

Sombart und die Einheit der Nationalökonomie

Daß die Nationalökonomie als Wissenschaft recht eigentlich zu den „Kulturwissenschaften“ und nicht zu den „Naturwissenschaften“ und erst recht nicht zur Philosophie gehöre, ist das Hauptergebnis des Sombartschen Buches über „Die drei Nationalökonomien“¹. Daran ändert bei genauem Zusehen auch der dritte Teil des Buches nichts, der eine „Lehre von der Wirtschaft als Ganzes“ bringt und allen drei Nationalökonomien — der philosophischen oder „richtenden“, der naturwissenschaftlichen oder „ordnenden“ und der „kulturwissenschaftlichen“ oder „verstehenden“ — einen Geltungsbereich absteckt. Mit dieser Festlegung des Verfassers auf die kulturwissenschaftliche oder „verstehende“ Nationalökonomie scheint nun zunächst eine bestimmte Aussage über den sachlichen Inhalt und die Methode dieser Wissenschaft ausgesprochen zu sein. In Wahrheit aber verbindet Sombart damit viel mehr. Jene Charakterisierung der Nationalökonomie bestimmt auch den soziologischen Ort des Nationalökonomen als Forschers.

Wir lesen von der ganz besonderen Stellung der Kulturwissenschaften „im geistigen Haushalt der Menschheit“: „sie sind ein Luxus im wahrsten Sinne des Wortes. Sie gestatten keine Auswertung zur Befriedigung eines Massenbedarfs, wie die Naturwissenschaften, wie aber auch die Kunst und selbst die Philosophie in einzelnen ihrer Zweige, etwa der Ethik. Sie sind nicht gemeinschaftsbildend und kultisch verwertbar wie die reine Kunst: sie sind individualistisch und protestantisch. Sie sind, soziologisch gesprochen, der Ausdruck des einzigen Aristokratismus, dessen die bürgerliche Kultur fähig gewesen ist, und sie werden deshalb vielleicht mit dieser Kultur verschwinden: in einem Lande wie Sowjet-Rußland haben sie keinen Platz mehr“ (341).

In diesen und nicht wenigen ähnlichen Ausführungen erweist sich Sombarts neues Werk nicht mehr als ein Erkenntnis-, sondern auch und noch viel mehr als ein Bekenntnisbuch. Der Leser wird in diesem Umstand je nach der Einstellung einen besondern Reiz, umgekehrt aber auch eine Schwäche der Untersuchung sehen. Zumal der scholastisch eingestellte Kritiker wird in einer methodologischen und erkenntnistheoretischen Studie mehr objektive Hingabe an den Untersuchungsgegenstand als Ausdruck der persönlichen „Haltung“ und „Empfindung“, des subjektiven Willens „zu richten“ wünschen. Immerhin, die Persönlichkeit des Forschers Sombart leuchtet auf im Lichte jener geist- oder kulturwissenschaftlichen Nationalökonomie, wie er sie in diesem Buche sieht und vor allem mit starkem Wertungswillen liebt.

Noch mehr leuchtet die Persönlichkeit auf, wenn Sombart die Geschichte der Nationalökonomie als einer Kultur- oder Geisteswissenschaft mit der Geschichte der Philosophie oder Kunst in Vergleich bringt. Gemeinsam ist diesen drei das jeweilige „Werk“ als zeitgemäßer und zeitgebundener Ausdruck des menschlichen Gestaltungs- und Formungswillens; aber die Nationalökonomie hat daneben noch den strengen Wissenschaftscharakter als unausweichliche

