



8. Sergej Bulgakov

Porträt

Einen erstaunlichen geistigen Werdegang durchläuft Sergej Bulgakov (1871–1944). Er beginnt seine akademische Laufbahn als überzeugter Marxist, der sich auf Fragen der politischen Ökonomie spezialisiert, und beschließt sie als langjähriger Dekan des Russischen Theologischen Instituts in Paris. Grob lassen sich folgende Perioden in Bulgakovs Schaffen unterscheiden: Bis 1900 beschäftigt er sich mit der marxistischen Analyse ökonomischer Probleme, bis 1918 gilt sein Interesse der Religionsphilosophie, in seinem Spätwerk wendet er sich der theologischen Spekulation zu.

Bulgakov stammt aus einer Popenfamilie, die ihm eine dezidiert religiöse Erziehung zukommen lässt. Allerdings kehrt er dem Priesterseminar in Orel als 17-jähriger den Rücken und tritt, mittlerweile überzeugter Atheist, in ein weltliches Gymnasium über. Dort zählt u. a. der damals noch unbekannte Vasilij Rozanov zu seinen Lehrern. In Moskau studiert Bulgakov Jurisprudenz und unterrichtet ab 1894 politische Ökonomie an einem technischen Institut in Moskau. 1898 tritt er einen zweijährigen Studienaufenthalt in Deutschland, Frankreich und England an. In diese Zeit fällt nicht nur das intensive Studium der Klassiker der Philosophie, sondern auch die persönliche Bekanntschaft mit den Führern der deutschen Sozialdemokratie Karl Kautsky, August Bebel und Karl Liebknecht. 1900 erscheint in St. Petersburg Bulgakovs Dissertation über *Kapitalismus und Landteilung* – ein detaillierter Versuch, die Geschichte der russischen Landwirtschaft mit marxistischen Kategorien zu beschreiben. Bulgakov gelingt es in dieser Arbeit nach eigener Einschätzung jedoch nicht, der Wirklichkeit mit seinem theoretischen Rüstzeug gerecht zu werden. Vermutlich veranlassen ihn die unbefriedigenden Resultate dieser Arbeit zum allmählichen Rückzug von seiner marxistischen Position. 1903 gibt Bulgakov unter dem programmatischen Titel *Vom Marxismus zum Idealismus* eine Sammlung von Aufsätzen heraus, die seinen Gesinnungswandel dokumentieren. Allerdings insistiert Bulgakov mit Nachdruck auf der Kontinuität dieser gei-

stigen Entwicklung und verweist auf die »innere Verbindung« von Marxismus und Idealismus:

Meine heutige idealistische Weltsicht entstand in der Atmosphäre sozialer Ideen und des Marxismus und ist allein schon deshalb nicht dessen totale Verneinung, sie kann und darf es nicht sein – im Gegenteil, sie strebt nach Vertiefung und Begründung eben dieses Gesellschaftsideals, das auf den Bannern des Marxismus geschrieben steht und das seine Seele ausmacht. In diesem Sinne kann man sagen, dass der Idealismus dem Gesellschaftsideal jenen Dienst erweisen will, den im Marxismus der ökonomische Materialismus übernimmt, und also gewissermaßen ein neues Fundament bildet, das einem alten Gebäude unterlegt wird.¹

Bulgakovs Kritik richtet sich vor allem gegen den Anspruch des Marxismus, die einzige gültige theoretische Erklärung für das Problem der sozialen Gerechtigkeit liefern zu können:

Die Frage des Gesellschaftsideals, die ich früher ausschließlich im Rahmen der positiven marxistischen Soziologie betrachtet und untersucht hatte, löste sich allmählich davon los und stellte sich immer klarer als religiös-metaphysisches Problem heraus, das die tiefsten Wurzeln der Metaphysik berührt und die zartesten Saiten des religiösen Gefühls erklingen lässt.²

1906 erscheint Bulgakovs Aufsatz »Karl Marx als religiöser Typus«, der als eine Art ideologischer Vatermord gelten darf. Ins Zentrum seiner Marx-Deutung stellt Bulgakov den Atheismus, den er als widersprüchliches Element in Marx' Sozialismus herauspräpariert. Wie schon der Untertitel des Aufsatzes ausweist (»Sein Verhältnis zur Religion der Menschvergottung Feuerbachs«), ist Marx für Bulgakov in erster Linie ein Feuerbach-Anhänger: Das Ziel beider Philosophen bestehe in der Abschaffung der Religion – für Feuerbach im Namen des »Gattungswesens«, für Marx im Namen des »Kommunismus«.³ Bulgakov sieht hier einen menschenverachtenden Anti-Individualismus am Werk, der den Einzelnen auf dem Altar der Allgemeinheit opfert. Generell gilt Bulgakovs Kritik der Radikalität der deutschen Philosophie, die von

¹ *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896–1903)*. Moskva 1903, VI. Noch in Bulgakovs Spätwerk lassen sich marxistische Denkfiguren nachweisen. Vgl. I. Rodnjanskaja: »S. N. Bulgakov im Streit mit der marxistischen Geschichtsphilosophie«. In: P. Koslowski (Hg.): *Russische Religionsphilosophie und Gnosis. Philosophie nach dem Marxismus*. Hildesheim 1992, 15–42.

² *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896–1903)*. Moskva 1903, XVI.

³ Sergej Bulgakov: *Dva Grada. Issledovanie o prirode obščestvennych idealov*. Sankt-Peterburg 1997, 51–70, 62f.

einem Extrem ins andere falle: Während Nietzsche und Stirner nur das Individuum sehen und die menschliche Gemeinschaft negieren, propagieren Feuerbach und Marx das Gegenteil. Als einzige Vermittlungsinstanz zwischen diesen gleichermaßen verwerflichen Positionen anerkennt Bulgakov die christliche Kirche:

Nur auf dem Boden der Religion, wo die höchste Erscheinung der Individualität alle in überindividueller Liebe und allgemeinem Leben verschwistet und vereint, nur durch die Vereinigung der Menschen durch Christus in Gott, d.h. durch *die Kirche*, durch den persönlichen und gleichzeitig überpersönlichen Bund, kann diese Schwierigkeit überwunden und das Ganze bewahrt werden, indem zugleich auch die Individualität bestätigt wird.⁴

Diese Ideen führen direkt zu einem politischen Engagement: Im Jahr 1907 wird Bulgakov zum Abgeordneten der II. Duma gewählt. Allerdings gehört er keiner Partei an, sondern figuriert als unabhängiger »christlicher Sozialist«.

