der Mechanismus seines Körpers und die Einheit seines Bewußtseins.

Es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen großen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu

1) Verkürzter Text (H.J. Scheurle).

geben, den »Sklaven objektiver Wahrheit«¹⁾ durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts als in seiner Inconsequenz consequent ist, zu lehren, daß er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise und durch strenge Verfolgung seiner Principien retten könne.

Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegenzueilen, auch die Menschheit selbst, das Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als konstitutives Gesetz realisieren werde; daß, so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren großen Geistern vorgeschwebt hat, daß nämlich *aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine* werden müsse – ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zusammenlaufen werden, an dem sich die *Menschheit* wieder sammeln und *als Eine vollendete Person* demselben Gesetz der Freiheit gehorchen werde. Mag dieser Zeitpunkt noch so entfernt, mag es auch noch so lange möglich sein, über die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit ein vornehmes Gelächter aufzuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Thorheit sind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der *Vollendung* der Wissenschaften jene große Periode der Menschheit wenigstens vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.

Die Natur hat für menschliche Augen weislich durch die Einrichtung gesorgt, daß sie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge schon im Sonnenglanze dastehen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur wenigen – vielleicht nur Einem – vorbehalten; aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt sein, sich zum voraus desselben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Versuche und auch in der Vorrede gesagt habe, ist, wie ich wohl weiß, für Viele zu *viel*, für mich selbst zu *wenig*; desto größer aber ist der Gegenstand, den beide betreffen. Ob es zu große Kühnheit war, über

1) Hervorhebungen durch Kursivdruck sind im allgemeinen original vom Autor (außer auf Seite 35 oben, Seite 37 oben), alle übrigen Hervorhebungen mit »...« sind vom Herausgeber beigelegt.

einen solchen Gegenstand mitzusprechen, darüber kann nur der Versuch selbst Rechenschaft geben – sie mag nun ausfallen, wie sie will, so wäre jede vorher gegebene Antwort verlorene Mühe gewesen. Daß ich Wahrheit gewollt habe, weiß ich ebenso gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht notwendig macht, mehr tun zu können, und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben.

I.

Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen *ohne* Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus?

Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität – ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze ineinander, ein Chaos sein, in dem kein Element sich scheidet, oder – Es muß einen letzten *Punkt der Realität* geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unseres Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt.

Es muß *etwas* geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Dasein, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas (wie wir es für jetzt problematisch bezeichnen können) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens sein, es müßte überall, wo unser letztes Denken und Erkennen noch hinreicht – im ganzen Kosmos unseres Wissens – zugleich als Urgrund aller Realität herrschen.

Gibt es also überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist. Wir brauchen nicht eine besondere Art von Wissen vorauszusetzen, um zu diesem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unseres Wissens enthält.

Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen, es ist nicht nur selbst unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern ... das Princip seines Seins und das Princip seines Erkennes muß zusammenfallen, muß Eines sein, denn nur, weil es selbst, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden. Es muß

also gedacht werden, nur weil es ist: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten sein, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen...

Unsere Untersuchung wird also nun schon bestimmter. Wir setzten ursprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wissens: nun haben wir durch das Merkmal, daß er letzter, absoluter Grund sein müsse, schon zugleich sein Sein bestimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, das heißt durch sein Sein denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bei dem das Princip des Seins und des Denkens zusammenfällt. Unsere Frage läßt sich nun schon ganz bestimmt ausdrücken, und die Untersuchung hat einen Leitfaden, der sie niemals verlassen kann.

II.

Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wissen. Die Kette unseres Wissens geht von einem Bedingten zum anderen; entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es so ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deswegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Princip seines Seins geradezu entgegengesetzt, das heißt nicht nur unbedingt, sondern schlechthin *unbedingbar* sein muß...

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens *voraussetzen*.

... Was Ding ist, ist zugleich selbst Objekt des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette unseres Wissens, fällt selbst in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann also nicht den Realgrund alles Wissens und Erkennens enthalten.

Das Objekt überhaupt bestimmt sich als solches, eben deswegen, weil es Objekt ist, seine Realität niemals selbst; denn es ist nur insofern Objekt, als ihm seine Realität durch etwas anderes bestimmt ist: ja insofern es Objekt ist, setzt es notwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Objekt ist, das heißt ein Subjekt.

Subjekt nenne ich vorjetzt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein schon gesetztes Objekt, bestimmbar ist. Objekt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein Subjekt, bestimmbar ist... Eben deswegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten; denn

beide sind wechselseitig durcheinander bedingt, beide einander gleichgesetzt. Auch muß, um das Verhältnis beider zu bestimmen, notwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beide bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subjekt das Objekt allein bedinge; denn Subjekt ist ebenso gut nur in Bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt ist selbst zugleich als Objekt bestimmbar, und insofern fiel auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, ebenso unglücklich aus, als der andere mit dem absoluten Objekt angestellte.

Unsere Frage: wo das Unbedingte zu suchen sei, klärt sich nun allmählich und von selbst auf; nun zeigt es sich, daß es überall nicht in der Sphäre der Objekte, und selbst nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt bestimmbar ist, zu suchen sei.

III.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den menschlichen Geist gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort *Bedingen* nebst den abgeleiteten in der Tat ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das was zum *Ding* gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann, das heißt, daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere, etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, das heißt wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden.

Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objektiv, das heißt vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden,

daß es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt sein soll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. »Objektiv beweisen«, daß das Ich unbedingt sei, hieße beweisen, daß es bedingt sei. Beim Unbedingten muß das Princip seines Seins und das Princip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, bloß weil es ist, es wird gedacht, bloß weil es gedacht wird.

Ich bin, weil Ich bin.

Ich bin! Mein Ich enthält ein Sein, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst – aus absoluter Causalität – hervor.

Ich bin, weil ich bin! das ergreift jeden plötzlich; sagt ihm: das Ich ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen; deswegen; weil das Ich nur insofern durch sich selbst, nur insofern unbedingt ist, als es zugleich unbedingbar ist, das heißt niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt ist, erwartet seine Existenz von etwas, das außer der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Sein gesetzt werde, denn es ist gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, das heißt insofern es ist.

Das Ich ist also nur durch sich selbst als unbedingt gegeben! ...

IV.

Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus. Dieses als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unseres Wissens als die absolute alles begreifende Realität. Nur durch ein absolutes Ich, nur dadurch, daß dieses selbst schlechthin gesetzt ist, wird es möglich, daß ein Nicht-Ich ihm entgegengesetzt, ja daß Philosophie selbst möglich werde; denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreites zwischen dem reinen und dem empirisch-bedingten Ich.¹⁾ Jene nämlich geht, um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, bis zu der

1) Das Wort empirisch wird gewöhnlich in einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht-Ich steht, selbst das ursprüngliche im Ich selbst begründete. Entgegengesetzten eines Nicht-Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. Rein ist, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. Erfahrungsmäßig, was nur durch Objekte möglich wird. – A priori, was nur in Bezug auf Objekte (nicht durch sie) möglich ist. – Empirisch das, wodurch Objekte möglich sind.

höchstmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich gesetzt wird (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Princip aller Philosophie nur das empirisch-bedingte Ich sein, so wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretische und praktische, ganz unerklärbar... Das letzte Princip der Philosophie kann also schlechterdings nichts außer dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich sein.

Das absolute Ich ist keine Erscheinung; denn dem widerspricht schon der Begriff des Absoluten; es ist aber weder Erscheinung noch Ding an sich, weil es überhaupt kein Ding, sondern schlechthin Ich, und bloßes Ich ist, das alles Nicht-Ich ausschließt.

Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt sein. Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgendetwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dies ist das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit.

V.

Wir haben das Ich bis jetzt bloß als dasjenige bestimmt, was für *sich selbst* schlechterdings nicht *Objekt*, und für etwas außer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, das heißt *gar nichts* sein kann, was also seine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein *durch sich selbst* erhält. Dieser Begriff des Ichs ist auch der einzige, wodurch es als das Absolute bezeichnet wird; und unsere ganze weitere Untersuchung ist nun nicht mehr als bloße Entwicklung desselben.

Ist das Ich nicht sich selber gleich, ist seine Urform nicht die Form reiner Identität, so ist eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben schienen. Denn das Ich ist, nur *weil* es ist. Wäre es also nicht reine Identität, das heißt schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht *durch sich selbst* gesetzt sein, das heißt es könnte sein, auch, weil es das ist, was es nicht ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität sein.

Nur *das*, was *durch sich selbst* ist, gibt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, *weil* es ist, ist seinem Sein selbst nach durch Identität, das heißt durch sich selbst, bedingt; da hingegen die Existenz jedes

ändern Existierenden nicht bloß durch seine Identität, sondern durch etwas außer derselben bestimmt ist. Gäbe es aber nicht etwas, *das nur durch sich selbst ist, dessen Identität einzige Bedingung seines Seins ist*, so wäre auch überall nichts identisch mit sich selbst; *denn nur das, was durch seine Identität ist, kann allem ändern, was ist, Identität verleihen*; nur in einem Absoluten, durch sein Sein *selbst als identisch Gesetzten*, kann alles, was ist, zur *Einheit seines Wesens* kommen. Wie sollte überhaupt etwas gesetzt werden, wenn alles Setzbare wandelbar wäre, und nicht Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Setzbare Bestand und Unwandelbarkeit erhielte; was sollte es heißen, etwas setzen, wenn alles Setzen, alles Dasein, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anderes, sondern nur durch sich selbst, durch sein bloßes Sein absolute Identität erhalten hätte; um alle Strahlen des Daseins im Zentrum seiner Identität zu sammeln, und alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten.

Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht...

Da das Ich seinem Wesen selbst nach, durch sein bloßes Sein, als absolute Identität gesetzt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsatz so ausgedrückt wird:

Ich bin ich, oder: Ich bin!

VI.

Das Wesen des Ichs ist Freiheit, das heißt es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend Etwas, sondern als bloßes Ich setzt...

Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seid? Aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all' euer Bewußtsein möglich ist, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten sein kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtsein vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt werden kann? – *Selbstbewußtsein* setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein *freier* Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden

Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt.¹⁾ Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtsein wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung ebenso notwendig, wie als Bedingung der *Handlung*. Denn euer empirisches Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Wollt ihr diese Freiheit als eine objektive erreichen, so schlägt euch dies immer fehl, ihr mögt sie dadurch *begreifen* oder *widerlegen* wollen; denn eben darin besteht sie, daß sie alles Nicht-Ich schlechthin ausschließt.