¹ 352 S. Verlag Duncker & Humblot in München. M 12.—, geb. 15.—

Besonderheit. Und so ergibt sich als Schlussurteil: „In dieser unausgesetzten Spannung zwischen den Anforderungen der Wissenschaft und der Verlorenheit an Philosophie und Kunst tritt das innerste Wesen der Geisteswissenschaften zu Tage, liegt aber auch ihre Tragik begründet“ (340). Wiederum kommt dem Leser in solchen Sätzen die Persönlichkeit des Nationalökonomen Sombart näher, wird gerade das persönlich Bedingte seines wissenschaftlichen Arbeitens deutlich sichtbar. Der tiefe Eindruck, aber auch die nicht selten beobachtete Zurückhaltung gegenüber seinem Schaffen wird uns verständlich. Daß seine Werke mehr als bei irgend einem andern Ausfluß seines persönlichen Wesens sind, daran liegt es. Was z. B. der anerkannte Geher des „Kapitalismus“ in ungemein ertragreichen Bänden vor unser geistiges Auge stellt, ist eben ein durch und durch komplexes Gebilde, nicht nur allen erkenntnistheoretischen „Aporistern“ zum Trost gestaltet aus Systematik und Geschichte, sondern zur inneren Einheit gewoben aus Philosophie, d. i. nach Sombart aus „Glaube“, aus künstlerischem Stilgefühl und aus Wissenschaft.

Nun liegt gewiß in solcher Reichhaltigkeit des erkennenden Geistes eine wertvolle Mitgift. Sie gestattet das Eindringen in die Tiefenschichten des Seins und scheidet in der Wissenschaft die Könige von den Kärnern. Warum spricht Sombart trotzdem in den oben angeführten Sätzen von der Tragik des geisteswissenschaftlichen Forschers? Es läge die Antwort nahe, daß gerade der Nationalökonom als geisteswissenschaftlicher Forscher von der Problematik der Begreifbarkeit des Seins überhaupt und also auch des Seins des Wirtschaftslebens berührt sei. Die empiristische Einschnürung des Begriffs der Wissenschaft bei Sombart und noch mehr seine energische Abstempelung der Philosophie zur Nichtwissenschaft, zum „Glauben“, würden diese Deutung der behaupteten Tragik rechtfertigen. Dies um so mehr, als Sombart den Bereich des „Glaubens“ — „Glaube“ ist als subjektives Meinen, als Ausschluß des Erfahrungs- und „Evidenzwissens“ verstanden — bis auf den „Glauben“ an das Identitätsprinzip und an die „Vernünftigkeit“ des menschlichen Geistes ausdehnt! (282.)

Trotzdem wäre es verfehlt, die Sombartsche Tragik aus einem erkenntnistheoretischen Pessimismus gegenüber der Erreichbarkeit des Seins ableiten zu wollen. Im Gegenteil: es liegt in der von ihm bevorzugten Methode des „Verstehens“, der Einsicht in erfahrungszugängliche Wesensverhalte, ein starker erkenntnistheoretischer Optimismus, der sicherlich nicht überall geteilt und unserer Meinung nach von Sombart auch nicht genügend begründet wird. Aber im Grunde ist es Sombart überhaupt nicht um die Erkenntnis des „Seins“ zu tun, das im Sinne des Subjekt-Objektverhältnisses unserem Erkennen „gegenübersteht“, also der „Gegenstand“, das Objekt unserer Erkenntnis ist. Das Objekt der von ihm bevorzugten Kulturwissenschaften ist vielmehr selbst „Geist“, ist objektivierter, „gegonnener“ subjektiver Geist, und die Erkenntnis, die sich darauf richtet, das „Verstehen“, kann nur darin bestehen, das Kulturobjekt geistig in den subjektiven Geist zurückzunehmen, von dem es eben ursprünglich stammt. Also herrscht im Grunde auch bei Sombart jene subjektivistische Auffassung des Erkenntnisvorganges vor, die die Eigenständigkeit des „Geistes“ und die Objektivität des Seins und geistiger Inhalte in den inneren Lebensprozeß

des erkennenden Subjekts auflöst und etwa heute bei Karl Mannheim in der Gesellschaftslehre von „Ideologie“ und „Utopie“ eine systematische Ausprägung gefunden hat.

