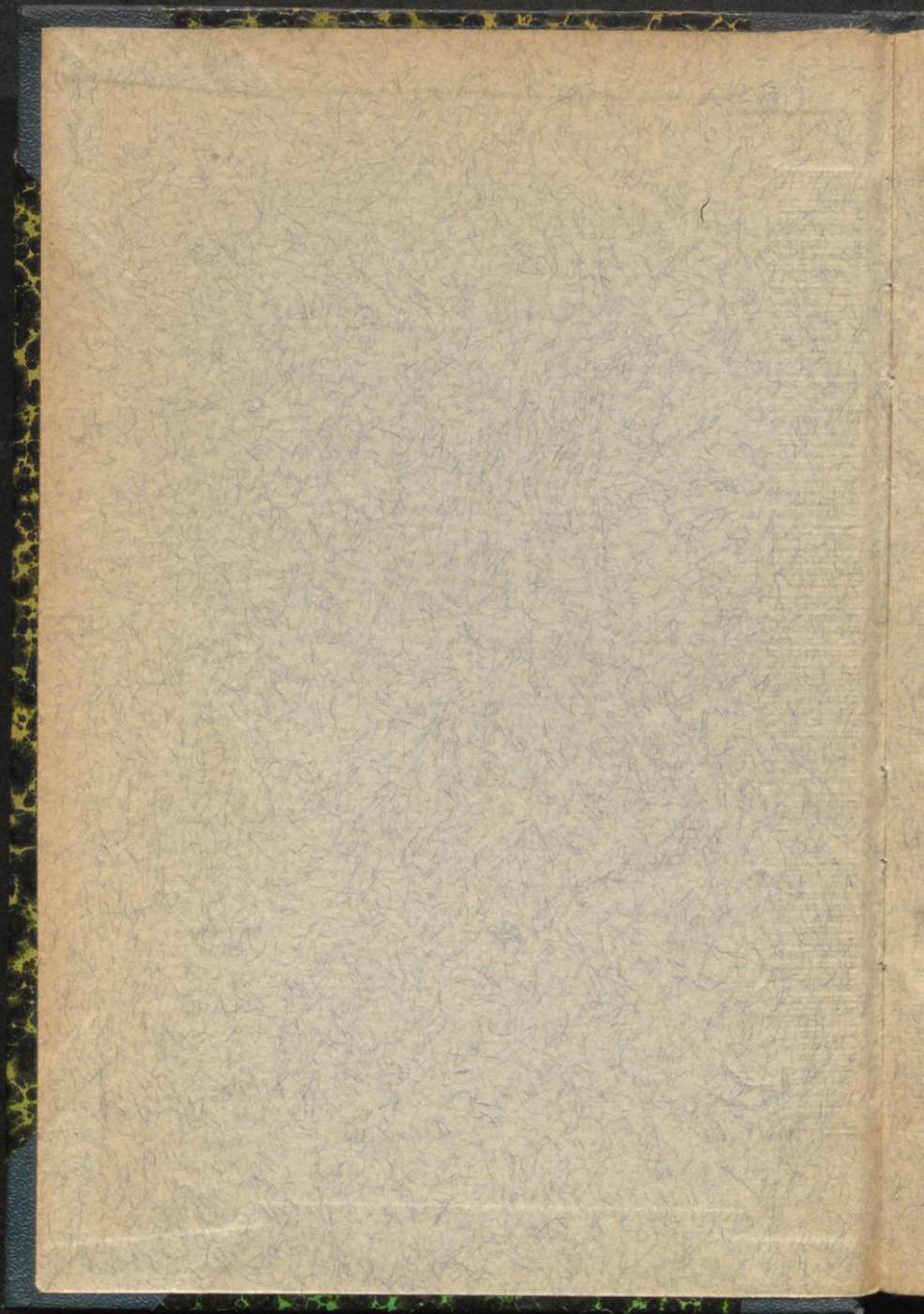
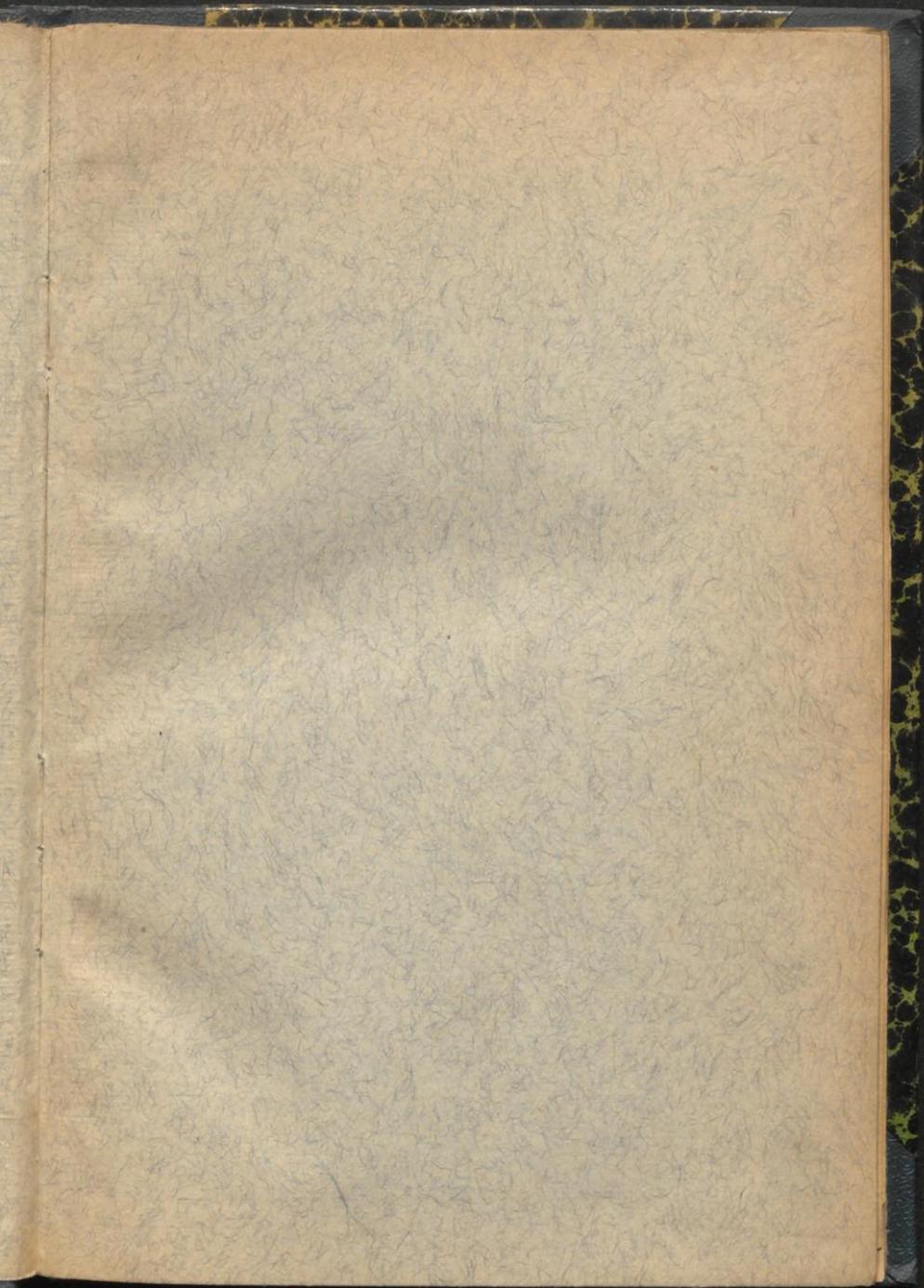
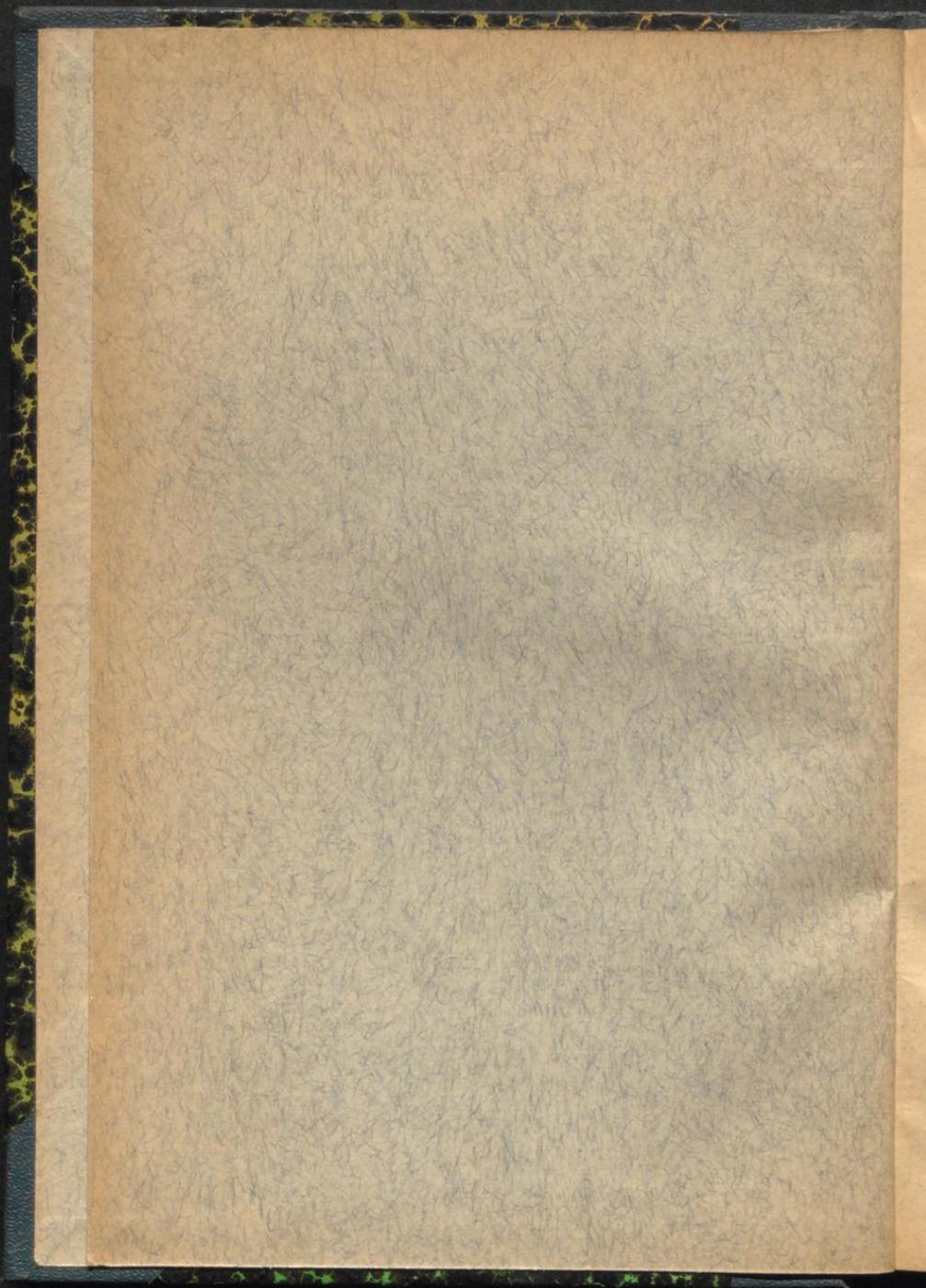


Wiener Stadt-Bibliothek.

70593 A







# Kultur- und Zeitfragen

Eine Schriftenreihe herausgegeben von Louis Satow

Heft 10

## FABRIK UND ZUCHTHAUS

Eine sozialhistorische Untersuchung

von

Dr. Max Adler



ERNST OLDENBURG, VERLAG, LEIPZIG

Alle Rechte vorbehalten.

J. N. 105160



Altenburg  
Pierersche Hofbuchdruckerei  
Stephan Geibel & Co.

---

## E I N L E I T U N G.

In seinem Roman „Oblomow“ zeichnet Gontscharow den russischen Décadence-Typus: den von Natur aus gutgearteten und gutmütigen, aber passiven Menschen, der sich ein Schlaraffien erträumt, in dem man ohne Entschluß und Energie, ohne persönliche Kraft und schöpferisches Tun leben kann; und an diesem Traum geht er zugrunde.

Der Typus Oblomow sei diesem Buch als Verwahrung vorangestellt: sozusagen als sein negatives Motto. Denn kein erschlaffendes Idyll wird hier gepredigt. Nicht die Arbeit als „angenehmer Zeitvertreib“, als „gymnastische Übung“, wie Jean Grave und andere Utopisten sie verkünden. Es soll vielmehr gesagt und erwiesen werden, daß der in der Welt der abendländischen Zivilisation grassierende Unfug einer leerlaufenden Betriebsamkeit, die lediglich produziert um des Produzierens willen und nicht um des Menschen willen, nur Folge ist einer ungeheuren Willenserschaffung oder zum mindesten einer verirrten Energie; daß diese unmotivierte Betriebsamkeit die Feindin der Freiheit und alles dessen ist, was in den guten Tagen dieses Kulturkreises je wahrhaft schöpferisch und lebenspendend wirkte; daß es aber keineswegs das Gleiche und selbst mit Gewalt nicht unter einen Hut zu bringen ist: für eine Gemeinschaft zu schaffen und mit Geschaffenem Erwerb zu treiben; daß das erstere die naturgegebene und zugleich einzig religiöse Art des Schaffens, das letztere die spätere Verfallsform ist; daß die unreine Vermengung der beiden Begriffe und Formen die Würde und Existenzberechtigung der Armut und damit die Grund-

lage aller sozialen Freiheit aufhebt; und daß sie mit Naturnotwendigkeit an einen Punkt führt, wo die eingeborene Dämonie eines nur scheinbar überbrückten Zwiespalts zur Aktivität erwacht und der ungemeisterte Stoff den Meister erschlägt.

Das Gewaltssystem der individualistischen und zentralistischen, vom Staat geförderten und kontrollierten Wirtschaftsverfassung, das jene unnatürliche Ehe zwischen Schaffen und Erwerb zusammenkoppelte, hat sich heute selbst ad absurdum geführt. Das bedarf keines Beweises mehr. Wie nichts, was zu so unmittelbarer Wirkung gediehen ist, daß es die Menschheit am eigenen Leibe verspürt. Wichtig ist heute nur noch, die Wege der Degeneration aufzuzeigen, auf denen allein jene schicksalsvolle Verknüpfung Wirklichkeit werden konnte, die Bruchstelle nachzuweisen, wo ein ehemals gesunder Körper in das Stadium des Siechtums eintrat. Auch für den Gesellschaftskörper hat nur der ein Heilmittel, der seine Krankheitsgeschichte kennt und noch von früheren Tagen seiner Gesundheit weiß.

---

## I. VON DER BRUDERSCHAFT ZUM ARBEITSHAUS.

### 1. EINIGE BEGRIFFSVERFÄLSCHUNGEN.

Es gibt auf den labyrinthischen Wegen der Menschheitsgeschichte verräterische Knotenpunkte, an denen ihr innerer, unterirdisch flutender Sinn in rasendem Verwirklichungsdrang an die Oberfläche des Lebens tritt. Neue Namen und Begriffe tauchen auf, gehen entscheidungsschwere Verbindungen ein. Und ehe noch der vom Wandel der Dinge betroffene Teil der Menschheit sich von ihm Rechenschaft zu geben vermag, hat sich die verhängnisvolle Begriffsassoziation im Geiste und in der Praxis schon vollzogen.

Eine solche Schicksalsperiode, durchfurcht und zerrissen vom Wirklichwerden neuer Begriffsinhalte, die heimlich seit langem um Geltung und Betonung rangen, ist die Übergangsperiode der europäischen Frühneuzeit. Die erstarkte absolutistische Regierungsgewalt, im Begriffe, die Reste autonomer mittelalterlicher Gemeinschaften vollends aufzulösen und zu verschlucken, sieht sich gezwungen, nach Mitteln zu suchen, um den schlecht fundierten jugendlichen Raubbetrieb des politischen und wirtschaftlichen Zentralismus zu stabilisieren. Die den Grundherrschaften und Städten übergeordnete Territorialmacht erstarrt zum „Staat“. Der Name kommt, symptomatischerweise, erst seit dem 17. Jahrhundert in Deutschland vor.

Was war das: der „Staat“?

Es wurde bereits angedeutet, was er nicht war: keine Gemeinschaft freiwillig sich Zusammenschließender — ein Gewalthaufen, ein Machtkomplex, der um die Person und die Interessen des Fürsten sich gruppierte. „Lo stato“ ist

in der Terminologie der Renaissancezeit der Ausdruck sowohl für „Hofhaltung“ als auch für „res publica“, das Gemeinwesen. „Modernus rerum status“ („gegenwärtiger Zustand des Finanzwesens“) heißt bei den Kameralisten und Staatsökonomien des 17. Jahrhunderts diese unreine Verknüpfung fürstlich-absolutistischer und allgemeiner Interessen. Auch das holländische „staat“ — zuerst auf das niederländische Parlament der „Generalstaaten“ bezogen und seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in Deutschland eingebürgert — deckte gleichzeitig die beiden Begriffsinhalte „Aufwand“ (für die Beamten der Regierung) und „res publica“.

Das Wichtige, für die Geschichte und die Geschicke der neuzeitlichen Menschengemeinschaft ungeheuer Belangvolle ist nun aber, daß es den Führern jenes Machtkomplexes gelingt, die Assoziation der beiden Begriffsinhalte als selbstverständliche, unlösliche Begriffseinheit tatsächlich durchzusetzen. Es fehlt an einer widerstandskräftigen, aus urtümlichem, unzerspaltenem Lebensgefühl schöpfenden Opposition, weil das natürliche Bindemittel der soziativen Einheiten des Mittelalters, der wahren, nicht lediglich durch das Wirtschaftsinteresse verbundenen Gemeinschaften — die „religio“ — aus dem gesellschaftlichen Leben entschwunden ist.

So wird der moderne „Staat“ als Frucht jener zwangsläufigen Koppelung, also im Wege eines Gewaltakts, geboren und getauft.

Es gilt nun, ihn am Leben zu erhalten. Vermehrte Einnahmen aus Steuern und Zöllen, erhöhte, intensivierete Produktion werden nötig. Beides soll aus dem lebendigen Leibe des schaffenden Menschen herausgeschunden werden: aus Männern, Frauen und Kindern, wahllos, ohne religiöse und künstlerische Skrupel, ohne Scheu vor der Sünde hemmungslosen Erwerbs, unter Zuhilfenahme ad hoc kon-

struierter neuer Begriffe von Menschentätigkeit und Menschengemeinschaft. Das Schaffen für einen organisch erwachsenen, mehr oder minder autonomen Kreis Gleichberechtigter sollte der Mensch aufgeben. Nur als „Arbeitender“, nur als Arbeitsindividuum, das Mühsal und Not der Arbeit als Kreuz auf sich nahm, nicht als Wächter für das Heil seiner Seele, nicht als Helfer seiner Gemeinschaft: nur für die Interessen des jugendlichen Molochs „Staat“ sollte er fortan Existenzberechtigung haben.

Man beginnt zu experimentieren. Geschäftige Lakaien und Götzendiener des Molochs — „Staatisten und Suppenfresser“ nennt sie J. J. Becher, der zu Ende des 17. Jahrhunderts in Österreich wirkende Staatsökonom (der übrigens selbst zu der Sorte gehörte) — suchen Unternehmungen aus der Erde zu stampfen, die beides hergeben sollen: Geld für den Staatssäckel und eine Fülle von Produkten, um den „Staat“ stark, von anderen Rauborganismen gleicher Gattung unabhängig zu machen. Hatte man vorher nur den Überschuß der Produktion eines Landes ausgeführt, so erhebt man jetzt den Handel zum Selbstzweck. Das System des „Merkantilismus“, auf dem im Grunde noch heute Politik, Wirtschaft und Sozialgesetzgebung beruhen, tritt ins Dasein. Der „Staat“ wird Händler, Unternehmer. Seine Ziele und Aktionen sind vom Ungeist des Händlertums durchtränkt, der einen neuen Begriff des Schaffens erzeugt und fördert. Das Primäre ist nicht mehr die Gemeinschaft, in ihrem Tun gebändigt und geheiligt durch die religiöse Satzung der Brüderlichkeit, die selbst in der Entartungszeit der Zünfte sich noch als wirkungskräftig erwies: das Wesentliche wird das Schaffen um des Erwerbs willen — die Arbeit. Ein neuer Arbeitsbegriff entsteht.

Der „Staat“ als Großunternehmer gibt das Signal. Er ist mit einer brennenden Begier darauf aus, neue Quellen

und Stätten der Produktion zu schaffen. Und Menschen zu finden, die im Zeichen des neuen Arbeitsbegriffs produzieren sollen, ohne die Weihe der Brüderlichkeit und religiösen Einung, ohne all die unentbehrlichen Schutzdämme und Bindungen, mit denen die Weisheit des Frühmittelalters die Menschen gegen die Gefahren des Erwerbstriebes gesichert hatte. Alles kam diesem diabolischen Beginnen entgegen: der Verfall der natürlichen Volksgemeinschaft, das Eindringen des römischen Rechts in die Gesetzgebung und Rechtsprechung, die Festigung der zentralistischen Staatstendenz durch den übermächtig gewordenen Absolutismus, die Entdeckung neuer Handels- und Verkehrswege, der Drang nach den Silber- und Goldschätzen Amerikas (dessen Edelmetallproduktion seit der Mitte des 16. Jahrhunderts die europäisch-afrikanische um ein beträchtliches überholt hatte), die Verarmung an wahrer Religiosität und Kultur — Ursache und Wirkung zugleich des dreißigjährigen Kriegselends —, und, als geistige Grunddisposition der Menschen dieser Epoche, die furchtbare Erstarrung und Verdinglichung aller Lebenswerte, die Verdrängung des Sozial-Elementarischen durch die isolierte Leistung und die ihr entsprechende kühle Sachschätzung.