Die Verbindung von Religionsphilosophie und Gesellschaftsanalyse ist auch für Bulgakovs Denken in dieser Zeit charakteristisch. Sein wichtigstes Werk stellt die *Philosophie der Ökonomie* dar, die 1912 im Verlag *Der Weg* erscheint. Zwar grenzt sich Bulgakov immer wieder von der Transzendentalphilosophie deutscher Provenienz ab, gleichzeitig wird aber im Gang der Argumentation deutlich, dass Bulgakov ein kritisches Erkenntnisinteresse verfolgt.⁵ Seine zentrale Fragestellung lautet: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit von Ökonomie? Dabei will Bulgakov jedoch dezidiert über eine reine Funktionsbeschreibung hinausgehen – ihn interessiert vor allem auch die religiöse Dimension des ökonomischen Denkens. Im Vorwort zum ersten Teil seines opus magnum, der den Titel »Die Welt als Haushalt«⁶ trägt, heißt es programmatisch:

⁴ Ebd., 64. Hervorhebung im Original.

⁵ Zum Verhältnis Bulgakov-Kant vgl. I. B. Rodnjanskaja: »Schvatka S. N. Bulgakova s Immanuilom Kantom na stranicach *Filosofii imeni*«. In: *Bogoslov, filosof, myslitel'. Jubilejnye čtenija, posvjaščennye 125-letiju so dnja roždenija o. Sergija Bulgakova*. Moskva 1999, 63–81.

⁶ Bulgakov verwendet konsequent das russische Wort »chozajstvo«, das – wie das griechische Wort »oikonomia« – »Haushalt«, im übertragenen Sinn aber auch »Ökonomie« bedeutet. Es ist im Deutschen unmöglich, die Zwischenstellung des russischen Wortsinns zwischen »privatem« und »öffentlichem Haushalt« zu bewahren. Da aber Bulgakov »chozajstvo« in einem breiten Sinn verwendet, gelangt in der Übersetzung meistens das allgemeinere Wort »Ökonomie« zur Anwendung.

In einer Epoche des Zerfalls der dogmatischen Selbsterkenntnis, in der die Religion oft nur auf die Ethik reduziert wird und bestenfalls durch pietistische »Erlebnisse« verziert wird, ist es besonders wichtig, die ontologische und die kosmologische Seite des Christentums hervorzuheben, die sich teilweise auch in der Philosophie der Ökonomie offenbart. Aber dies ist mit den Mitteln der heutigen kantianisierenden und metaphysisch verwüsteten Theologie vollkommen unmöglich, dazu muss man auf die religiöse Ontologie, Kosmologie und Anthropologie des hl. Athanasius von Alexandria, Gregors von Nyssa und anderer Kirchenväter zurückgreifen.⁷

In der Tat unternimmt Bulgakov in seiner *Philosophie der Ökonomie* eine gewaltige Synthese, von der er allerdings nur den ersten Teil gemäß der ursprünglichen Absicht ausgearbeitet hat.

Das Kapitel »Die Sophienhaftigkeit der Ökonomie« bildet das Herzstück der *Philosophie der Ökonomie*. Bulgakov schreibt seinem Ökonomiekonzept eine ganze Schöpfungstheologie ein: Der Mensch erhält seine schöpferischen Fähigkeiten von Gott. Nur weil er selbst Teil der Schöpfung ist, kann er auch selbst schaffen. Genau genommen schafft der Mensch aber nur aus dem ihm bereits Gegebenen. Das absolute Schöpfertum ist Gott vorbehalten; menschliche Aspirationen auf diese Fähigkeit sind des Teufels. Im Handeln des Menschen spiegelt sich das göttliche Schaffen, das sich als ökonomisches Prinzip beschreiben lässt. Allerdings ist die Ökonomie der Natur nur auf den Erhalt der Gattung gerichtet, die Sorge für den Erhalt des Individuums ist jedem Einzelnen überlassen. Der Mensch handelt deshalb ebenfalls ökonomisch, um den Tod abzuwenden – damit aber setzt er sich gleichzeitig in Beziehung zur göttlichen Welt, zur »Sophia«. Mit diesem Argument verbindet Bulgakov die Grundgedanken zweier russischer Philosophen, die er in diesem Kapitel auch namentlich erwähnt: Fedorov und Solov'ev. Fedorovs Regulierung des menschlichen Lebens und der Natur wird hier zum göttlichen Auftrag, bei dessen Erfüllung sich der Mensch unbewusst Solov'evs Weltseele (Sophia) annähert. Bulgakovs theologische Spekulation weist der Ökonomie schließlich ein metaphysisches Ziel zu:

Deshalb liegt das letzte Ziel der Ökonomie außerhalb ihrer selbst, sie ist nur der Weg der Welt zur verwirklichten Sophia, der Übergang vom unwirklichen Zustand der Welt zum wirklichen, die tätige Wiederherstellung der Welt.⁸

⁷ S. N. Bulgakov: *Sočinenija v 2 tt.* Moskva 1993, I, 51.

⁸ Ebd., I, 170.

Hier deutet sich die Stoßrichtung des geplanten zweiten Teils der *Philosophie der Ökonomie* an. Bulgakov beschränkt sich im ersten Teil explizit auf die »allgemeinen Grundlagen des ökonomischen Prozesses«; der nie geschriebene zweite Teil hätte dann eine »Rechtfertigung der Ökonomie – ihre Axiologie und Eschatologie«⁹ darstellen sollen. In diesem Plan äußert sich ein weiteres Mal Bulgakovs enge Verbindung zu Solov'ev. Dieser hat seinerseits eine »Rechtfertigung des Guten« ausgearbeitet – eine ebensolche theoretische Grundlegung eines »abstrakten Prinzips« will auch Bulgakov liefern.

Ganz aufgegeben hat Bulgakov seinen Plan allerdings nicht. 1917 erscheint sein Buch *Nichtabendliches Licht*, das auf den ersten Blick wenig mit der *Philosophie der Ökonomie* gemein hat. Mit diesem Werk beginnt bereits Bulgakovs theologisches Spätwerk, das zwar immer wieder soziologische Ansätze verfolgt, aber deutlich eine orthodoxe Dogmatik entwerfen will.

Nichtabendliches Licht stellt in einem gewissen Sinn die Fortführung der *Philosophie der Ökonomie* dar.¹⁰ Bulgakov bettet hier seine frühere Arbeit in eine spekulative Eschatologie ein. Das ökonomische Handeln weist grundsätzlich keinen metaphysischen Sinn auf – der Mensch richtet sich nach bestem Wissen und Gewissen in der Welt ein, sein Haushalten ist Mittel, nicht Zweck. Deshalb ist die Weltgeschichte für Bulgakov nicht einfach die Summe allen menschlichen Handelns. Über der menschlichen Ökonomie waltet die göttliche Heilsgeschichte, die kurz vor dem Weltende alles menschliche Tun zum Stillstand bringen wird. Aber auch hier wirkt letztlich eine geheime Ökonomie: Die Auferstehung der Toten wird einen Mangelzustand, nämlich das Totsein der Gestorbenen, wieder ausgleichen.