So liegt denn die eigentliche „Tragik“ des Nationalökonomen als geistwissenschaftlichen Forschers darin, daß sein „Werk“, und gerade sein bestes, persönlich ist und persönlich sein muß, Ausfluß seines subjektiven Lebens ist; und diese „Tragik“ wird um so größer sein, je reicher dieses Leben sich entfaltet, je mehr es „dieser unausgesetzten Spannung zwischen den Anforderungen der Wissenschaft und der Verlorenheit an Philosophie und Kunst“ ausgesetzt war. Dann droht dem „Werk“ das Schicksal allen gerade aus den Tiefen der Persönlichkeit entbundenen Wachstums, daß es nämlich nur von seinem Urheber als echte Erkenntnisleistung voll gewertet wird, daß das wissenschaftlich entscheidende Ziel der „Allgemeingültigkeit“ schmerzlich unerfüllter Anspruch bleibt.

Sombart tröstet sich mit dem „Eigenwert“ des geistwissenschaftlichen Werkes und beruft sich — bezeichnend für ihn — auf die Analogie des künstlerischen Schaffens. „So wie das schöne Bildwerk oder das große Drama oder die inhaltsreiche Symphonie Werte darstellen, auch wenn sich niemand an ihnen erbaut, und wert waren, geschaffen zu werden, auch ohne daß sie in Menschenseelen lebendig werden, so auch das wissenschaftliche Werk von Rang“ (340). Es ist mithin schon wahr, wenn Sombart vom Aristokratischen und Protestantischen einer so verstandenen Nationalökonomie als Geisteswissenschaft spricht. Aber in Wirklichkeit enthüllt er hier seinen eigenen soziologischen Ort: es ist der Raum des auch in die Wissenschaft zur Zeit unseres größten kapitalistischen Aufschwungs eingedrungenen liberal-bürgerlichen Persönlichkeitsideals; es ist die Zeit, wo Max Weber eine ganze Phalanx von Nationalökonomen und Soziologen für die „wertfreie“ Wissenschaft geradezu fanatisierte, ein Fanatismus, der sich noch heute in unsern nationalökonomischen und soziologischen Seminarien in einer ergöglichen Jagd nach „Werturteilen“ der einzelnen Referenten auswirkt; eine Zeit also, die aus übersteigerter Ehrfurcht vor Individualitäten und ihren Wertsetzungen das Reich objektiver, allgemeingültiger Werte zersetzte. Darum ist es denn auch nicht von ungefähr, daß Sombart heute das „Ende des Kapitalismus“ mit dem Ausfallen des „Seelischen“ und subjektiv Lebendigen und mit der steigenden Organisierung und Bürokratisierung des Wirtschaftslebens in entscheidende Verbindung bringt. Wer so sehr das echte Leben allein aus der Subjektivität und Spontaneität der Persönlichkeit ableitet, wer so wenig im „Lebendigen“ ein Empfangen und Sichhingeben an das objektiv Gegebene — und wäre es auch organisierter, „objektivierter“ Geist — sieht, kann menschliches Kulturleben in seinem Werden und Vergehen nicht anders auffassen.

Mag die von Sombart gewählte Schau des Kapitalismus angesichts des diesem System in der Tat eigenen individualistischen Schwerpunktes ihre Berechtigung haben und sehr fruchtbar sein, so geht es doch nicht an, auf solcher Beobachtung eine ganze Philosophie des Lebens aufzubauen. Wenn wirklich die heutige durchorganisierte Wirtschaft zeigt, daß „rationalisiertes“ Leben gleich sterbendem Leben ist, so heißt dies immer noch nicht, daß überhaupt die Hingabe ans Objektive und die Bestimmung durch das Ob-