Die Lebensluft der Zeit erfüllte sich mit Miasmen der Unfreiheit. War im frühen Mittelalter, im Banne der religiösen Bruderschaft, die Symbol war für Geist und Ziel des Schaffens, dieses Schaffen — als Produktion für die Gemeinschaft, für die Familie und für den Schaffenden selbst — eine Lust gewesen, die alle künstlerischen und erfinderischen Energien aufs höchste steigerte: nun wurde es Zwang, verlor allen Reiz der Freiwilligkeit und Freiheit. Man begann den aus dem Komplex des Gemeinschaftsbewußtseins gelösten Pflichtbegriff auf die Spitze zu treiben,

ihn als Waffe gegen den mählich in eine neue Art von Hörigkeit hineingleitenden „Untertan“ zu verwenden. Immer wieder tauchen veränderte Bezeichnungen für eine nur dem Scheine nach unveränderte Sache auf, die in ihrem Haupt- und Nebensinn, in einer Endung, in der ganzen Art ihrer Entstehung die neue Begriffswelt verräterisch spiegeln.

Eine Analyse dieses neuen Wortschatzes ist — wie schon aus der etymologischen Untersuchung des Staatsbegriffs ersichtlich wurde — ungemein aufschlußreich. So enthält das im Zeitalter des Merkantilismus aufkommende Wort „Industrie“ (vom lateinischen „industria“, der Fleiß) ganz offensichtlich den vom werdenden „Staat“ den Bürgern aufoktroyierten Tugendbegriff pflichtgemäßer Betriebsamkeit. „Fabrik“ (vom französischen „fabrique“, das für den Handwerker — lateinisch: „faber“ — die Arbeitsstätte setzt) ist der — charakteristischerweise — verausländerte Terminus für das vom individualistisch-zweckhaften Erwerbsbetrieb infizierte Handwerk aus der volksgenossenschaftlichen Zeit. (Der französische „Staat“ — „état“ — ist, nebenbei bemerkt, in dieser Entwicklung weit voraus.)

Naturgemäß sträubt sich das zünftige Handwerk gegen die Einbürgerung des neuen, merkantilistisch korrumpierten Ausdrucks für handwerkliche Produktion. In Basel wird einem Unternehmer 1677 die Befugnis eingeräumt, im Waisenhaus eine „Strumpffabrique“ einzurichten. Die Meisterschaft protestiert in einer Eingabe an den Rat gegen das unzüftige Konkurrenzunternehmen, unter anderem mit der Begründung: das vor wenigen Jahren mit den Fremden eingeschlichene Wort „Fabrique“ sei auf Handwerke unanwendbar.

„Arbeit“ (mittelhochdeutsch „arebit“, Mühsal, Not) ist dem altslawischen „rabu“, „robu“ (Knecht, Leibeigener),

vielleicht auch dem lateinischen „arbitrium“ (das Urteil, die Schuld) verwandt. Die germanische Grundbedeutung „mühseliges Werk“ beruht auf der älteren Bedeutung „Knechtsarbeit“, die mit Tacitus' Bericht in der „Germania“ (15) übereinstimmt, wonach der freigeborene Germane die Arbeit dem Unfreien überließ. Das Wort „Gewerbe“ vollends konnte nur in einer Zeit entstehen, wo der Erwerbsbegriff den ersten großen Anlauf nahm, das Begriffselement des Schöpferischen in der rein handwerklichen Tätigkeit völlig zu überwachen.

„Arbeit“ wurde, in einem verhängnisvoll wörtlichen Sinne, das allgemeine Schlachtgeschrei. Im Zeichen der Arbeit und des daraus fließenden Erwerbs erklärte man einander den Krieg, nahm man sich gegenseitig Luftraum und Nahrung weg. Die Fürsten, die Staatsmänner, die Beamten und Polizeibüttel, die Kameralisten und Ökonomen bis hinauf (oder hinunter — wie man will) zu jenen falschen Arbeiterfreunden des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich „Sozialreformer“ nennen, und, von ihnen allen gepeitscht, dressiert, verführt, die Arbeitenden selbst: sie alle sind in die Arbeit vernarrt, fordern größtmögliche Steigerung der Arbeitskraft, höchste Produktivität. Selbst ein Menschenfreund wie Saint-Simon krankt noch an dieser Suggestion. Und von ihm haben auch seine Schüler, die Anhänger des ökonomischen Materialismus, diese Krankheit überkommen.

## 2. DER NEUE ARBEITSBEGRIFF UND DAS ARMUTSPROBLEM.

Antike und Evangelium haben für die Arbeit an sich nur das Gefühl der Verachtung. „Es ist nicht möglich, daß Werke der Tugend übe, wer das Leben eines Handarbeiters führt,“ meint Aristoteles; die Begriffe „Sklave“

und „Arbeiter“ sind für ihn identisch. Die Essäer, die Vorläufer des Christentums, bekämpfen Reichtum und Erwerb. Und im Evangelium Lukas (1, 2) heißt es: „So kümmert euch auch nicht um das, was ihr essen und trinken werdet, und reget euch darüber nicht auf. Um das alles bekümmern sich die Heiden der Welt; euer Vater aber weiß, daß ihr dessen bedürftet. Strebt daher seine Herrschaft an, und alles das wird euch zufallen.“ Noch der Kirchenvater Tertullian (geb. 160) sagt: „Man nennt uns untauglich zu Geschäften.“ Geringschätzung der sorgenden Arbeit ist allen führenden Geistern der Kirche des Altertums und des Mittelalters gemeinsam. Höchstes Ziel der letzteren war die mönchische Lebensführung, die ihr Ideal keinesfalls in der Arbeit für weltliche oder gar für Erwerbszwecke sah. Gleichwohl — oder vielmehr ebendeshalb — haben die Klöster eminent kulturfördernd gewirkt: wie es denn überhaupt nur abergläubische Konvention materialistischer Geschichtsbetrachtung ist, das Mittelalter als sozial und kulturell unschöpferisch aus dem Werden der Menschheit zu eliminieren. Wer freilich dem täuschenden Vielerlei moderner Sachgüter und technischer Spezialleistungen nicht erliegt, wird in der großzügigen Harmonie und Geschlossenheit frühmittelalterlichen Lebens, die dämonischer Individuationsdrang späterer, rein weltlich gerichteter Strebungen vorzeitig durchbrach, gegenüber der Stillosigkeit moderner Zivilisationsbarbarei die größere Verheißung erkennen.

Gewiß war der Auftakt zu dem historischen Prozeß der Entchristlichung des Christentums schon mit jener denkwürdigen Szene an der Geburtsstätte des Katholizismus gegeben, als der Bluthund Konstantin in prunkvollem Aufzug als „Caesar“ (d. h.: „Niedermetzler“) auf dem Konzil zu Nicaea erschien und, von den dort versammelten geist-

lichen Hirten durch Erheben von den Sitzen feierlich begrüßt, die christliche Bewegung in das Bett der Staatsraison hinüberleitete. Gewiß hat dann auch die scholastische Ethik mit ihren entgegenkommenden Definitionen und Formulierungen der Entwicklung des kapitalistischen Geistes vorgearbeitet. Ihre Feststellung, daß die Tätigkeit des Kaufmanns Gott „kaum wohlgefällig“ sei, hat die Kirche nicht gehindert, mit den früh aufkommenden Geldmächten der italienischen Städte die engsten Beziehungen zu unterhalten. Immerhin galt der kirchlichen Theorie des Mittelalters Erwerb als „Schändlichkeit“, die man nur infolge der nun einmal bestehenden Ordnung der Dinge gelten lassen müsse. Und es ist auch zu bedenken, daß die lebendige christliche Tradition der antimammonistisch eingestellten Volksmassen immer noch, über Theorie und Praxis der Kirche hinweg, ganz instinktmäßig zur Reichumsverachtung im Sinne der urchristlichen „religio“ hindrängte; und dieser ist: Rückbindung an den (geistigen) Ursprung aller Dinge.

Nach Thomas von Aquino (1225—1274) ist das irdische Leben nichts als ein flüchtiges Wellengekräusel, darunter der Abgrund ewiger Finsternis lauert. Arbeit ist für diese Weltauffassung — die einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Handwerker und dem Sklaven immer noch nicht kennt — kein Verdienst, höchstens insofern, als sie den Gedanken an die Qual des Erdenlebens, an den Schmerz des sinnlichen Daseins stets wach erhält, der so wiederum zum Wecker wird des ewigen Sehns nach himmlischer Freude. An „Arbeitsbeschaffung“ für Arme und Bettler wurde nicht gedacht. Man gab wahllos, nach dem Grundsatz, daß dem Almosen sündentilgende Kraft innewohne.

Aber allmählich dringt die Anschauung durch, die das

Recht auf Existenz grundsätzlich nur dem zubilligt, der es sich mit Arbeit und Anstrengung erwirbt; das geht sogar so weit, daß auch jene, die ihr apostolischer Beruf außerhalb aller normalen (wir würden heute sagen: außerhalb aller bürgerlichen) Beurteilungsmaßstäbe stellen sollte, von dieser Forderung nicht ausgenommen sind.

Der Bettler hat im Urchristentum besondere Weihe. Lediglich die Tatsache seines Vorhandenseins gibt dem Menschen die Möglichkeit, durch Almosenspenden den Sinn des irdischen Lebens zu erfüllen. Der Bettler, der Arme von Beruf, der den reinen Gottesdienst verkörpert, weil er nichts anderes will als Gott dienen, versinnbildlicht ursprünglich, in seiner wichtigen passiven Rolle, ganz ebenso das Ideal einer Lebensführung wie der Yoghi im indischen Kult. Indem man ihm gibt, bekundet man symbolisch seinen Willen, das Elend aus der Welt zu schaffen. Der Bettler ist von Anfang an eine Art Brennpunkt des sozialen und religiösen Lebens, in dem sich alle Strahlen der Nächstenliebe sammeln. Schon der israelitischen Anschauung gilt als Grundsatz: „Wer sich der Armen erbarmt, der ehrt Gott.“ Aber das Prinzip der Nächstenliebe ist hier noch national beschränkt (wenngleich auch im Fremdling der Mensch geachtet wird). Erst das Christentum predigt die Hoheit der menschlichen Persönlichkeit schlechthin, krönt den Armen mit der höchsten Würde: der Kindschaft Gottes. Ja, die strenge Auffassung der ersten christlichen Zeit läuft sogar darauf hinaus, daß der mit weltlichen Gütern Gesegnete ausgeschlossen sei von den Segnungen der himmlischen Tröstung. Jesus ist der „Messias des armen Mannes“.

Von dieser radikalen Einstellung auf die unmittelbare soziale Praxis ist bereits in den späteren Evangelien — denen des Johannes und Matthäus — nicht mehr viel übrig-

geblieben. Wohlhabende schließen sich an, dem Gesetz der stärkeren Anziehung folgend, und mit der Ausbreitung des Christentums auf die Heidenvölker nimmt die Lehre vielfach deren servile Anschauungen von der Stellung der Armen im Gesamtorganismus der Gesellschaft an. Charakteristisch ist, wie der Apostel Paulus — dem diese Ausbreitung vornehmlich zu danken ist — über den Begriff der Arbeitspflicht denkt. (Vorausgesetzt, daß es sich an den betreffenden Stellen der Paulusbriefe nicht um spätere Interpolationen im Sinne und im Interesse des römischen Staatskirchentums handelt.) Für ihn ist die Auflehnung gegen die Obrigkeit gleichbedeutend mit Auflehnung wider Gottes Ordnung. Paulus hat ausdrücklich die Sklaverei gerechtfertigt und damit die Kultur und die ökonomischen Grundlagen der sinkenden Griechen- und Römerwelt. „Bist du zum Sklaven berufen,“ sagt Paulus in seinen Römerbriefen, „so laß dich das nicht anfechten, sondern auch wenn du frei werden kannst, benutze vielmehr die Gelegenheit, als Sklave Dienste zu verrichten.“ Dieser falsche Begriff der Demut hat es verschuldet, daß dem Christentum seine Mission, die greisenhaft-verderbte Kultur Europas zu verjüngen, so übel geglückt ist.

Der wahre Wille zur heiligen Armut hat mit dem dogmatischen Gebot der Arbeitspflicht und der unbedingten Einfügung in die von der gerade herrschenden Kaste festgelegten sozialen Kategorien nichts zu schaffen. Selbst Franz von Assissi, der in der allgemeinen Anschauung für das ideale Streben nach dem Ziel der heiligen Armut als vorbildlich gilt, hat sich von jenem verderbten Pflichtbegriff nicht ganz freigehalten; immer sehen wir ihn und seine Jünger besorgt, ob sie den Traubigen, in deren Mitte sie weilen, nicht durch den Anspruch auf die Dinge des täglichen Bedarfs lästig fallen. Es ist, als hätte er in diesem

Punkte ein schlechtes Gewissen, als fürchtete er doch im Grunde seines Herzens, für seinen Unterhalt kein vollwertiges geistiges Äquivalent bieten zu können.

Viel stärker tritt die Überzeugung von der absoluten Berechtigung eines arbeitslosen Lebens — sofern es dem Dienst des Höchsten geweiht ist — hervor in der wunderbaren Legende vom Leben des heiligen Alexius († 328). Alexius ist der Sohn eines gottesfürchtigen edlen Römers Eufemianus, eines der Ersten am kaiserlichen Hofe, den 3000 Sklaven umgeben, mit goldenen Gürteln gegürtet und mit seidenen Gewändern bekleidet. Sein einziger Sohn Alexius, auf seine Bitten von Gott ihm geschenkt und in allen Künsten der Weltweisheit wohlbewandert, wird mit einem Mädchen aus kaiserlicher Familie verbunden. Nach ernster religiöser Unterweisung verläßt er sie noch in der Hochzeitsnacht, begibt sich zum Meere, besteigt heimlich ein Schiff und gelangt nach Edessa, einer Stadt in Syrien, wo ein Bild des Heilands, ohne menschliche Arbeit angefertigt, aufbewahrt wurde. Dort verteilt er alles, was er mitgebracht, an die Armen und beginnt das Leben eines Bettlers zu führen, indem er sich in schlechten Kleidern mit anderen Bettlern an die Pforte der Kirche Maria setzt. Von den gespendeten Almosen behält er nur zurück, was er für seine Notdurft braucht; das übrige verschenkt er an die anderen Armen. Siebzehn Jahre lang ist er so in der Kirchenvorhalle im Dienste Gottes tätig, flieht dann vor der Verehrung, die ihn umdrängt, geht wieder zur See, wird in den Hafen von Rom verschlagen und lebt siebzehn Jahre unerkannt als verachteter Bettler im Hause seines Vaters, bis endlich an einem Sonntag in der Kirche nach der Messe eine Donnerstimme von oben alle, die arbeiten und beladen sind, aufruft, den „Mann Gottes“ zu suchen, auf

daß er für Rom bete. So erkannte diese mystische Stimme gewissermaßen seine Lebensführung als die einzig richtige an, als die eines Heiligen würdige. Wie man ihm jedoch endlich auf die Spur kommt und ihn im Hause des Eufemianus findet, ist er bereits tot. Sein Gesicht aber, heißt es in der Legende, war gerötet wie eines Engels Antlitz. Der Papst und die beiden Kaiser tragen die Bahre durch die Stadt. Und dem Volke wird verkündet: der Mann Gottes, den man gesucht, sei gefunden. Und alle eilen dem Zug entgegen, und alle Kranken, die den heiligen Leichnam berühren, werden geheilt. Danach befehlen die beiden Kaiser, eine Menge Silber und Gold auf den Straßen auszuwerfen, damit der große Haufen durch seine Liebe zum Gelde beschäftigt würde und den heiligen Leichnam zur Kirche bringen ließe. Das Volk aber vergaß seine Liebe zum Gelde und drängte sich heran, den heiligen Leib zu berühren, so daß er schließlich nur mit großer Mühe zur Kirche gebracht werden konnte. Dann erbauten ihm die beiden Kaiser ein Denkmal aus Gold und kostbaren Edelsteinen, in das sie den Toten mit großer Verehrung einbetteten. Aus dem Grabmal duftete aber ein so süßer Geruch hervor, daß es wie voll von allen möglichen Gewürzen schien.

So ehrte man in der Antike und zum Teil noch im Mittelalter die heilige Armut. Und so hoch stand der aller Arbeit abgewandte Bettler in der Verehrung der Menschen, die noch das Weltgefühl des wahren, des Ur-Christentums in sich trugen.

Es ist nötig, diese ältere, ursprüngliche Auffassung des Begriffs der Armut von vornherein klarzustellen. Denn spätere Zeiten haben gerade aus ihrer andersartigen Einstellung zur Armut den verhängnisvollen neuen Arbeitsbegriff abgeleitet, der die Abhängigkeitsverhältnisse der

modernen, spezifisch westländischen Arbeitsorganisation erst ermöglicht hat; Armut war in ihren Augen ein Ärgernis, ein Makel: so glaubten sie auch zu der Folgerung fortzuschreiten zu können, daß gegen die mit diesem angeblichen Makel Behafteten die Anwendung von Zwangsmitteln vollkommen berechtigt sei.

Noch bei Thomas von Aquino ist der Armutsbegriff durch das Ethos einer harmonischen, in sich geschlossenen Weltanschauung geädelt. Der Idealzustand ist für Thomas von Aquino jener, der jedem schlechthin das für den Unterhalt Nötige gewährleistet. Er wirft ganz ernsthaft die Frage auf, ob es erlaubt sei, eine Sache als persönliches Eigentum zu besitzen. Nach dem Naturrecht seien alle Dinge gemeinsam; erst die Sündhaftigkeit des Menschen mache die Einführung des Sondereigentums an Stelle des Gemeinbesitzes notwendig. Unterhaltsmangel verpflichte zwar zur Arbeit; sobald aber die Erwerbstätigkeit über das Maß des Notwendigen hinausgehe, werde sie zur sündigen Habgier, ziehe den Menschen von den geistlichen Gütern ab, um die er vor allem besorgt sein solle.

Demgemäß wurzelt der mittelalterliche Wirtschaftsbetrieb praktisch und psychologisch lediglich in dem Gedanken an seine Ersprießlichkeit für das Seelenheil und nicht etwa in der persönlichen Wertschätzung des materiellen Erfolges. Höchster und würdigster Beruf des Menschen ist nach der Vorstellung der mittelalterlichen Kirche nicht das betriebsame, sondern das beschauliche Leben und „Arbeit“ nur die Folge des Sündenfalls, des Paradiesesfluchs. Hatte doch auch der Heiland bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr keine Arbeit im materiellen Sinne des Wortes getan. Die gläubig lauschende Maria und ihre betriebsame Schwester Martha symbolisierten dem Mittelalter das Grundwesen des Gegensatzes zwischen einem gott-

gefälligen Leben der Beschaulichkeit und seinem auf sekundäre Erdendinge gerichteten Tun. „Unser herr kan nur mit müssigen lüten gesponnieren“, verkündet ein Anonymus des 14. Jahrhunderts in seinem Buch von geistlicher Armut.

Erwerb, Handel und das leichtbewegliche, verführerische Geld sind dem mittelalterlichen Menschen von vornherein verdächtig. Zinsnehmen und Preissteigerung gelten als verpönt. Durch allerlei Sophismen (namentlich mit Hilfe der Lehre vom „gerechten Preis“) sucht die Scholastik den Gewinn der — vielfach mit der Kirche verbündeten — Handelsherren in den italienischen Städten vor dem Gewissen der Gläubigen zu rechtfertigen. Weniger diplomatische Kleriker landeten, wie der biedere Cäsarius von Heisterbach, bei der Erkenntnis: „Jeder Reiche ist entweder ein Dieb oder eines Diebes Erbe.“ Dem heiligen Bonaventura ist das Geld nichts anderes als der Teufel in persona. Und Franziskus von Assisi verkündet: durch den Gottessohn, der sich für uns arm gemacht, sei die Armut die „königliche Tugend“ geworden, das „Siegel der Auserwählten“. Ein Kommunismus der Bedürfnislosigkeit hat sich aus der Literatur der Evangelien und der Kirchenväter in diese Zeit hinübergerettet. Noch im 9. Jahrhundert betrachtet die Kirche ihre Güter formell als Eigentum der Armen. Ihr obliegt lediglich die Verwaltung und Verwendung dieses Eigentums im Interesse der Armen, zur Befreiung von Gefangenen, zur Rettung von Verbannten. Auf dem Konzil von 816 wird bestimmt, daß ein Viertel der kirchlichen Einkünfte und ein Drittel der Zehnten den Armen gehören solle. Die Bischöfe und die Priester waren verpflichtet, Arme, Bedürftige und Schwache zu kleiden. Als „Mörder der Armen“ wird gebrandmarkt, wer die Kirche beraubt oder um ein Vermächtnis bringt. Immer wieder wird das

Recht der Armut betont. „Wir wissen,“ heißt es in einem mittelalterlichen Konzilsbeschuß, „daß die Großen die Armen aus ihren Wohnungen und von ihren Feldern vertrieben haben; wir werden daher mit dem Anathem jene treffen, die sich solcher Gewalttat schuldig gemacht haben.“ Noch wirkt die Erinnerung an die sozialen Bindungen der urchristlichen Gemeinschaft in der Institution der Kirche fort. Noch fühlt sie die Verpflichtung, allen Unterdrückten Schutz und Asyl zu bieten. Der entlaufene Sklave, der sich in das Gotteshaus flüchtet, braucht nicht zu seinem Herrn zurückzukehren, solange dieser ihm nicht Verzeihung geschworen; bricht der Herr den Eid, so wird er exkommuniziert. Die westgotische Gesetzgebung gestattet dem Armen Appellation vom weltlichen Richter an den Bischof, der dem ersteren gegenüber ein Überwachungs- und Einspruchsrecht hat, seine Übergriffe vor den höchsten Richter bringt.

So ehrte Antike und Frühmittelalter die heilige Armut. Und so hoch stand sogar der aller Erwerbsarbeit abgewandte Bettler in der Verehrung der Menschen, die noch dem Sinn des wahren, des Urchristentums zugewandt waren.

Mit dem Durchdringen des neuen Arbeits- und Pflichtbegriffs ändert sich die Einstellung des Menschen zur Armut und damit auch zur Arbeit. Neben dem altruistischen urchristlichen Geben, das symbolisch die Tilgung der Armut bedeutete, trat nun immer klarer ein zweites, ein ausgesprochen egoistisches Motiv hervor: das Almosengeben in der Absicht, die Sündenlast des Gebers dadurch zu erleichtern. Geben war ursprünglich das Selbstverständliche, der große heiligende Rausch der Nächstenliebe; später, als der Erwerbsbegriff und der Begriff der Arbeitspflicht in das Christentum eindringen, wurde er zur Arbeit ersparenden „Wohltat“.