Der Wende zur Orthodoxie entspricht in Bulgakovs Biographie das Engagement in der Institution Kirche. Bulgakov spielt eine wichtige Rolle auf dem Allrussischen Kirchenkonzil im August 1917, das zu einem entscheidenden historischen Zeitpunkt abgehalten wird: zwischen der russischen Februar- und der Oktoberrevolution. Bulgakov nimmt zum Verhältnis von Kirche und Demokratie Stellung – und urteilt zurückhaltend: Demokratie sei ohne geistliche Führung wertlos. Deshalb habe sich die Demokratie der Kirche unterzuordnen und nicht

⁹ Ebd., I, 51.

¹⁰ Catherine Evtuhov: *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy.* Ithaca, London 1997, 171.

umgekehrt.¹¹ Zu Pfingsten 1918 empfängt er in Moskau die Priesterweihe.¹²

Auch die Oktoberrevolution deutet Bulgakov in einem religiösen Schlüssel: Im Frühjahr 1918 entsteht ein Text in Dialogform, den Bulgakov unter dem Titel »Am Festmahl der Götter« als Separatum in Kiew drucken lässt und gleichzeitig als Beitrag für den Sammelband *Aus der Tiefe* nach Moskau schickt. Der Titel bezieht sich auf die Zeitzeugenschaft der russischen Intelligenz, die gewissermaßen an die Tafel der schicksalslenkenden Götter geladen ist, dem welthistorischen Treiben aber machtlos zusehen muss. Auch in diesem Dialog, der in seiner Konzeption den *Drei Gesprächen* Solov'evs nachempfunden ist, schreibt Bulgakov der orthodoxen Kirche entscheidende Bedeutung zu: Auch in der größten Not bleibt Christus das Ideal des russischen Volks – diese Einsicht ist allen Gesprächsteilnehmern gemeinsam. Die einzige Ausnahme – und hierin liegt eine wichtige Besonderheit von Bulgakovs politischen Überzeugungen – bildet ein kosmopolitischer Diplomat, der in Russland rechtsstaatliche Strukturen nach europäischem Vorbild einführen will. In aller Kürze lässt sich Bulgakovs Position wie folgt umreißen: Wer nicht an Russland glaubt, glaubt auch nicht an Gott.

Von 1918 bis 1920 wirkt Bulgakov als Theologe an der Simferopoler Universität – die Krim ist während dieser Jahre noch nicht von der roten Armee besetzt. In einem Vortrag aus dieser Zeit über die »geistigen Wurzeln des Bolschewismus« misst Bulgakov den aktuellen politischen Ereignissen einen apokalyptischen Sinn bei: »Immer deutlicher zeigt sich im heutigen Leben der Kampf zwischen Christus und Antichrist. Man muss wählen, mit wem man gehen will.«¹³ In Simferopol' entstehen zwei wichtige philosophische Arbeiten: der Versuch einer Systematik des philosophischen Denkens unter dem Titel *Die Tragödie der Philosophie* sowie eine *Philosophie des Namens*. Das letztere Buch steht unter dem Einfluss einer mystischen Mönchsbewegung, die an die Präsenz Gottes in seinem Namen glaubt. Bulgakov steht mit dieser Arbeit nicht allein da: Auch Florenskij und später Losev beschäftigen sich eingehend mit theologischer Namensspekulation.

¹¹ Ebd., 202.

¹² Für Nikolaj Berdjaev trägt dieses Ereignis symbolischen Wert: Ein ehemaliger Marxist wird Priester. Vgl. Berdjaevs Brief an Bulgakov vom 2. Juni 1933. *Bratstvo Svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939*. Moskva, Pariž 2000, 250.

¹³ *Vechi. Iz Glubiny*. Moskva 1991, 560.

In dieser Zeit verfasst Bulgakov auch eine Reihe von Dialogen, in denen er sich anerkennend über die katholische Kirche äussert. Später wird er sich aber konsequent von jeglichen Sympathien zum Vatikan distanzieren.¹⁴

Als die Krim 1920 unter bolschewistische Herrschaft fällt, verliert auch Bulgakov seine Professur. 1922 schließlich wird er verhaftet und ausgewiesen. Von 1923 bis 1925 lehrt er Kirchenrecht und Theologie am russischen wissenschaftlichen Institut in Prag, danach siedelt er nach Paris über und wirkt bis zu seinem Tod im Jahr 1944 als Dekan des Orthodoxen St. Serge-Instituts.

Im Exil richtet sich Bulgakovs schöpferische Energie in erster Linie auf die Sophiologie. Bereits in *Nichtabendliches Licht* (1917) finden sich lange Passagen über die Seinsweise der »Sophia«, die hier noch personal, als göttliche Hypostase, gefasst wird. Allerdings manövriert sich Bulgakov mit dieser Spekulation in unüberwindbare theologische Schwierigkeiten: Entweder ist eine personale Sophia eine vierte Hypostase Gottes oder sie fällt mit einer der drei Hypostasen zusammen – d.h. sie ist entweder überzählig oder ununterscheidbar. Intensiv beschäftigt sich Bulgakov mit der Sophiologie auch im Rahmen der »Bruderschaft der Heiligen Sophie«, zu der sich die Theologen A. V. Kartašev, P. I. Novgorodcev, P. B. Struve, V. V. Zen'kovskij, S. S. Bezobrazov und G. V. Florovskij unter Bulgakovs Leitung 1923 zusammenschließen. Kurzzeitig gehört auch Berdjaev diesem philosophischen Zirkel an.

1928 führt Bulgakov in Paris eine Reihe von zehn Privatseminaren durch, in denen er den theologischen Status der Sophia zu bestimmen versucht. In der letzten Sitzung fasst er seine Erkenntnisse in fünf Punkten zusammen:

1. Sophia, die göttliche Weisheit, ist die Lebensoffenbarung des dreieinigen Gottes, die offenbarte Natur Gottes und in diesem Sinne der göttliche Ruhm. Sophia gehört als Selbstoffenbarung des Göttlichen der ganzen Hl. Dreieinigkeit an.
2. Sophia verfügt über kein eigenes hypostatisches Sein, sondern hypostasiert sich selbst aus jeder der göttlichen Hypostasen.
3. Als göttliches Leben »in actu« ist Sophia jene Energie, die die göttliche ousia oder das Wesen Gottes offenbart, sie erscheint in der Welt als verborgene und sich öffnende Tiefe des göttlichen Lebens, seiner Kraft und Idee.

¹⁴ S. Bulgakov: »U sten Chersonesa«. In: *Simvol* 25 (1991), 169–334.