Das Ich kann durch keinen bloßen *Begriff* gegeben sein. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßt' es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit – etwas Niederes, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt sein. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, das heißt in einer intellektualen Anschauung bestimmbar sein. – Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d.i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. *Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.*

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anschauung geleugnet hat. . . Ich weiß es ebenso, daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich sein muß, daß sie überdies ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewußtsein vorkommen kann, da Bewußtsein Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtsein zu widerlegen, muß ebenso sicher fehlschlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe objektive Realität zu geben . . .

Das Ich ist nur durch seine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freiheit bestimmt sein.

1) Um nämlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorstellung des identischen Ichs alle andern Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empirische Ich existiert also nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also außer dieser schlechterdings keine Realität in sich selbst, sondern verschwindet, sowie man Objekte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Seine Realität, als empirisches Ich, ist ihm also durch etwas außer ihm Gesetztes, durch Objekte bestimmt, sein Sein wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objektive Formen – als ein Dasein – bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn bloße Objekte könnten niemals die Vorstellung vom Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

Das *Ich ist schlechthin Einheit*. Denn wäre es Vielheit, so wäre es nicht durch sein bloßes Sein, sondern durch die Wirklichkeit seiner Teile. Es wäre bedingt nicht bloß durch sich selbst, durch sein bloßes Sein (das heißt es wäre gar nicht), sondern es wäre bedingt durch alle seine einzelnen Teile der Vielheit, weil, sofern einer derselben aufgehoben würde, es eben dadurch selbst (in seiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dies widerspricht dem Begriff seiner Freiheit, mithin kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß schlechthin Einheit – nichts als Ich schlechthin sein.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. *Das Ich ist also schlechthin Eines*. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich außer dem Ich geben, so müßten diese verschiedenen Ich durch irgendetwas unterschieden werden. Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt, und nur in intellektualer Anschauung bestimmbar; es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) sein; mithin fiele das Ich außer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines sein... Das Ich ist überall Ich, es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenigen, die von keinem Ich als dem empirischen wissen (was doch ohne Voraussetzung des reinen Ichs schlechterdings unbegreiflich ist), die sich noch nie zur intellektualen Anschauung ihrer Selbst erhoben haben, müssen diesen Satz, daß das Ich nur eines sei, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empirische Ich Vielheit sei, muß die vollendete Wissenschaft selbst beweisen (Denket euch eine unendliche Sphäre (eine unendliche Sphäre ist notwendig nur eine), in dieser endliche Sphären soviel ihr wollt. *Diese* aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich; vernichtet jene, so ist es nur Eine Sphäre). Jenen scheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, bloß das empirische Ich zu denken, notwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechselseitig füreinander Ich und Nicht-Ich seien, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar sei.

Ebensowenig werden sich diese Anhänger des empirischen Ichs den Begriff von reiner *absoluter* Einheit (unitas) denken können, weil sie, wo von absoluter Einheit die Rede ist, schlechterdings nur an empirische, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl versinnlichten Verstandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empirischen Sinne (unicitas) so wenig zu, als Vielheit. Es ist ganz außer der *Sphäre* der Bestimmung dieses Begriffs; es ist nicht – eines, nicht – vieles im empirischen Sinne, das heißt *beides* widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur *außerhalb* aller Bestimmbarkeit durch diese beiden Begriffe, sondern selbst in einer ganz entgegengesetz-

ten Sphäre. – Wo von numerischer Einheit die Rede ist, setzt man irgend etwas voraus, in *Bezug* auf welches das numerische Einzige als solches gedacht wird; man setzt einen *Gattungs-Begriff* voraus, unter dem es als das Einzige *seiner* Art begriffen ist, wobei aber doch die (reale und logische) *Möglichkeit* übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, das heißt es ist nur seinem *Dasein*, nicht seinem *Wesen* nach Eines. Allein das Ich ist gerade nicht seinem *Dasein* (was ihm gar nicht zukommt), sondern seinem bloßen, reinen Sein nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungsbegriff stehen. –

Begriff überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfaßt: das Ich kann also kein Begriff sein, weder ein reiner, noch ein abstrahierter, denn es ist weder zusammenfassende, noch zusammengefaßte, sondern *absolute* Einheit. Es ist also weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum sind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm in numerischer Einheit oder Vielheit aussagen kann, weiß nichts vom Ich.

... »Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Sein; sein größtes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt – kurz, das Unauflöslche, das Unmittelbare, das Einfache – zu enthüllen und zu offenbaren«...

VIII.

Das Ich enthält alles Sein, alle Realität ...

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begrenzt werden, als entweder durch eine Realität außer ihm, was unmöglich ist, oder durch eine Negation außer ihm, was abermals unmöglich ist, ohne es selbst vorher als schlechthin nichtbegrenzt zu setzen ... Das Ich muß schlechthin unendlich sein. Wäre eines seiner Attribute endlich, so wäre es diesem Attribute zufolge selbst endlich, also zugleich unendlich und endlich. Demnach müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich sein. Denn das Ich ist nur durch das, was es ist, das heißt durch seine Attribute, unendlich. –

... Das Ich ist also unteilbar. Ist es unteilbar, so ist es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts außer sich verändert werden kann, so müßte es durch sich selbst verändert werden, also müßte ein Teil desselben den anderen

bestimmen, das heißt es wäre teilbar. Das Ich soll aber immer sich selbst gleich, und absolute außerhalb alles Wechsels gesetzte Einheit sein.

IX.

Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das Ich die enige Substanz. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich außer dem Ich, was ungereimt ist. Demnach ist alles, was ist, im Ich, und außer dem Ich ist nichts. Denn das Ich enthält alle Realität, und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich. – Ohne Realität ist nichts, nun ist keine Realität außer dem Ich, also ist nichts außer dem Ich. Ist das Ich die einzige Substanz, so ist alles, was ist, bloßes Accidens des Ichs.

Wir stehen an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Das Ich selbst ist nur für sich selbst. Um irgend etwas anders zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andere Wahrheit – aber zum Ich nur durch das Ich, deswegen, weil es nur *insofern* ist, als es nur *für sich selbst*, und für alles, *was außer ihm ist*, nichts, das heißt gar kein Objekt ist; denn es ist bloß, nicht insofern es gedacht wird, sondern insofern es sich selbst denkt.

Um Wahrheit zu finden, mußt du ein Princip aller Wahrheit haben: setze es so hoch als du willst, es muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich ist, und dieses nur durch sich selbst und für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst als Ich setzt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr »ein und alles« gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preis des Siegs gerungen hat.

Auf meinem Ich ruht alles Dasein: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: Ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts.¹⁾

X.

Wenn außer dem Ich nichts ist, so muß das Ich alles in sich, das heißt sich gleich setzen. Alles, was es setzt, muß nichts, als seine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit sein. Das absolute Ich kann sich zu nichts bestimmen, als überall unendliche Realität, das heißt sich selbst zu setzen.

1) Zusatz der ersten Auflage

Wollen wir das Setzende, weil wir kein anderes Wort haben, *Ursache*, und eine *Ursache*, die nichts *außer* sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, *immanente Ursache* nennen, so ist *das Ich immanente Ursache alles dessen*, was ist. Was also ist, ist nur dadurch, daß es Realität hat. Sein *Wesen* (Essentia) ist Realität, denn es verdankt sein Sein (Esse) nur der unendlichen Realität; es ist nur insofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgeteilt hat. Das Ich ist also nicht nur Ursache des Seins, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist. Denn alles, was ist, ist nur durch das, was es ist, d. i. durch sein Wesen, durch seine Realität, und Realität ist nur im Ich.

... Das absolute Ich fordert nämlich schlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, das heißt daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich *moralisches* Gesetz ist, ist für das unendliche *Naturgesetz*, das heißt es ist zugleich mit und in seinem bloßen *Sein gegeben*. Das unendliche Ich ist bloß insofern, als es sich selbst gleicht, als es durch seine bloße Identität bestimmt ist; es soll nicht erst sein Sein bloß durch Identität mit sich selbst bestimmen. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist in seiner Causalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit stattfindet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein bloßes *Naturgesetz* des Ichs aufstellt. Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sei, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

Das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: *Sei absolut – identisch mit dir selbst*.

Strebe, dich in die Sphäre des absoluten Seins, unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen. Streben ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein Streben, sich außer alles Zeitwechsels zu setzen, ein Streben in aller Zeit. Also kann jenes Gesetz auch so ausgedrückt werden: Werde ein notwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseins, das heißt Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtsein und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, das heißt als Zernichtung derselben vorgestellt werden. – Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, das heißt der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung, als einer Welt, das heißt als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endli-

endlichen Ichs und Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt – daher unendliche Zeitdauer des Ichs, Unsterblichkeit.

XI.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seins; von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird sein, sondern schlechthin: es ist. Wer es anders denn nur durch sein Sein schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. Es ist schlechthin, also außer aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch sich selbst; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seins. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d. i. von einem Dasein in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Wortes (aeternitas) ist Sein in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich.

Das absolute Ich ist also weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt. Wer also einen Beweis fordert, »daß ihm außer unserer Idee etwas entspreche«, der weiß nicht, was er fordert; denn 1) ist es durch keine Idee gegeben, 2) realisiert es sich selbst, es bringt sich selbst hervor, und braucht also nicht erst realisiert zu werden. Denn, sollte es auch realisierbar sein, so würde die Handlung selbst, durch die es realisiert werden sollte, es schon voraussetzen, das heißt seine Realisierung, als eines außer sich selbst gesetzten Etwas, hebt sich selbst auf. Es ist entweder nichts, oder durch sich selbst und in sich selbst – nicht als Objekt, aber als Ich realisiert.

Die Philosophie wird also gerade dadurch, daß das absolute Ich als Princip aufgestellt wird, vor allem Schein gesichert. Denn das Ich, als Objekt, ist, wie wir selbst erwiesen haben, nur durch dialektischen Schein möglich, das Ich in logischer Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als bloß insofern es Princip der Einheit des Denkens ist, verschwindet also mit dem Denken selbst, und hat gar keine als bloß denkende Realität.

Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vorteil haben, das absolute Sein von jedem bedingten Existieren unterscheiden zu können. Ein solcher Unterschied, der durch alle ursprünglichen Sprachen hindurch geht, weist auf einen ursprünglich vorhandenen Grund zurück, der schon bei der ersten Bil-

dung der Sprache, ohne daß man es sich bewußt war, denselben stimmte. Aber ebenso auffallend ist es, daß der größte Teil der Philosophen diesen Vorteil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benutzen. Fast alle gebrauchen die Worte: Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit, beinahe gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort *Sein* das reine, absolute Gesetzsein aus, dagegen *Dasein* schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetzsein bezeichnet. Und doch spricht man zum Beispiel allgemein vom Dasein Gottes, als ob Gott wirklich dasein, das heißt bedingt und empirisch gesetzt sein könnte. (Das wollen übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Parteien.) Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm. Sein drückt das absolute, Dasein aber überhaupt ein bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Gesetzsein aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklichkeit, die Welt der Erscheinung überhaupt Dasein, das Absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

XII.

Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in sich. Es setzt alles als reine Identität, das heißt alles gleich mit sich selbst. Die materiale Urform des Ichs ist demnach die Einheit seines Setzens, insofern es alles sich gleich setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Durch diese materiale Urform aber ist notwendig zugleich eine formale Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nämlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Setzte nämlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich, das heißt identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daß $A = \text{nicht } A$ gesetzt würde. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Sein des Ichs überhaupt, wird also ein Setzen im Ich überhaupt möglich.

Der Satz Ich = Ich ist also die Grundlage alles Setzens. Denn das Ich selbst heißt nur insofern gesetzt, als es nur für sich selbst und durch sich selbst gesetzt ist; alles andere aber, was gesetzt ist, ist nur insofern, als das Ich zuvor gesetzt ist.

Das Ich ist bloß durch sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seins. Soll etwas im Ich gesetzt werden, bloß weil es gesetzt ist, so muß es durch nichts außer dem Ich bedingt sein, und das Ich enthält nichts außer der Sphäre seines

Wesens Liegendes. Thetische Sätze setzen also ein Sein, das bloß durch sich selbst bedingt ist (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, sondern bloßes Sein).

1. Das Ich setzt ursprünglich, und, da es die reinste Einheit ist, alles sich gleich, nichts sich entgegen. Der thetische Satz hat also eigentlich gar keinen anderen Inhalt als das Ich.
2. Die Form der Identität bestimmt schlechterdings kein Objekt als solches. Daß aber Leibnitz, und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität ansahen, ist bei weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seinwollende Kenner der Philosophie zu finden schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daß sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenigen sagen, auf deren Wort sie nicht geschworen haben. Die Form der Identität ist für die kritische, das heißt diejenige Philosophie, die alle Realität ins Ich setzt, Princip aller Realität des Ichs, eben deswegen aber kein Princip objektiver, das heißt nicht im Ich enthaltender Realität.
3. Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit; denn alles, was das absolute Ich setzt, ist durch die bloße Form des reinen Seins bestimmt. Für das endliche Ich aber gibt es im theoretischen und praktischen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Und da die höchste Synthesis der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit – Notwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nämlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit Möglichkeit sein. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit. Also soll das endliche Ich streben, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich gibt es ein Sollen, das heißt praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Dagegen beim absoluten Ich gar kein Sollen stattfindet, weil, was dem endlichen Ich praktisches Gebot ist, jenem constitutives Gesetz sein muß, durch welches weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Notwendigkeit, sondern absolutes Sein, nicht imperativ, sondern kategorisch, ausgesagt wird.

Das empirische Ich existiert nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein Ich hervorbringen. Daß das empirische Ich empirisch ist, muß es den Objekten, daß es überhaupt Ich ist, nur einer höheren Causalität verdanken.

Daß nämlich das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Causalität, durch welche das absolute Ich Ich ist; den Objekten aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Causalität.

Was für das absolute Ich *absolute* Zusammenstimmung ist, ist für das endliche *hervorgebrachte*, und das Princip der Einheit, das für jenes *constitutives* Princip *immanenter* Einheit ist, ist für dieses nur *regulatives* Princip *objektiver* Einheit, die zur immanenten werden soll. Also soll auch das endliche Ich streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklichkeit ist.

In einer Antikritik vom Jahr 1796 äußerte sich Schelling über den Zweck der Schrift vom Ich folgendermaßen:

Der Zweck des Verfassers war kein anderer als dieser: die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz der Philosophie unausbleiblich fallen mußte, zu beweisen, daß wahre Philosophie nur mit freien Handlungen beginnen könne, und daß abstrakte Grundsätze an der Spitze dieser Wissenschaft der Tod alles Philosophierens seien; die Frage: von welchem (abstrakten?) Grundsätze die Philosophie anfangen müsse, schien ihm eines freien Mannes, der sich selbst fühlt, unwürdig. – Indem er die Philosophie für reines Produkt des freien Menschen, gleichsam für Einen Akt der Freiheit hält, glaubte er höhere Begriffe von ihr zu haben ... Er glaubt, daß der Mensch zum Handeln, nicht zum Spekulieren geboren sei, daß also auch sein erster Schritt in der Philosophie den Antritt eines freien Wesens verkündigen müsse. Er hielt eben deswegen sehr wenig auf geschriebene Philosophie, noch viel weniger auf einen spekulativen Satz an der Spitze der Wissenschaft; am allerwenigsten aber auf die allgemeingültige Philosophie, der sich billig nur ein Weltweiser rühmen sollte, dessen Philosophie, wie Lessings Windmühle, mit allen 32 Winden in Freundschaft lebt. Weil aber das philosophische Publikum einmal nur für erste Grundsätze Ohren zu haben schien, so konnte sein erster Grundsatz, in Bezug auf den Leser, nur ein Postulat sein, die Forderung derselben freien Tat, mit der seines Erachtens erst alles Philosophieren beginnen kann. Das erste Postulat aller Philosophie, frei auf sich selbst zu handeln, schien ihm so notwendig, als das erste Postulat der Geometrie, eine gerade Linie zu ziehen; so wenig der Geometer die Linie beweist, ebensowenig sollte der Philosoph die Freiheit beweisen. –

Der zweiten Weltwirtschaftskrise entgegen?

Chefredakteur Erich Böhme schreibt im *Spiegel* Nr. 40 vom 3.10.1983:

»Amerikas Raketen-Hysterie treibt den US-Haushalt in immer höhere Schulden und den amerikanischen Kapitalzins in schwindelnde Höhen. Die deutschen Unternehmer denken im Traum nicht daran, ihre lukrativen US-Zinserlöse real in der Bundesrepublik zu investieren, sondern hasten auf den amerikanischen Kapitalmarkt zurück, um sich dort ihre konjunkturgeschädigten Bilanzen mit Traumrenditen vergolden zu lassen. Jede künftige Steuerermäßigung Stoltenbergs wird so auf dem amerikanischen Kapitalmarkt versickern, statt in deutsche Arbeitsplatzinvestitionen zu gehen. Jeder Drittwelt-Kredit zerrinnt in Zinszahlungen an den Großgläubiger USA, noch ehe er die Chance hätte, zu konjunkturfördernder Kaufkraft zu werden.«

Christoph Lindenberg schreibt in der Oktober-Nummer der Zeitschrift »die Drei«:

»Diese Situation ist heute besonders gefährlich, weil ganz offensichtlich in unseren Tagen die Krisen kumulieren: Das Weltfinanzsystem geht schweren Erschütterungen entgegen, weil eine große Anzahl von Ländern wie Brasilien, Argentinien, Mexiko, Polen, Rumänien und zahlreiche Entwicklungsländer hoffnungslos überschuldet sind und ihre Kredite nicht zurückzahlen können. Die Kreditgeber hatten im Interesse des eigenen Exports Projekte finanziert, mit denen die Kreditnehmer nichts Vernünftiges anfangen konnten. Das Ergebnis war schon im vergangenen Jahr erkennbar: die gesamte internationale Kreditgewährung sank von 1981 zu 1982 von 165 Milliarden Dollar

auf 90 Milliarden. Das kann zu einem Zusammenbruch des Welthandels führen.«

Henry Kissinger, der frühere amerikanische Außenminister, sagte in einem *Spiegel*-Gespräch, veröffentlicht am 3.10.1983:

»Ich glaube, daß wir so, wie wir das Schuldenproblem dieser (lateinamerikanischen) Länder bisher behandeln, die Gefahr einer politischen Radikalisierung Lateinamerikas riskieren. Der Preis, den wir dafür bezahlen müßten, wäre unvergleichlich höher als das Problem der Verschuldung. ...

»Wir können nicht auf Dauer ein System beibehalten, bei dem über 50 Prozent der Export-Erlöse nur zur Zinstilgung dienen. Das kann keine Regierung auf lange oder auch nur mittlere Sicht durchstehen, wenn sie ihrer Bevölkerung auf Verlangen internationaler Finanzinstitutionen und Banken eine Austeritätspolitik verschreiben muß, nur um ihre Zinsen bezahlen zu können.

»Diese Länder werden ihre Schulden nur bezahlen können, wenn es eine wirtschaftliche Entwicklung gibt. Es muß mehr Kapital in Länder hineinfließen, als aus ihnen herausgeholt wird. Wenn man ein Entwicklungsland zum Kapital-Exportland macht, muß das zwangsläufig zur Katastrophe führen. Deshalb sollten wir das Problem definieren und behandeln. Und wenn da nicht alle Industrieländer ihre Pflicht erfüllen, schaffen sie die Voraussetzungen für vom Volk getragene, radikale anti-westliche Regime.«

Heinz Stadlmann schreibt unter der Überschrift »Das Schuldengebirge« in der

Frankfurter Allgemeinen vom 7.10.1983:

»Die alles beherrschende Raketendiskussion sorgt dafür, daß andere existentielle Probleme kaum noch wahrgenommen werden. Für die breite Öffentlichkeit ist die schwerwiegende internationale Verschuldungskrise kein Thema. Dabei wissen alle Fachleute, daß die Gefahren, die von dem enormen Schuldenberg der Länder Lateinamerikas, Afrikas und Osteuropas ausgehen, für die Weltwirtschaft und das internationale Finanzsystem viel realistischer sind als die immer wieder beschworene Atomkriegsbedrohung. Die Größenordnung der Schulden entzieht sich normalem Vorstellungsvermögen. Allein die Entwicklungsländer haben Kredite von rund 700 Milliarden Dollar in Anspruch genommen, deren Rückzahlung heute zweifelhaft ist. Große amerikanische Banken haben an einzelne Länder Südamerikas weit mehr Geld ausgeliehen, als ihr Eigenkapital ausmacht. Vierzig Staaten sind bereits mit ihren Zinszahlungen und Tilgungen der Kredite im Verzug. ...