Luther leistet dieser offenkundigen Dekadenz des Be-

griffs der Armut Vorschub: er betrachtet die Arbeit nicht mehr als Last, als Schickung, sondern als große, heilige Sache. ja als unerläßliche Vorbedingung für die Erlangung der Gotteskindschaft. Immer noch will er aber die Erwerbstätigkeit durch brüderliche Liebe gebändigt wissen. „Gottes Güter“, sagt er, „müssen fließen aus einem in den andern und gemein werden, daß ein jeglicher sich seines Nächsten annehme, als wäre er's selbst.“ Und an anderer Stelle: „Ein Christenmensch lebt nit in ihm selb, sondern in Christo und seinem Nächsten.“

Tiefer noch gehen die dem Urchristentum angenäherten evangelischen Gruppen in den Ursinn des Begriffs der Armut ein: die Bogumilen, die Waldenser, die böhmischen Brüder (die Jahrzehnte vor Luther das reine Evangelium mit all seinen praktischen Konsequenzen predigten), die Wiedertäufer (die gar nicht so verdreht waren, als die Machthaber ihrer Zeit glauben machen wollten), und in England, etwa seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts, die Enthusiasten, die Leveller („Gleichmacher“) und die Quäker, die, nebenbei bemerkt, in ihren ursprünglichen Tendenzen durchaus revolutionär und grundverschieden sind von ihrer heutigen lediglich reformistisch-humanitären Richtung. Natürlich verkannten und verleumdeten die Zeitgenossen ihre Motive. So liest man etwa im „Holländischen Mercurius“, einer Zeitschrift der reichen Herren, in den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts: „Da die Quäker meistens Faulenzer und arm waren, suchten sie den Reichen weis zu machen, daß sie die Welt verlassen und all ihr Hab und Gut den Nichtbesitzenden mitteilen müßten.“ Ihre Demut ging so weit, daß sie in den Büchern, die sie veröffentlichten, nicht einmal die Eigennamen groß drucken ließen. Von einem ihrer Führer, Isaak Fournier, wird in einem zeitgenössischen Bericht erzählt:

er lebte wie Diogenes und bediente sich beim Feueranmachen statt der Zange eines gespaltenen Steckens.

Daß solche Armutsgesinnung den auf Erwerb und Bereicherung ausgehenden Machthabern gegen den Strich ging, läßt sich denken. Es beleuchtet eine gewisse Strecke weit Gang und Richtung dieser Untersuchungen, wenn hier das Detail vorweggenommen wird, daß die staatlichen Behörden in der holländischen Provinz Friesland quäkerische Gesinnung mit Zuchthaus bestrafen.

### 3. DIE SOZIALRELIGIÖSE WURZEL DER EINUNG.

Der korrumpierte Armut- und Arbeitsbegriff ist heute zum Gott der neuen Gesellschaft geworden, ganz gleich, ob seine Verehrer sich als Volksfreunde und Revolutionäre gebärden oder sich unverhüllt als Ausbeuter bekennen. Man hat vergessen, von wo man ausgegangen ist.

Im Anfang aber war die Fraternitas, die Bruderschaft. Diese Bruderschaft in ihrer ursprünglichen Form geht der Zunftorganisation des Handwerks voraus: sie ist die sozialreligiöse Keimzelle, aus der sich später die mittelalterliche Zunft entwickelt. Zunächst gab es nur ein gemeinsames Bedürfnis für die im gleichen Beruf für die Gemeinschaft Tätigen: Gott zu dienen. Dieses Bedürfnis allein drängt zu den ersten korporativen Bindungen; denn Gottesdienst ist in höchstem Maße Sache der Gemeinschaft. So haben denn diese mittelalterlichen Bruderschaften — nicht nur die rein geistlichen, sondern auch die dem äußeren Anschein nach „weltlichen“, — gemeinsamen Gottesdienst, eigene Altäre und Messen; sie verehren ihre besonderen Heiligen, üben bei Verfehlungen gegen ihre Ordnung ihre eigene Gerichtsbarkeit aus und feiern ihre internen Feste. Der wirtschaftliche Zweck ist ein sekundäres Motiv der Urkorporation. Die dadurch bedingte

Verankerung religiöser Gemeinschaft im Weltlichen erscheint als notwendig und natürlich, wenn man in Betracht zieht, daß die dem Prinzip der Herrschaft zuneigende Kirche, von Haus aus mehr Institution als Gemeinde, der Laiengenossenschaft keinen genügenden Entfaltungsraum darbot. Freilich kündigt sich hier schon keimhaft die isolierte, rein wirtschaftliche Bindung späterer Zeit an, ihre (begriffliche und praktische) Herauslösung aus dem im Grunde unlöslichen Komplex religiös fundierten Gemeinschaftslebens. Innerhalb der Kirche verfolgte zwar auch das Kloster, diese höhere Erziehungsanstalt für Einsiedler — in seinem paradoxen Ineinander von Sozialismus und Individualismus das geistliche Pendant zu jener bruderschaftlichen Verbindung Weltlicher —, schon in seinen Anfängen (im 4. Jahrhundert) nebenbei auch wirtschaftliche Zwecke: von den dreißig bis vierzig Häusern des Klosters waren je drei und vier zu einer Tribus verbunden, deren jede ihr besonderes Handwerk betrieb und eine Innung bildete (zum Beispiel die der Schuhmacher, Walker, Korbmacher, Stellmacher). Aber hier vermochte der Produktionszweck naturgemäß noch viel weniger als im Rahmen der Bruderschaft selbständiges Leben zu gewinnen. Die Handarbeit trat hier sozusagen programmäßig in den Hintergrund, wo die Bruderschaft ihr nur unbewußt, in ahnungsvoller Demut, die zweite Stelle anwies.

Die verschiedenen, oft weit auseinandergehenden Hypothesen über den Ursprung der Bruderschaften und Zünfte haben jedenfalls die eine negative Qualität gemeinsam, daß sie die sozialschöpferische Macht der religiösen Idee nur unzulänglich oder überhaupt nicht berücksichtigen. Gerade der Faktor „Religiöses Gemeinschaftsempfinden“ ist aber in diesem Falle das Alpha und Omega einer genetischen Betrachtungsweise.

Wollte man die Entstehung einer mittelalterlichen Bruderschaft an einem (gewiß nicht allgemeingültigen, aber typischen) Beispiel illustrieren, so käme man etwa zu folgendem Rekonstruktionsversuch:

Auf einer Grundherrschaft des 11. Jahrhunderts leben neben landbebauenden Hörigen auch solche, die handwerklicher Tätigkeit zuneigen. Durch handwerkskundige Mönche eines nahegelegenen Klosters — die Klosterwerkstätten verfügen in jener Zeit über die neuesten Werkzeuge und Handwerksmethoden — genießen sie weitere Ausbildung, erreichen eine gewisse Fertigkeit in ihrem Fach und werden auf Grund ihrer „Meisterschaft“ frei. Nun ist für sie kein Platz mehr im Rahmen der Grundherrschaft. Sie ziehen in die Stadt und vereinigen sich unter der Patronanz eines Bischofs, eines Domherrn oder auch eines frommen Patriziers mit anderen Künstlern ihres Handwerks zu einer Bruderschaft, die zunächst auf privatrechtlicher Grundlage beruht und rein religiös gerichtet ist: eine freie Einung ohne jegliches Zwangsrecht, ohne besondere Betonung des Wirtschaftsgedankens und des Erwerbszwecks.

Die ältesten Urkunden, die uns auf deutschem Boden von der „Bruderschaft“, dieser ersten Zusammenfassung eines Handwerks zu einem gesonderten Verband — der aber noch keine Handwerkerzunft ist —, Nachricht geben, enthalten samt und sonders diese Einsprengung eines religiösen oder kirchlichen Elements, das geradezu die Basis ist, auf der sich die bruderschaftliche Organisation entwickelt. So besitzen wir urkundliche Nachrichten von 1099 über die Weberbruderschaft in Mainz, den ersten und ältesten selbständigen Handwerkerverband, der uns aus dem Mittelalter urkundlich bezeugt ist. Die Urkunde beginnt mit Ausführungen über notwendig gewordene Besserungsarbeiten an der Stefanskirche in Mainz. Erzbischof Wil-

legis, heißt es da, habe die Kirche begründet, sei aber an der würdigen Ausstattung des Gotteshauses durch unvermuteten Tod verhindert worden. Erzbischof Ruthard, der jetzige Grundherr, verfügt deshalb, daß die Weber von ganz Mainz den Kreuzgang der Kirche ausbessern und dessen Dächer dauernd instand halten sollen; sie werden weiterhin ermahnt, sich dem Bau des Kreuzganges mit Eifer zu widmen und der Kirche nach Kräften mit Kerzenspenden und anderen guten Werken zu dienen. Dafür wird ihnen Befreiung von gewissen Abgaben zugestanden. Von irgendwelchen Bestimmungen, die das Weberhandwerk an sich betreffen, ist in dieser Urkunde nicht die Rede.

Sehr deutlich kommt diese nicht auf Erwerb gerichtete Urtenenz der frühmittelalterlichen Handwerkerinnung auch in der (aus dem Jahre 1149 stammenden) Bettziechenweber von Köln zum Ausdruck. Die Urkunde besagt, daß eine Anzahl Männer, Freunde der Gerechtigkeit, nämlich Reinzo, Wilderich, Heinrich, Everold und die übrigen Angehörigen dieses Handwerks, eine Bruderschaft der Bettziechenweber in frommer Erwartung des ewigen Lebens aufgerichtet hätten, der alle Ziechenweber innerhalb der Stadt angehören sollten.

Die Form des Zusammenschlusses ist also überall die gleiche: es sind kirchliche oder kirchlich orientierte Bruderschaften, deren Mitglieder sich zunächst zur Betätigung frommer Werke zusammengefunden haben. Diese frühmittelalterlichen Menschen, die dem Zweckhaft-Rationalen noch nicht verhaftet sind, fühlen die innere Kongruenz, die zwischen ihnen und den himmelstürmenden Türmen der Dome besteht, zu deren Vollendung oder würdiger Ausschmückung sie sich verbinden. Auch sie sind da, um zum Unendlichen emporzustreben, um Gott Wohlgefälliges zu schaffen. Das Gotteshaus aber, an dessen Aufführung ge-

meinsam mitzuwirken sie berufen sind, ist Ausdruck und Symbol ihres religiösen Gemeinschaftsempfindens, das sie, Männer des gleichen weltlichen Werks, erst dazu trieb, sich — im Zeichen eben jenes Symbols — zusammenzuschließen.

Diese religiöse Bruderschaft, die nicht auf Zwangseinung, sondern auf freiem Einigungswillen ihrer Glieder beruht, ist, bis in das 13. Jahrhundert hinein, stets schon vorhanden, ehe ihr zunftmäßige Rechte verliehen werden. Sie ist also die Urform, die Zunft dagegen, die das fachliche und Wirtschaftsleben besonders betont (wenn sie auch immer noch religiös orientiert ist) die abgeleitete Form der handwerklichen Organisation.

Im Anfang war die *Fraternitas*.

Allmählich erst wächst diese privatrechtliche und autonome Korporation in den Verwaltungsorganismus der Stadtgemeinde hinein: neben der aus der Dorfmark überkommenen Föderation der Haushaltungen begreift die Stadt nunmehr auch die Föderation der Gilden in sich. Die Brudergemeinschaft bildet mit der Gemeinde nunmehr ein verwaltungstechnisches Amalgam, gestaltet sich zur öffentlich-rechtlichen Körperschaft um. Die religiöse Korporation wird zur berufsständischen Zunftorganisation, deren Begründung fortan ohne den Umweg über die Bruderschaft erfolgen kann. Auch die Zunft wahrt, soweit sie dies als Glied eines übergeordneten Verwaltungsmechanismus noch vermag, ihre Eigengesetzlichkeit, den Charakter eines „Amtes“. Sie nimmt teil an den städtischen Privilegien und Freiheiten, vor allem an der städtischen Gerichtsbarkeit, und diese eigene Gerichtsbarkeit ist die Grundlage, auf der — vom 13. Jahrhundert ab — die ersten Zünfte errichtet werden.

Erst wenn man sich diesen beziehungsreichen, tief im

sozialen, religiösen und kulturellen Leben der Zeit verankerten Ursprung der Zunft, dieser klassischen volksgenossenschaftlichen Organisationsform des Mittelalters, gegenwärtig hält, wird man sich ihres eigentlichen Wesens bewußt. Die Zunft ist keine rein wirtschaftliche Organisation: sie umfaßt den ganzen Menschen. Es steht nicht so, daß bloß seine spezifische Fertigkeit oder Arbeitskraft Objekt der Innung („Einung“) ist: er lebt in ihr wie in einem schützenden Gehäuse, worin seine ganze Persönlichkeit zur höchsten künstlerischen und sittlichen Reife sich entfalten darf. Weist doch auch die Bezeichnung „Zunft“, über alle bloß wirtschaftlichen Zusammenhänge hinaus, ganz offensichtlich auf den sozial-religiösen Ursprung des Begriffs hin, insofern nämlich das Wort ohne Zweifel auf dieselbe Wurzel zurückzuführen ist wie das Wort „Zucht“, das ja in seiner mittelalterlichen Bedeutung einen sehr wesentlichen sittlich-kulturellen Begriffskomplex deckt. „Zucht“ im mittelalterlichen Sinne ist der Inbegriff aller Tugenden, die den Idealmenschen der ritterlichen Zeit schmücken. Welch ein Bedeutungsabgrund zwischen diesem Begriffsinhalt und dem des gleichlautenden Bestimmungswortes in der späteren Zusammensetzung „Zuchthaus“, die bereits an das korrumpierte „züchtigen“ anklingt! (Wie denn immer wieder betont werden muß, daß es für das richtige Erfassen der Gegenwart oft von ungeheurer Wichtigkeit ist, all die verfärbten und verderbten Begriffe, mit denen die Sprache heute hantiert, an den Entsprechungsworten früherer Jahrhunderte abzumessen, um sie so zu verjüngen und zu klären.)

Die zünftigen Einungen sind also von Haus aus keineswegs Genossenschaften zum Schutz und Zweck des Erwerbs, sondern „innige Vereine“ für alle gemeinsamen Zwecke des Lebens. Die Zunftgenossen sollen „alle brü-

derliche Liebe und Treue“ miteinander teilen, „friedelich und einmütlich“ untereinander leben, „sich erlich und freuntlich halten nach christlicher Ordnung und brüderlicher Lieb“. Darum vor allem tun sich die Bünde und Bruderschaften zusammen, „daß ir ganz Leben in christlicher Zucht und Lieb geordnet sy und die Arbeit selber geweyhet werde“. Auch die Zunft war, wie die Bruderschaft, in gewissem Sinne eine religiöse Körperschaft; jede hatte ihren Schutzpatron, dessen Namenstag sie feierlich beging.

Für die innerste Wesenheit der wirtschaftlichen Vereinigung und die spätere Tragik ihrer gesellschaftlichen Transformation ist dieser religiös-gemeindliche Charakter des ersten Zusammenschlusses von grundlegender Bedeutung. Es ist etwas ungemein Feierliches, im tiefsten Verbindendes um diese Auffassung der zünftigen „Arbeit“ als eines der ganzen Innung verliehenen „Amtes“ im Dienste der Gemeinschaft. Vielleicht nie wieder wurde das Problem des Interessenausgleichs zwischen den einzelnen Produzenten und andererseits zwischen diesen und den Konsumenten in so idealem Sinne gelöst. Der Bürgermeister überträgt der Gilde das handwerkliche Amt „im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“. Interessensolidarität wird hier Religion, liturgisches Erlebnis.

Immer wieder nimmt das Leben einen Anlauf, den bruderschaftlichen Innungsgedanken in seiner ursprünglichen Form neu zu gestalten: zu seiner wirklichen und wirksamen Wiedererweckung ist es — mindestens auf europäischem Boden — nicht gekommen. Nur in den schon gestreiften rein religiös-sozialen Gemeinschaftsbildungen, die von Anfang an, wie die Klöster, nicht auf wirtschaftliche Zwecke ausgehen, diese vielmehr dem religiösen Gemeinschaftsziel streng unterordnen, hat sich das

bruderschaftliche Organisationsprinzip erhalten. Von den evangelischen Bewegungen der Bogumilen, Lollharden und Waldenser führen geistige Verbindungslinien zu den urchristlich-kommunistischen Wiedertäufern, zur „Böhmischen Brüder-Unität“ (die für Th. G. Masaryk den „Höhepunkt der historischen Entwicklung des böhmischen Volkes, ja der Menschheit überhaupt“ bedeutet) und zu einzelnen Sekten des englisch-amerikanischen Kongregationalismus, in denen die Idee der Vermählung des mittelalterlichen Bruderschaftsgedankens mit der Praxis des Lebens — mehr oder minder getrübt durch eben diese Praxis — von neuem um Verlebendigung ringt.

#### 4. FREIHEIT UND BLÜTE UNTER DEM GESETZ DER EINUNG.

Jedenfalls ist es nötig, sich von dem modernen Aberglauben zu befreien, als ob die Zünfte, zumal in ihrer Frühzeit, korrumpierend und beengend auf die Lebensverhältnisse der Handwerkerschaft gewirkt hätten. Das Gegenteil ist richtig. Bruderschaft und Innung hatten die Freiheit jedes Angehörigen des Handwerks gewährleistet. Und was war das überhaupt: „das Handwerk“? War das etwa die Summe der Mitglieder eines bestimmten Gewerbes? — Nein, es war der Inbegriff aller Zunftangehörigen im weitesten, menschlichsten Sinne, unter Einschluß der Familienmitglieder und Hilfskräfte. Die Zunftprivilegien, die den Meister schützten, schützten — in all den Jahrhunderten, in denen es eine Handwerkersolidarität gab, — auch die Gesellen und Lehrlinge. Ein freudiges Schaffen in Freiheit erflöß aus einer föderativen Organisationsform, die zwar auf religiöser Bindung beruhte, dennoch aber (oder vielmehr gerade deswegen) den Ausblick in die Weite und Breite des gesellschaftlichen Lebens eröffnete. Denn die-

selbe religiöse Satzung, die den Handwerker band, band auch ihm gegenüber die Gesellschaft. In ihrem Rahmen hatte nicht nur der Zunftmeister, sondern auch der Geselle seinen Rang und seine Ehre. Ihm war die Welt nicht mit Brettern vernagelt wie dem Durchschnittsproletarier von heute. Er sah vor sich ein offenes Tor und einen freien Weg. Alle Würden und Ämter, die das Gemeinwesen zu vergeben hätte, waren ihm erreichbar, und am Sonntag trug er zum Zeichen seiner Vollbürgerlichkeit den Degen. Und seine Freizügigkeit, seine interlokalen Bünde gestatteten ihm, bevor er als Meister seßhaft wurde, eine bewegliche Lebensführung, die umweht war von dem romantischen Hauche des Abenteuers und jener zauberhaften Glücksmöglichkeiten, von denen das deutsche Märchen erzählt.

Die frühmittelalterlichen Gilden haben die sozialen Kräfte, die in der Dorfmark aufkeimten, in das städtische Leben hinübergerettet. Freiheit im Zeichen religiöser Einung schuf hier im Gehege frommer Mauern den Wunderbau jener demutvoll in sich geschlossenen und doch wiederum zum Höchsten aufragenden frühmittelalterlichen Stadtkultur, die alle fruchtbare Enge und Weite urchtümlichen Gemeinschaftslebens umschloß. Selbst die materialistisch eingestellte Soziologie eines Peter Kropotkin („Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt“) kann sich dem magischen Bann dieser himmelstürmenden Erdgläubigkeit nicht entziehen. „Überall,“ schreibt er, „wo die Menschen hinter ihren Mauern einigen Schutz gefunden oder zu finden geglaubt hatten, errichteten sie ihre ‚Verschwörungen‘, ihre ‚Brüderschaften‘, ihre ‚Freundschaften‘, die in einer gemeinsamen Idee verbunden waren und kühn sich einem neuen Leben gegenseitigen Beistandes und der Freiheit zuwandten. Und es gelang ihnen so gut, daß sie

in drei- oder vierhundert Jahren das Aussehen Europas völlig umgewandelt hatten. Sie hatten das Land mit schönen, prächtigen Gebäuden erfüllt, die dem Geiste freier Vereinigungen freier Männer Ausdruck gaben, und denen in ihrer Schönheit und Ausdrucksfülle seitdem nichts gleichgekommen ist.“ Und sie hinterließen den folgenden Generationen mit ihren Künsten und handwerklichen Fertigkeiten eine technische Kultur, „gegen die gehalten unsere heutige Zivilisation mit all ihren Verbesserungen und Versprechungen für die Zukunft nur eine Weiterentwicklung ist“. Die großen Erfindungen und Vervollkommnungen des 18. Jahrhunderts auf dem Gebiet des Maschinenwesens seien sogar — und diese Ansicht Kropotkins hat manches für sich — beträchtlich verzögert worden durch den Untergang der mittelalterlichen Kultur und der freien Städte und durch das Verschwinden des Kunsthandwerkers. James Watt, der Erfinder der Dampfmaschine, mußte zwanzig Jahre oder noch mehr damit verbringen, seine Erfindung brauchbar zu machen; er konnte im verknechteten 18. Jahrhundert nicht finden, was er im freien Florenz oder Brügge des Mittelalters leicht gefunden hätte: Handwerker, die imstande gewesen wären, seine Entwürfe in Metall auszuführen, ihnen die künstlerische Vollendung und die Genauigkeit zu geben, die seine Dampfmaschine für die Praxis erst wertvoll machten.