4. Sophia, die Energie, ist Gott, aber nicht im Sinne eines Subjekts, sondern eines Prädikats.
5. Gott erschafft die Welt durch Weisheit oder in der Weisheit.¹⁵

Bulgakov kämpft hier deutlich mit den Restriktionen der orthodoxen Theologie, in die er sein phänomenologisches Konzept der »Sophia« einschreiben will. Gerade gewagte Hilfskonstruktionen wie eine Hypostase zweiter Potenz (vgl. Punkt 2) zeigen aber deutlich die Grenzen auf, an die Bulgakovs Sophiologie bald stösst. Deutliche Kritik an diesem Gedankengebäude äußert etwa auch Semen Frank: »Ich habe nie verstanden, welchen Sinn Bulgakovs Sophiologie hat und wozu sie gut ist.«¹⁶

In seinen späten sophiologischen Arbeiten vertritt Bulgakov eine gemäßigte Position. Er laviert nun mit seinen Argumenten vorsichtig zwischen sophiologischem Geltungsanspruch und orthodoxem Dogma: »Sophia« ist nun nicht mehr eine Hypostase, sondern nur etwas Hypostasiertes. Gleichzeitig verkörpert »Sophia« aber das göttliche Sein und ist deshalb in allen drei Hypostasen anwesend.¹⁷

Bulgakovs Sophiologie bildet ein dynamisches Denksystem, das sich von verschiedenen Seiten und mit immer neuer Terminologie an seinen Gegenstand herantastet. Allerdings gerät Bulgakov gerade aufgrund dieser Methode während seiner Pariser Zeit unter Häresieverdacht – der Rektor des Orthodoxen Instituts muss sogar eine Kommission einsetzen, die Bulgakovs Lehrbefugnis schließlich bestätigt. Dennoch ist Bulgakov – wie es Berdjaev aus kritischer Distanz formuliert – die »zentrale Figur der orthodoxen Wiedergeburt am Anfang des 20. Jahrhunderts«.¹⁸

¹⁵ *Bratstvo Svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939.* Moskva, Pariž 2000, 142.

¹⁶ Brief an M. Lot-Borodina (1949). M. Lot-Borodina: »In memoriam«. In: V. Zen'kovskij (Red.): *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka.* München 1954, 43–48, 46.

¹⁷ S. S. Choružij: »Sofija – Kosmos – Materija. Ustoj filozofskoj mysli otca Sergija Bulgakova«. In: *Voprosy filosofii* 12 (1989), 73–89.

¹⁸ N. A. Berdjaev: *Samopoznanie. Opyt filozofskoj avtobiografii.* Moskva 1991, 162.

Zum Textbeispiel

Um die Jahrhundertwende erlebt Russland nach langer Stagnation und Misswirtschaft einen ökonomischen Aufschwung. Der französische Wirtschaftsexperte Edmond Théry hält 1913 fest: »Wenn man die seit Beginn des 20. Jahrhunderts erreichten Resultate analysiert, kommt man zum Schluss, dass Russland – wenn die Entwicklung bei den grossen europäischen Völkern zwischen 1912 und 1950 so weitergeht wie zwischen 1900 und 1912 – gegen Mitte des Jahrhunderts Europa dominieren wird, und zwar in politischer wie auch in wirtschaftlicher und finanzieller Hinsicht.«¹⁹ Die russische Industrialisierung, die zwar verspätet, aber mit voller Kraft einsetzt, ist einer der Hauptgründe der Begeisterung der jungen Intelligencija für den Marxismus. In Russland bilden sich in den 1890er Jahren zwei Gruppen von Marxisten: die Anhänger einer »marxistischen Orthodoxie« wie Plechanov oder Lenin und die sogenannten »legalen Marxisten« um Petr Struve, die zwar Marx' ökonomischen Ansatz anerkennen, sich aber vom philosophischen Materialismus distanzieren. Zu dieser zweiten Gruppe, die sich nach 1900 auflöst, gehört neben Berdjaev und Frank auch Bulgakov. Zwar wendet sich Bulgakov einem neuen Idealismus zu, sein ökonomisches Erkenntnisinteresse behält er jedoch bei – nicht zuletzt aus professionellen Gründen: Seit 1907 lehrt er als Professor für politische Ökonomie am Moskauer Kommerzinstitut.

Der besondere Wert von Bulgakovs Ökonomieverständnis besteht allerdings gerade in ihrer Differenzqualität zur politischen Ökonomie. Während die klassische Volkswirtschaftslehre lediglich das Wirtschaftssystem eines Staats in ökonomischen Kategorien beschreibt, begreift Bulgakov die Ökonomie als transzendentes Prinzip. Er beschreibt die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Wissens in ökonomischen Begriffen und entwirft auf diese Weise eine valable Wissenschaftstheorie.

¹⁹ Zit. nach F. Ph. Ingold: *Der grosse Bruch. Russland im Epochenjahr 1913.* München 2000, 31.

Sergej Bulgakov

Philosophie der Ökonomie

Jede Philosophie drückt in Gedanken ihre Epoche aus.
(Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede)

Als einer der herausragendsten Züge des historischen Selbstbewusstseins unserer Zeit erweist sich zweifellos der Ökonomismus. Ohne Übertreibung lässt sich behaupten, dass noch keine andere geschichtliche Epoche deutlicher die ökonomische Natur des Lebens erkannt hat und mehr geneigt war, die Welt als Haushalt aufzufassen. Natürlich kennt die Menschheit seit Anbeginn ihrer geschichtlichen Existenz haushälterische Bedürfnisse, Kälte und Hunger, Arbeit im Schweiß des Angesichts und Armut als eiserne Notwendigkeit, von der man nichts wegnehmen und zu der man nichts hinzutun kann. In diesem Sinne sind alle Epochen gleich, und die ökonomische »Sorge«, Not und Bedürftigkeit, verlässt die faustische Menschheit von der Wiege bis zum Untergang nicht:

Würde mich kein Ohr vernehmen
Müsst' es doch im Herzen dröhnen;
In verwandelter Gestalt
Üb' ich grimmige Gewalt. (Goethe, *Faust II*, V)