jektive den Tod des Lebens, und daß der Ausfluß des Naturhaften aus den Tiefen der Subjektivität den Vollklang des Lebens bedeutet. Die von Sombart in diesem Zusammenhang gewählten Ausdrücke „Entseelung“ und „Vergeistung“, um den Sterbeprozess des Lebens darzustellen, sind nicht nur terminologisch neuartig und bedenklich, sondern verfehlen auch den richtigen lebensphilosophischen Ansat, der Subjekt und Objekt zugleich umfassen muß. Leben ist nicht derart Spontaneität des Subjekts, daß es dem Leben nicht wesentlich wäre, ein Empfangen, ein Nehren vom Objekt, vom vorgegebenen Sein, vom objektiven Geiste zu sein.

Gewiß ist mit diesen Feststellungen noch nichts über den Wahrheitsgehalt der Sombartschen Erkenntnisse ausgemacht — er ist in der Tat sehr groß und sollte nicht mehr verloren gehen —, aber, daß diese Erkenntnisse so sehr im Persönlichen wurzeln, stimmt zur Zurückhaltung. Und schließlich ist die „tragische“ Stimmung, die Sombart mehrfach in seinem Buche ausdrückt, eigentlich auch nur Zurückhaltung vor sich selbst. Ein anderer, schon genannter großer Vertreter des liberalen Persönlichkeitsideals, Max Weber, zog sich frühzeitig, ebenfalls auf der Flucht vor sich selbst und seinem subjektivistischen Wertungswillen, in die Haltung des intellektuellen Skeptikers gegenüber Wesenheiten und Werten zurück. Im Grunde geschah in beiden Fällen dasselbe. In der „Tragik“ dort, in der „Skepsis“ hier hat sich das Objektive, haben sich Geist und Sein für den Versuch subjektivistischer Auflösung an den beiden anerkannten Meistern der Soziologie unserer verflochtenen liberal-bürgerlichen Ära gerächt.

Es mag auffällig erscheinen, daß sich die Würdigung eines Buches so sehr mit der Einstellung des Verfassers abgeben muß; aber das „Persönliche“ der geistwissenschaftlichen Nationalökonomie im Sombartschen Sinne und die Eigenart seiner Methode des „Verstehens“, von der ich oben schon sprach, nötigen dazu. Deshalb ist auch mit den bisherigen Ausführungen schon das letztlich Entscheidende über das Buch gesagt: es ist zu persönlich. Alle hier gebotene glänzende Beherrschung des wissenschaftlichen Stoffes, die meisterhafte, im besten Sinne „scholastische“ Kunst der Zergliederung und Systematisierung der verschiedenen Lehrmeinungen und endlich auch die sprachliche Bewältigung eines an sich spröden Gegenstandes vermögen über das allzu Persönliche des Erkenntnisweges nicht hinwegzuhelfen.

Bezeichnend für die ganze Einstellung ist schon das Einteilungsprinzip, von dem aus Sombart zu den „drei Nationalökonomien“, der „richtenden“, der „ordnenden“ und der „verstehenden“ Nationalökonomie kommt. Es sind nicht verschiedene Bestimmtheiten und Seiten desselben Gegenstandes, die als drei verschiedene Formalobjekte die drei Nationalökonomien begründen. Es ist vielmehr für Sombart ausgemacht, daß nur der subjektive „Gesichtspunkt“, der Erkenntniswille, die einzelnen Wissenschaften bestimmt und voneinander abgrenzt. Dieselbe Auffassung liegt ja schließlich auch der ganzen Unterscheidung von Geist-(Kultur)wissenschaften und Naturwissenschaften zu Grunde, die schon durch ihren neukantianischen Ursprung ihren formal-subjektiven Charakter verrät. Wenn daher Sombart am Schlusse seines Buches doch noch eine Art Einheit seiner drei Nationalökonomien herzustellen sucht, so wird diese Einheit eigentlich nicht von der einheitlichen Struktur desselben Erkenntnisgegenstandes,