Das „aufbauende Genie der Massen“ war es, das diese Kultur schuf, nicht das Genie des Helden, nicht die Organisation mächtiger Staaten oder die politische Fähigkeit ihrer Regenten. Es waren die konstruktiven Kräfte der Volksmassen, besonders sichtbar im 10. und 11. Jahrhundert, wo die befestigten Dörfer und Marktflecken, „Oasen inmitten des Feudalwaldes“, anfangen, sich vom Joch der Herren zu befreien und langsam die künftige Stadtverfas-

sung ausarbeiteten. Und es waren die sozial-religiös fundierten Bruderschaften und Gilden, die von Anfang an darüber wachten, daß innerhalb der städtischen Volksorganisation das Handwerk dieselbe hohe Schätzung genoß wie einst unter der Herrschaft der Gemeinschaftsprinzipien in der ‚Gens‘ und in der Dorfmark. „Die Handarbeit wurde als fromme Pflicht gegen die Bürger betrachtet: ein öffentliches Amt, das so ehrenvoll war wie irgendein anderes. Die Idee der ‚Billigkeit‘ gegen die Gemeinschaft, die Idee, gegen Produzenten und Konsumenten ‚recht und billig‘ zu handeln, die jetzt so außerordentlich erscheinen würde, erfüllte die Produktion und den Austausch.“

„Die Erfolge dieser neuen Vorwärtsbewegung, die die Menschheit machte, waren ungeheuer. Im Anfang des 11. Jahrhunderts waren die Städte Europas kleine Nester mit elenden Hütten und niedrigen plumpen Kirchen, deren Erbauer kaum wußten, wie man einen Schwibbogen macht; die Handwerke, hauptsächlich etwas Weberei und das Schmiedehandwerk, standen in ihrer Kindheit; Bildung fand sich nur in ein paar Klöstern. 350 Jahre später war das Aussehen ganz Europas verändert. Das Land war mit reichen Städten übersät, von gewaltigen dicken Mauern umschlossen, die durch Türen und Tore verschönert waren, von denen jedes Stück ein Kunstwerk für sich war. Die Münster, die, in großem Stil entworfen und verschwenderisch geschmückt, ihre Glockentürme gen Himmel hoben, zeigten eine Reinheit der Form und eine Kühnheit der Phantasie, die wir jetzt vergebens zu erreichen streben. Die Handwerke und Künste hatten sich zu einer Höhe der Vollendung erhoben, die übertroffen zu haben wir uns nach verschiedenen Richtungen schwerlich rühmen können, wenn das erfindungsreiche Können des Arbeiters und die überlegene Vollkommenheit seiner Arbeit mehr gilt als die Ge-

schwindigkeit der Fabrikation. Die Flotten der freien Städte durchfuhren nach allen Richtungen das nördliche und südliche Mittelmeer; eine Anstrengung mehr, und sie fuhren quer über den Ozean. In weiten Länderstrecken war der Wohlstand an Stelle des Elends getreten; die Bildung war in die Tiefe und Breite gegangen. Die Methoden der Wissenschaft waren ausgebildet worden; der Grund zur Naturwissenschaft war gelegt worden; und der Weg war geebnet für all die mechanischen Erfindungen, auf die unsere eigene Zeit so stolz ist. Das waren die zauberhaften Umwandlungen, die in weniger als 400 Jahren in Europa vor sich gegangen waren. Und der Verlust, den Europa durch den Untergang seiner freien Städte erlitt, kann nur verstanden werden, wenn wir das 17. Jahrhundert mit dem 14. oder 13. vergleichen. Der Wohlstand, der früher Schottland, Deutschland, die Ebenen Italiens auszeichnete, war vorüber. Die Straßen waren verwahrlost, die Städte entvölkert, die Arbeit war zur Sklaverei geworden, die Kunst war vernichtet.“

Kropotkin hat kein Organ für die metaphysische Sehnsucht des Menschen. Er ist durch und durch Rationalist. (Die Einsetzung des Kults der Vernunft erklärt er, symptomatischerweise, für die größte Tat der französischen Revolution.) Das hindert aber nicht, daß er den sichtbaren Effekt überweltlich verankerter Triebkräfte des Lebens richtig erschaut hat. Fügt man seiner Zeichnung noch hinzu, was von dieser Seite her dem mittelalterlichen Gemeinschaftsleben an aufbauenden, schöpferischen Kräften zugeflossen war, so weiß man, was der neuzeitliche Mensch mit der Abkehr von jener Gemeinschaft und jenen elementarischen Kräften verloren hat.

Das mittelalterliche Handwerk war Frömmigkeit. Der Handwerker glaubte an die Ewigkeit; so ersehnte er sie

auch für sein Werk. Er wurde zum Kunsthandwerker und weihte sein Schaffen und Können Gott, wie die Bruderschaft ihr ganzes Tun in den Dienst Gottes gestellt hatte. Aus einer Wurzel entsprangen echter Sozialismus und echter Persönlichkeitswert. Am Wunderbau eines Doms entzündet sich schöpferischer Gemeinsamkeitsrausch. Der kunstvolle Leuchter am Altar trägt die Kerzen, die die fromme Bruderschaft für den Gottesdienst stiftete. Und aus dem geschnitzten Bild in der Kapelle ruft die Inbrunst der Gemeinde den Schutz der Heiligen an.

## 5. VERFALL UND AUFLÖSUNG.

Die Zunft, als der auf wirtschaftlichen Boden verpflanzte Sprößling der sozialreligiös gerichteten Bruderschaft, trägt auch in dieser Verpuppung noch alle Merkmale ihres Ursprungs an sich. Der Gedanke der Brüderlichkeit ist noch jahrhundertlang in ihr lebendig, wenn auch materielle Motive ihn mit der Zeit überwuchern und die Renaissancekultur mit der Einbürgerung des abstrakten (also in tieferem Sinne unwesentlichen) Begriffs der „Persönlichkeit“ viel zur Schwächung des natürlichen, urgegebenen Gemeinschaftsempfindens beigetragen hat. Der Wille dieser Persönlichkeit zu isoliertem Sichaussleben, zur Selbstbereicherung mußte früher oder später den immanenten Zwiespalt eines desorganisierten Gesellschaftslebens in den umfriedeten Bereich der Zünfte tragen: die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kämpfe zwischen städtischem Patriziat und städtischer Demokratie, zwischen Meister- und Gesellenzunft, die Privilegiensucht wohlhabend gewordener Innungsmitglieder, die antisozialen Zwangs- und Abschließungsbestrebungen und ähnliche Konkurrenzmotive, die der zunftsfeindliche Fiskus als „Mißbräuche“ brand-

markt, sind im Grunde nur natürliche Auswirkungen dieser Renaissancestimmung.

Die Bruderschaft hatte die absolute Freiheit und das unbedingte Existenzrecht jedes Angehörigen des Handwerks gewährleistet: der Zunftzwang öffnete dem Prinzip der Unterdrückung das Tor. Die Innung, ihrer edlen Herkunft vergessend, legte die Waffe des eifersüchtigen Kampfes für Autonomie und Freiheit aus der Hand, ließ unchristliche Gewalt im eigenen Lager mächtig werden und lieferte so der absolutistischen Regierungsmacht den Vorwand für Aufrichtung der Staatskontrolle über das zünftige Handwerk. Die vom zentralistischen Staat begierig aufgegriffenen „Zunftmißbräuche“ mögen mit dem Eindringen wirtschaftlicher und sozialer Differenzierungen in das nach und nach kapitalistisch infizierte Innungswesen tatsächlich da und dort bestanden haben. Aber alle Rauigkeit und aller abergläubische Unfug in der zünftigen Abwehr „unehrlicher“ Elemente vermochte nicht die brutale Zerschlagung eines wertvollen volksgenossenschaftlichen Organismus zu rechtfertigen, der sich jahrhundertlang bewährt und seine sozialen Aufgaben so würdig und kraftvoll gelöst hat. Sie erfolgte prompt in dem Augenblick, wo die Zunft, durch innere Kämpfe ausgehöhlt, nicht mehr stark genug war, dem konzentrischen Angriff von Staat und Kapital Widerstand zu leisten.

Diese Zerschlagung der föderativen Volksorganisationen ist ein durch Philosophie und Staatsökonomie vorbereiteter Willensakt (nicht organische „Entwicklung“, wie der — im Grunde durch die gleichen Einflüsse korrumpierte — moderne Evolutionismus wähnt); und nur durch einen Willensakt wird die Herrschaft der zentralistischen Gewalt in Staat und Wirtschaft wieder zu entthronen sein.

Durch die Mobilisierung aller Besitzwerte, die, mit der

Grundrentenakkumulation beginnend, das städtische Leben mittlerweile in die Bahn der kapitalistischen Betriebs- und Verkehrsweise gelenkt hatte, war der Handwerkerstand in höchst ungünstiger Weise beeinflußt worden. Die mittelalterlichen Handwerker waren zum größten Teil Stadtbauern gewesen; viele von ihnen besaßen ein Stück Land, das sie von den Schwankungen des Lebensmittelmarktes unabhängig machte und zugleich die Rasse gesund und lebensstüchtig erhielt. Es bedeutete schon eine Entwurzelung, als die reichen Stadtherren, die Patrizier, und die Händler damit begannen, die städtischen Grundstücke als Kapitalsanlagen aufzukaufen und die Handwerker, durch das Geld der Aufkäufer verlockt, sich ihrer Ländereien entäußerten. Und dieser korrumpierende Prozeß der Verwandlung unbeweglicher Güter in bewegliche gewinnt an Umfang und Intensität mit dem Übergang Europas zur sogenannten merkantilistischen Wirtschaftsweise, deren Anfänge in das 16., teilweise in das 17. Jahrhundert fallen.

Merkantilismus ist — um den vieldeutigen Begriff auf eine abgekürzte Formel zu bringen — jene Wirtschaftsgesinnung des noch jugendlichen Raubstaats, die, obzwar auch eine reiche Industrietätigkeit voraussetzend, das Hauptgewicht doch auf den Handelsverkehr, auf die möglichst rege Waren- und Geldzirkulation legt. Dieses Ziel ist aber nur zu erreichen bei systematischer Zusammenfassung aller Produktionskräfte in einen einheitlichen, geschlossenen Wirtschafts- und Handelskörper, der nicht nur straff zentralisierte Verwaltung und eine möglichst große Zahl von Arbeitshänden, sondern auch eine völlig geänderte Arbeitsorganisation voraussetzt. Es gilt fortan mit Ziffern zu rechnen, nicht mit Menschen. Die Autonomie des föderalistisch organisierten Handwerks mußte fallen, wo die Verwaltungsbehörde, zur höheren Ehre

der Handelsbilanz, das Recht der Ordnung aller Produktion für sich in Anspruch nahm, und damit mußte an die Stelle einer Arbeitsverfassung mit korporativer, vielfach noch religiös orientierter Gebundenheit eine neue treten, die das Individuum nicht mehr den Berufsgenossen gegenüber band, die es in gewissem Sinne wohl frei machte: aber nur frei für die Exploitation durch das entfesselte Kapital und den ihm verbündeten Staat.

Die wahre Freiheit der Persönlichkeit war dahin. Innerhalb der mittelalterlichen Zunftorganisation hatte sich dem freien Willen des Schaffenden der Aufstieg auf der sozialen Stufenleiter: Lehrling, Geselle, Meister eröffnet. Seit dem 16. Jahrhundert entscheiden mehr und mehr Erbschaft und Vermögen über den Anspruch auf Meisterschaft und eventuell auf das Verfügungsrecht über einen Industrie- oder Handelsbetrieb. Sobald jedoch Geld, Erwerb und Erwerbende befreit sind vom natürlichen Band der sozialen Einung, wird der Wille unfreier als je zuvor. Aus dem Grenzenlosen künstlerischen Schaffens im Dienst der Gemeinschaft wird er abgedrängt in den dünnen Bereich kommerzieller Spekulation. Der Mensch lebt anscheinend in einer weiteren Welt, aber die Aussicht auf Selbständigkeit, auf natürliche Auswirkung künstlerischer Freiheit ist beengter als zuvor; die Stufen zum behäbigen Glück des mittelalterlichen Bürgers sind verbaut: so wie die Schifffahrt in dem Augenblick, wo sie — nach der Erfindung des Kompaß — sich von den Küsten löst, zwar beweglicher wird, zugleich aber die Schranke der Habgier, der fessellosen Erwerbssucht vor dem Seefahrer aufrichtet, ihn aus einem Menschen mit geistig-universalem Weltgefühl zum Händler mit einseitig gerichtetem Kaufmannstrieb macht. Der Zunftangehörige — und das war in gewissem Sinne jeder mittelalterliche Mensch — trug seine Schranke

in sich selbst; er hatte vor sich die Hoffnung des allgemein zugänglichen Aufstiegs im Zeichen der bürgerlichen Autonomie: der schrankenlose Mensch der Neuzeit fand die Schranke um so sicherer außerhalb seiner selbst.

Allüberall in den merkantilistisch wirtschaftenden Staaten setzt alsbald der erbarmungslose Krieg des Zentralismus gegen die genossenschaftlichen Organisationen ein, gegen das altüberkommene föderalistische Prinzip der Einung. Nicht Tradition und Recht, nicht Religion und Sitte hemmen das rasend gewordene Staatsgespann, das wie blind hinter dem Phantom des Geldes und des gewinnbringenden Handels einherjagt. Man gibt vor, einen Kampf gegen Zunftmißbräuche und Zunftzwang zu führen. Aber die Maßregeln, die man ergriff, waren nur darauf berechnet, den wirklichen Zwang — der vom Staate ausging — vorzubereiten. Erst mußte die (schon von Aristoteles vorgeahnte) Wissenschaft der Chrematistik — die Lehre vom immanten Wachstumstrieb des Reichtums — durch Staatsökonomien und Juristen den rechnerischen Hirnen des aufgeklärten Bürgertums eingehämmert werden, erst mußte die ihrem innersten Wesen nach antichrematistisch gerichtete Zunftorganisation zerstört sein, ehe der staatlich geförderte Industriekapitalismus seine volle Macht über den arbeitenden Menschen entfalten konnte; es mußte erst die gesellschaftlich bindende, einigende Kraft der Zünfte erlahmt sein, und es mußten erst, in zureichender Zahl, Menschen vorhanden sein, die, herausgefallen aus dem hegenden Organismus der Zunft, nicht mehr von der guten alten Tradition der Handwerkersolidarität geleitet wurden, nicht mehr von jenem Geist des Kollektivismus, in dessen Zeichen die frühmittelalterliche Zunft produziert hatte, sondern als Arbeitsindividuen sich kaufen ließen, ohne Rücksicht auf ihre uranfänglichen sozialen Zusammenhänge. Dieses

„Menschenmaterial“ erst, wie der bezeichnende Ausdruck lautet, ist die naturnotwendige Voraussetzung der neuen, nichtzünftigen, ausschließlich auf rationelle Wirtschaft und Rentabilität gestellten Produktionssysteme.

Der Kampf gegen die Zunftautonomie setzt in den frühzeitig zentralisierten Weststaaten — England und Frankreich — schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts ein und hat ihr Ziel: die lokalen Innungen der Staatsaufsicht zu unterwerfen, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erreicht. Länger dauert dieser Verstaatlichungs- und Vereinheitlichungsprozeß in den übrigen Ländern, namentlich in Deutschland, wo nur die größeren Territorien — allen voran Brandenburg-Preußen — von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ab zur Konzentration der staatswirtschaftlichen Kräfte gelangen. Überall zeigt die absolutistische Regierungsgewalt sich bestrebt, den alten zunftgenossenschaftlichen Verband zu lockern und den einzelnen Handwerksmeister mehr und mehr dem industriellen Gesamtsystem dienstbar zu machen. Darauf zielte vor allem die im 18. Jahrhundert sich durchsetzende Bestimmung ab, daß jedem Meister erlaubt sein solle, eine unbeschränkte Zahl von Gesellen zu beschäftigen. Das Innungsprinzip einer gewissen Gleichheit der Erwerbsmöglichkeiten war damit durchbrochen, dem Bereicherungsstreben des Einzelnen Tür und Tor geöffnet.

Überall geht ferner die Staatsmacht darauf aus, auch den Gesellen seines Zunftcharakters zu entkleiden, ihn, unter Aufhebung seines Verbindungsrechts und seiner Gerichtsbarkeit, auf die Stufe des Arbeitsindividuums herabzudrücken. Und wenn sie die Meisterzunft nicht völlig preisgibt, dann vornehmlich aus dem Grunde, weil sie in ihr nicht nur ein sehr verwendbares Steuereinhebungsinstrument, sondern auch den gegebenen Staatsbüttel zur Aus-

beutung und Niederhaltung des immer unruhiger werdenden Gesellenstandes erblickt. Der heute aktuell gewordene Schrei nach Verlängerung der Arbeitszeit taucht schon in jener Zeit auf. Das alte Gesellenprivileg des „Blauen Montags“ ist diesem betriebsamen Staat ein Dorn im Auge. Er erläßt immer wieder Bestimmungen dagegen, deren Übertretung mit Zuchthaus geahndet wird.

Die französische Gewerbeverwaltung unter Colbert ist das Vorbild dieses zentralistischen Zwangssystems. Im Jahre 1670, also noch vor der Ausbildung des eigentlichen Fabrikwesens, werden in Frankreich Fabrikinspektoren eingeführt mit der Aufgabe, die Zünfte zu überwachen; sie sind — abgesehen von ihren rein gewerbetechnischen Obliegenheiten — die Vertreter und Exekutoren des staatlichen Zentralismus gegenüber den Gilden und ihren lokalen Beliebungen. Ein solcher Beamter ist Arm, Ohr, Auge und Mund der Regierung. Die Fabrikinspektoren müssen in den von ihnen einberufenen Versammlungen ihre schönen neuen Reglements auseinandersetzen und für gehörige Publikation Sorge tragen: sie sind, mit einem Wort, die Propagandisten, die Reklamechefs, die Einpeitscher der Regierung und des neuen industrialistischen Geistes, und sie sind auch die unermüdlichen Bekämpfer aller Einungen und Bünde unter den Handwerkern. So wird zum Beispiel aus höchst durchsichtigen Motiven das Gesetz erlassen, daß mehrere Färber nicht zusammen in einem Hause arbeiten dürfen, es sei denn, daß ihre Arbeit ganz von der gleichen Art wäre.

Nicht viel anders liegen in dieser Zeit die englischen Verhältnisse. König und Parlament hatten hier, unter steter Rücksichtnahme auf die Exportinteressen der Krone, für Fälle von Streitigkeiten zwischen Handwerkern und Kaufleuten Gesetze gegeben; sie hatten die Anzahl der in jedem Gewerbe zugelassenen Gesellen bestimmt und jede

einzelne Fabrikationstechnik bis in alle Einzelheiten zu regeln versucht: mit dem Erfolg, daß die handwerkliche Produktion der Gilden gelähmt wurde und die meisten in Verfall gerieten. Natürlich werden alle Verbindungen der Gesellen und Lohnarbeiter auch hier aufs strengste verboten.

In Deutschland ist der Feldzug, den der staatliche Zentralismus als Schrittmacher des Fabrikwesens gegen die föderativen Verbände unternimmt, in seinen Motiven besonders durchsichtig. Seit dem Eindringen der antiföderalistischen Normen des römischen Rechts und dem Emporkommen des Absolutismus führt die in der Regel straff zentralistisch orientierte Staatsgewalt der deutschen Territorien unter dem Vorwand der Bekämpfung von Handwerkermißbräuchen Schlag auf Schlag gegen die autonome Verwaltung und Justiz der zünftigen Behörden. Zum Brennpunkt aller staatswirtschaftlichen Maßnahmen und Erörterungen wird der Fiskus, der die intensive Förderung einer schrankenlosen individuellen Erwerbsfreiheit erheischt, während er die genossenschaftlichen Organisationen durch seine stetig sich mehrenden Ansprüche zwingt, an ihrer eigenen Zersetzung mitzuarbeiten.

Bezeichnend für die rücksichtslos mechanisierende, auflösende Tendenz des innerpolitischen Merkantilismus ist das Aufkommen und die Annahme des Prinzips der gewerblichen Kumulation oder Kombination, wie es insbesondere in der Gewerbegesetzgebung Preußens zutage tritt. Friedrich Wilhelm I., das *Enfant terrible* des Gottesgnadentums, bringt gelegentlich seine Meinung über das System in höchst zynischer Form zum Ausdruck, indem er sie in einer seiner berühmten Randnoten, nachdem er sich als prinzipiellen Gegner der Zünfte bekannt, in die folgende sozialpolitische Reflexion kleidet: „Die Innung kan ich im Reich nit aufheben, aber

das kan ich tuhn, das ich lasse Mester werden sonder gelt zu zahlen und lasse arbeiten wer will, So wie es hier unter die Franzosen ist, heute ist er ein Becker, Morgen wirdt er ein strumpfstricker gesell und so weiter.“ Eines der Hauptmerkmale des späteren Maschinenzeitalters, der Verzicht auf die berufliche Qualifikation des Produzenten, kündigt sich hier bereits deutlich an. Zugleich aber lag es im Wesen der merkantilistischen Bevölkerungspolitik, eine möglichst große Zahl stets verfügbarer Arbeitskräfte für die einheimische Industrie zu gewinnen: solcher Arbeitskräfte freilich, denen die Waffe der lokalen und interlokalen Organisation so gut wie völlig entwunden sein mußte. Dies Ziel zu erreichen, war den Machthabern im Staat kein Mittel zu schlecht. Vor allem hofften sie natürlich auf dem Wege des Arbeitszwanges das nötige Menschenmaterial heranzuschaffen. Aber es war schließlich Geist von demselben Geiste, was der Reichsschluß von 1731 an drakonischen Bestimmungen gegen die Gesellen und ihr Verbindungsrecht dekretierte. Ihre Gerichtsbarkeit wurde restlos beseitigt, ihre Freizügigkeit empfindlich beschränkt, ihr interlokaler Zusammenhang durchschnitten. Besonders scharf ging man gegen Gesellenaufstände vor. Auch in diesem Falle ist es wesentlich, sich den Ursprungssinn des Wortes zu vergegenwärtigen, der keineswegs, wie man gemeiniglich annimmt, identisch ist mit dem Begriffsinhalt des Wortes „Revolution“. Diese gewohnheitsmäßige Deutung wäre zumindest oberflächlich. Das Wort ist wörtlich zu nehmen. „Aufstand“ bedeutete damals tatsächlich nichts anderes als: „Aufstehen von der Arbeit“; so wie man als „Aufwiegler“ denjenigen bezeichnete, der sich unterfang, alte, verbrieftete Rechte einer Körperschaft hervorzuholen und die fraglichen Pergamente zum Ärger einer hochwohlblöblichen Behörde „aufzuwickeln“. Nun war schon

vor dem Reichsschluß von 1731 das Aufstehen der Gesellen, etwa des Lohnes wegen, mit schweren Strafen geahndet worden. Sie wurden nicht nur mit Gefängnis bestraft, sondern auch körperlich gezüchtigt, in Eisen gelegt oder ans Kreuz gespannt. Wenn also die neuen Bestimmungen verschärfte Repressalien ankündigten, so läßt sich denken, in welchem Geiste damals auf dem Reichstag zu Regensburg und in den reichsständischen Kabinetten Sozialpolitik gemacht wurde. Aber freilich: das Wort „Sozialpolitik“ existierte damals noch nicht; es ist eine Frucht des neueren Aberglaubens, daß „Polis“ (der Staat) und das soziale Leben irgend etwas miteinander gemeinsam haben könnten. Man war damals offener. Die Begriffe „Staat“ und „Gemeinschaft“ standen noch miteinander, wie das natürlich ist, auf Kriegsfuß.