Das moderne Ohr aber hört dieses Flüstern, und das moderne Auge sieht diese finsternen Gesichter, die sich über den Menschen beugen. Wir leben in einer Epoche der verschärften ökonomischen Reflexion, des gespannten und differenzierten ökonomischen Selbstbewusstseins, in der Fragen des ökonomischen Lebens auf beherrschende Weise in unseren Gedanken und Gefühlen einen der ersten Plätze einnehmen. Den Grund für dieses Phänomen darf man selbstverständlich nicht nur in der Ausformung des allgemeinen Selbstbewusstseins oder der Selbstreflexion suchen, welche unsere Epoche überhaupt auszeichnet, sondern in den Ereignissen des ökonomischen Lebens, in der unmäßigen Beschleunigung des Tempos und in der kolossalen Entwicklung der Ökonomie. Der Kapitalismus mit seinem eisernen Schritt, mit sei-

ner unabwendbaren, unterwerfenden Macht, die den Menschen irgendwohin vorwärts, wenn nicht in den Abgrund, so doch auf einen unbekanntem und bisher unbeschrittenen Weg zieht – das ist eine globalhistorische Tatsache, von der wir unwillkürlich hypnotisiert sind, ein verwirrender Eindruck, von dem wir uns nicht befreien können. Der homo oeconomicus besiegt und unterwirft die Natur, aber gleichzeitig unterwirft er sich selbst und fühlt sich immer mehr als Gefangener der Ökonomie. Es wachsen dem Menschen Flügel, aber auch die Fesseln werden drückender. Und dieser Widerspruch, der die Seele des Menschen zerfrisst, lässt ihn sich eingehend mit der Frage der Beschaffenheit der Ökonomie befassen. Frühere Instinkte und Gewohnheiten verlieren ihre Unmittelbarkeit, wecken Unruhe, veranlassen zu Reflexion – kurz, es entsteht ein eigenartiger ökonomischer Hamletismus, und von solchen ökonomischen Hamlets ist unsere Epoche voll. Es ist nur natürlich, dass der ökonomische Gedanke seinen Triumph feiert, vor ihm öffnen sich nicht nur die Türen der akademischen Auditorien, sondern auch die der Volksversammlungen, der Salons und der Arbeiterwohnheime, überall wird ihm gespannte Aufmerksamkeit entgegengebracht. Die bedeutende Entwicklung der ökonomischen Wissenschaften im Laufe der vergangenen 150 Jahre verdankt sich nicht nur dem praktischen Bedürfnis, sich im zusehends komplizierter werdenden ökonomischen Leben zu orientieren, sie findet auch einen günstigen Nährboden im geistigen Ökonomismus der Epoche. Den radikalsten, deshalb aber auch interessantesten Ausdruck hat dieser Ökonomismus in der Doktrin des sogenannten ökonomischen Materialismus gefunden, der zu den einflussreichsten und lebensfähigsten Lehren des 19. Jahrhunderts zählt. Dem allgemeinen dumpfen Gefühl der ökonomischen Bedingtheit des Lebens, von dem das Bewusstsein der Massen dominiert wird, gibt er theoretischen Ausdruck in seinem philosophischen Dogma vom Primat der Ökonomie im historischen Sein und Bewusstsein. Dieser kämpferische Ökonomismus behauptet die ökonomische Natur aller Kultur und des gesamten menschlichen Schaffens, er sucht ökonomische Grundlagen sogar für die höchsten und scheinbar geistigsten Erscheinungen des Lebens. Und man muss – wie auch immer man sich zum Inhalt dieser Lehre stellt – ohne Ausflüchte anerkennen, dass man an seiner Aussage nicht vorbeigehen kann, die jedem Menschen so intim nahe, eng vertraut und lockend verführerisch ist.

Deshalb kann der ökonomische Materialismus nicht einfach abgelehnt werden, er muss auf positive Weise aufgehoben werden, er er-

laubt nicht, dass man ihn einfach fortwirft, er fordert zur Überwindung auf. Er ist durch eine besondere historische Echtheit und Aufrichtigkeit gekennzeichnet. Die Zahl derjenigen, die ihr Handeln nach den Prinzipien des ökonomischen Materialismus ausrichten, ist unverkennbar größer als die seiner offenen und bewussten Anhänger, weil viele Wirtschaftssubjekte diesen kämpferischen Ökonomismus befolgen, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen – einen Ökonomismus, der in diesem Sinne schon lange vor Marx entstanden ist, zumindest vor Quesnay, Smith, Ricardo und der ganzen klassischen Schule.

In philosophischer Hinsicht berührt sich der ökonomische Materialismus in zentralen Punkten mit anderen Lehren, die einen mehr oder weniger radikalen Voluntarismus vertreten und den Primat des Willens und des Handelns vor dem abstrakten Denken behaupten. Hier ist natürlich an jene verbreitete, sogar modische philosophische Richtung zu erinnern, die sich Pragmatismus nennt. In diese außerordentlich breite Klammer drängen sich auch Gedankengänge, die unmittelbar zu Marx führen, und für den Erforscher der Ideengeschichte ist es von einigem Interesse zu beobachten, dass einige Thesen der heutigen »Philosophie des Handelns« bzw. des Pragmatismus grundsätzlich von Marx vorweggenommen worden sind.

Der ökonomische Materialismus versteht sich als ökonomischer Determinismus. Er stellt sich unter die philosophische Fahne des Materialismus und mechanistischen Weltbilds und möchte eine Spielart von ihnen sein – in ihre allgemeine Formel bringt er nur seine spezifischen Größen ein: die Begriffe des Haushalts, der ökonomischen Funktion des Menschen, seines ökonomischen Seins. Dort, wo der allgemeine Materialismus in seinen allgemeinen Erklärungen innehält, tritt der ökonomische Materialismus in seine Rechte und führt die Sache fort, indem er die Menschheitsgeschichte erklärt. Allerdings erreicht die Erklärung nur dann ihr Ziel, wenn sie Unbekanntes mit Bekanntem erklärt und nicht einfach durch neues Unbekanntes ersetzt.

Sind die grundlegenden Hilfsbegriffe des ökonomischen Materialismus in diesem Sinne bekannte Größen? Selbstverständlich wissen wir aus unserer unmittelbaren Erfahrung, was Ökonomie heißt, aber wurde dieser Begriff auch philosophisch analysiert und kritisch erarbeitet? Wurde die kritische Frage gestellt, was Ökonomie bedeute und wie sie möglich sei? Darauf ist nur eine Antwort möglich: nein und nochmals nein. Deshalb erweist sich der Begriff der Ökonomie für den ökonomischen Materialismus im philosophischen und wissenschaftlichen Sinne als ebenso unbekannt wie alles, was er erklären will:

x wird hier nur durch y ersetzt, das ist alles. Dabei kann man eine in der Geistesgeschichte ziemlich häufige Erscheinung beobachten: Die allgemeinsten, grundlegendsten und damit auch geläufigsten Begriffe werden erst nach den anderen, den abgeleiteten, sekundären und besonderen kritisch analysiert. Hatte Kant nicht dies im Auge, als er dem in Jahrhunderten gewachsenen wissenschaftlichen Denken in der *Kritik der reinen Vernunft* seine Frage nach der Struktur der Wissenschaft, insbesondere der Mathematik, stellte? Und vor uns erhebt sich nun eine Frage, die der Kant'schen vollkommen analog ist: Was ist Ökonomie? Wie ist Ökonomie möglich? Welches sind ihre Voraussetzungen und Grundlagen? Welchen Inhalt hat der ökonomische Akt, welches ist sein Subjekt und welches sein Objekt? Nur ein oberflächliches Denken oder ein dogmatisch voreingenommener Verstand kann meinen, dass das ganze Geschäft der »Kritik der reinen Ökonomie« ein Ausfluss der »Metaphysik« sei und nur künstlich entstehe, weil hier gar kein Problem vorliege – so gehen bis heute die dogmatischen Positivisten vor, sogar in Bezug auf das Problem Kants, die Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Dabei verbergen sich hinter diesen scheinbar propädeutischen Fragen die Grundlagen der Philosophie des Ökonomismus, und nur auf ihrer Basis können die Doktrinen sowohl des ökonomischen Materialismus als auch des antiökonomischen Idealismus auf angemessene Weise überprüft und kritisch bewertet werden.