»Es gibt bisher keine einheitliche Vorstellung (des Internationalen Währungsfonds und der großen Banken) darüber, wie die Schuldenregelung aussehen soll und welche Rolle Regierungen, Notenbanken und Geschäftsbanken zu spielen haben.

»Dabei wissen alle Beteiligten, daß es so nicht mehr lange weitergehen kann. In den großen Schuldnerländern wächst die Renitenz gegen die hohen Zahlungsverpflichtungen. Die wirtschaftspolitischen Auflagen, die der Währungsfonds mit neuen Krediten verbindet, werden als zu große Belastung empfunden. Der politische und soziale Druck nimmt vor allem in Südamerika ständig zu. Es wird unvermeidlich, ein Zahlungsmoratorium einzuräumen und die Tilgung der Schulden auf

eine Frist von zehn bis fünfzehn Jahren auszudehnen. ...

»Diese Zusammenhänge und Notwendigkeiten sind Finanz- und Wirtschaftspolitikern längst klar, aber in den Vereinigten Staaten, die die Hauptlast zu tragen haben, ist noch immer die Schuldfrage an dem gefährlichen Dilemma nicht ausdiskutiert. Eine weitverbreitete bankenfeindliche Stimmung im Lande trifft sich mit einer Koalition aus rechten Republikanern und linken Demokraten im Kongreß, die die großen Geldinstitute für ihren Leichtsinns bei der Kreditvergabe bestrafen wollen. Die Banken, so lautet die etwas simple Parole, haben an den Krediten viel verdient, sie sollen jetzt auch die Konsequenzen tragen. Deshalb die große Opposition gegen die Erhöhung der Finanzmittel für den Währungsfonds ...

»Es wäre aber kurzfristig und unverantwortlich, die notwendige Zusammenarbeit bei der Lösung des Schuldenproblems zu verweigern. ... Die Banken verlangen bei neuen Krediten an die hochverschuldeten Entwicklungsländer Hilfe von der Regierung. ...

»Die Europäer wiederum machen ihre Zusage zur Erhöhung der Kreditmöglichkeiten des Währungsfonds von der Beteiligung der Amerikaner abhängig. ...

»Daß die Banken, darunter auch große deutsche Häuser, jetzt nach staatlicher Hilfe rufen, nimmt sich seltsam aus. ...

»Es paßt nicht ganz zusammen, den Banken den Vorwurf leichtfertiger Kreditpolitik zu machen, sie gleichzeitig aber zu drängen, sich neuen Anforderungen nicht zu verschließen. Dabei darf aber nicht aus dem Auge verloren werden, daß die Probleme nicht nur mit neuen Krediten zu lösen sind. Die unvermeidbare Anpassung der Wirtschaft ist ein schmerzhafter Prozeß, der den Schuldnerländern nicht erspart werden kann. Herauskommen

wird man erst aus dem Debakel, wenn in den Industriestaaten die Wirtschaft wieder in Gang kommt und die Zinsen sinken. So lange bleibt die Schuldenlast ein Alptraum.«

»Walter Wannenmacher schreibt in seinem jüngsten Buche »Die zweite Weltwirtschaftskrise« (DVA Stuttgart 1983) Seite 197-200:

»Was die Weltwirtschaft braucht, um aus der Krise herauszufinden, ist ein alttestamentliches Jubeljahr. Bereits vor dreitausend Jahren wußten die Juden von der unheimlichen Eigenschaft des Kredits, in unerträgliche Dimensionen zu wachsen. Deshalb hatten die Priester die Macht, ein Jubeljahr zu verkünden, in welchem alle Schulden und Guthaben gestrichen werden mußten, damit ein neuer Anfang möglich wurde. Eine Art 'Jubeljahr' für die Deutschen war 1948, als mit der Währungsreform alle Schulden und Guthaben 1:10 abgewertet wurden.

»Ein so harter Schnitt wie damals wäre heute nicht einmal notwendig, denn der Inflationsierungsgrad keines Landes der industriellen Welt - Italien vielleicht ausgenommen - reicht heute an den vor 1948 in Deutschland heran. Der Schnitt müßte aber diesmal vor allem beim Dollar vorgenommen werden, weil auf diese Währung die erdrückende Mehrheit der nicht rückzahlbaren Schulden lautet. Es ist nur die Frage, ob man die Fiktionen nach und nach platzen läßt - das wäre ein Schrecken ohne Ende - oder ob man ein Ende der Fiktionen mit Schrecken wählt, nach welchem ein neuer Anfang möglich und ein Erholungsprozeß eingeleitet wird. Wenn bei einer solchen Operation die Ölländer empfindliche Einbußen an ihren Dollarmilliarden erleiden, wird man dies als Akt ausgleichender Gerechtigkeit empfinden. Denn die unvernünftige Ausnutzung eines Angebotsmonopols durch

die Ölländer ist zum erheblichen Teil mit schuld an dem desolaten Zustand der Weltwirtschaft.«

»Praktisch wäre die erwähnte Operation mit Hilfe eines Gesetzes durchzuführen, das alle Schulden und Guthaben um die Hälfte abwertet und mit einem Stichtag entsprechende Eröffnungsbilanzen der neuen Ära vorschreibt.«

»Für die Gesundung der Weltwirtschaft ist eine derartige 'konzertierte Aktion' ohnehin unabdingbar. Denn es gibt zu dieser Operation nur eine Alternative: Inflationsgalopp. ...

»Weil niemand bereit ist, der so rasch sich entwertenden Währung Guthaben zu bilden, wird es auch schwer und mitunter sogar unmöglich, Schulden zu machen. ... Das wissen wir aus dem Inflationsgalopp in Deutschland 1923.«

»So grotesk es auch klingen mag: die galoppierende Inflation bedeutet letztlich einen Selbstheilungsprozeß. Das unerträglich hohe Realgewicht des Schuldenbarges wird vermindert. Eine sich anschließende Währungsreform ermöglicht einen neuen Anfang, einen soliden Neubeginn, sofern eine hinreichend starke Notenbank die von allen Seiten auf sie einstürmenden Wünsche nach abermaliger Geldvermehrung abwehren kann. Im Vergleich zu dieser Variante erscheint jedenfalls (freilich) die oben geschilderte 'Operation Jubeljahr' als das kleinere Übel. Schmerzlose Varianten beim Beseitigen von Fiktionen gibt es nicht.«

Es dürfte nicht uninteressant sein, in diesem Zusammenhang auch einmal auf die Prognose von *Walter Wannenmacher* vor fast zehn Jahren in der 'Wirtschaftswoche' Nr. 10 vom 1.3.1974 hinzuweisen. Ihr Titel lautete: »Es kommt wie 1931«. es heißt da u. a.:

»Die Ölkrise ließ nun unverhofft ein

Ungleichgewicht entstehen, das prinzipiell dem deutschen der Jahre 1924/31 entspricht. Damals weigerten sich die Gläubiger aus Sorge um die Wettbewerbsfähigkeit ihrer eigenen Industrie als Zahlung zusätzliche deutsche Warenlieferungen entgegenzunehmen. Diesmal weigern sich zwar die Gläubiger, die Öl-Länder, keineswegs ausdrücklich, zusätzliche Lieferungen von Industrieprodukten entgegenzunehmen, im Gegenteil, viele von ihnen bezeichnen dies als erwünscht.

»Aber gerade die wichtigsten Öl-Produzenten können nicht wesentlich mehr importieren, auch wenn sie dies wollten. ... Ihre Öl-Erlöse sind im Vergleich zu ihrer Konsumfähigkeit (infolge ihrer winzigen Bevölkerungszahl) viel zu groß.« Die Folge:

»Es gibt keine reale Möglichkeit, die Öllieferungen dieser Länder auch nur einigmaßen voll zu bezahlen.« ...

»Da man das Öl nicht echt bezahlen kann, wird zunächst das Geld hierfür geliehen, ohne Rücksicht auf Zinsen und Zinseszinsen, die das Ungleichgewicht der Zahlungsbilanzen nur noch verschärfen können. Nebst 'Roll-over-Krediten' werden nach dem Muster der zwanziger Jahre 'Young-Anleihen' emittiert. Franzosen, Italiener und Engländer hielten es für schlau, sich mit der Unterbringung solcher Anleihen auf dem Eurodollarmarkt zu beeilen, in der richtigen Erkenntnis, daß den Letzten die Hunde beißen.

»Die Frage entsteht, wer die Letzten sein werden und wann der Markt die Vorletzten noch akzeptieren wird. Denn die jetzt sogenannten 'Recycling-Operationen' (dringende Schulden durch weniger dringende zu ersetzen) müssen einmal ihr natürliches Ende nach dem Muster von 1931 finden.

Soweit Walter Wannemacher vor zehn Jahren. Wie die Entwicklung weiterging, wissen wir: die Flut der Öl-Dollars ist von

Jahr zu Jahr größer geworden, und da die westlichen Industrieländer gar nicht in der Lage waren, ihre Exporte in die Ölländer zu steigern, flossen die Dollars über den Eurodollarmarkt als Kredite nach Südamerika, Afrika, Polen usw., die aber ihrerseits ebenfalls nicht in der Lage sind, ihre Produktion und Export so zu steigern, um ihre Schulden zu bezahlen. Der riesigen Geldflut steht also eine weit zurückbleibende Produktion gegenüber. Die Folge: weltweite Inflation im Dollarbereich. Wie schon Walter Wannemacher 1974 schrieb: »Die Alternative zur Zahlungsbilanz-Umkehr (die unmöglich ist) ist die inflationäre Variante.« Genau die Situation, die inzwischen eingetreten ist bzw. sich in noch weit verstärkender Form jetzt abzeichnet.

»Damit wäre die Zeit reif für eine Situation, in der die Gläubiger vergeblich auf ihr Geld warten und die Schuldnerländer vergeblich auf Öl - eine Zeit, wie geschaffen für eine Weltwirtschaftskonferenz mit vielen gelehrten Ministerreden.«

Wie wir es soeben erlebt haben.

Leider sagt Walter Wannemacher nicht, wie er sich eine grundlegende Reform unseres Geldwesens nach erfolgreicher Durchführung des 'Jubeljahres' bzw. nach Abschluß der 'galoppierenden Inflation' vorstellt.