Die Unbedenklichkeit vollends, womit der merkantilistische Staat dort, wo es den Kampf gegen die autonome Handwerksorganisation gilt, über alle Hemmnisse, ja selbst über Bedenken religiöser Natur sich hinwegsetzt, kennt keine Grenzen. Im katholischen Österreich, wo von alters her nur Katholiken der Zunft beitreten und also ein befugtes Gewerbe ausüben durften, geschieht das auf den ersten Blick Unglaubliche, bei näherem Betracht aber durchaus Selbstverständliche, daß auch Evangelische zum Gewerbebetrieb zugelassen werden, sofern sie in der Lage sind, die nicht unerheblichen Taxen für die Kategorie der sogenannten „Hofbefreiten“ zu bezahlen. Sehr drastisch kommt diese rein materialistische Denkart der Behörden im frühneuzeitlichen Gewaltstaat zum Ausdruck in einer amtlichen Antwort, die gelegentlich den Grazer Blumen- und Lustgärtnern auf ihre Bitte um Erteilung eines eigenen Zunftstatuts zuteil wird. Sie berufen sich in ihrer Eingabe vom Jahre 1689 insbesondere auf die Notwendigkeit einer

religiösen Lebensführung. Sie wollen, heißt es da, wie andere Zech- und Bruderschaften in Graz, an der Fronleichnamsprozession teilnehmen, und da alle diese „mit Blumen und Khreuzen gezühret“, so schmerze es sie, die „Urheber und Pflanzer der Blumen“, daß sie nicht auch „bekhrenczter mit brangen terffen“; sie wollen auch sonst, vor allem durch Gottesdienste, für Mehrung von Zucht und Ehrbarkeit in ihren Kreisen sorgen. Auf dieses Ansuchen ergeht — nach einer angemessenen Wartepause von zwei Jahren — ein ablehnender Bescheid, und zwar mit folgender Begründung: Die fromme Gesinnung der Bittsteller in Ehren, so erhelle doch aus dem, was man sonst von den Handwerkern wisse, daß sie bei ihren Versammlungen nur fressen und saufen, einen und den andern strafen und allerlei Spesen machen. In Frankreich, Italien und anderwärts, wo es keine Zünfte mehr gebe (die Behörde meint damit offenbar: autonome Zünfte mit den alten körperschaftlichen Rechten), seien die besten Meister zu finden. Übrigens habe man die Petenten mit ihrem Ansuchen schon vor vier Jahren abgewiesen.

Wenn sogar die kirchlich orientierte Religiosität, die aus der erwähnten Eingabe spricht, bei den Behörden kein Entgegenkommen findet, so läßt sich denken, daß eine auf das Urchristentum zurückgehende Grundgesinnung genossenschaftlicher Verbände bei den damaligen Staatsverwaltungen eine wahre Ketzerverfolgung mit Folter und Feuer, Galgen und Rad ausgelöst hätte: was sich ja im 15. und 16. Jahrhundert an den Beispielen der Böhmisches Brüder, der Wiedertäufer und der deutschen Bauernbewegung zur Genüge deutlich erweist und während der englischen Revolution, im Ausrottungskrieg des offiziellen Puritanertums gegen die kommunistisch-christlichen Gemeinschaften, seine Bekräftigung findet. In diesen Jahrhunderten begin-

nender Auflösung, Veräußerlichung und Verdinglichung aller Lebenswerte, aller organisch erwachsenen gesellschaftlichen Formen war für das lebenspendende Prinzip des mittelalterlichen Bruderschaftsgedankens — von dem die handwerkliche Einung, wie schon dargelegt, nur ein einzelner Zweig ist — kein Raum mehr. Religion als formendes Element der Lebensführung war aus Wirklichkeit und Alltag, ja aus den Kirchen selbst entwichen. Die ziffernmäßige Abschätzung, die nüchtern-sachliche Leistung erschlägt den unfaßbaren, aber um so bedeutsameren Innenwert der Dinge. Colbert, der 17 Feiertage aus dem Volksleben Frankreichs hinwegoperiert, betätigt sich als Protestantenbekehrer, wenn es gilt, einen großen ausländischen Tuchmacher an das katholische Frankreich zu fesseln. Und im Gemeindeleben der anglikanischen Sekten wird geschäftliche Prosperität zum Stigma göttlicher Gnade.

Einzig in den Gesellenbruderschaften erhielten sich die wirkenden Kräfte und magischen Symbole des alten Gemeinschaftsgeistes. Der wandernde Ge'le, von den Herbergen brüderlich aufgenommen, gab sich durch die altüberkommenen Gemeinsamkeitszeichen zu erkennen. Wer in die Bruderschaft aufgenommen wird, muß beschwören, ihre Geheimnisse nicht zu verraten. Das äußere Leben ist von tiefsinniger Symbolhaftigkeit durchdrungen. Der Angehörige der Hutmacherbruderschaft sieht im Fenster das Kreuz, im Bett die Wiege, in der der Welterlöser lag. Nicht ohne tieferen Grund fand der sozialreligiöse Mystizismus der Wiedertäuferbewegung vor allem im Gesellenstande so starken Anhang.

Noch im 15. Jahrhundert gehörte jeder Bürger einer Bruderschaft (geistlicher oder weltlicher Art) an. Nur so konnte man sozial existieren. Mit dem Niedergang des Innungslebens versickerte und verflüchtigte sich auch der

alte Bruderschaftsgeist, der Freiheit in der Einheit gewährleistet hatte, durch den allein das Erwerbsleben des frühen Mittelalters seine Rechtfertigung empfing. Hier wäre ein Weg gewesen, den föderativen Charakter der Volkskultur, dem das 11. und 12. Jahrhundert ihren geistigen und kulturellen Hochstand verdankten, in die neue Zeit hinüberzuretten.

Aber die tüchtigen Staatsmänner des Merkantilismus wissen nichts von den magischen Kräften des bruderschaftlichen Gedankens. Man zieht die bindende geistige Klammer aus dem kunstvollen Bau der Zünfte heraus. Übrig bleibt ein Trümmerfeld scheinlebendiger Stofflichkeiten, das unmächtig zerfällt: Dünger für den Aufwuchs einer hoffnungslos atomisierten materiellen Welt.

---

## II. ZUCHTHAUS, WERKHAUS UND FABRIK.

### 1. RATIONALE ORGANISATION »FREIER« ARBEIT.

Der Vernichtungskrieg der zentralistischen, von rein materiellen Impulsen geleiteten Staatsmacht gegen die auf überweltlichen Fundamenten sich gründenden genossenschaftlichen Einungen hatte im Abendlande die Bahn freigelegt für eine neue Art des Kapitalismus, die sonst nirgends auf der Erde sich entwickeln konnte: für die rationale Organisation formell freier Arbeit<sup>1)</sup>. Organisation unfreier Handwerker hatte es vordem schon gegeben: in den Ergasterien der Antike und auf den Fronhöfen des Mittelalters; auch die Arbeit Leibeigener und Höriger in den frühneuzeitlichen Gutsfabriken und grundherrlichen Hausindustrien beruht auf diesem Prinzip. Die Idee, Freie zu gemeinsamer, auf Unternehmerprofit gerichteter Arbeitstätigkeit zu vereinigen, blieb dem bürgerlichen Betriebskapitalismus der Neuzeit vorbehalten. Es mußte erst ein kommerziell-industrialistisch gerichtetes Bürgertum entstehen, das mit seinem neuen individualistischen Arbeitsbegriff, seiner durch eine besondere Ökonomie bedingten Trennung von Haushalt und Betrieb und seiner dem neuen System angepaßten Buchführung die rationale kapitalistische Arbeitsorganisation in die Wege leitete. Und es mußte erst die spezifisch moderne Erscheinung des Proletariers geben, dessen Lebenswille und natürliches Empfinden so weit durch

---

<sup>1)</sup> So die mir exakt scheinende Formulierung bei Werner Sombart, „Der moderne Kapitalismus“ (Leipzig 1902).

den neuen Arbeitsbegriff korrumpiert war, daß er, unterm ersten Ansturm materieller Not, sich freiwillig dazu verstand, gegen karge Löhnung im Dienste eines anderen Arbeit zu leisten, ohne jede soziale Bindung des Erwerbstrebens, aber auch ohne jede Aussicht, unter normalen Verhältnissen jemals in die soziale Stellung des Brotgebers einzurücken: ein Entschluß, der nur möglich war, wo der Mangel an wahrer Religion alles eingeborene Freiheitsempfinden, allen natürlichen Trieb zur Menschengemeinschaft unterhöhlt und entwurzelt hatte.

Hinzu kamen noch die rationalen Impulse, die der Industrialismus einerseits dem protestantischen Sektentum und seiner asketischen Berufsidee, andererseits der Metaphysik und Ethik der Aufklärung verdankt, wobei keineswegs übergangen werden soll, daß auch der neuzeitliche Katholizismus die Elemente für diese eigenartige, wiederum nur dem Abendlande angehörige Verbindung von Religiosität und rechnerischer Systematik von Haus aus in sich enthielt. (Symbol: die Methodik der Selbsteheiligung bei Ignatius von Loyola, der den Fortschritt in der Heiligung mit Hilfe eines von ihm erfundenen Liniensystems graphisch festzustellen sucht. Auch wäre hier an die enge Verbindung der Kirche mit den Finanzmächten der italienischen Stadtstaaten und an die höchst aktive Teilnahme kirchlicher und kirchlich gesinnter Kreise an der unter dem Deckmantel der Christianisierung erfolgten kommerziellen Ausbeutung der Neuen Welt zu erinnern.)

Aber ihre wirksamsten Antriebe erhält die Diesseitskultur der Neuzeit durch die absonderliche Verquickung von wirtschaftlicher Prosperität und Glauben, wie sie die verschiedenen Richtungen des asketischen Protestantismus (Calvinismus, Puritanismus, Pietismus, Methodismus und die aus der täuferischen Bewegung hervorgegangenen Sekten) in

der Praxis des Lebens durchsetzen. Für Calvin und seine Gnadenwahrlehre (und zugleich für die von ihm hergeleitete puritanische Ethik) gibt es keinen Gott mehr, der um des Heils der Menschen willen da wäre. Umgekehrt: der Mensch ist um Gottes willen da, und der isolierte Einzelne arbeitet lediglich „zu Gottes höherem Ruhm“. Es hat keinen Sinn mehr, das Heil der Gemeinschaft durch Mittel der Magie anzustreben. Der Nächstenliebe ist in dieser entzauberten Welt genug getan, wenn man Gottes Gebote erfüllt. Unter dieser formellen Voraussetzung sind Ausbeutung und Versklavung des Nächsten zu rechtfertigen. Cromwell begründet in seinem Vernichtungskrieg gegen die Iren (1650) unter Anrufung Gottes die sittliche Berechtigung ihrer Unterjochung mit der Behauptung, daß englisches Kapital die Iren zur Arbeit erzogen habe. Baptistische und quäkerische Kaufleute erfinden den „Festen Preis“. Die von der Ethik des protestantischen Sektentums vorgeschriebene Selbstbehauptung und praktische Bewährung züchtet Qualitäten, deren Besitz grundlegend wird für die Entwicklung des modernen Kapitalismus und Industrialismus. „Wir müssen alle Christen ermahnen,“ sagt der Puritaner John Wesley, „zu gewinnen, was sie können, und zu sparen, was sie können, das heißt im Ergebnis: reich zu werden.“

In dieser methodisch-rationellen Lebensführung, die in der anglikanischen Sektengemeinschaft nur ihren typischen und programmatischen Ausdruck erhält, im übrigen aber auf das soziale Leben des gesamten Abendlandes übergreift, liegt eine der stärksten Wurzeln der modernen Unternehmersmoral.

Der Verleger — im frühneuzeitlichen Sinne des Wortes — ist der Erstgeborene des betriebsamen Unternehmersgeschlechts der merkantilistischen Epoche. Er streckt dem nichtzünftigen Handwerker — denn nur dieser steht ihm

ja zunächst zur Verfügung — Rohstoffe oder das Geld für ihre Anschaffung vor und erhält dafür das unbeschränkte Eigentumsrecht am Fertigprodukt. Er organisiert, um zu seinem Profitzweck zu gelangen, ein neues Produktionssystem, das System der Hausindustrie, sei es nun, daß er die Fertigwaren im Lande der Rohstoffherzeugung selbst herstellen und gleich auch vertreiben läßt oder die Rohstoffe von dort importiert, um sie nach der Verarbeitung dem industriearmen Ursprungslande mit Profit wieder zuzuschicken.

In armen Ländern — zum Beispiel in Österreich zu Ende des 17. Jahrhunderts — ist es vornehmlich auswärtiges Industriekapital, das sich der Urproduktion bemächtigt und die einheimischen Handwerker zu Heloten herabdrückt. Schlesien und Österreich, die vordem 40 000 Webstühle besessen hatten, waren nach einer Feststellung des zeitgenössischen Nationalökonomen J. J. Becher „bei Brot und Wasser Spinner der Augsburger, Ulmer und Holländer geworden“.

Doch es bleibt bei solchen Feststellungen und Lamentationen. Statt den Kampf gegen die äußerlich bestechenden, ihrer sozialwirtschaftlichen Wirkung nach aber ruinösen rationalen Methoden des aufkommenden Industriekapitalismus durch Rückkehr zu den gesunden Grundlagen der volksgenossenschaftlichen Einung auszufechten, predigen die merkantilistischen Nationalökonomen Nachahmung, schelten auf die — zwar schon entarteten, immerhin aber der Sphäre privater Erwerbsgier entrückten — Zünfte („die vermaledeyten und als ärgste Pesth von gantz Deutschland verfluchten zünfft“, poltert einer dieser oberflächlichen, im Staatssold schreibenden Kritiker), stellen die Tüchtigkeit und die Gewinnchancen des betreffenden Industriellen in verlockendsten Farben dar und treiben den Staat zu Maßnahmen, die planvoll darauf angelegt sind, die

aus dem hegenden Gefüge der Zunft Herausgefallenen als Arbeitsindividuen in den Dienst industriekapitalistischer, fürs erste staatlich geleiteter oder staatlich protektionierter Fabriksunternehmungen zu zwingen.

Immerhin ist der hausindustrielle Arbeiter noch Schöpfer des Ganzprodukts, sozusagen unzerstückelter Produzent, und dies sogar noch in der fabrikmäßigen Form des Zusammenarbeitens und nach Verlust seiner Werkstatt; seine Produktion behält immer noch den Charakter einer gewissen Selbständigkeit, mindestens insofern, als er seine unzerteilte Arbeitskraft an den zu fertigenden Gegenstand hingeben darf.

Das wird aber anders unter der Herrschaft des nun folgenden Systems der Manufaktur. Es wiederholt sich hier im Mikrokosmos des Einzelbetriebs die fundamentale Umwälzung, der die föderative Volksorganisation unterworfen worden war: sein Schaffensprozeß wird völlig aufgelöst, in seine Bestandteile zerlegt. An die Stelle des schöpferischen Menschen treten „Hände“, an die Stelle des werktätigen Schaffens, das irgendwie künstlerische Betätigung war oder sich mindestens mit ihr berührte und woran der einzelne mit dem Einsatz seiner Persönlichkeit und seines lebendigen Interesses beteiligt war, tritt der Handgriff. „L'homme machine“ — der Mensch als Maschine, als Werkzeug der Produktion —, das grauenvolle Wort, das als Überschrift über dem Werk des integralen Materialisten La Mettrie steht: es steht schon als heimliches Motto über dem Eingang zur merkantilistischen Epoche.

Wir sind damit an einer verhängnisschweren Zeitwende angelangt. Der Mensch des merkantilistischen Zeitalters hat vergessen, daß Erzeugung von Gütern nur einen Sinn hat, soweit dafür ein unmittelbares Konsumentenbedürfnis vorliegt: man beginnt zu produzieren um des Produzierens

willen und weil der Besitz oder die nominelle Leitung einer Fabrik als bequeme Methode erkannt wird, mühelos zu einem erheblichen Einkommen zu gelangen. Der wackere Justus Möser, dessen Wirken noch in die Frühzeit des Industrierentenkapitalismus fällt (er lebte 1720 bis 1794), schreibt in einer Abhandlung unter dem Titel: „Reicher Leute Kinder sollten ein Handwerk lernen“ sehr entrüstet über diese unbefugten Nutznießer fremder Arbeit, die, ohne richtige Handwerker sein zu wollen, Angelegenheiten des Handwerks des Profits wegen betrieben: „Den letzten Stoß empfangen die Handwerker von den Fabriken. Die Franzosen, welche ihr Vaterland verlassen mußten“ — er meint die protestantischen Refugiés, die sich nach ihrer Vertreibung aus Frankreich als Industrielle in Deutschland niederließen —, „adelten diesen Namen. Fürsten und Grafen durften die Aufsicht über ihre Fabrikleute, welche für ihre Rechnung arbeiteten, haben; aber wer ihnen hätte deswegen den Titel eines Amtsmeisters geben wollen, würde ihrer Ungnade nicht entgangen sein. Der Minister eines gewissen Herrn war ein Lederfabrikant, aber kein Lohgerber. Nach dem Plan der Neuen ist es besser, daß alle Bürger Gesellen und die Kammerräte Meister sind. Und die weitere Verachtung des Handwerks führt geradeswegs zu dieser türkischen Einrichtung.“ Und in den „Patriotischen Phantasien“ sagt er zu dem Thema „Verdrängung des Handwerks durch Handel und Industrie“: „Man lasse sich die Rollen von unsern Handwerkern nur seit hundert Jahren zeigen: Die Krämer haben sich gerade dreifach vermehrt und die Handwerker unter der Hälfte verloren. Der Eisenkram hat den Kleinschmied, der Bureau- und Stuhlkräm den Tischler, der Goldkram den Bortenwirker, der goldene, härene, gelbe und weiße Knopf den Knopfmacher und Gelbgießer verdorben. Und kann man sich eine Sache ge-

denken, womit der Krämer jetzt nicht heimlich oder öffentlich handelt?“

Die Verallgemeinerung des händlerischen Menschentypus und das Aufkommen der Maschinenkultur machten handwerkliche Tradition und Handwerkergeschicklichkeit überflüssig. Den Handgriff, die Arbeit des Hebels und des Schwungrads an der Maschine konnte der ungelernete Arbeiter ebensogut verrichten wie der gelernte. A. Ferguson, der Lehrer A. Smiths, meint, die Vollkommenheit der Manufakturen bestehe eben darin, sich des Geistes entschlagen zu können, dermaßen, daß die Werkstatt als eine Maschine betrachtet werden könne, deren Teile Menschen sind. Tatsächlich stellten einige Manufakturisten Mitte des 18. Jahrhunderts für gewisse einfache Operationen, die Fabrikgeheimnis bleiben sollten, Idioten ein. Und John Wyalts Maschine, „um ohne Finger zu spinnen“, die am Eingang der Industrierevolution des 18. Jahrhunderts steht (ihr Erfinder hatte sie 1735 angekündigt), wurde, symbolhafterweise, von einem Esel getrieben . . .

Der Manufakturarbeiter ging der letzten Würde und Gnade verlustig, die ihm aus der zünftigen Zeit noch verblieben war: sein handwerkliches Können galt nichts mehr, nur noch seine Arbeitskraft. Über die neuerstandenen Industriestädte ergoß sich ein Strom von verarmten Bauern und Kleinbürgern, die sich um billiges Geld anboten, dem gelernten Arbeiter das Feld streitig zu machen. Und die unheimlich sich steigernde Macht der Maschine setzt den symbolischen Schlußpunkt unter die Entwicklung: der Fabrikarbeiter ist jetzt nicht nur dem Unternehmer hörig, sondern auch dem Werkzeug, der toten Materie. Als Arbeiterindividuum, auf dem der Fluch der Vereinzelung, des unbrüderlichen Erwerbsstrebens lastet, bleibt er für immer Knecht der Maschine. Ein Mythos vom Maschinenmoloeh formt

sich in dieser Hölle fabrikmäßiger Zwangsarbeit. Edward P. Meach (Birmingham) kündigt seine blutigen Schrecknisse in einem einst vielgesungenen Gedicht:

„Ein König lebt, ein zorniger Fürst,  
nicht des Dichters gekröntes Ebenbild,  
ein Tyrann, den der weiße Sklave kennt, —  
und der Dampf ist der König wild.“

Mit Entsetzen verfolgt das noch zünftige Handwerk den Siegeszug des „Eisernen Mannes“. Selbst die Obrigkeit, gepeitscht von der blassen Furcht vor der drohenden Arbeitslosigkeit der Massen, erhebt da und dort zunächst Einspruch gegen die Aufstellung von Maschinen, zumal in der Frühzeit des Industrialismus, in der die Entwicklung noch unübersichtlich, die Interessengemeinschaft zwischen Staat und Unternehmertum noch nicht vollendete Tatsache ist. Im 16. Jahrhundert wird Anton Moller, der Erfinder einer Bandwebemaschine, vom Rat in Danzig ingrimmig verfolgt und, wie die Sage geht, heimlich beseitigt. In Nürnberg wird der Gebrauch von Bandmühlen 1664, in Köln 1676 verboten. In Hamburg läßt der Rat einen Bandwebestuhl öffentlich verbrennen. Man könnte meinen, daß die enge innere Verbindung von Zunft- und Stadtobrigkeit hier eine Rolle spielt. Aber 1681 erfolgt das Verbot für ganz Deutschland, und noch 1719 wird es von Karl VI. erneuert. Wo die Staatsverwaltung entschieden merkantilistisch eingestellt ist, macht man diesen zünftigen Traditionalismus freilich nicht mit. Preußen läßt bereits 1718 derartige Stühle aus Holland kommen. Und Kursachsen hebt 1765 nicht nur sein eigenes Verbot von 1720 auf, sondern stellt den Fabrikanten für die Einführung der Bandwebemühlen sogar Prämien in Aussicht.