Die grundlegende, noch nicht untersuchte Frage, auf die der ökonomische Materialismus vorschnell seine bekannte Antwort gegeben hat, lautet: Ist die Ökonomie vom Menschen abhängig, oder ist der Mensch eine Funktion der Ökonomie? Das jahrhundertalte Rätsel des Menschseins, dieser stete Anreiz zum Philosophieren, stellt sich im Ökonomismus von einer neuen Seite. Ist der Mensch eine Sache, ein Objekt? Liegt sein tieferer Sinn in der unpersönlichen, ebenfalls objekthaften Welt der Dinge, im Mechanismus der Dinge, der den ökonomischen Prozess steuert? Oder lässt sich der ökonomische Prozess umgekehrt aus der Natur des kalkulierenden Subjekts erklären, entsteht er aus dem Handeln, wird er durch die Subjektivität geprägt? Diese Reihe allgemeiner und propädeutischer Fragen bestimmt maßgeblich den Inhalt der Philosophie der Ökonomie, die im Zeitalter des Ökonomismus erstaunlicherweise weder von Seiten der Philosophen noch der Ökonomen die ihr gebührende Aufmerksamkeit erfährt – obwohl sie ein Anrecht auf das Interesse beider hat.

Den Grund hierfür wird man im gegenseitigen Misstrauen und in der Entfremdung von Philosophie und Wissenschaft suchen müssen.

In auffälliger Weise ist die jungfräuliche Ökonomie bisher von der Philosophie unangetastet geblieben. Es gibt Anzeichen, die auf ein Ende der geistigen Stagnation in diesem Bereich hindeuten. In der allgemeinen wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Unruhe, die die moderne Menschheit immer stärker erfasst, werden alte Mauern niedergerissen, die früher unterschiedliche Denkbereiche hermetisch voneinander abgeriegelt hatten; ihre Territorialgrenzen verschieben sich. In diesem Wandel der Grenzen und Beziehungen, der sich in unseren Tagen vollzieht, erblickt auch die vorliegende Arbeit ihr Recht auf ein »akademisches« Dasein – eine Arbeit, die gemäß ihrer Anlage in ein Verhältnis sowohl zur reinen Philosophie wie auch zur Familie der sozial-ökonomischen Wissenschaften tritt.

So stellt sich uns die grundlegende Frage: Was ist Ökonomie, oder: Was ist ein homo oeconomicus? Zweifellos birgt diese Frage viele noch unausgesprochene geistige Möglichkeiten, impliziert ein ganzes philosophisches System, deutet auf Wege zur Konstruktion einer Weltanschauung. Der ökonomische Materialismus zieht den überaus vorschnellen und falschen Schluss, dass der Ökonomismus schon eo ipso unbedingt auch materialistisch sein müsse – ein Gedanke, der bereits in den Bezeichnungen aufleuchtet, den der Materialismus sich selbst gibt: ökonomischer, dialektischer, historischer ... das Adjektiv wechselt, aber das Substantiv bleibt unverändert. Diskussionslos wird ein Gleichheitszeichen zwischen die Begriffe *Ökonomismus*, *ökonomisch* und *Materialismus*, *materialistisch* gesetzt; diese Verbindung wird als untrennbar und gewissermaßen selbstverständlich betrachtet. Das ist nicht nur eine willkürliche, sondern auch eine völlig falsche Annahme. Im Ökonomismus als solchem sind in keineswegs geringem (m. E. sogar in höchstem) Maße Möglichkeiten des Spiritualismus und des Mystizismus angelegt, und neben dem materialistischen Ökonomismus kann sich auch ein spiritueller oder mystischer Ökonomismus behaupten, wobei sich der Ökonomismus hier mit einer mystischen und religiösen Weltanschauung verbinden kann (Die *Philosophie der Ökonomie* bemüht sich zumindest, die innere Möglichkeit einer solchen Verbindung aufzuzeigen).

Der Ökonomismus umfasst seiner Natur nach das tätige Verhältnis des Menschen zur Natur und, umgekehrt, die Einwirkung der Natur auf den Menschen. In der Ausdeutung dieses Verhältnisses ist die Möglichkeit verschiedener Wege angelegt, auf denen die Naturphilosophie vorangeschritten ist, und es wird immer schwieriger, den Ökonomismus widerspruchsfrei im Sinne des mechanistischen Materialismus auszule-

gen; jedenfalls wird die spirituelle oder die mystische Philosophie hier als Konkurrent auftreten.

Die eine wie die andere Ausdeutung des Ökonomismus kann nur auf der Grundlage einer umfassenden philosophischen Weltanschauung funktionieren, und deshalb verwandelt sich – mit anderen Worten – die Philosophie der Ökonomie kraft ihres Gegenstandes in ein philosophisches System oder nähert sich ihm zumindest an.

Bezüglich der Frage nach dem ökonomischen Subjekt nimmt die Philosophie der Ökonomie ein allgemeines (transzendentes) Subjekt als Träger der ökonomischen Funktion an. Ein solches Subjekt kann nur die Menschheit als solche sein, nicht als Kollektiv oder als Summe, sondern als lebendige Einheit der geistigen Kräfte und Potenzen, an der alle Menschen teilhaben, als geistig erfassbarer Mensch, der sich empirisch in den einzelnen Individuen nachweisen lässt.

Der Mensch ist ein Mikrokosmos, der auf den Makrokosmos einwirkt. Diesem Mikrokosmos kommt eine zentrale, vereinigende Rolle im Makrokosmos zu, der für ihn die Aussenwelt und damit auch das Objekt ökonomischen Handelns darstellt. Der Mensch erweist sich gewissermaßen als »zusammengezogenes Weltall« (Schelling) und der Kosmos als Wirkungsfeld des Menschen. Auf dieser Verbindung beruht die Möglichkeit der fortschreitenden Beherrschung der Natur durch wissenschaftliche Erkenntnis und ökonomisches Handeln. Der Begriff des transzendentalen Subjekts der Ökonomie ist deshalb nur ein besonderer, hier auf das Problem des Ökonomismus angewandter Ausdruck einer Idee, die der Philosophie seit jeher bekannt ist: Er stellt nichts anderes dar als die Weltseele aus den Lehren von Platon und Plotin, Böhme und Schelling, Baader und Vl. Solov'ev. Hier tritt der welterschaffende Demiurg, ausgerüstet mit dem Stab des Arbeiters Herakles und mit der Fackel des Gotteslästerers Prometheus, der Sohn des Poros und der Penia, der Sorge und der Eingebung, unter der Maske der wirtschaftenden Menschheit auf, nicht mit heldischem Gebaren oder in bacchantischer Ekstase, sondern in der Arbeitsschürze und mit nüchterner Berechnung.