Ein neuerliches Fortsetzen des bisherigen Geldsystems würde ja innerhalb kürzester Frist zu der gleichen Lage führen, der wir jetzt zu entkommen hoffen: das Auf und Ab der Konjunkturen, verbunden mit Arbeitslosigkeit und Elend würde erneut beginnen; von der das Wirtschafts- und Sozialklima vergiftenden Überlegenheit der Kapitaleseite über die Arbeitsseite ganz zu schweigen. Genau diese Situation wird sich aber die Welt ein drittes Mal nicht mehr gefallen lassen, wie schon Key-

nes am Ende seiner 'Allgemeinen Theorie' festgestellt hat.¹⁾

Es ist deshalb unumgänglich – und alle von dem bisherigen System Profitierenden müßten dies auch im eigenen Interesse einsehen –, daß ein ganz grundsätzlich neuer Anfang gemacht wird, bei dem erstens dem Geldsystem von vornherein die Möglichkeit einer inflationären Geldmengenvermehrung und Kreditausweitung über die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft entzogen wird und zweitens das Geldwesen so gestaltet wird, daß es keine Stockungen des Wirtschaftskreislaufes mehr geben kann.

Dieses Doppelziel zu erreichen, ist in der Tat ohne weiteres möglich, wenn die Aufgabe der Zentralnotenbank, einerseits, ausschließlich auf die Bereitstellung der Geldmenge unter strikter Beachtung der Geldwertstabilität anhand des 'Lebenshaltungsindex' beschränkt wird (so daß nur noch die Geschäftsbanken, die Wirtschaftsunternehmen und die Privaten den Devisen-An- und -Verkauf aufgrund völlig frei beweglicher Wechselkurse vornehmen können) und wenn sie, andererseits, dafür sorgen muß, daß alles von ihr in

Umlauf gegebene Geld auch tatsächlich stetig umläuft, wobei ein von Zeit zu Zeit erfolgender aufgeldpflichtiger Notenumtausch alter in neue Banknoten das einfachste und wirkungsvollste Mittel sein dürfte.

Erst dann könnte man hoffen, daß sowohl eine Währungskrise wie zur Zeit, als auch Arbeitslosigkeit, Elend und Unfreiheit in Zukunft ausgeschlossen sein werden.

Über die Details solcher Währungsreform, über die in diesen Blättern schon wiederholt geschrieben worden ist, müßte selbstverständlich (wie vor der Währungsreform von 1948) zuvor Klarheit geschaffen werden. Wenn dazu der echte Wille vorhanden sein wird, dürfte es keinerlei Schwierigkeiten bereiten, auch den richtigen Weg einzuschlagen. Ist dieser Wille aber nicht gegeben, dann ist es nur noch eine Frage der Zeit, daß das bei richtiger Handhabung so erfolgreiche und freiheitliche Marktwirtschaftssystem hinweg gefegt und von einer jegliche Freiheit erstickenden Diktatur und Staatsbürokratie sowjetischer Prägung ersetzt wird.

Fritz Penserot

1) »Die autoritären Staatssysteme von heute scheinen das Problem der Arbeitslosigkeit auf Kosten der Leistungsfähigkeit und der Freiheit zu lösen. Es ist sicher, daß die Welt die Arbeitslosigkeit, die, von kurzen Zeiträumen der Belebung abgesehen – nach meiner Ansicht unvermeidlich – mit dem heutigen kapitalistischen Individualismus verbunden, nicht viel länger dulden wird. Durch eine richtige Analyse des Problems sollte es aber möglich sein, die Krankheit zu heilen und gleichzeitig Leistungsfähigkeit und Freiheit zu bewahren.«

(John Maynard Keynes: 'Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes', Duncker & Humblot, Berlin 1955, aus dem Englischen Original von 1935, übersetzt von Fritz Waeger.)

Buchbesprechung

Dieter Suhr: »Geld ohne Mehrwert«

Fritz Knapp Verlag, Frankfurt a. M., 1983

Eine Frage, die schon längst endgültig beantwortet schien, wird nun erneut aufgeworfen: Wo und wodurch entsteht der Mehrwert in der Wirtschaft? Eigentlich waren sich alle, die sonst doch als die ärgsten Feinde gelten, darin einig, daß der Mehrwert in der Produktion entsteht und dort abgeschöpft wird; sowohl Marx als auch die westlichen Nationalökonomien, die Kommunisten wie die Kapitalisten. Die einen nennen es Ausbeutung der Arbeiter, die anderen nennen es Lohn des Kapitals.

Suhr geht ausführlich auf den historischen Ursprung des Streites ein, der sich eigentlich nur zwischen Marx und einigen Außenseitern der Nationalökonomie abgespielt hat: zunächst Proudhon, den Marx mit einer seltenen Anhäufung von Haß in seinem Buch »Das Elend der Philosophie« verfolgt hat. Später hat dann Silvio Gesell die Idee Proudhons, nämlich die Entstehung des Mehrwertes in der Warenzirkulation zu suchen, wieder aufgegriffen. Silvio Gesell präziserte die Rolle des Geldes und des Zinses bei der Entstehung und der Abschöpfung des Mehrwertes, und ihm folgte später im Prinzip Keynes in seiner Allgemeinen Theorie.

Nach Dieter Suhr stellt sich für Marx das Zinsproblem folgendermaßen dar: »Nicht, weil Geldkapitalien Zinsen einbringen, muß sich auch Realkapital rentieren, sondern weil Realkapital sich rentiert, bringt auch Geldkapital einen Zins. Proudhon sieht es genau umgekehrt: Weil und soweit Geldkapital Zinsen bringt, muß sich auch Realkapital rentieren.«

»Aus dem Unterschied in der Diagnose des Mehrwertsyndroms ergeben sich auch die Unterschiede in den Plänen für die Therapie:

Für Marx entspringt der Mehrwert der Produktionssphäre, weil dem Kapitalisten als dem Kapitaleigentümer der Mehrwert zuwächst, den die Arbeiter durch den unbezahlten Teil ihrer Arbeit erzeugen. Soll den Arbeitern der volle Wert ihrer Arbeit zuwachsen und damit der Mehrwert verschwinden, dann muß nach Marx folgerichtig die Ordnung der Produktionsverhältnisse revolutioniert werden: Es gilt, die Eigentumsverhältnisse umzustürzen. ...«

Für Proudhon entspringt der Mehrwert der Zirkulationssphäre und hat seine Ursache in denjenigen Eigenschaften des Geldes, die den Geldbesitzer zum König des Marktes machen. Also muß nach Proudhon die Zirkulationssphäre verändert werden, wenn der Mehrwert verschwinden soll. Eine Revolutionierung 'bloß' der Eigentumsverhältnisse würde nicht nur am falschen Ende ansetzen, sondern darüberhinaus auch nur das Symptom treffen, ohne die Ursache zu beseitigen.«

Der Irrtum von Marx, der die Bedeutung des Geldkapitals und des von ihm erzielbaren Zinses überhaupt nie begriffen hat, wird deutlich gemacht. Die kapitalistischen Nationalökonomien sind da durchaus ehrlicher, indem sie selbstverständlich feststellen, daß bei jeder wirtschaftlichen Unternehmung an erster Stelle das geliebte Geldkapital bedient werden muß: der Produktionsfaktor Geldkapital ist Prinzipal, und Arbeit ist sein Diener.

Dieter Suhr:

»Der Grenznutzen des Geldkapitals setzt den Standard für den Grenznutzen von Realkapital; der Zinsfuß begrenzt die Wachstumsrate von Realkapital.«

Der zweite Irrtum, dem Marx erlegen ist, ist die Ansicht, daß Werte nur in der Produktion und nicht in der Zirkulation geschaffen würden.

Marx:

»Man mag sich drehen und wenden, wie man will, das Fazit bleibt dasselbe. Werden Äquivalente ausgetauscht, so entsteht kein Mehrwert, und werden Nicht-Äquivalente ausgetauscht, so entsteht auch kein Mehrwert. Die Zirkulation oder der Warentausch schaffen keinen Wert (Mehrwert).«

Dabei ist es doch völlig klar, daß erst der Tausch den endgültigen Wert eines Produktes herstellt. Abgesehen von der Arbeit, die der Austausch erfordert, entsteht der Wert eines Produktes erst in dem Moment, wo es gekauft werden kann. Erst dort zeigt sich, ob das Richtige zur rechten Zeit am rechten Ort der Nachfrage zur Verfügung steht: Ein Kanister voll Wasser in der Sahara ist nichts wert, wenn niemand da ist, der ihn benötigt, und er ist unter Umständen ein Vermögen wert, wenn es sich um einen Verdurstenden handelt. Es ist das Dilemma der Materialisten, daß sie eine idelle Sache, wie den Wert, der niemals statisch ist, doch mit einer scheinbar materiellen Sache, wie dem Geld, messen wollen. Dabei ist das Geld seit der Einführung von Papiergeld oder dem bargeldlosen Buchgeldverkehr doch nun wirklich als ideeller »Gegenstand« entlarvt. In der köstlichen Geschichte von Max und Moritz in der Wüste schildert Dieter Suhr in drastischer Weise die Entstehung von Wert oder auch Mehrwert durch den Tauschakt (Seite 22).

Dieter Suhr geht im weiteren ausführlich auf die Rolle Silvio Gesells bei der Entwicklung der Quantitätstheorie des Geldes ein, führt aus, wie Keynes die grundlegenden Ideen Gesells anerkannte, und zeigt auf, wie Silvio Gesell bereits weiter fortgeschritten war als später Milton Friedman, der für seine rohe Quantitätstheorie den Nobelpreis bekam. Trotzdem deckt er die Mängel der Silvio Gesellschen Theorie auf und baut seine weiteren Überlegungen auf der Entdeckung von Keynes auf, der die eigentliche Problematik des Geldes in einer ganz bestimmten Eigenschaft desselben suchte: in der Liquidität desselben.

Was bedeutet Liquidität? Sie bedeutet, daß Geld eine Position im wirtschaftlichen Geschehen vermittelt, die Dieter Suhr mit der Position eines Schützen vergleicht, der zu jeder Zeit am richtigen Ort in der richtigen Dosierung »aus der Hüfte schießen kann«. Diese Eigenschaft zeichnet das Geld vor allen anderen am Markt angebotenen Waren aus, die immer durch ihre Spezifität eingeschränkt sind und ihre spezielle Nachfrage jeweils aufsuchen müssen. Nach Geld besteht immer Nachfrage, nach den Waren nur in einem beschränkten Maße. Daraus entspringt die Liquidität einer jeglichen Ware, wobei das Optimum an Liquidität durch das Geld erzielt wird. Für diese Eigenschaft des Geldes, nämlich die der Liquidität, kann das Geld unter bestimmten Umständen eine Prämie verlangen. Sie wird immer dann verlangt, wenn der betreffende Besitzer das Geld nicht unbedingt für eigene Bedürfnisse ausgeben muß, sondern es jemandem anderen für diesen Zweck zur Verfügung stellen kann. Dieser Preis für Liquidität schlägt sich im Zins nieder.