In England, von dem die Maschinenteknik der Fabriks-

betriebe ihren Ausgang nimmt, ist die Opposition naturgemäß am heftigsten. Der Staat sieht sich genötigt, im Jahre 1782 ein Gesetz gegen die Zerstörung von Werkzeugen oder Fabrikaten der Textilindustrie zu erlassen; 1788 folgt ein ähnliches Gesetz zum Schutze der Strumpfwirkerrahmen. Sechs Jahre später fordern Tuchweber aus Gloucestershire das Verbot einer besonderen Walkmühle für feines Tuch. Immer wieder bricht die Empörung gegen den eisernen Roboter los, der die lebendige Menschenkraft, die Schöpfung gelernter Werkleute verhöhnt und überflüssig macht. Bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts verzeichnet die Chronik der Arbeiterbewegung Akte der Sabotage in den Industriestädten, elementarische Ausbrüche der Feindschaft gegen die Übermacht des toten Werkzeugs. Die Ludditen in Nottingham (so genannt nach ihrem Führer Ned Lud), die Chartisten an den revolutionären Höhepunkten ihrer Bewegung, die rebellierenden Kattendrucker im Prager Vormärz: sie alle versuchen sich mit Gewalt des verhaßten Gegners und Konkurrenten zu erwehren. Noch heute ist die alte Berufsgewerkschaft der englischen Bürstenindustrie energisch darauf aus, neue Erfindungen und Arbeitsmethoden unmöglich zu machen, die zur Folge haben könnten, daß Männerarbeit durch Frauenarbeit ersetzt wird.

Und doch hat sich der Arbeiter immer wieder der Übergewalt des ehernen Molochs gebeugt, der seine Weiber und Kinder verschlingt, den Menschen entwertet, in Stücke zerreißt, zum Krüppel schlägt.

„Es ist fraglich,“ sagt John Stuart Mill in seinen „Prinzipien der politischen Ökonomie“, „ob die bisherigen mechanischen Erfindungen die Tagesmühe auch nur eines einzigen menschlichen Wesens erleichtert haben.“ Wohl aber haben Unternehmertum und die in seinem Lohn ar-

beitende Technik die hervorragende Eignung der Maschine für Streikbrecherdienste frühzeitig erkannt. Frohlockend registriert die „Edinburger Revue“ 1835: „Einer Koalition von Arbeitern, die ihr Salär nicht verkürzen lassen wollten, verdankt man den Wagen von Sharpe und Robert in Manchester, und diese Erfindung hat die unvorsichtigen Koalitierten hart gezüchtigt.“

Die Maschine ändert die Mentalität der Gesellschaft, ihre sozialen und religiösen Grundsätze. Recht wird Unrecht, das Übel von gestern der Vorteil von morgen. Ein Beispiel: die Einstellung der öffentlichen Meinung Amerikas zur Frage der Sklavenarbeit. Im Jahre 1818 beschließt die Generalversammlung der nordamerikanischen Presbyterianer einstimmig eine Resolution, wonach „die Sklaverei aufs äußerste dem Gesetze Gottes widerspreche, das von uns verlangt, daß wir unseren Nächsten lieben sollen wie uns selbst“. Nach Erfindung der neuen Baumwollbereitungsmaschine von Eli Whitney, die eine ungeheure Steigerung der Baumwollernte und damit unvorhergesehene Gewinnaussichten eröffnet, predigt man plötzlich auf den Kanzeln des Südens mit Vorliebe über den Text: „Verflucht sei Kanaan, ein Diener der Diener sei es seinen Brüdern!“ Und der Bischof von Vermont beschönigt den Gesinnungsumschwung mit der autoritativen Erklärung: „Die Sklaverei der Negerrasse erscheint mir sowohl im Alten wie im Neuen Testament völlig gerechtfertigt.“

Der Besitzer der Maschine aber, der Staatsmacht überaus willkommen als Großsteuerträger, genießt von Haus aus deren Protektion und Beistand im Kampf gegen die Handwerkerinnung und gegen die Arbeiterschaft.

Ja, der Staat nimmt zunächst sogar häufig die neugeschaffenen Unternehmungen in eigene Regie. Überall sind die Fürsten des Ancien régime die führenden Unter-

nehmer ihres Landes. Überall wird ihre Begier, das Kontributionssystem — das den immer stärker in Anspruch genommenen Staatssäckel nur noch mählich aufzufüllen imstande ist — durch ein lukrativeres Verfahren zu ersetzen, Quelle und Ansporn neuer industrie- oder handelskapitalistischer Unternehmungen. Spanische und portugiesische Könige finanzieren Entdeckungsfahrten zum Zwecke der Exploitation überseeischer Goldminen. Von Kaiser Rudolf II. bis tief in die Region des aufgeklärten Absolutismus suchen die europäischen Fürsten nach dem Stein der Weisen, der ihnen mühelosen Goldgewinn verheißt. Warum hätten sie nicht denselben Zweck auf dem Wege der Ausbeutung von Menschenmaterial erstreben sollen? Wenn sie Goldmacher an ihren Hof lockten und dort unter Verschluss hielten, um ihnen das Geheimnis ihrer magischen Kunst zu erpressen: warum sollten sie sich nicht eines verelendeten und versklavten Menschenhaufens bedienen, um aus seiner industriellen Produktion Reichtümer zu schinden? Colbert (als Geschäftsführer Ludwigs XIV.), die Marquise von Pompadour, die Beherrscherin Frankreichs, die englischen Könige und Königinnen des 17. Jahrhunderts, Franz I., der Gemahl der Kaiserin Maria Theresia, Peter der Große und Katharina II. waren die größten Unternehmer und Fabrikanten ihrer Zeit. Der Staat ist es, der überall die Privatleute mit Gewalt, durch Versprechungen oder auch durch sein Beispiel zu kapitalistischen Unternehmern macht. Der Contrôleur général unter Ludwig XIV. und Ludwig XVI. ist mehr ein großer Fabriksbesitzer als ein Minister im heutigen Wortsinne. Durch seine Intendanten und Fabriksinspektoren hatte er die Industrie des ganzen Landes in der Hand; sie wiesen ihm die Wege und Mittel zur Ausbeutung nicht nur der Natur, sondern auch des Menschen.

Es sind die ersten tastenden Versuche einer systematischen Behandlung des lebendigen Organismus „Mensch“ zum Zwecke der Exploitation durch Staat und Kapital: die Anfänge des grausigen Experiments der allgemeinen Industrialisierung des Lebens, wozu sich Staat, Kapital, Technik, Chemie, Philosophie und Nationalökonomie verschworen. Was die Erfindungen Arkwrights und Watts auf dem Gebiete der Maschinenteknik, die Entdeckungen Lavoisiers, Leblancs und Scheeles in der Chemie, die verwaltungstechnischen Organisationsmaßnahmen Colberts und anderer Merkantilisten in der Praxis durchsetzten, dazu lieferte die sensualistische Philosophie eines John Locke, die seelenlose, auf Bereicherung der Reichen gerichtete Nationalökonomie eines Adam Smith den wissenschaftlichen Begleittext. Die organisch erwachsenen Bildungen aus der Zeit urchümlicher, religiös-sozialer Gesellungstriebe wurden von den künstlichen Formen eines intellektualistisch und spekulativ gerichteten Organisationswahns erstickt. Es fehlte an überweltlichen Direktiven für ein Chaos der Stofflichkeiten, das dem Zauberlehrling, der es gerufen, allgemach über den Kopf zu wachsen begann.

Eben dieser Mangel an einer wahrhaft religiösen Grundstimmung der Organisatoren der neuen Produktionssysteme und die damit Hand in Hand gehende Rationalisierung des atomisierten Lebens haben dem gemeinschädlichen Erwerbsstreben und dem korrupten Arbeitsbegriff, die wir aus der kulturlos gewordenen Zeit des Merkantilismus in unsere noch kulturlosere hinübernahmen, ihren verhältnismäßig leichten Sieg ermöglicht. Mit einem verräterischen Parallelismus, der selbst den Stumpfsten bei nachdenksamer Rückschau stutzig machen müßte, setzt dieser diabolische Triumphzug der Materie ein: mit dem gleichzeitigen Entstehen zweier Arbeitsinstitutionen, die, wenn auch von An-

fang an nicht mit Bewußtsein identifiziert, gleichwohl auf dieselbe sozialbiologische Wurzel zurückführbar sind: des Zucht- oder Werkhauses und der Fabrik im eigentlichen Sinne.

## 2. ZUCHT- UND ARBEITSHÄUSER FÜR DEKLASSIERTE.

Schon die Vagabundengesetzgebung, die seit der Mitte des 14. Jahrhunderts die niederen Volksschichten Westeuropas knebelte, war (abgesehen von der Besorgnis um die Sicherheit im Lande) von dem Wunsche diktiert, die Arbeitskraft der durch die kapitalistische Entwicklung vom Handwerk und vom Landbau abgedrängten Volkselemente dem neuaufkommenden städtischen Unternehmertum dienstbar zu machen. Den Bettler, der sich dem obrigkeitlichen Arbeitszwang nicht fügte, traf schwere Strafe: er wurde ausgepeitscht, verstümmelt oder gebrandmarkt, oft auch hingerichtet, landesverwiesen oder zur Zwangsarbeit auf die Galeeren verschickt. Der Arbeitslose ist, nach jenen künstlich gezüchteten Begriffen von Armut und Arbeit, vogelfrei, der Staatsmacht und dem finanziell Stärkeren verfallen. Im Arbeiterstatut Eduards VI. von 1547 wird vorgeschrieben, daß jedermann das Recht habe, einem „Vagabunden“ — das heißt einem Arbeits- und Subsistenzlosen — seine Kinder wegzunehmen und sie als Lehrlinge zu verwenden; für die Söhne der Arbeitslosen galt diese Bestimmung bis zum 24. Lebensjahr.

Da aber derartige Methoden, dem neuen Arbeitsbegriff zur Herrschaft zu verhelfen, in Anbetracht des eingeborenen Freiheitsdranges der also Behandelten ihr Ziel zumeist verfehlten, begann man die Arbeit für Unterhaltslose behördlich zu organisieren: man stellte Arbeitsmittel zur Beschäftigung der Bettler bei und zwang sie, insbesondere

durch die Drohung mit Entzug jeglichen Anrechts auf Unterstützung, in den zu diesem Zweck errichteten Arbeitshäusern zu roboten. Das System wurde vermutlich zuerst in Italien praktiziert. Das Albergo dei Poveri in Genua beschäftigte 1539 bereits 500 Männer und 1300 Frauen mit Webarbeiten. In Paris wurden 1576 zur Beschäftigung der zahllosen Bettler und Vagabunden „Öffentliche Werkstätten“ gegründet; aus ihnen entwickelten sich zu Anfang des 17. Jahrhunderts die verschiedenen Arten der französischen Arbeitshäuser (Hôspitaux généraux, Dépôts de mendicité). Ihre Blütezeit fällt in die Ära Colberts. Er gibt den Anstoß zur Begründung von Manufakturen, die sich ihrer Entstehungsweise und inneren Organisation nach kaum von dem damals üblichen Typus des Arbeitshauses unterscheiden. So befiehlt er etwa den Behörden von Autun, einem ihnen zugeschickten Unternehmer mit allen Mitteln behilflich zu sein und zu diesem Zwecke alle beschäftigungslosen Einwohner der Stadt, Männer, Frauen und Kinder von 8 Jahren an, zu verpflichten, in der genannten Manufaktur zu arbeiten. In England, das später das klassische Land der Zucht- und Arbeitshäuser geworden ist, werden die Friedensrichter schon 1575 ermächtigt, in jeder Grafschaft ein Haus mit entsprechendem Vorrat an Rohmaterialien (Wolle, Hanf, Flachs, Eisen usw.) zu erwerben, um arbeitsfähigen Bettlern Beschäftigung zu geben. Aber die Idee dringt zunächst nicht durch: erst 1697 wird — zu Bristol — das erste englische Work-House gegründet. Wichtiger noch für die Entwicklung der Frage des Arbeitszwanges ist das Gesetz von 1722, worin ausdrücklich festgelegt wird, daß derjenige Bettler, der nicht ins Armenhaus gehe, keine Unterstützung empfangen solle. Nicht mehr der Arme, sondern seine Arbeitsleistung wird fortan Gegenstand der Armengesetzgebung und Armenpflege.

Für die Errichtung solcher Arbeitshäuser, die natürlich auch zur Aufnahme von Verbrechern dienten, ist vor allem der Gesichtspunkt der industriellen Entwicklung maßgebend. So heißt es in den „Leipziger Sammlungen“: Ein Land komme in Aufschwung, „wenn die Seyden- und Wollmanufakturen wohl eingerichtet seyn und nur ein Zuchthaus dabei ist, durch dessen Furcht das liederliche Gesindlein zum erfordernten Fleiß und Arbeit angewiesen wird... Der Zweck ist, daß solche Häuser gleichsam Pflanz- und Baumschulen von 1000 guten Sachen und Manufakturen vor das ganze Land und alle andern Städte seyn sollen“.

Das „Zucht- und Werkhaus“ (wie der Name der ebenso praktischen wie vielseitigen Institution auf deutschem Boden gewöhnlich lautete) war demnach von Anfang an keineswegs ausschließlich als Strafmittel gedacht. Seine Einführung ergab sich vielmehr seit dem Emporkommen und der Einbürgerung des europäischen Industrialismus, also etwa seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als eine unmittelbare Folge des ungemein gesteigerten Bedarfs an industriellen Arbeitskräften. Mit der Zunahme der industriellen Gründungen trat die ökonomische Bedeutung einer arbeitswilligen Volksmasse immer deutlicher zutage. Man kam auf den Gedanken, dem herrschenden Arbeitermangel dadurch abzuhelpen, daß man den deklasierten Elementen gegenüber einen behördlichen Arbeitszwang ausübte und so das angeblich moralisch „Gute“ mit dem industriepolitisch „Nützlichen“ verknüpfte. (Auf diese Doppelaufgabe weist schon die ursprüngliche Bezeichnung der neuen Einrichtung hin.) Alles „herrenlose Bettlervolk“, „leichtfertige Weiber und Kupplerinnen“, „trotzige Dienstboten und Handwerksburschen“ sollten dahin gebracht und zu einer Tätigkeit angehalten werden, die nicht

nur auf ihre moralische Besserung abzielte, sondern auch auf einen ganz bestimmten wirtschaftlichen Nutzeffekt. In dieser allgemein üblichen Verquickung der Industriefrage mit der Zuchthausinstitution erblickten die Behörden nichts Anstößiges. In einem Patent Friedrichs I. von Preußen, das vom 10. November 1716 datiert ist, wird den Gewerken sogar ausdrücklich befohlen, auch solche junge Leute als Gesellen aufzuziehen, die das Verfertigen von „Kronrasch“ im Zuchthaus erlernt hätten. Das war eine offenkundige Verhöhnung aller sittlich-religiösen Grundlagen der Zunftinstitution, und derartige sich häufende Fälle eines absichtlichen Hinwegsehens über das Erfordernis der „Ehrlichkeit“ aller dem Zunftorganismus neu Einzugliedernden mögen es auch gewesen sein, die, ganz abgesehen von der Furcht vor der drohenden gewerblichen Konkurrenz, im Handwerkerstande einen beinahe instinktiven Haß gegen die Zuchthausarbeit erzeugt und bis auf den heutigen Tag wach erhalten haben.

Arbeitshäuser sind immer zuerst dort entstanden, wo die handelspolitischen Bestrebungen der merkantilistischen Wirtschaftsepoche am frühesten zur Nutzbarmachung aller verfügbaren Arbeitskräfte, zur systematischen Heranzüchtung eines einheimischen Industrieproletariats hindrängten. Italien steht demnach an der Spitze dieser Entwicklung. Ihm folgen Frankreich, Holland, die Schweiz, Deutschland und England, das zwar später, aber auch systematischer als die anderen Staaten den Weg der Industrialisierung durch das Mittel der Zuchthausarbeit beschreitet.

Gelegentlich führt die Entstehungsgeschichte eines Fabrikunternehmens unmittelbar auf eine Zuchthausgründung zurück. So geht die Hanf- und Leinenspinnerei in Breisach aus dem dortigen Zuchthaus hervor; ebenso gibt das Zuchthaus zu Rüfingen im Schwarzwald Anlaß zur

Gründung einer Fabrik. Es stimmt auch mit der ursprünglichen Anschauung von der Aufgabe des Zuchthauses — als einer Anstalt für Erziehung zu industrieller Arbeit — durchaus überein, wenn man in Hamburg so weit ging, sogar die Kinder der Zuchthäusler in der Anstalt selbst unterzubringen. Solcher bemitleidenswerter Kinder gab es in Hamburg im Jahre 1725 etwa 2000. Sie standen genau so wie ihre Eltern unter der Aufsicht des Zuchtmeisters und wurden zu schweren, meist gesundheitsschädlichen Arbeiten, wie zur Anfertigung von Haardecken, verwendet. In Breslau — das damals noch österreichisch war — wurde schon 1668 der Grundstein zu dem alten sogenannten „Zucht- und Werkhause“ gelegt: charakteristischerweise also in Schlesien, dem reichsten Industrielande des Kaisers. Im Jahre 1671 begann man mit der Errichtung des „Zucht- und Werkhauses“ in der ehemaligen Judenstadt zu Wien. Nach der Absicht seines Anregers und Gründers, des Westdeutschen Dr. J. J. Becher, sollten vor allem solche Leute hier strafweise untergebracht werden, die sich mit ihrer Hände Arbeit selbst erhalten konnten. Die Ansichten Bechers über den eigentlichen Zweck eines Strafarbeitshauses sind für den Geist jener Gründungen überhaupt un-  
gemein bezeichnend. Er tadelt die Staatsmänner, die verordnen, daß man die Bettler aus dem Lande jage. Aber er tadelt sie nicht aus Humanität, sondern weil er es für die Aufgabe des Staates hält, jegliche Menschenkraft für seine Zwecke nutzbar zu machen. Unter diesem Gesichtspunkt würde er es sogar für angezeigt halten, fremde Bettler ins Land zu rufen. Auch die Waisen, Hausarmen und fahrenden Leute, vor allem aber die „bösen Menschen“, Betrüger und Diebe, möge man in Werkhäusern unterbringen. „Denn was nützt ein Dieb, der umb fünffzig Gulden ist gehänckt worden, sich oder diesem, dem er gestohlen, da er doch

im Werckhaus in einem Jahr wol viermal so viel verdienen kann?“ Mit dürren Worten: die Geschicklichkeit, die der Dieb auf ungesetzlichen Wegen praktizierte, soll vom Staat in gesetzliche Bahnen geleitet, sozusagen fruchtbringend angelegt werden.

So stand es um die moralische Begründung des Zucht- und Werkhauses. Auch mit den „Besserungsmitteln“ war es schlimm bestellt. Die Strafen beruhten natürlich auf den Prinzipien der Abschreckungstheorie. Sie bestanden hauptsächlich in der Entziehung des Essens, in der körperlichen Züchtigung und in der Fesselung am Pranger. Auch das Herumführen auf dem „Hölzernen Pferd“ war beliebt: der Delinquent mußte auf dessen scharfkantigem Rücken Platz nehmen und wurde während des Rittes vom Zuchtmeister mit der Peitsche bearbeitet. Das Schlimmste aber war, daß man nicht nur Kinder, sondern oft auch Krüppel und Wahnsinnige zu den Verbrechern ins Zuchthaus steckte. So machte man die Zuchthäuser zu Pflanzstätten des Lasters, der Degeneration und des Irrsinns.

Von einer Gründung aber wie der des Becherschen „Zucht- und Werkhauses“ bis zu den verschiedenen Arten von staatlichen Werkhäusern, die ohne den Umweg über die Moral direkt auf Erzielung von Profit ausgingen, ist nur ein Schritt. Diese ersten fabrikmäßigen, auf dem Prinzip der Kumulation — also der Verbindung verschiedener Industriezweige — beruhenden Unternehmungen waren, wenn sie durchdrangen, ganz danach angetan, die noch vorhandenen Überreste volksgenossenschaftlicher Produktion ihrem inneren Wesen nach vollends zu entwerten. Man zog aus dem ganzen weitschichtigen Komplex der zünftigen Organisation ein vereinzeltes Motiv, und zwar ein Motiv aus der Verfallszeit der Zunft — die auf Profit berechnete industrielle Produktion zugunsten eines einzelnen —, heraus

und machte es zur Hauptsache. Die Zunft war ein Stück Volksleben, in ihrer Art eine Ganzheit. Das staatlich protegierte Werkhaus kultivierte eine Einseitigkeit: die industrielle Tätigkeit an sich, ohne Rücksicht auf die sozialen und religiösen Bindungen des Handwerkers, unter Ausschaltung aller Sicherungen, die den Erwerb in Zeiten der volksgenossenschaftlichen Produktion entsündigt, ihn zum Gegenstand der überindividuellen Fürsorge durch die Bruderschaft, die Innung oder die Stadt gemacht hatten.