also des gesellschaftswirtschaftlichen Objekts, her abgeleitet; die Ableitung geschieht vielmehr aus den Bedürfnissen des Subjekts, das eben neben seinem Drang zum „Verstehen“ auch noch einen Drang zum „Ordnen“ und vor allem zum „Richten“ hat. Bei dieser Sachlage erscheint es höchst folgewidrig, wenn Sombart dennoch von einer Vorberechtigung der „verstehenden“ Nationalökonomie vor der „ordnenden“ und „richtenden“ spricht und diese sogar sehr objektivistisch mit der Eigenart des gesellschaftlichen Wirtschaftslebens als eines Kultur- und nicht Naturgeschehens, als eines Erfahrungs- und nicht transzendenten Bereichs begründet.

Dieselbe subjektivistische Lebensauffassung beherrscht nicht nur die Auffassung von der Wissenschaft als eines Ganzen, sondern auch den einzelnen wissenschaftlichen Erkenntnisvorgang als einen Teil des Lebensprozesses. Daß Sombart nicht auf dem Standpunkt der zu Unrecht verpönten Abbildtheorie steht, ist erklärlich; sie würde ja eine mehr objektivistische Lebensauffassung bedeuten und vor allem gegen jenen Dogmatismus verstoßen, der bei dem beharrt, was Kant „ein für allemal bewiesen hat“. Bedenklich aber ist, wenn lediglich diese subjektivistische Auffassung des Lebens, übertragen auf das Erkennen, es gestattet, Wesenserkenntnisse zu haben und dennoch der streng wissenschaftlichen Anforderung zu genügen, die Erfahrung nicht zu überschreiten und „bereichsimmanent“ zu bleiben. Dieses Kunststück bringt das von Sombart bevorzugte „Verstehen“ als Grundlage der „geistwissenschaftlichen“ Methode fertig. Worauf beruht es? Darauf, daß im „Verstehen“ das Kulturobjekt, wie schon oben gesagt, lediglich geistig in den subjektiven Geist zurückgenommen wird, von dem es eben ursprünglich stammt. Wir „verstehen“ die „Wesenheiten“ der Kulturobjekte, weil „wir sie selbst gemacht haben“. Man sieht sofort, daß alle Evidenz und Wahrheit solcher Erkenntnis nicht im Objektiven, in der Einsicht in den Sachverhalt ruht, sondern in der subjektiven Echtheit und Ursprünglichkeit des Nachempfindens und Einlebens, das sich im „Verstehen“ äußert. Daß von dem konkreten Ich, das hic et nunc erkennt und „versteht“ bis zu dem „Wir“, das an dem Machen der Kulturobjekte beteiligt war und ist, auch noch ein Sprung ist, sei nur nebenbei festgestellt. Jedenfalls wird die alte erkenntnistheoretische crux der Transzendenz von Sombart hier so elegant und fast spielend erledigt, daß man sich ob der „Lösung“ nur freuen könnte. Aber es ist keine Lösung, weil eben das objektive Moment als ein letztlich Bestimmendes sich weder aus dem Lebensprozeß im allgemeinen, noch aus der Lebensbetätigung des Erkennens im besondern entfernen läßt. Mit einem entschlossenen Sprung auf das Subjekt allein — und sei es auch noch so lebendig und „verstehend“ — ist es nicht getan. Jedenfalls haben weder die alten noch die neuen Anhänger der scholastischen Philosophie, die Sombart so schnell als „richtende“ Subjektivistin abtut, das Transzendenzproblem in der Erkenntnis so leicht genommen, wie es Sombart hier tut.