Durch die Herausarbeitung und Präzisierung dieser Tatsache, die von Keynes entdeckt und beschrieben wurde und

deren Folgen Keynes auch bekannt waren, bekommt Dieter Suhrs Arbeit ihre eigentliche Bedeutung. Er führt nun in seinem Buch einen schlüssigen Beweis, daß der Zins des Geldes nur aus dieser Liquidität stammt und aus nichts anderem. Er faßt im weiteren die gesamten Folgen zusammen, die durch diese mögliche Sperre des Marktes hervorgerufen werden: Drosselung der Produktion beim Absinken der Rentabilitätsgrenze des Realkapitals; daraus entspringende Arbeitslosigkeit, zunehmende Verschuldung der arbeitenden Teile der Bevölkerung gegenüber den Geldbesitzenden, Verschuldung der Länder, die nur durch Produkte und nicht durch Zinseinnahmen ihren Reichtum erwerben; Zwang zum Wirtschaftswachstum, um die Stagnation der Wirtschaft zu beheben.

Die technische Lösung zur Überwindung dieser Problematik ist die gleiche, die schon Silvio Gesell anwandte, obwohl die Begründung prinzipiell eine andere ist: nämlich dem Geld Durchhaltekosten aufzuerlegen. Diese Durchhaltekosten müßten so hoch sein, daß die Liquiditätsprämie dadurch neutralisiert wird. Suhr nennt diese Einführung der Durchhaltekosten das »archimedische Knöpfchen« des monetären Systems, an dem man nur drehen müßte, um die ganzen Probleme zu lösen.

Man kann sich die Frage stellen, warum ausgerechnet ein Rechtsgelehrter, dazu noch einer, der sich mehr mit Verfassungsrecht und rechtsphilosophischen Fragen beschäftigt, ausgerechnet über Geld, Mehrwert und Marktwirtschaft schreiben muß. Dafür haben wir doch nun - weiß Gott - kompetente und berühmte Leute genug, und es besteht darüber hinaus eine unübersehbare Literatur. Die Antwort auf diese Frage ist aber auch wiederum nicht so schwierig, sieht man doch, daß die soziale Frage immer dann aufgetaucht ist,

sobald eine arbeitsteilige Wirtschaft das Geld als universelles Tauschmittel einführt. Dieser Umstand zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Menschheit. Was ist das Geld? Ist es die universelle Ware, oder ist es etwas ganz anderes? Eine Ware im eigentlichen Sinn ist Geld nie gewesen, denn es wurde nie des Konsums wegen hergestellt; im Gegenteil, es überdauert diesen fortwährend, es wird nie konsumiert, sondern wechselt nur den Besitzer. Aber was wechselt eigentlich mit dem Geld den Besitzer? Doch nur der Anspruch auf Waren, auf einen bestimmten Anteil des Sozialproduktes. Ansprüche sind aber Rechte, und so ist es wohl doch richtig, daß ein Rechtsgelehrter sich der Sache einmal annimmt, nachdem die Gelehrten der Ökonomie irgendwie nie zurechtgekommen sind, was man an der wirklich beklagenswerten Situation der Geldwirtschaft auf der ganzen Welt täglich erfahren kann: Dieter Suhr, Seite 51:

»Und es greift durch bis in uralte und bislang ewig ungelöste Gerechtigkeitsprobleme des Geldwesens. Offenbar wird der archimedische Punkt des monetären Systems getroffen. Dann darf man sich nicht wundern, wenn allerhand in Bewegung gerät und am Horizont Möglichkeiten auftauchen, an die man vorher nicht denken konnte, weil sie Phantasie und Vorstellungsvermögen des kapitalistisch eintrainierten und entsprechend bornierten Geistes gesprengt hätten.«

Es geht also um Gerechtigkeit! Dieter Suhr untersucht diese Frage jetzt eingehend: Wem steht das Recht auf den Mehrwert des Geldes zu, nachdem dasselbe doch eine öffentliche Einrichtung ist, nachdem die universelle Tauscheigenschaft des Geldes, nämlich als »Joker im Kartenspiel der Volkswirtschaft« (Dieter Suhr) aufzutreten, von der Öffentlichkeit

eingerrichtet worden ist? Dieter Suhr kommt zu dem naheliegenden Schluß, daß dieser Mehrwert selbstverständlich dem Verursacher desselben gehören muß, nämlich der Allgemeinheit. Alle Rechtsfragen, die mit diesem Problem zusammenhängen, behandelt Dieter Suhr im dritten Teil seines Buches in seiner »ordnungspolitischen Kritik der Geldordnung«. Auch dürfte das Bundesverfassungsgericht nicht an der »Verfassungsrechtlichen Kritik der Geldordnung« von Dieter Suhr vorbeigehen, nachdem die Mangelhaftigkeit der Geldordnung inzwischen schon zu einem öffentlichen Skandal geworden ist.

Dieter Suhr nennt die Durchhaltekosten auf Liquidität das archimedische Knöpfchen, an dem man nur zu drehen brauchte, um die Probleme der kapitalistischen Wirtschaft ins Lot zu bringen. Aber

es ist doch zu befürchten, daß es bei diesem Drehen am Knöpfchen dem Dieter Suhr so ähnlich ergehen wird wie dem germanischen Gott Thor beim Riesenkönig Utgarda-Loki: Der hatte auch so ein Hauskätzchen, das man anscheinend ohne Mühe hätte hochheben können. Wir wissen, daß es Thor, dem Stärksten der Götter, nur gelungen ist, sie mit einer Pfote vom Boden zu heben. Er wußte eben nicht, daß es die Midgard-Schlange war, die er sogar bis zum Himmel hoch hob, ohne es zu merken. Es wird sicher einige Kraftanstrengung brauchen, um an diesem archimedischen Knöpfchen ein wenig zu drehen. Denn ein Riesen-Geschlecht hält die Welt in Vorstellungen gefangen, die diese von der Wahrnehmung der Wirklichkeit wegblendet.

Gerhardus Lang

DIETER SUHR

GELD

ohne Mehrwert

***Entlastung
der Marktwirtschaft
von monetären
Transaktionskosten***

FRITZ KNAPP VERLAG

Dieter Suhr **Geld ohne Mehrwert**

Inhalt

An den Leser	7
I. Teil: Streit um den Mehrwert	12
1. Kapitel: Marx contra Proudhon: Produktionssphäre oder Zirkulationssphäre?	12
2. Kapitel: Eine pfiffige Idee von besserem Geld : Von S. Gesell über J. M. Keynes zum Trick mit dem Greshamschen Gesetz	24
3. Kapitel: Wert, Preis, Tauschgerechtigkeit	52
II. Teil: Unser tägliches Geld	67
4. Kapitel: Eigenschaften und Funktionen des Geldes.	67
5. Kapitel: Geldmenge, Geldumlauf, Geldpolitik	79
III. Teil: Kritik und Rekonstruktion der Geldordnung	94
6. Kapitel: Ordnungspolitische Kritik der Geldordnung	94
7. Kapitel: Verfassungsrechtliche Kritik der Geldordnung	115
8. Kapitel: Die Entwertung der Liquidität als Aufwertung der Kultur	127
Nachwort	134
Anmerkungen	139

An den Leser

Ich habe mich sehr bemüht, dieses Buch so zu schreiben, daß jeder es verstehen kann, der nur genügend Neugierde für die Sache mitbringt und auch entschlossen ist, hier oder dort einmal eine kleine Anstrengung beim Lesen auf sich zu nehmen, wenn eine ungewohnte Einsicht nicht auf Anhieb plausibel anmutet. Es soll zudem in den folgenden Kapiteln meistens nicht nur abstrakt und wissenschaftlich trocken zugehen, sondern möglichst anschaulich und auch nicht ganz ohne Schmunzeln.

Den Fachökonomem bitte ich zum einen um Nachsicht und Geduld: Erstens muß er annehmen, daß die Grenze zwischen ernst zu nehmenden Überlegungen und Scharlatanerie überschritten wird, wenn ein gelernter Jurist und Rechtsphilosoph über nichts Geringeres schreibt als „Geld ohne Mehrwert“. Zweitens wird – vor allem im dogmenhistorischen Teil – vieles erzählt, was dem Mann vom Fach vertraut ist. Daher kann ihm manches, so wie ich es zunächst bringe, als banal oder als überflüssig erscheinen.

Den Fachökonomem bitte ich zum anderen aber auch um geschärfte Aufmerksamkeit und gesteigerte Aufnahmebereitschaft: Dort nämlich, wo es um den Kern der Sache geht, lasse ich es an genauen Definitionen und Erklärungen nicht fehlen. Jeder Routinier kann sie in seiner Fachsprache nachvollziehen; jeder Kenner kann sich seine exakten Formeln hinzudenken. Aber er stößt auf Ungewohntes. Also muß auch er den Willen mitbringen, sich auf meine Überlegungen gerade deshalb einmal einzulassen, weil er zunächst geneigt sein dürfte, sie innerlich abzuwehren. Ein aufgeschlossener Könnner mag sich dann sogar die Lektüre dieses Büchleins ersparen, wenn er nur meine Kernthese prüft, um dann für sich die praktischen Konsequenzen dieser Einsichten kritisch zu analysieren und Anknüpfungspunkte für geldordnungspolitische Verbesserungen zu finden. Für solche Fachleute, die schneller und selbständiger zum Ziel kommen wollen, werde ich daher den Kern meiner Überlegungen hier kurz darstellen. Die übrigen Leser mögen mir diesen

Vorgriff, dessen Sätze ihnen noch nicht ohne weiteres nachvollziehbar sein dürften, verzeihen. Sie können gleich zum Anfang des ersten Kapitels hinspringen.

Geld fungiert zunächst einmal als *Tausch- und Schuldtilgungsmittel*. Es wird für Waren und Dienstleistungen bezahlt. Dabei verkörpert es Kaufkraft, die in Währungseinheiten gemessen wird und z. B. in Form von Banknoten *von Hand zu Hand* geht.