Natürlich war es nicht leicht, in Zeiten, denen der genossenschaftliche Instinkt, der Gedanke der Produktion für und durch die Gemeinschaft noch im Blut saß, eine Anstalt für freiwillige industrielle Arbeit zu gründen: schwerer jedenfalls als die Dekretierung industrieller Zwangsarbeit. Der bereits genannte Becher hat — 1676 — auch ein solches Institut ins Leben gerufen: das „Kaiserliche Kunst- und Werkhaus“ in Wien, das spätere Manufakturhaus auf dem Tabor. Das Manufakturhaus war als ein staatliches Gewerbeunternehmen gedacht, das eine Anzahl teils neuer, teils wenig ausgeübter Gewerbe in sich vereinigen sollte. Es enthielt ein großes chemisches Laboratorium, worin unter anderem die „Wahrheit und Nutzbarkeit der Alchymi“ demonstriert werden sollte, einer Lieblingswissenschaft nicht nur Kaiser Leopolds, sondern aller geldbedürftigen Fürstlichkeiten, die sich in ihrer Klammheit gern dieses einen vielversprechenden Wissenschaftszweiges erinnerten. (Charakteristisch ist ja der Fall des „Starken August“, der den Alchymisten Böttcher, den späteren Erfinder des Meißner Porzellans, eingesperrt hält, um ihn zu seinem Privatgoldmacher zu pressen.) Außerdem befand sich im „Kunst- und Werkhaus“ eine Seidenmanufaktur mit drei Bandmühlen, eine Wollmanufaktur als Hauptzweig aller damaligen Industrien, eine Werkstatt

zur Herstellung von Majolikgeschirr und Hausgeräten, eine venetianische Glashütte und eine „Schellenbergische Schmelzhütte“ für Gold- und Silbererze: alles Dinge, von denen sich der Kaiser — der persönlich durch prozentuellen Anteil am Erlös und überdies durch die zu entrichtenden Zölle, Gebühren und Steuern finanzpolitisch für das Unternehmen interessiert war — sehr viel erwartete.

Aber die Sache klappte nicht, so fein sie Becher eingefädelt hatte. Es gab Intrigen von seiten neidischer Höflinge und der Wiener Kaufleute, die aus patriotischer Besorgnis, daß ein einheimisches Industrieunternehmen ihren lukrativen Handel mit auswärtigen Industrieerzeugnissen stören könnte, dem „Kunst- und Werkhaus“ die mühsam angeworbenen Arbeiter abspenstig machte: was nicht sehr schwer fiel, da kein Geld da war, sie regelmäßig zu bezahlen. Die Waren fanden wenig Absatz, der Betrieb stockte; es kam zu Sabotageakten — eine typische Erscheinung für die ersten Fabriksgründungen —, die Instrumente wurden verschleppt oder zerstört. Nur die Bandmanufaktur, die einigermaßen ging, blieb erhalten; sie wurde aus dem Hause genommen und dem betriebsamen Bischof Rochas übergeben, der seinerseits damit weiterhökerte.

### 3. DER GROSSE MENSCHENFISCHZUG.

Der Versuch, mit staatlicher Unterstützung ein auf freiwilliger kooperativer Arbeit beruhendes nichtzünftiges Institut für industrielle Massenproduktion ins Leben zu rufen — mit einem Wort das, was man später „Fabrik“ nennt —, war hier fürs erste mißglückt. Den Staatsmännern des Merkantilismus schien es in Anbetracht solcher Erfahrungen, die sich früher oder später in allen Ländern ergaben, unbedingt nötig, sich zunächst das geeignete (und gefügige) Menschenmaterial für diese neue Art des Produzierens

methodisch zu erziehen. Das ist der Kern des Problems der „Bevölkerung“, das den merkantilistischen Wirtschaftspolitikern so viel Kopfzerbrechen verursachte. Man braucht Arbeitshände, Industrieroboter. Wo anders sollte man diese Menschen und diesen Arbeitsgeist heranzüchten können als im Zucht- und Arbeitshaus? Sahen doch die weisen Staatsökonomien vom Schlage eines Justi darin das beste Mittel, „das Genie zu den Commerciens und Gewerben in den Gemütern der Kinder, die hernach das Volk ausmachen“, hervorzubringen. Landpolitik, Armengesetzgebung und ökonomische Praxis der merkantilistischen Staatsgewalt wirken konzentrisch darauf hin, die verelendeten Massen durch diese Hochschule industrialistischer Tüchtigkeit hindurchzutreiben. Um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert werden dem englischen Volk mehr als 7 Millionen Morgen des Gemeindebesitzes durch die Landesgesetze entzogen: eine Million entwurzelter Bauern und Dorfhandwerker strömt in die Städte, füllt als unterhaltloses Proletariat die Straßen und Werkhäuser. Hier staut und ergänzt sich immer von neuem die große Reservearmee der Arbeit. Aus den Arbeits- und Waisenhäusern bezieht die Manufaktur einen wesentlichen Teil ihrer Arbeitskräfte. Diese Anstalten werden den Unternehmern für Fabrikationszwecke in Submission verliehen, oder die Fabrikanten lassen dort ihre Rohmaterialien verarbeiten. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts gibt es in London 48 Work-Houses, in denen Tausende von Arbeitern und Arbeiterinnen für die Manufakturen einiger Unternehmer zu Spottpreisen beschäftigt werden. Im Baseler „Zucht- und Waisenhaus“ richtet ein Strumpfwirker 1676 eine „Strumpffabrique“ ein. In Amsterdam wird 1683 für die Refugiés ein Waisenhaus eröffnet, um für sie Seide zu spinnen. Friedrich Wilhelm I. von Preußen läßt einem einzigen Fabrikanten drei-

bis vierhundert Waisenkinder für Arbeitszwecke überweisen. Am Ende des Siebenjährigen Krieges rekrutiert man in Berlin aus Bettlern und Vagabunden eine „Arbeitsarmee“; man macht Jagd auf Arbeitslose und schleppt sie zur industriellen Ausbildung in die Armenhäuser. Ein Bericht der böhmischen Statthalterei vom 5. August 1717 spricht die Erwartung aus, daß die Einführung der feineren Tuchmanufaktur in Böhmen insbesondere mit Hilfe eines projektierten „Armen-, Waisen- und Arbeitshauses“ möglich sein werde. Noch deutlicher tritt diese Verquickung von Fabrik und Arbeitshaus in einer Denkschrift der innerösterreichischen Kammer aus dem Jahre 1721 zutage. Die Kammer meint, daß dem herrschenden Elend und Müßiggang am besten durch Errichtung einer Tuchfabrik abgeholfen werden könne, die zugleich ein Zwangsarbeitshaus sein müsse. Arme arbeitsfähige Leute seien „in kundtbarlichem Überfluß“ vorhanden. Im ersten Jahr solle man bloß versuchsweise — so wenig Vertrauen hatte man zu dem Unternehmen — 1000 Stück Soldatentuch erzeugen. Bei dieser Arbeit könnten etwa 150 bis 200 Arme beschäftigt werden. Es sei also notwendig, eine entsprechende Anzahl von Arbeitern unter den Grazer Straßenbettlern für die Zwecke dieser Fabrik „aufzufangen und einzusperrn“. Die anderen würden dann wahrscheinlich aus Furcht „retirieren“; die Stadt wäre von der schweren Bürde der Vaganten befreit, und die Bürger würden sicherlich ihre Dankbarkeit durch reichliche Beiträge für das Fabriksunternehmen bekunden. Auch die innerösterreichische Hofkammer und die Herrschaften in Graz sollten ihre bisher für die Bettler bestimmten Summen der Fabrik zuwenden. Ja für so verdienstvoll hält die Denkschrift dieses industrielle Unternehmen, daß sie beantragt, zu seiner Fundierung „Extraordinari-Sammlungen“ in den

Gnadenorten und Kirchen, bei den in Graz wohnhaften Kavalieren, Prälaten, Räten, Offizieren und Bürgern zu veranstellen und sogar die Pfarrer, Advokaten und Notare anzuweisen, allen, die ihr Testament machen wollen, die Tuchfabrik bestens für ein Legat zu empfehlen. Übrigens müsse das Fabriksgebäude gemauert und mit Mauern umfaßt sein, damit das „schlechte Gesindel“ nicht ausbrechen könne.

Wenn also die innerösterreichische Kammer das Arbeitermaterial für die projektierte Fabrik von vornherein ausschließlich aus der Masse der deklassierten Bevölkerung erwartet, so verrät sie damit, daß sie sich des fundamentalen gesellschaftlichen Gegensatzes zwischen zünftiger und staatsbehördlich organisierter Arbeit ganz und gar bewußt ist. Zugleich aber akzeptiert sie den neuen Arbeitsbegriff und sucht ihn zu verallgemeinern, indem sie den Zünften zumutet, die Meister dieser Fabrik für „ehrlich“ zu halten und ihnen das Recht zuzuerkennen, auch ihrerseits Meister und Gesellen zu kreieren. Dabei war der merkantilistische Staat, waren seine beamteten und gelehrten Wortführer sich vollkommen darüber im klaren, daß keine Bevölkerungsschicht tiefer auf der sozialen Stufenleiter stand als die Arbeitsleute in diesen ersten zumeist staatlichen Fabriken. Es waren, abgesehen von den Werkmeistern und Vorarbeitern, Menschen, die ihr bürgerliches Selbstbestimmungsrecht entweder verloren oder noch nicht gewonnen hatten. Zuchthäusler, Vagabunden, Bettler und Waisenknapen wurden gegen geringes Entgelt, oft auch ohne jede andere Vergütung als den nackten Lebensunterhalt, zur Arbeit herangezogen. In den grundherrschaftlichen Fabriken vollends wurde die Arbeit der Untertanen einfach als robotmäßige Pflicht gefordert. Wo ein Verleger eine neue Manufaktur gründete, wurde von vornherein durch die staatliche Behörde, die ihm das Privilegium für seinen zunftfreien

Betrieb erteilte, zwischen ihm und dem Fabrikpersonal das Verhältnis strengster Unterordnung festgelegt.

Durch derartige Bestimmungen hob sich diese neue Art von Betrieben zugleich nach ihrer sozialbiologischen Seite hin aufs allerschärfste von der Zunftinstitution ab. Die Zunft, die mit ihren Wurzeln im religiös-sozialen Kulturboden der mittelalterlichen „Zucht“ haftete, hatte von Anfang an das kulturelle und ethisch-religiöse Moment vorangestellt; sie hatte Erwerb und gewerbliche Produktion überhaupt nur unter der Voraussetzung der sozialen „Einung“ gekannt. Über dem einzelnen Handwerksgenossen stand als richtunggebende und wirtschaftsordnende Gewalt bloß die Satzung der Zunft. Soziale Differenzierung und Vermögensunterschiede konnten zwar in der Zeit des Verfalls gelegentlich eine ungleiche Handhabung des Zunftrechts bewirken: prinzipiell war im Bereiche der Zunftverfassung ein Überordnungsverhältnis auf rein kapitalistischer Grundlage unmöglich.

Indem nun aber der merkantilistische Staat den kapitalistischen Unternehmer nicht nur durch weitgehende Privilegierung dem Zunftrecht gegenüber sicherstellt, sondern überdies jenes rein kapitalistisch begründete Überordnungsverhältnis durch ausdrückliche Festlegung in den Bestimmungen des Privilegs sanktioniert, gibt er Kunde von dem fundamentalen Umsturz, dem inzwischen der Begriff der Arbeit und die Arbeitstätigkeit selbst unterworfen worden war. Dem zünftigen Handwerker, dem, selbst in der Zeit der Zunftentartung, nur die genossenschaftliche Korporation Lebenszweck und Richtung gab, tritt nun der dienstbare Manufakturist und Fabrikshandwerker gegenüber, der sich, manchmal freiwillig, in den allermeisten Fällen aber durch Not oder Gesetz gezwungen, den Zwecken der staatlichen Industrie- und Handelspolitik unterordnet.

Mit der zähen Kraft tiefeingewurzelter sozialer Instinkte revoltiert die noch korporativ gebundene Handwerkerschaft gegen diese gefahrdrohende Wendung. Es ist nicht immer Kastenhochmut, sondern sehr oft gerechte Notwehr, was sie zum Kampf gegen das ausländische Unternehmertum und gegen die einer unsozialen Produktionsweise sich fügende Fabrikarbiterschaft treibt. Ein Beispiel: Der Linzer Schafwollfabrik, die 1722 in den Besitz der Orientalischen Compagnie übergegangen war, gelang es, etwa 1500 oberösterreichische Bettler in ihren Dienst zu zwingen. Natürlich war die Errichtung eines solchen Großbetriebs für das noch genossenschaftlich produzierende Handwerk ein harter Schlag. Es ist also nicht ganz unbegreiflich, wenn die Zünfte Gegenmaßnahmen ergreifen. Die Linzer Stadtrepräsentanz untersagt demnach den Bürgern und Einwohnern, Arbeiter oder Beamte der Fabrik bei sich zu beherbergen, ja sie überredet sogar den Dechanten, keinen Arbeiter zu trauen, so daß die Compagnie sich schließlich gezwungen sieht, die verheirateten Arbeiter zu entlassen und den ledigen das Heiraten zu verbieten.

Das ist ein vorübergehender Teilsieg des korporativen Gedankens. Aber im großen Zug der Entwicklung siegt das furchtbare System der Gleichmacherei von oben: furchtbar, weil es lediglich die Gleichheit der „Kanaille“ proklamiert. Der Staat geriert sich in dieser offenerzigen Zeit ohne Scheu als brutaler Großfabriksbesitzer, der von der besten Absicht durchdrungen ist, die in das Getriebe seines Wirtschaftsmechanismus Geratenen nach allen Regeln der Kunst für seine industriellen oder händlerischen Zwecke zurechtzukneten und auszupressen. Für ihn existiert keine organisch erwachsene Menschengemeinschaft: nur die individuelle Arbeitskraft, ihre mathematisch erchenbare Leistung, ihre rohe Summierung. Stoff und

Maschine, Industriekapitalist, Händler und Staatsbeamter haben sich des lebendigen Menschen bemächtigt. Man beginnt mit ihm zu operieren wie mit den Ziffern einer Bilanz. Die Parzellierung des arbeitenden Menschen, seine Verteilung unter dem Gesichtspunkt des größtmöglichen industriellen Nutzeffekts wird zu einem wahren System, zu einer Art Wissenschaft ausgebildet. Durch seine Kontrolleure, Intendanten und Fabriksinspektoren hat der Staat die industrielle Produktion des ganzen Landes in der Hand; durch sie ist er aufs genaueste unterrichtet über die Wege und Mittel zur Ausbeutung nicht nur der Natur, sondern auch des Menschen, den die Staatsökonomien zum Gegenstand einer beschreibenden Naturgeschichte machen, um so von vornherein genau feststellen zu können, für welchen Industriezweig dieser und jener Menschenschlag sich am besten eignen würde. So fände es der Nationalökonom Ph. W. von Hörnigk, der 1674 vom Kaiser den Auftrag erhält, den Stand der österreichischen Gewerbeverhältnisse statistisch zu untersuchen, durchaus begreiflich, wenn man zur zweckmäßigen Regelung des „Bevölkerungs“problems besondere amtliche Stellen und Kollegien errichten würde. Er macht in seiner Denkschrift auch eigene Spezialvorschläge. So möchte er beispielsweise die Wollenzeugmacherei nach Böhmen und Schlesien verlegen, weil die Bewohner dieser Länder „zu den Wollen-Manufakturen insgemein geneigter“ und überdies die „fremde Bursch aus der Nachbarschaft leichter hineinzuziehen wären“. Genau wie Becher, der nicht die Handwerker oder Bauern, sondern die Verleger für die Grundsäulen der produzierenden Stände hält, mißt auch Hörnigk dem Arbeit, Erwerb und Besteuerungsmöglichkeiten schaffenden Verlagssystem viel größere Bedeutung bei als den Handwerkerzünften, deren juristischen Verteidigern er bei dieser Gelegenheit eins auswischt, indem

er, die Gefahr der Handwerker-, „Mißbräuche“ einseitig übertreibend, zu dem Schluß gelangt: „Ein einziger großer Verlänger nutzt dem Staat hundert mahl mehr, als etlich Dutzend derjenigen, die nur von anderer Leute Blut und Aussaugung in Führung unnöthiger gerichtlicher Process und Handhabung der Chicanerien leben müssen.“ In dem begonnenen Kampf zwischen der sozialen, bürgerlich-autonomen Organisationsform der Zunft und den auf Kapitalbesitz und Arbeitspflicht sich gründenden asozialen Staatsinteresse stellt er sich ohne Bedenken, und ohne sich auf eine ernsthafte Erörterung des Rechtsverhältnisses einzulassen, auf den Standpunkt der „Staatsraison“, dem gegenüber er die Ansprüche der Zünfte kurzerhand als „Lumpenpossen“ abtut.

Noch unverhüllter tritt der Zwangscharakter der merkantilistischen Industriepolitik zutage in der „Bevölkerungs“-praxis des französischen Finanzministers Colbert, der seinen Kontrolloren detaillierte Anweisungen über die industrialistische Auspressung der „Canaille“ gibt. Der Fabriksinspektor hat mit den Stadtbeamten die Mittel zu besprechen, die zu ergreifen sind, um die Armen, Unbeschäftigten und Arbeitsscheuen zu beschäftigen. Zu seinen Aufgaben gehört es weiterhin, die moralischen Eigenschaften der Einwohner, ihren Fleiß und ihre Neigungen mit Hinblick auf die Möglichkeit gewinnbringender Exploitation zu untersuchen. Colbert will nicht nur die Armen an die Industrie fesseln und fremde Arbeiter ins Land ziehen, sondern so weit als möglich auch die Auswanderung einheimischer verhindern. Sein Briefwechsel enthält verschiedentlich Belege für eine geradezu erpresserische Handhabung des Systems. Zwei Meister der Seidenweberei standen im Begriffe, sich auf Veranlassung des spanischen Gesandten mit 20—30 Arbeitern nach Spanien einzuschiffen. Colbert

schreibt nun — unterm 19. Oktober 1679 — an den Intendanten in Rouen, wo die Abfahrt stattfinden sollte, er möge die betreffenden Arbeiter festnehmen und einsperren lassen, bis ihr Schiff abgesegelt sei. Der Intendant führte diese Anweisungen aus; aber Colbert geht noch weiter. Eine Woche später schreibt er ihm: er solle die Arbeiter streng gefangenhalten, ihnen jedoch eine mäßige Nahrung geben (womit er in primitivster Form das „Ehernen Lohngesetz“ vorwegnimmt). Die zwei Meister dagegen sollten längere Zeit im Gefängnis bleiben und „leiden“, damit durch dies Beispiel von angewandter Abschreckungstheorie verhindert werde, daß andere Franzosen in gleicher Weise ihre Industrien aus dem Lande führen. Ist es andererseits Arbeitern oder Unternehmern geglückt, sich seinem Zwang zu entziehen, so sucht er sie mit Geld zu kirren. Einige französische Weber hatten sich in Portugal niedergelassen. Sofort schreibt Colbert (unterm 4. Dezember 1671) an seinen Konsul in Lissabon, er möge sich bemühen, den Unternehmer nach Frankreich zurückzubringen, ihm für den Fall seiner Übersiedlung Unterstützung versprechen und den Arbeitern einige Pistolen in barem Gelde geben. Im Jahre 1682 erläßt er die Bestimmung, daß Arbeiter, die das Königreich verlassen, nicht mehr, wie bisher, mit Galeere, sondern mit dem Tode bestraft werden sollen; auf Werbung nach dem Ausland steht Zuchthausstrafe.

Auch in anderen Staaten sucht man den Wegzug von Arbeitskräften durch harte Zwangsmaßnahmen zu verhindern. Venedig konfisziert das Besitztum jedes Glasarbeiters, der aus dem Lande geht, und noch 1754 läßt der venetianische Staat Arbeiter, die sich im Auslande ansässig machten, vergiften. In Mailand müssen die Tuchmacher im 16. Jahrhundert schwören, im Lande zu bleiben. Das englische Gesetz bestraft im 18. Jahrhundert die An-

werbung einheimischer Arbeitskräfte für Industriezwecke des Auslands, beschützt aber andererseits die aus Holland und Frankreich eingewanderten Arbeiter gegen die einheimischen Zünfte. Österreich erläßt — in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts — insbesondere Auswanderungsverbote für Kunstweber und für böhmische Glasarbeiter.

Überall im Abendlande legt der Staat durch diese Politik der Anlockung und Fesselung von Arbeitskräften den Grundstein zu seiner nationalen Industrie. Und zugleich wird dieses Spiel mit Zuckerbrot und Peitsche symptomatisch für das spätere Herrschaftsverhältnis im Fabrikwesen, das im Grunde ureigene Schöpfung des Staates ist, von dem gleichen Geist der Zwanghaftigkeit infiziert, dem er selbst seine Entstehung und sein Dasein verdankt. Unter dem Gesetz des Zwanges stand die Produktion, seit sie sich nicht mehr im Rahmen der zünftigen Organisation vollzog, sondern mehr oder weniger direkt von der zentralisierenden Staatsmacht geleitet wurde. Selbst dort, wo der Staat scheinbar den Zünften eine Reihe von Befugnissen — insbesondere gegenüber dem Gesellenstand — beließ, geschah es nur in der durchsichtigen Absicht, das ungebärdige Gesellenelement um so besser im Zaum zu halten. So wird im Gesetz von 1749, worin das Arbeitsverhältnis für sämtliche Industrien Frankreichs geregelt werden soll, darüber geklagt, daß die Gesellen ihre Arbeitsstellen verlassen, ohne die ihnen aufgegebenen Arbeit zu Ende zu bringen; daß Verbindungen unter ihnen entstanden sind zu dem Zweck, den Unternehmern je nach Belieben Arbeiter zuzuführen oder vorzuenthalten und sie zu verhindern, diejenigen zu beschäftigen, die ihnen passen. Andererseits wird den Gewerbetreibenden ihre Nachlässigkeit vorgeworfen, weil sie sich nicht darum kümmern, wo sie

ihre Arbeiter herbekommen und warum diese ihre Stellen verlassen haben. Den Arbeitern wird also bei 100 Livres Strafe verboten, ihre Stellen zu verlassen, ehe sie eine schriftliche Entlassung haben. Selbst wenn sie mißhandelt oder nicht bezahlt werden, haben sie nicht das Recht, ohne weiteres die Arbeit niederzulegen; sie müssen dazu erst einen gerichtlichen Entlassungsschein erwirken. Ohne diesen Entlassungsschein, der sozusagen die Kontinuität der staatlich dekretierten Gesellenhörigkeit verbürgt, darf kein Meister, bei hoher Strafe, einen Gesellen in Arbeit nehmen. Jede Verbindung unter den Gesellen wird restlos aufgehoben und damit zugleich den Arbeitern jede Möglichkeit eines Einflusses auf die Wahl der Arbeitskräfte entzogen.