Dieser „Objektivismus“ der Scholastik ist es schließlich im Grunde, der Sombart zu seinen scharfen, mehrmals unangenehm scharfen Urteilen über die „katholische“ und, wie er sagt, „richtende“ Nationalökonomie treibt. Hier ist eine Haltung, die seiner subjektivistischen Haltung durchaus entgegengesetzt ist. Deshalb hat auch seine Methode des „Verstehens“ hier so vollkommen

versagt. „Die lex aeterna der Scholastik ist im ganzen und im einzelnen nichts anderes als das aus Offenbarung und Tradition gewobene System des christlichen Glaubens, den zu einer Angelegenheit der logischen Denknöwendigkeiten zu machen, mir als Blasphemie erscheinen will“ (73). Und ein anderes Mal, etwas arg drastisch: „Werturteile in einem wissenschaftlichen Traktat wirken auf mich wie Steine im Erbsenbrei“ (290). Man kann diese Sprache gegenüber den Auswüchsen einer „ethischen“ Nationalökonomie verstehen und dem Autor unseres Buches glauben, daß die Lesung solcher Schriften ihm „ästhetische Qualen“ verursacht; aber ist damit das Problem von Sein und Wert gelöst? Hat es etwa Max Weber mit seiner Untersuchung über die Objektivität der sozialwissenschaftlichen Forschung gelöst und endgültig gegen den Wert entschieden? Gerade im gegenwärtigen Augenblick ist der erkenntnistheoretische Ertrag der M. Weberschen Studie, ja sogar seine wissenschaftliche Fragestellung, umstrittener denn je. Ging es ihm bei der Aufstellung des „Idealtypus“ um das alte Problem „Allgemeines und Besonderes“ oder ist er damit zum Vorläufer der modernen „Soziologie des Wissens“ geworden? Und schließlich darf nicht vergessen werden, daß die Kämpfer für eine „wertfreie“ Wissenschaft, gewollt oder ungewollt, Anlehnung beim Neukantianismus suchten, daß unterdessen aber Philosophie und Einzelwissenschaften auch erkenntnistheoretisch ihre Wandlungen erlebt haben.

Wenn es wahr ist, daß die katholische „richtende“ Nationalökonomie Wert-erkenntnis in die Wissenschaft hineinträgt, weil wenigstens die „Gescheiterten“ ihrer Vertreter den Wert mit dem Sein verbinden, so wäre dazu zu sagen, daß sich heute die Erkenntnis dieser Verbindung erfreulicherweise weit über den Kreis der scholastischen Philosophie wieder ausdehnt. Also ist es für uns wahr, daß es um Werterkenntnis geht, weil es um Seinerkenntnis geht. Es handelt sich primär um die wissenschaftliche Erkenntnis des gesellschaftswirtschaftlichen Seins, das werthaft und teleologisch strukturiert ist; keineswegs aber handelt es sich für die scholastische Nationalökonomie primär um „Beurteilungen“, um Erlaubtsein oder Nichterlaubtsein, um „Nichten“ und „Werten“ von einem Höchsten und „Absoluten“ aus, wie Sombart behauptet und nicht beweist. Nicht um die Voraussetzung des Daseins Gottes als höchsten Zieles und höchsten Gutes handelt es sich, sondern um die nüchtern-sachliche philosophische Frage, ob das Teleologische ein Konstitutivum des Seins ist oder nicht. Diese Frage kann allerdings nur die Philosophie entscheiden, und so kann sie Sombart ohne Philosophie auch nicht verneinen und die Verneinung zum Ausgangspunkt seiner „wertfreien“ Nationalökonomie machen. Es sei denn, daß er wiederum zum Dogmatismus sich wendet, der an dem festhält, was Kant „ein für allemal bewiesen hat“.