Geld geht jedoch nicht nur von Hand zu Hand. Es wird von seinen Besitzern auch in der Kasse *bereitgehalten*, soweit sie jederzeit zahlungsfähig sein wollen. Das ist dann das Geld in seiner Funktion als *Liquiditätsmittel*. Die Liquidität ist nämlich ein wirtschaftlicher Vorteil, den das Geld bietet, solange es gerade noch nicht ausgegeben, sondern nur bereitgehalten wird. Diesen zusätzlichen Wert, den das Geld in der Kasse bietet, honoriert der Markt mit Zinsen: Wer jemandem anderen Liquidität zur Verfügung stellt, bekommt dafür die Liquiditätsprämie. Genau genommen handelt es sich allerdings um eine Prämie dafür, daß er sich auf Zeit seiner Liquidität begibt, also um eine Liquiditätsverzichtsprämie.

Wer Geld verleiht, der verkauft die wirtschaftlichen Vorteile, die mit Liquidität verbunden sind, und zwar pro Zeiteinheit. Während dieser Zeit *behält* der Verleiher die Kaufkraft des Geldes selbst in der Hand und bucht sie auf der Aktivseite seiner Konten: Er behält sie in Gestalt der *Valuta* seines Rückzahlungsanspruchs aus dem Darlehen, meist gut gesichert durch Hypotheken, Bürgschaften oder andere „Sicherheiten“. Worauf er gegen Entgelt verzichtet, das ist nur seine monetäre *Liquidität*.

Was ist nun der eigenartige Vorteil des in der Kasse bereitgehaltenen Geldes? Was ist der begehrte wirtschaftliche Vorteil der Liquidität? Der Vorteil besteht darin, daß das Geld ein generalisiertes Tauschmedium ist: Während man für bestimmte Waren oder Leistungen auch bestimmte Abnehmer braucht, kann man mit Geld praktisch überall und jederzeit, gegenüber jedermann und für jede wirtschaftliche Leistung zahlen. Das Geld spielt unter den Waren und Diensten eine gleiche Rolle wie der Joker in einem Kartenspiel, in dem der Joker jede andere Karte vertritt, oder wie die Buben im Skat. Spieltheoretisch dürfte dieser Vorteil des Geldes als eines generalisierten Mediums leicht und exakt faßbar sein.

Der wirtschaftliche Wert der Liquidität zeigt sich dort, wo sie vermarktet wird: auf dem Kapitalmarkt, insoweit er Liquiditätsmarkt ist. Man kann an der Liquiditätsprämie regelrecht ablesen, was Liquidität kostet, — also auch, wieviel Geld, das in der Kasse bereitgehalten wird, *mehr wert* ist als der Betrag des bereitgehaltenen Geldes selbst. Der Vorteil, den Liquidität bietet, ist wirtschaftlich meßbar, und der Zins (ohne

Risiko- und Inflationsausgleichsprämie) ist der Zeiger, an dem mit dem Preis auch der Marktwert der Liquidität abgelesen werden kann.

Auf dem Kapitalmarkt hat das Geld mithin über seinen *Kaufkraft-Nennwert* hinaus einen *Liquiditätswert*. Das Geld, das auf dem Kapitalmarkt verliehen wird, ist mit dem Ablauf von *Zeit mehr wert* als das Geld, das auf anderen Märkten ausgegeben wird. Die Differenz zwischen dem Nennwert dieses ausgegebenen Geldes und dem auf dem Geldmarkt verliehenen Geld ist der Mehrwert von Geld. Geld ist mehr wert als Geld. Geld hat einen nach Märkten *gespaltenen Wert*: Zum einen hat es seinen Kaufkraft-Nennwert. Zum anderen hat es seinen Liquiditätspreis pro Zeiteinheit. Bei diesem Preis der Liquidität handelt es sich geldtheoretisch nicht um einen „einfachen“ Kaufpreis, gemessen in „DM“, sondern um einen „Bestandhaltepreis“, gemessen in „DM pro Zeitspanne“. Der Nennwert des Geldes und sein Bestandhaltepreis werden kommensurabel, wenn der Liquiditätspreis kapitalisiert wird. Also darf man formulieren: Der *Mehrwert* des nach Märkten gespaltenen Wertes von Geld ist gleich dem kapitalisierten Preis seiner Liquidität.

Das verliehene Geld ist um den Mehrwert mehr wert als ausgegebenes Geld. Die Kaufkraft verliehenen Geldes wächst der Kaufkraft des ausgegebenen oder zurückbehaltenen Geldes davon, und zwar mit linearem Wachstum oder sogar, wenn Zinseszinsseffekte hinzukommen, mit exponentiellem Wachstum. So öffnet sich zwischen den beiden Werten des Geldes mit dem Ablauf von *Zeit eine monetäre Schere*.

Als Joker unter den Tauschobjekten wirkt das Geld privilegierend im Wirtschaftsverkehr, und der Zins, soweit er Liquiditätsprämie ist, sprudelt als Pfründe aus diesem Privilegium. Daher kann nicht die Rede davon sein, das Geld wirke im Tauschverkehr neutral. Die gerade *nicht neutrale Wirkung*, die das Geld bei einfachen Tauschgeschäften zeitigt, schlägt sich anschaulich ablesbar nieder bei Kreditgeschäften jeder Art, besonders typisch beim transtemporalen Kaufkraftaustausch, wie er im Zusammenhang mit Darlehensverträgen stattfindet. Weil die Liquiditätsprämie dafür sorgt, daß verliehene Kaufkraft der ausgegebenen Kaufkraft davonwächst, bringt sie die transtemporalen Preisgefüge aus dem Gleichgewicht. Sie behindert dadurch aber nicht nur den transtemporalen Leistungsaustausch, sondern den hinter Kreditgewährungen steckenden doppelten Austausch von Kaufkraft zwischen Wirtschafts-subjekten überhaupt; denn was für den einen *ein* Transfer *seiner* Kaufkraft in die Zukunft ist (*heute* sparen und weggeben, um *morgen* verbrauchen zu können), das ist für die Volkswirtschaft ein *zweifacher* Transfer von Kaufkraft zwischen den Betroffenen (heute Auszahlung von A an B, morgen Rückzahlung von B an A). Gehemmt wird schließlich die Bildung von Realkapitalien wie z. B. Produktionsanlagen und Arbeits-

plätzen, Mietwohnungen und Kostbarkeiten von Kunst und Kultur: nämlich immer dann, wenn ihre Rendite bzw. Wertsteigerung den Wettbewerb nicht bestehen kann mit dem Zins des Geldes.

Weil das Geld auf den Kapitalmärkten „mehr wert“ ist als auf den Märkten für Waren und Dienstleistungen, ziehen die Kapitalmärkte Kaufkraft, die die Wirtschaftssubjekte zur Zeit entbehren können, besonders stark an. So wird sie von den übrigen Märkten weggesogen. Je reicher die Wirtschaftssubjekte einer Marktwirtschaft werden, über desto mehr solcher marginaler Kaufkraft verfügen sie. Desto nachhaltiger also wirkt sich auch der Sog aus, den der Mehrwert ausübt, mit dem auf den Kapitalmärkten gewunken wird. Desto weniger Geld kommt noch *direkt* als wirksame Nachfrage auf den Märkten für Waren und Dienstleistungen, Investitionsgüter und Kostbarkeiten an. Auf diesen Märkten jedoch müssen mit realen Leistungen die Profite erwirtschaftet werden, aus denen der verführerische Mehrwert bezahlt werden soll: der Mehrwert, den die Wirtschaftssubjekte erwarten, welche ihre marginale Kaufkraft anlegen, um Zinsen oder Kapitalrenten einzustreichen. Dabei gilt das Gesetz vom abnehmenden Grenznutzen nicht für die Befriedigung der Lust an der Vergrößerung des Vermögens durch Zinsen und Renten. Eher kommt und steigt der Appetit auf den Mehrwert mit dem Essen, und mit dem Essen wiederum steigen die Möglichkeiten, noch mehr Mehrwert zu sich zu nehmen. Diese Asymmetrie der Märkte, nicht gedämpft durch abnehmenden Grenznutzen, kann auf die Dauer nicht gut gehen. Der Wohlstand erstickt dann an seiner Nachfrage nach Mehrwert, die als Nachfrage nach Waren und Dienstleistungen fehlt.

Bei alledem handelt es sich um Erkenntnisse, die vor allem von Keynes und seit Keynes recht genau diagnostiziert worden sind, – freilich nicht unter Stichworten wie Mehrwert, gespaltener Geldwert, monetäre Schere und mangelhafte Neutralität des Geldes, sondern im Zusammenhang mit der „wirksamen Nachfrage“ und im Zusammenhang mit der spätestens seit Keynes offiziell anerkannten, heute allerdings portfoliotheoretisch verfeinerten Erkenntnis, daß der Zinssatz von Geldkapital den Standard setzt für die Grenzleistungsfähigkeit von Realkapital.

Seit Keynes liegen auch die wichtigsten Formeln und Ansätze auf dem Reißbrett der Fachökonomien, mit deren Hilfe man nicht mehr nur die Symptome bekämpfen, sondern den Ursachen der Unausgeglichenheiten beikommen kann. Damit meine ich allerdings gerade *nicht* die zwiespältigen Instrumentarien dessen, was heute unter der Flagge des Keynesianismus segelt, sondern elementare Einsichten der „General Theory“, die langfristig nicht für, sondern gegen den landläufigen Keynesianismus sprechen. Denn der Keynesianismus erreicht nur die Symptome. Die General Theory jedoch hat es mit den Ursachen zu tun.

Es geht hier um eine *keynesianische Alternative* zum *Keynesianismus*: um die marktkonforme und marktbefreiende Abschöpfung des monetären Mehrwertes. Ich glaube, daß damit eine ganze Reihe von entscheidenden Problemen unserer Marktwirtschaft *zugleich* beeinflußt und entschärft werden kann. Aber um ein Allheilmittel zum Kurieren aller denkbaren Krankheiten, Wunden und Infektionen der Wirtschaft handelt es sich freilich nicht.

Mein Monetarismus unterscheidet sich von dem der Chicagoer Schule in dem entscheidenden Punkt, daß er auf Ausgleich und Abschöpfung des Mehrwertes zielt. Während die Chicagoer Schule der Sache nach einen durch und durch kapitalistischen Monetarismus vertritt, könnte man das Konzept hinter diesem Buch am ehesten kennzeichnen als einen postkapitalistischen Monetarismus.