Ökonomie, tief genug verstanden, ist nicht viehische Arbeit unter dem Joch, sondern schöpferische Tätigkeit vernünftiger Wesen, die darin notwendigerweise ihre individuellen Anlagen verwirklichen. Der Individualität ist Freiheit eigen, mehr noch, sie ist diese Freiheit selbst, und wenn Freiheit Tätigkeit ist, dann ist Individualität jenes wahrhaft schöpferische Prinzip in uns, welches auch der Ökonomie unzerstörbar innewohnt.

In der Ökonomie entsteht Kultur. Sie hat eine ökonomische Grundlage, in diesem Punkt hat der ökonomische Materialismus Recht. Er hat allerdings nicht Recht in seiner Deutung dieses Gedankens: Er nimmt als einzig mögliche Philosophie der Ökonomie einen mechanistischen Materialismus, verbunden mit einem sozialen Benthamismus, an und führt so einen tiefen und wertvollen Gedanken ad absurdum, banalisiert ihn.

Als besonderer Punkt muss bei der Untersuchung der allgemeinen Problematik des ökonomischen Sinns in einer Philosophie der Ökonomie die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft gestellt werden. Schon der ökonomische Materialismus hat diese Frage gestellt, als er durchaus richtig die Verbindung von Ökonomie und Wissen hervorhob, allerdings im Weiteren auch diesen Gedanken durch eine enge materialistische und benthamistische Auslegung zum »Gallimathias« (nach einer Wendung Hegels) verkommen ließ: Die Deutung der allgemeinen Verbindung von Ökonomie und Wissenschaft wurde ersetzt durch das Aufspüren ökonomischer Motive oder Interesse in diesem oder jenem neuen Wissensgebiet, in der Geschichte dieser oder jener wissenschaftlichen Entdeckung.

Diese Frage erhält besondere Dringlichkeit in unserer Zeit, in der man vermehrt nach voluntaristischen Wurzeln des Denkens und des Wissens sucht und in der die Idee der instrumentellen Bedeutung wissenschaftlicher Begriffe besonders erfolgreich ist. Die Philosophie der Ökonomie wirft in ihrer eigenen Sprache das Problem der Gnoseologie, genauer der Wissenschaftstheorie (Wissenschaftswissenschaft), auf und löst es in der Lehre von der ökonomischen Struktur des Wissens und seinen transzendentalen (apriorischen) Voraussetzungen im Sinne einer Verbindung von transzendentalen Idealismus und ökonomischem Pragmatismus, wobei diese Verbindung nur auf der Basis der einen zentralen metaphysischen Idee möglich ist: dass die Menschheit das transzendente Subjekt der Ökonomie ist.

So befasst sich die Philosophie der Ökonomie im Lauf ihrer Entwicklung mit Grundproblemen der philosophischen Erkenntnis, im Zentrum steht aber die Anthropologie – die Lehre vom Menschen in der Natur. Über ihrem Eingangstor steht jener Sinnspruch des delphischen Orakels, an dem sich keine ernsthafte und aufrichtige Philosophie vorbeischmuggeln kann: γνῶθι σαυτόν – Erkenne dich selbst, erkenne dich in der Welt und in dir das Weltall.

Wenn die Philosophie der Ökonomie weit entfernt ist vom ökonomischen Materialismus, so ist sie nicht weniger weit entfernt vom

heutzutage verbreiteten Transzendentalismus mit all seinen Spielarten; im Gegensatz zum ökonomischen Materialismus besteht sie auf dem Primat des Lebens, der sich in der potentiellen Lebendigkeit jedes Wesens äußert, es gibt für sie weder einen unabhängigen Mechanismus noch tote Materie als selbständiges Prinzip, die die Welt der Erscheinungen erklären könnten. Das eine wie das andere ist für sie eine Ohnmacht des Lebens, seine wechselnde Grenze, gegen die die aggressive Lebensenergie ständig ankämpft. Deshalb verkündet die Philosophie der Ökonomie die Realität der Materie und ist prinzipiell realistisch, obwohl dieser Realismus einen völlig anderen Sinn hat als in der materialistischen Philosophie: Es ist ein mystischer Realismus, oder – mit den Worten Vladimir Solov'evs – ein religiöser Realismus. Dabei wird Marx in die Sprache Platons, Böhmes, Schellings, Vl. Solov'evs übersetzt, und es eröffnet sich der mystische und religiöse Sinn dessen, was auch im ökonomischen Materialismus zum Ausdruck drängt, ihn aber nicht findet. In fast noch stärkerem Maße setzt sich indessen der mystische Ökonomismus der Philosophie der Ökonomie vom transzendentalen Idealismus mit seiner Ursünde des Akosmismus und der Ablehnung der Natur ab. Dem logischen Schematismus des Akosmismus bleibt der ökonomische Realismus als Grundlage einer Philosophie des Handelns fremd. Während die Philosophie der Ökonomie den Idealismus als Weltanschauung ablehnt, anerkennt sie jedoch seinen Grundgedanken, dass die Möglichkeit von Wissenschaft Formelemente eines Apriorismus oder rationalen Schematismus voraussetzt, die man für sich anzuerkennen hat. Sie weigert sich lediglich, diese Schemata als selbstgenügsam zu betrachten und darin das ureigenste Anliegen der Philosophie oder ein System absoluter Werte und Prinzipien zu erblicken. Im Vorhandensein eines solchen Wissenschaftsschematismus, der von der kritischen Philosophie konstruiert worden ist, sieht sie den deutlichsten Beweis für den instrumentellen Charakter wissenschaftlicher Begriffe und folglich auch für ihre Bedingtheit und Relativität. Die Philosophie der Ökonomie interpretiert daher den Transzendentalismus als idealistischen Pragmatismus, der sich als unabdingbare Voraussetzung eines Wissenschaftsverständnisses im Sinne des ökonomischen Pragmatismus erweist. Die Philosophie der Ökonomie übersetzt in diesem Sinne Kant in die Sprache Marx' und des Pragmatismus. Während sie Marx im Geist Böhmes interpretiert, begreift sie Kant im Sinne von Marx.