Daß der teleologische Objektivismus schließlich sich mit einer theistischen Metaphysik verbindet, besagt nicht, daß er, grundsätzlich auf die Nationalökonomie angewandt, bei jeder Einzelerkenntnis den Gottesgedanken, die Beziehung zum „letzten Ziel“ verlangt. Wenn dies der Fall wäre, müßte auch Sombarts „verstehende“ Methode bei jedem Erkenntnisvollzug die Beziehung auf ein pantheistisches Absolutes verlangen, in dem das verstehende „Ich“

und das Kulturschöpferische „Wir“ metaphysisch eins sind. Es ist richtig, daß die älteren Versuche einer Nationalökonomie auf katholischer Seite das ethische und das gesellschaftswirtschaftliche Formalobjekt noch nicht scharf voneinander trennen; dies ist sowohl bei Périn wie auch bei Liberatore der Fall, die Sombart mit erfreulicher Literaturkenntnis zitiert. Aber ist daselbe nicht auch der jungen Nationalökonomie gegenüber andern Wissenschaften, etwa bei ihrer langsamen Ablösung von der Jurisprudenz, geschehen? Bei Heinrich Pesch ist jedenfalls die prinzipielle Unterscheidung des Formalobjekts der Nationalökonomie gegenüber dem der Ethik betont und durchgeführt. An diesem Werk hätte also Sombart die Unmöglichkeit einer scholastischen Nationalökonomie nachweisen müssen, zumal er es ein „bedeutendes Werk“ nennt (36). Aber er hat nirgends auch nur den Versuch einer Auseinandersetzung mit den sehr ausgedehnten methodologischen Untersuchungen im I. Bande der „Nationalökonomie“ von Pesch gemacht. Jeder Anhänger der scholastischen Richtung hätte gerade von der Kritik eines Sombart größere Anregung und Befruchtung erwartet.

Was schließlich die Mehrzahl der Leser beim Studium des Sombartschen Buches empfinden, ist wohl dies, daß durch den Satz von den „drei Nationalökonomien“ auseinandergerissen wird, was zusammengehört. Der tiefste Grund hierfür dürfte in dem vom Neukantianismus noch nicht gelösten Subjektivismus des Verfassers liegen, worauf jede der hier vorgebrachten Bemerkungen letzten Endes hinauslief. Ein Aufbau der nationalökonomischen Wissenschaft, nicht von der subjektiven Einstellung, vom subjektiven Erkenntniswillen aus, sondern von der objektiven Struktur des gesellschaftswirtschaftlichen Gegenstandes aus würde das Wahre an den Sombartschen „drei Nationalökonomien“ zu einer inneren Einheit verbinden können. Das gesellschaftswirtschaftliche Sein ist teleologisch strukturiert und verlangt daher zwar keine „richtende“ Nationalökonomie, aber eine seinserkennende, die diese teleologische Struktur miteinbezieht. Praktisch würde dies bedeuten, daß der meines Erachtens wichtigste systematische Gedanke Sombarts, der des „Wirtschaftssystems“, durch den Begriff der „staatlichen Einheit“ zu ergänzen wäre. Denn es gibt kein im Raum-Zeitlichen sich vollziehendes entwickeltes Gesellschaftsleben der Menschen ohne „Staat“, so daß der Begriff „Volkswirtschaft“ im Sinne von H. Pesch eine zentrale und nicht nur nominalistische Bedeutung hat, was Sombart übersieht.

Und der Raum des gesellschaftlichen Güteraustausches, der „Markt“ ist nicht, wie Sombart annimmt, zu unbedeutend, um allein Objekt der nationalökonomischen Wissenschaft zu sein, sondern er ist lediglich durch die isolierende Methode der sogenannten abstrakten und reinen Sozialökonomie — Sombart nennt sie die „ordnende“, Marktgesetze feststellende — aus dem organischen Zusammenhang des gesellschaftswirtschaftlichen Lebensprozesses herausgerissen worden. Er ist also in den inneren teleologischen Zusammenhang gesellschaftlicher Produktionsphäre und gesellschaftlicher Konsumtionsphäre wieder einzubauen. Dies kann geschehen, unbeschadet der Kausalbeziehungen zwischen Güter- und Preisbewegungen, denn es ist scholastische Lehre, daß sich Wirkursächlichkeit und Zweckursächlichkeit nicht aus-, sondern einschließen. Praktisch ergibt sich hier, daß, entgegen Sombart, auch dem Begriff des ge-

gesellschaftswirtschaftlichen Wertes eine zentrale Bedeutung bleibt, daß gerade die Berücksichtigung des teleologischen Momentes an ihm der scholastischen Nationalökonomie gestattet, die konstituierenden Elemente der Kosten und des Nutzens zu einer inneren Werteinheit zusammenzuschließen.