Augsburg, den 18. Mai 1983: im Jahr des 100. Todestages von Karl Marx und des 100. Geburtstages von John Maynard Keynes.

Dieter Suhr

Ankündigungen des Trithemius-Institutes

- Freies Hochschulkolleg e. V. -

Seminar für freiheitliche Ordnung e. V.

26. und 27. November 1983
Philosophisches Hegelseminar
Leitung Prof. Dr. Dieter Suhr, Augsburg

Tagungsort: Gasthaus Löwen, Boll

Tagesordnung:

Samstag, den 26. November 1983

9.00- 9.30 Uhr Begrüßung und Einführung in das Tagungsthema
- Dr. Heinz-Hartmut Vogel, Eckwälden -

9.30-12.00 Uhr *Jugendschriften* zu Fragen der
- Kritik der positiven Religion
- Kritik der politischen Verfassung Deutschlands
- Techniken und Strategien der Erneuerung
- Prof. Dr. Dieter Suhr, Augsburg -

15.00-18.00 Uhr *Dialéktische Philosophie*
- konkret: Geschichte, Religion, Politik
- abstrakt: (Onto-)Logik
- Phänomenologie des Geistes (Ich, das Wir ist,
und Wir, das Ich ist)
- absolutes Wissen
- Prof. Dr. Dieter Suhr, Augsburg -

Sonntag, den 27. November 1983

9.00-12.00 Uhr *Hegel und Goethe*
- Bemerkungen Goethes über Hegel
- Goethe über Gott, Welt, Mensch
- Anthropologie
- Dr. Lothar Vogel, Boll -

Es wird den Teilnehmern empfohlen, aus der Hegel-Studienausgabe bei Suhrkamp den ersten Band zu erwerben, da die bei der Tagung verwendeten Texte im wesentlichen darin enthalten sind.

Seminar für freiheitliche Ordnung e. V.

Der Tagungsbeitrag beträgt DM 60.--. Für Studenten, Lehrlinge und Schüler reduziert sich der Tagungsbeitrag auf DM 30.--. Kosten für Unterkunft und Verpflegung sind selbst zu tragen.

Anmeldung an das Seminar für freiheitliche Ordnung
7325 Boll, Badstraße 35 – Telefon 071 64/2572

Seminar für freiheitliche Ordnung, der Wirtschaft, des Staates und der Kultur

Dreikönigsseminar
7. und 8. Januar 1984
Philosophie und Soziale Bewegung
Revolution, Reaktion, Evolution

Genaues Programm im Weihnachtsheft Nr. 165.

Bad Boller Medizinisches Seminar

Fortbildungsseminar I
vom 13. bis 15. Januar 1984

Tagungsort: Im Hause der Firma WALA in 7325 Eckwälden/Bad Boll

Thema: Kinderheilkunde
– Menschenkundliche Aspekte der Erkrankungen im
Kindesalter und ihre homöopathische Behandlung –

Bad Boll Medizinisches Seminar

Beginn: Freitag, den 13. Januar 1984 - 9.30 Uhr

Ende: Sonntag, den 15. Januar 1984 - 12.30 Uhr

Freitag, den 13. Januar 1984

9.30-10.30 Uhr Die Krankheiten im Kindesalter als Inkarnationsproblem
- Dr. med. H. H. Vogel, Eckwälden/Bad Boll -

10.45-12.15 Uhr Probleme der Fruchtbarkeit, der Gravidität, der Geburtshilfe und ihre homöopathische Behandlung aus der Sicht des Klinikers - I. Teil
- Dr. med. Erwin Schlüren, Reutlingen -

Mittagspause

14.30-17.00 Uhr Seminar mit Aussprache - I. Teil
Homöopathie in der Kinderheilkunde
- Dr. med. Hermann M. Stellmann,
Kinderarzt, München -

17.00-17.45 Homöopathische Behandlung der akuten Krankheiten des Kindes in der täglichen Praxis
- Stefan Richter, Arzt, Bad Boll -

17.45-19.15 Uhr Jugendpsychiatrie
- Dr. med. Peter Matthiessen, Herdecke -

Samstag, den 14. Januar 1984

8.30-10.30 Uhr Seminar mit Aussprache - II. Teil
Homöopathie in der Kinderheilkunde
- Dr. med. Hermann M. Stellmann,
Kinderarzt, München -

10.45-12.00 Uhr Die Kinderkrankheiten und die Miasmenlehre Hahnemanns
- Dr. med. Gerhardus Lang, Bad Boll -

Mittagspause

Bad Boll Medizinisches Seminar

- 14.30–16.30 Uhr Konstitution, Disposition im Kindesalter
Calcium – Carbonicum I. Teil
Silicea II. Teil
– Dr. med. Martin Stübler, Deuringen –
- 16.45–17.30 Uhr Die Hausgeburt
Perinatale homöopathische Therapie
– Dr. med. H.-J. Scheurle, Marburg –
- 17.45–18.45 Uhr Phosphor und Blei
Homöopathische Rachitis-Therapie und Therapie der
katarrhalen Infekte im Kleinkindesalter und Spätfolgen
unterdrückter Symptome
– Dr. med. Dr. phil. Lore Deggeler, Konstanz –
- 19.00–20.00 Uhr Krankheiten im Kindesalter
in der Allgemeinpraxis
– Dr. med. Helmut Sauer, Reichenbach –

Sonntag, den 15. Januar 1984

- 9.00–10.15 Uhr Probleme der Fruchtbarkeit, der Gravidität, der
Geburtshilfe und ihre homöopathische Behandlung aus
der Sicht des Klinikers – II. Teil
– Dr. med. Erwin Schlüren, Reutlingen –
- 10.30–11.15 Uhr Geburtsmoment und Postembryonalentwicklung
bei Mensch und Tier
– Dr. rer. nat. Volker Seelbach, Immenried –
- 11.30–12.30 Uhr Das Kindheitswesen des Menschen und der
Menschheit
– Dr. med. Lothar Vogel, Bad Boll –
anschließend
Zusammenfassung und Abschluß der Tagung
– Dr. med. H. H. Vogel, Eckwälden/Bad Boll –

Seminar für Kultur- und Kunstanthropologie

Das kunst- und kulturanthropologische Seminar veranstaltet ein Weihnachtsseminar vom 27. bis 28. Dezember 1983.

Tagungsort: Trithemius-Institut, 7325 Boll, Badstr. 35

Thema: Organismus und Kunsttätigkeit
(Literatur: Rudolf Steiner
meditativ erarbeitete Menschenkunde)

Beginn: Dienstag, den 27. Dezember 1983 - 9.30 Uhr

Ende: Mittwoch, den 28. Dezember 1983 - 18.00 Uhr

Das Seminar wird als Gespräch durchgeführt. Einleitende Referate und Zusammenfassung - Dr. Lothar Vogel.

Der Tagungsbeitrag beträgt DM 20.--.
Quartiere durch das Verkehrsamt Boll.

Da die *Teilnehmerzahl beschränkt* ist, werden die Interessenten in der Reihenfolge der Anmeldungen berücksichtigt.

- Musikinstrumente mitbringen -

Freie Forschungs- und Studiengemeinschaft Universitas

Programme und Vorlesungsverzeichnis direkt durch

Dr. H. J. Scheurle
Trithemiusinstitut

SONDERAKTION

Fragen der Freiheit

Das Archiv für die freiheitlichen Stimmen der Gegenwart.

Bezug früherer Jahrgänge und Einzelhefte bis Nr. 100
DM 1,-- pro Stück.

Diese **Sonderaktion** dient zugleich dem Aufbau des
Trithemius-Institutes.

Jahresabonnement »Fragen der Freiheit« oder fördernde Mitgliedschaft?

Für das Jahr 1984 möchten wir Ihnen empfehlen, das Jahresabonnement für »Fragen der Freiheit« in eine fördernde Mitgliedschaft im Seminar für freiheitliche Ordnung umzuwandeln.

Der Mitgliedsbeitrag als förderndes Mitglied beträgt DM 60,-- und ist von der Steuer abzugsfähig. Der Bezug der Schriftenreihe »Fragen der Freiheit« mit der Ankündigung aller Veranstaltungen des Trithemius-Institutes ist im Jahresbeitrag enthalten.

Die Mitwirkenden dieses Heftes

<i>Heinz-Hartmut Vogel</i>	Dr. med., 7325 Eckwälden/Bad Boll
<i>Lothar Vogel</i>	Dr. med., 7325 Boll
<i>Gerhardus Lang</i>	Dr. med., Boll
<i>Fritz Penserot</i>	Kaufmann, Kirn/Nahe
<i>Hans Jürgen Scheurle</i>	Dr. med., 3550 Marburg

Vorankündigung für Heft 165

*Selbstverständnis der Menschen als Grundlage
der Gemeinschaftsordnung II*

Die mitarbeitenden Autoren tragen die Verantwortung für ihre Beiträge selbst.

Für nichtverlangte Manuskripte kann keine Gewähr übernommen werden.

Gesamtinhaltsverzeichnis der in »Fragen der Freiheit« Nr. 1 bis 123 erschienenen Beiträge befindet sich in Heft 99/100 und Heft 123.

Herausgeber der Zweimonatsschrift »Fragen der Freiheit«
Trithemius-Institut
Für das Seminar für freiheitliche Ordnung
Diether Vogel †, Lothar Vogel, Heinz Hartmut Vogel

Bezug: Seminar für freiheitliche Ordnung, 7325 Boll, Badstraße 35,
Postfach 1105, Telefon (071 64) 2572

Preis: Jahresabonnement DM 42.-, sfr. 42.-, ö. S. 330.-

Einzelhefte: DM 7.50, sfr. 7.50, ö. S. 55.-

Bank: Kreissparkasse Göppingen Nr. 20011/BLZ 610 500 00
Raiffeisenbank Boll Nr. 483 000 000/BLZ 600 697 66

Postscheck: Frankfurt am Main 26 14 04-602
Schweiz: Postscheckamt Bern 30-3071
Österreich: Postsparkassenamt Wien 7 939 686

Nachdruck, auch auszugsweise, mit Genehmigung des Herausgebers.

Graphische Gestaltung: Fred Stolle, CH Zürich-Zollikerberg, Weiherweg 4

Motto aus: Friedrich Salzmänn: »Bürger für die Gesetze«

Gesamtherstellung: Schäfer-Druck GmbH, 7320 Göppingen, Gartenstr. 30