Die Philosophie der Ökonomie hat naturgemäß zwei Köpfe, von denen einer der Philosophie zugewandt ist, der andere den Sozialwis-

senschaften, insbesondere der politischen Ökonomie. Ihre allgemeinen Annahmen müssen mit den entsprechenden Größen der Sozialwissenschaften verglichen und verbunden werden. Die Philosophie der Ökonomie muss ihre allgemeine Wissenschaftstheorie auch auf die Soziologie anwenden und fragt deshalb nach den methodologischen Grundlagen oder nach dem logischen Stil. Hier eröffnet sich der Philosophie der Ökonomie eine doppelte Aufgabe: Während sie die Existenzberechtigung der Sozialwissenschaften gegen ihre Skeptiker verteidigt, beschneidet sie die übermäßigen Ansprüche des Soziologismus und verweist ihn in seine ursprünglichen Grenzen. Das entscheidende Wort in der Methodenkrise, in der die Sozialwissenschaften heute stecken, und in der von ihr hervorgerufenen Wissenschaftsskepsis wird eine kritische Wissenschaftstheorie sprechen, und nicht weniger als andere Wissenschaften bedarf dieses methodologischen Bewusstseins auch die politische Ökonomie, die nicht mehr im seligen Nichtwissen der klassischen Schule und ihrer sozialistischen Nachfahren verharren kann. In dieser kritischen Analyse will auch die Philosophie der Ökonomie das Wort ergreifen, weil sie die allgemeine Wissenschaftstheorie auch als ihr Problem betrachtet und gleichzeitig eine allgemeine philosophische Theorie der Ökonomie vorlegt. Von höchster Brisanz und prinzipiellem Interesse ist dabei das Problem des sozialen Determinismus, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Politik im Zusammenhang mit der Theorie des sogenannten »wissenschaftlichen Sozialismus«, die zur Zeit viele Gemüter bewegt und das Credo der sozialistischen Legionen darstellt. Dieses Problem zeichnete sich als aktuelles Forschungsthema schon in der Zeit der Niederschrift meines Buches *Kapitalismus und Landteilung* (St. Petersburg, 2 Bände) ab, und heute erweisen sich einige Vermutungen von damals als wahr. Ich muss hinzufügen, dass ich damals wie heute mein Forschungsthema nicht aus abstrakt-theoretischem, professionellem oder wissenschaftlich-sportlichem Interesse gewählt habe, sondern aus der existenziellen Notwendigkeit heraus, die anstehenden weltanschaulichen Fragen zu lösen. Die Logik der Sache führte dazu, dass sich das Gravitationszentrum der Untersuchung des Ökonomismus immer mehr von der politischen Ökonomie zur Philosophie verlagerte. Ich gehe heute dasselbe Problem, das ich früher im Sinne des ökonomischen Materialismus zu lösen versuchte, im Geist des mystischen Realismus an.

Und die Gespenster sind verschwunden, der Glaube jedoch ist ungebrosen ... (Vl. Solov'ev)

Jedes grundlegende Problem ist ein Fenster, durch das wir auf die Welt schauen. Dabei färbt es freilich diese Welt bis zu einem gewissen Grad durch seine farbigen Glasscheiben. Was durch das hier vorgestellte Fenster – oder überhaupt durch ganz unterschiedliche Fenster – beobachtet werden kann, ist ungleich umfassender und bedeutsamer als das Fenster selbst, und Inhalt wie Umfang dieser Beobachtung sind in sich wesentlich einheitlicher als das Resultat einer Weltbetrachtung, die lediglich durch Sehslitze erfolgt. In meinem Philosophieren übernahm das Problem des Ökonomismus die Rolle eines solchen Fensters. Indessen eröffneten sich mir auch in dieser spezifischen und wohl für viele ungewöhnlichen Optik dieselben Fragen, die sich dem philosophierenden Bewusstsein überhaupt stellen, dieselben Rätsel des Seins, die die Sphinx des Lebens seit Menschengedenken den Ödipus-Philosophen stellt. Und letztlich fragen alle nach dem einem – nach dem Sinn des Lebens; einen anderen Inhalt hat und kann eine Philosophie nicht haben, die ihres Namens würdig ist und wahrhaft von Liebe zur Weisheit und nicht zu klugem Tand durchdrungen ist.

Verschiedene philosophische Systeme betrachten die Welt nicht nur durch verschiedene Fenster, sondern treffen teils bewusst, teils unbewusst auch unterschiedliche dogmatische Grundannahmen, die für sie allerdings unumgänglich sind. Mit anderen Worten: Sie leiten sich aus intuitiven und unbeweisbaren Axiomen ab. Jedem echten philosophischen System, das eine eigene Aussage hat und keine Kompilation von Fremdelementen darstellt, liegt eine innere Intuition, ein auf besondere Weise geprägtes Lebensgefühl zugrunde. Man kann über Axiome nicht streiten, unterschiedliche Axiome führen aber notwendigerweise zu unterschiedlichen Resultaten. So verfahren etwa die euklidische und die nichteuklidische Geometrie je auf ihre Weise konsequent: Ihre Axiome sind verschieden. Ausgehend von einem solchen Intuitivismus im Verständnis philosophischer Systeme, muss ich von allem Anfang an einräumen, dass auch die Systeme einer Philosophie der Ökonomie sich völlig zu Recht unterscheiden können – je nach ihrem Ausgangsaxiom. Hier ist eine – zumindest mit theoretischen Mitteln – unausräumbare Meinungsverschiedenheit angelegt. Die Einheit der Gedanken kann nur durch ihre Vereinigung im Leben erreicht werden. Und daher ist es für mich klar, dass neben dieser Philosophie der Ökonomie auch eine völlig andere konstruiert werden kann. Dem ist so, aber auf einem unbestreitbaren Punkt kann und – so denke ich – muss man bestehen: auf dem eigentlichen Problem, oder mit anderen Worten: auf der Rechtmäßigkeit der Errichtung eines philosophischen

Systems, das die Welt als Haushalt begreift. Dieses Problem wurde in der Geistesgeschichte noch nicht in seiner ganzen Breite untersucht, obwohl so verschiedene Denkschulen wie der ökonomische Materialismus, der Spiritualismus, der Pragmatismus, der Idealismus und der Mystizismus sich ihm von vielen Seiten annäherten. Dabei vereinigen sich diese Richtungen, indem sie sich auf eigenartige Weise wechselseitig durchdringen, auch in der Philosophie der Ökonomie. Und dieses Problem muss gerade in unserer Zeit gestellt werden, in seinem Licht erscheinen die grundlegenden Fragen der Philosophie und des wissenschaftlichen Bewusstseins unter einem neuen Aspekt und von verschiedenen neuen Seiten. Denn von der Philosophiegeschichte kann man durchaus sagen, dass sie ebenso die Geschichte der verschiedenen philosophischen Lehren oder der Antworten auf Fragen ist, die der menschliche Geist stellt, wie die Geschichte dieser Fragen selbst. Und mir scheint, dass das Problem der Philosophie der Ökonomie in ihr eine neue, noch nicht zu Ende geschriebene Seite aufschlägt.