Endlich ist es erst vom scholastischen Objektivismus geistiger, kultureller Sinngehalte und Wesenheiten her möglich, die Methode des „Verstehens“ auf den konkreten und geschichtlichen Verlauf der gesellschaftlichen Wirtschaft fruchtbar und vor allem mit erkenntnistheoretischer Sicherheit anzuwenden. Scharf und dankenswert hat hier Sombart das Unvermögen der „abstrakten“ Nationalökonomie nachgewiesen. Gerade in der jetzigen Lage empfinden wir den Abstand dieser Theorie vom Konkreten besonders schmerzlich (vgl. meinen Aufsatz im Juniheft dieser Zeitschrift). Aber, ohne daß Sombart diesen Kultursinngehalten und Wesenheiten auch eine Kausalität im Geschehen, und zwar eine die menschlichen Beweggründe beherrschende Kausalität, zuerkennt, wird das gesellschaftliche Geschehen ein rein mechanisch-kausaler Ablauf von zufälligen Motivationszusammenhängen bleiben, also dem „Verstehen“ von Struktureinheiten, wie etwa „Hochkapitalismus“, grundsätzlich unzugänglich sein.

Sombart hat sein Buch am Schlusse als eine Art „Katalog seines Lebenswerkes“ bezeichnet. Daß er eine Synthese der nationalökonomischen Forschung versuchte oder, besser, wagte, wird ihm am meisten der danken, der zwar nicht unkritisch seine Synthesen entgegennimmt, aber um die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens einigermaßen weiß. Gleichzeitig bedeutet aber das Sombartsche Buch für die auf katholischem Boden stehende nationalökonomische Forschung die Mahnung zu erneuter Besinnung auf die eigenen Grundlagen. Es geht nicht an, diese Dinge als reine „Ideologie“ abzuweisen und sich in das Gewand des „Fachgelehrten“ und sogenannten Tatsachenforschers zu hüllen. Solche Enthaltensamkeit ist vor allem vom Sachlichen des Wirtschaftslebens her nicht möglich; das ganze Buch Sombarts — eine wahre Dogmengeschichte der nationalökonomischen Theorie — beweist es. Sie ist aber auch vom Katholischen her durchaus unerwünscht. Versteckte Ideologien — sie finden sich gerade in Artikeln und Büchern der „reinen“ Tatsachenforscher und Analytiker — müssen ans Licht der Kritik gebracht werden. Welch fragwürdige Ideologie liegt z. B. zu Grunde, wenn eine führende katholische Zeitung des deutschen Westens einen im Inhalt übrigens guten Fachartikel des Handelsteils überschreibt: „Zurück zur Mechanik (sic!) des freien Marktes“! Wie wenig durchdacht sind ferner die Grundlagen der Wirtschaftstheorie, wenn eine altangesehene katholische Zeitung Süddeutschlands lange Spalten ihrer wissenschaftlichen Beilage dem Buche Sombarts widmet, aber an den für den Katholizismus unannehmbaren Grundstandpunkt des Verfassers überhaupt nicht rührt! Kein Wunder, daß sich bei solchem Versagen der zünftigen katholischen Wissenschaft Unberufene, Seelsorger und Journalisten, ja sogar Professoren der spekulativen Theologie und Philosophie, an der Problematik um „Kapitalismus“ und Eigentum versuchen.

Gustav Gundlach S. J.