Aber auch den Handwerksmeister selbst preßt die merkantilistische Staatsgewalt rücksichtslos in dies unheimliche, Menschenmassen konsumierende Getriebe der neuen Wirtschaft. Nicht nur der widerspenstige Handwerks-geselle: auch der Meister, der sich etwa gegen die zentralistische Wohlmeinung der hohen Obrigkeit auflehnt oder gar ihre fiskalischen Wege kreuzt, wird ohne Pardon in die große staatliche Arbeitserziehungsanstalt gesteckt, um allda Bekanntschaft mit den Usancen des Verlags- und Manufakturgeschäfts zu machen. In Iglau weigern sich gelegentlich die wohlhabenderen Tuchhandwerker, in die von einer kaiserlichen Kommission 1725 gegründete „Woll- und Tuch-Sozietät“ einzutreten, weil der Wollepreis, den sie an die Sozietät zu entrichten hatten, erhöht, dagegen aber der Preis für das von ihnen selbst zu liefernde Tuch beibehalten wurde. Die Folge der Weigerung ist, daß die Regierung die Stadt durch 136 Mann besetzen, die Mißliebigen unter den Tuchmachern aus den Betten heraus verhaften und in die Gefängnisse und Zuchthäuser überführen läßt.

Man rafft industrielle Arbeitskräfte zusammen, wo sie zu bekommen sind. Im Robotpatent für Böhmen und Mähren von 1738 wird ausdrücklich die Verbindlichkeit der Untertanen festgelegt, für die Obrigkeit zu spinnen („Robotgespunst“) oder ihr hiefür einen Geldzins zu entrichten. Neben dem Landvolk zieht man besonders das Militär zur Spinnarbeit heran, und zwar nicht nur die Soldaten, sondern auch ihre Weiber und Kinder. Durch eine österreichische Zirkularverordnung von 1768 werden die Regimenter zur Flachs-, Schafwoll- und Baumwollspinnerei angehalten, daneben aber auch zu anderweitiger Arbeit in Fabriken und Manufakturen oder bei Handwerkern beordert. Wer sich der statuierten allgemeinen Arbeitspflicht im Dienste der Industrie nicht willig fügt, wird dazu gezwungen. So verkündet eine österreichische Resolution von 1763 mit unmißverständlicher Deutlichkeit: „Die Erhebung deren Fabriken im Staate hat, neben anderen nützlichen Absehen auch dieses zum Gegenstand, damit dem müßigen Volk die Gelegenheit zur Arbeit und eigener Nahrungs-Erwerb verschaffet, auch jene, die sich dessen nicht bedienen wollen, darzu wider Willen angehalten, somit dergleichen Müßiggänger in die Arbeitshäuser eingesperrt werden.“

Zwangsarbeit unter barbarischen Formen, wie sie das schwärzeste, bestverleumdete Mittelalter nicht gekannt hat, ist die Frauen- und Kinderarbeit, die in dem staatlich geförderten System der anarchischen Warenproduktion des kapitalistischen Unternehmertums von Anfang an eine bedeutsame Rolle spielt. Insbesondere der Aufkauf des kleinen Grundbesitzes durch die großen Grundherren, die Patrizier und Händler, ist es, der den Frauen und Kindern den Boden unter den Füßen wegzieht, sie in die Bergwerke und Fabriken treibt. Diesen entscheidungsschweren

Gang gehen die Dinge zuerst in England. Noch im 18. Jahrhundert hat dort jeder Dorfbewohner (auch der Dorfhandwerker) sein Haus, seine Kuh, seinen wenn auch bescheidenen Bestand an Kleinvieh, und die Gemeindefelder ermöglicht jedem einzelnen die Viehhaltung. Im 19. Jahrhundert hat die Großkultur die Gemeindefelder und den noch vorhandenen Kleinbesitz völlig aufgesaugt. Der Kleinbesitzer wird zum Tagelöhner auf dem Gut des Grundherrn, noch häufiger aber zum Sklaven des Tyrannen Industrie.

Wir sehen das Ergebnis dieser Entwicklung niedergelegt in den furchtbaren Berichten der englischen Parlamentskomitees zu Anfang des 19. Jahrhunderts, die uns die Weiber vorführen, wie sie, Mädchen und Frauen, gleich Sklavinnen, völlig nackt, in den Bergwerken mitten unter Männern und Knaben arbeiten, einer unmenschlichen körperlichen Anstrengung unterworfen, der sie gar nicht gewachsen sind. Oder wir werden in die „Auszehrungswerkstatt“ geführt, wo die Weiber in einer Temperatur, höher als die Gluthitze der heißen Zone, 16 bis 20 Stunden arbeiten müssen und die Fabrikherren nach einem Ausspruch Careys „mit ihrem Leben wirtschaften wie mit dem des Viehs“. Und in einzelnen Staaten der Union gehen in der Frühzeit des amerikanischen Industrialismus Mädchen und Frauen wie bewegliche Habe von Hand zu Hand, werden unterm Hammer des Auktionators verschachert, mit oder ohne Kinder, Geschwister, Eltern, Gatten.

Die Maschine lehrte die Geringwertigkeit, ja die Entbehrlichkeit des Menschenmaterials. War das Unternehmertum einmal auf der Jagd nach billiger Menschenkraft, so machte es auch vor den Kindern der Armen nicht halt. England war in diesem Punkt dem Kontinent weit voraus. Hier wurden seit den Anfängen der neuen Industrie Kinder in den Fabriken beschäftigt, zunächst wegen der Kleinheit

der Maschinen fast ausschließlich. Spezialunternehmer beziehen dieses billigste Arbeitermaterial aus einem Institut, das sich mit dem Zucht- und Werkhaus seiner inneren Einrichtung und sozialen Absicht nach sehr nahe berührt: aus dem Armenhaus, und vermieten sie scharenweise den Fabrikanten auf mehrere Jahre als „Lehrlinge“. Sie werden vom Unternehmer gemeinsam einlogiert und, wie die Berichte der Fabrikkommissionen zur Zeit der Chartistenbewegung verschiedentlich dartun, geradezu als Sklaven behandelt. Mit fünf bis acht Jahren schon kommen sie in die Fabrik. Die Arbeitszeit dauert bis zu 16 Stunden täglich. Oft wird nachts gearbeitet. Die Kinder werden einem Aufseher ausgeliefert, der sie aufs barbarischste schlägt und mißhandelt. Und auch der Brotherr legt häufig mit Hand an. Ein Bericht der Fabrikkommission von 1833 erzählt einen typischen Fall: Ein schottischer Fabrikant reitet einem entlaufenen 16 jährigen Arbeiter nach und zwingt ihn, so rasch, wie das Pferd trabt, vor ihm her zurückzulaufen, wobei er fortgesetzt mit einer langen Peitsche auf ihn losschlägt. In den englischen Wollbetrieben werden unerhörte Grausamkeiten gegen Kinder festgestellt. Gelegentlich finden die parlamentarischen Kommissionen Marterwerkzeuge, mit denen die Arbeitslust der Kinder gestachelt wird.

So beschaffen waren die Ergebnisse des verhängnisvollen Rats, den der gefeierte Staatsmann William Pitt seinen Landsleuten erteilt hatte: „Nehmt die Kinder, um die Konkurrenz des Auslands zu paralysieren!“

Philanthropen wie Robert Owen und Robert Peel setzten sich für die kleinen Sklaven in den Fabriken ein. Aber es ist ungemein charakteristisch für die Mentalität dieser vom Wahnsinn des Industrialismus ergriffenen Zeit, mit welcher Begründung sie es tun. Owen ist gegen das System der

Kinderausbeutung, weil es vom sozialen Standpunkt aus unklug und vom geschäftlichen Standpunkt aus unökonomisch sei. Und Peel, auf dessen Betreiben das Parlament 1802 ein Reformgesetz mit mäßigen Erleichterungen beschließt, gibt sich, trotz der schrecklichen Enthüllungen, die er zu machen hat, alle erdenkliche Mühe, das Parlament von einem allzu radikalen Reformakt — insbesondere von einer allzu starken Verkürzung der Arbeitszeit — zurückzuhalten, damit die Fabrikbesitzer nicht etwa dadurch beeinträchtigt würden. So sehr war die korrupte Idee, daß die Arbeit im Grunde eine dem Arbeitenden von Rechts wegen auferlegte Qual und Mühe sei, selbst den „besten“ Menschen dieser Zeit in Fleisch und Blut übergegangen.

Natürlich wird dasselbe System — wengleich nicht mit derselben Großzügigkeit — auch in anderen Ländern gehandhabt. In Frankreich sucht Colbert Kinder, Mädchen und Arbeitsscheue zur Arbeit heranzuziehen. Den Eltern, die ihre Kinder in die Fabriken schicken, läßt er eine Belohnung geben. Auch das schon erwähnte Amsterdamer Waisenhaus war kein Werk der Caritas, sondern die Schöpfung betriebsamer hugenottischer Seidenfabrikanten. Ein Jahr vorher hatte man in derselben Stadt eine Fabrik gegründet mit der ganz speziellen Absicht, Kinder von 7 bis 12 Jahren dort Seide haspeln zu lassen. Wo Unternehmer fehlten, organisierte der Staat selbst durch seine Armenverwaltung die industrielle Beschäftigung von Kindern, aus denen er in Tuchfabriken und Seilereien Mehrwert herauschindete.

In Deutschland sah besonders das dritte und vierte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts Zeiten von barbarischer Kindersklaverei. Elfstündige Nachtarbeit für Kinder von 6 Jahren war nichts Seltenes. Für 2 bis 3 Silbergroschen

mußten die Kleinen in gesundheitsschädlichen Betrieben von 7 Uhr früh bis 8 Uhr abends Arbeit verrichten. Selbst die Essenspause neidete man ihnen: man hing ihnen einen Blechtopf um den Hals, aus dem sie ihre Nahrung in den Werkstätten — auch während der Arbeit — entnehmen mußten. Und menschenfreundliche Ärzte erklärten, daß gegen 18stündige Fabrikarbeit der Kinder unter dem hygienischen Gesichtspunkt nichts einzuwenden sei. Alle Einwände gegen das System prallten ab an der Entschlossenheit der Unternehmer, die Konkurrenz mit dem Ausland unter allen Umständen mit Hilfe der billigen Kinderarbeit durchzuhalten. Das dauerte so lange, bis der Staat fand, daß er auf diese Weise um seine Soldaten käme und Kinderschutzgesetze erließ. Das war das edle Motiv, aus dem er schließlich sich selbst desavouierte. Denn niemand anderer als der Staat war es ja gewesen, der zu diesem bethlehemitischen System den Ton angegeben hatte <sup>1)</sup>.

Groteskes Symbol dieser systematisch betriebenen „Bevölkerungs“politik ist der „Sprungneger“ auf den Plantagen der Südstaaten in der Union: eine Art menschlicher Deckhengst, der, zur Erzeugung eines starken Nachwuchses mit den Sklavinnen, von Plantage zu Plantage ausgeliehen wird. Es war eine richtige zwangsmäßig betriebene Menschenherzeugungindustrie. Die weißen Plantagenbesitzer, zügellos in der Befriedigung ihrer geschlechtlichen Neigungen und zugleich darauf bedacht, aus dieser Zügellosigkeit einen Gewinn herauszuschlagen, betrachteten es als ein unter dem geschäftlichen Gesichtspunkt verständiges Unternehmen, mit ihren Sklavinnen einen zahlreichen Mulattennachwuchs zu zeugen (oder auch von ihren Söhnen und Aufsehern

<sup>1)</sup> Noch heute lassen die Behörden in Deutschland es zu, daß Aktiengesellschaften die Heime der Fürsorgeerziehungsanstalten aufkaufen, um die Zöglinge für ihre Profitzwecke auszunutzen.

zeugen zu lassen): denn derlei Verbindungen lieferten erfahrungsgemäß ein wertvolles und verwendbares Arbeitermaterial. So wurden Halbgeschwister — Kinder oder Enkel des Besitzers — auf den Feldern von der Peitsche des Aufsehers regiert. Der Wert der Sklavinnen bemaß sich nach ihrer Gebärfähigkeit, und bei Verkaufsanzeigen wurde auf diese besonders hingewiesen. Nur durch die Schwangerschaft entrannt die Sklavin zeitweilig der Arbeitshölle. Die ganze Erziehung der Sklaven war darauf gerichtet, sie für gewisse Spezialleistungen zu dressieren, gefügte Arbeitswerkzeuge aus ihnen zu machen. Jede einzelne seiner Handlungen war auf das genaueste vorgeschrieben, durch ein eisernes System unablässiger Überwachung aufrechterhalten und kontrolliert. „Der Eigentümer“, sagt Ernst v. Halle, „betrachtet seine Neger als die Teile einer großen Arbeitsmaschine, die nach kapitalistischen Gesichtspunkten aufgebaut und in Betrieb gesetzt und gehalten wird, und in welcher sie möglichst zweckmäßig ausgenutzt und aufgebraucht werden, um durch neues Material ersetzt zu werden.“

Hier ist in Wirklichkeit erreicht, was in der Sphäre der Industrie nur wehrlosen Kindern gegenüber realisiert werden konnte: die Degradierung des Menschen zur Maschine. Aber der Unterschied ist nur ein gradueller. Der amerikanische Sozialökonom Carey faßt denn auch das Problem der Sklaverei sehr treffend in dem ihm zukommenden allerweitesten Sinne, indem er die Sklaverei der Schwarzen Nordamerikas in einem Atem nennt mit der Sklaverei der kleinen Pächter in Großbritannien und Irland und mit der Sklaverei der Industriearbeiter in der ganzen Welt. Er sieht überall dort Zeichen zunehmender Sklaverei, wo das völlig freie Dispositionsrecht des Arbeiters über seine Arbeitskraft gemindert wird.

Das Bedeutsamste an dieser Entwicklung aber ist, daß es der (weit über die klassische Zeitspanne des nationalökonomischen Terminus hinaus) merkantilistisch gerichteten Staatsmacht und ihren Helfern gelingt, die Denkweise dieser Menschen selbst, deren Kräfte für den Profit als Selbstzweck mißbraucht werden sollen, fundamental zu verändern, ihnen die neugebildeten Begriffe von individueller Arbeitspflicht und einer aus derselben antisozialen Mentalität herstammenden Armutsverachtung — die gleichbedeutend ist mit Verachtung des lebendigen Menschen und seiner natürlichen Rechte — durch Lehre und Praxis systematisch einzuhämmern.

#### 4. UTOPISTISCHER INDUSTRIALISMUS.

Inzwischen ist die geistige Welle der Reformation über die Welt hingegangen. Sie offenbart sich in ihren sichtbarsten Auswirkungen nicht als die dem Urchristentum zugewandte Reformation der Waldenser, der Wiedertäufer, der Böhmischen Brüder: sie entwickelt sich in der Richtung auf ein hartes Staatskirchentum oder ist, wo sie sektenhaft bleibt, mindestens vom Handels- und Machtgeist des Staates infiziert. Luther wettet „wider die räuber- und mörderischen Bauern“. Calvin und die Puritaner erlassen ein strenges Verbot des Bettelns. Rastlose Berufsarbeit wird von puritanischen Wortführern wie Baxter als Pflicht eingeschärft, als das wirksamste Mittel, religiöse Zweifel zu bannen und sich den Gnadenstand zu sichern. Auch die Notwendigkeit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Selbstbehauptung, der Bewährung nicht nur im religiösen, sondern auch im materiellen Sinne, ist eine Forderung des Puritanismus. Der kaufmännische Kalkulationsgeist, in der mittelalterlichen Welt religiös-genossenschaftlicher Bindungen eher verpönt als gefördert, wird nicht nur als wirt-

schaftliche Waffe geduldet: er wird sogar zum „ethischen“ Prinzip und damit zum Leitstern der ganzen Lebensführung. „Nächst der Reinheit unserer Religion“, gesteht Chamberlayn, der Herausgeber des englischen Staatshandbuchs, schon 1704 sehr offenherzig, „ist es die Macht und Ausdehnung unseres Handels, auf die wir am meisten unter allen Nationen der Welt bedacht sind.“

In dieser rechnerischen Einstellung des Puritanismus zum Leben liegt eine der stärksten Wurzeln der neuen Unternehmormoral. Von hier aus erfahren die ungebildeten Begriffe von „Arbeit“, „Pflicht“, „Tüchtigkeit“ ihre Bekräftigung. Würde und Existenzberechtigung der Armut werden nicht mehr anerkannt. In England war unter Karl I. das Prinzip der Armenunterstützung noch in voller Kraft. Dagegen erblickten die Puritaner im Almosengeben keineswegs einen Akt der Nächstenliebe. Der Beruf als eine das Individuum verpflichtende Tätigkeit wird gegenüber der Ausübung christlicher Praxis das Primäre. Wie denn auch der Zinzendorfsche Pietismus vor allem dem berufstreuem, in seinem Fache tüchtigen und (was er freilich nicht ausspricht) konkurrenzfähigen Arbeiter und Geschäftsmann die Gnade der Jüngerschaft zuspricht.

Diese systematische Rationalisierung des Lebens, die einerseits in der nüchtern-asketischen Selbstbeherrschung und in der für das moderne Heerwesen vorbildlichen militärischen Disziplin des Puritanismus zum Ausdruck kommt, andererseits aber auch auf die Metaphysik übergreift, schließt natürlich alles Zufallsmäßige, Unberechenbare von vornherein aus ihrem Geltungsbereiche aus: also auch die irrationale Tugend der Armut. Merkantilismus und Puritanismus treffen sich in dem gemeinsamen Irrglauben, daß Armut eine den Menschen herabsetzende, schändende Qualität, daß sie nicht anders aus der Welt zu bringen sei als

durch Arbeitsbeschaffung um jeden Preis, sei es auch in dem der Zuchthausinstitution seiner ganzen inneren Organisation nach so verwandten Arbeits- und Werkhaus. Wie tief dieser Wahn in die Denkart der Menschen sich eingefressen hat — und wir wissen ja, daß er heute noch stärker grassiert als vor 300 Jahren —, läßt sich an der Tatsache abmessen, daß sogar die Kommunisten zur Zeit der großen englischen Revolution, die Levellers, von ihm infiziert sind. Allerdings ist dabei zu bemerken, daß die Levellers — zu deutsch: „Gleichmacher“ — gegen diesen Spottnamen selbst protestierten; sie wollten im Grunde gar keine Kommunisten sein. Immerhin handelt es sich hier um die ihrer sozialen Gesinnung nach fortgeschrittenste englische Bevölkerungsschicht um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Die Levellers sind eine politische Spielart des ursprünglich rein religiös gerichteten Independententums, das in seinem revolutionären Widerstand gegen die zentralistisch organisierte bischöfliche Staatskirche ausgeht von dem Recht jeder religiösen Einzelgemeinde zur alleinigen, freien Ordnung und Entscheidung ihrer Angelegenheiten. Als oberstes Gesetz proklamieren sie den naturrechtlichen Grundsatz, daß der Wille des Volkes höchstes Gesetz eines Landes und Quelle aller Gewalt sei. Andererseits engen sie aber doch diesen Begriff des „Volkes“ wiederum ein, indem sie das Wahlrecht zu dem von ihnen vorgeschlagenen Parlament den Almosenempfängern und Dienstboten vorenthalten wollen. Sie sind also nicht nur, wie wir heute sagen würden, „Politikanten“ und Anhänger des Parlamentarismus, sondern stecken auch noch voll von gesellschaftlichen Vorurteilen. Von einer korporativen Bindung in Erwerbsfragen wissen sie nichts mehr; sie treten sogar, Vortoten Manchesters, für völlige Freiheit des Handels und der Gewerbe ein: im Grunde also für das Recht des wirt-

schaftlich Stärkeren. Von religiösen Skrupeln sind sie nicht geplagt: obgleich sie, wie gesagt, ihren Ursprung zurückführen auf den zeitgegebenen Widerstreit in der religiösen Sphäre, und obgleich die geistigen Führer der Revolution — wie der Dichter John Milton oder der Protektor Cromwell — eine Neuordnung des Gemeinwesens sich gar nicht anders vorstellen können als auf christlicher Grundlage. An die Stelle der Religion wollen sie die Moral setzen; über den religiösen Glaubenssätzen steht ihnen die individuelle Überzeugung und das politische Interesse. So leiten sie von der enthusiastischen Richtung der ersten Independenten — der ersten Bekämpfer der englischen Staatskirche — zum schalen, formlosen Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts über. Politisch noch radikaler ist die Opposition der „Wahren Leveller“. Gerrard Winstanley, einer der Führer dieser Gruppe, bekennt sich in dem (gleichfalls schon erwähnten) Gesellschaftsplan der „wahren Gleichmacher“: „Das Gesetz der Freiheit, dargelegt in einem Programm“ (1651/52) als Gegner jeglicher Art von Bereicherung. In der zu schaffenden Gesellschaft müsse vor allem dem Handel, dem Kaufen und Verkaufen ein Ende gemacht werden. Das Aufkommen des Handels sei der Sündenfall der Menschheit. Kaufen und Verkaufen sei kein rechtschaffenes Gesetz, sondern das Gesetz des Eroberers. „Wie kann etwas rechtschaffen sein,“ fragt er, „was ein Schwindel ist? Denn ist es nicht allgemeiner Gebrauch, daß einer, der ein schlechtes Roß, eine schlechte Kuh oder sonst eine schlechte Ware hat, diese auf den Markt schickt, um irgendeinen einfältigen, treuherzigen Menschen damit zu betrügen, und sich dann daheim über den seinem Nächsten zugefügten Schaden ins Fäustchen lacht? Als die Menschen zu kaufen und zu verkaufen begannen, da fielen sie von ihrer Unschuld ab; denn dann begannen sie einander

zu unterdrücken und um ihr angeborenes Recht zu betrügen. Zum Beispiel: Wenn das Land drei Personen gehört, und zwei davon kaufen und verkaufen Grund und Boden, ohne nach der Zustimmung des Dritten zu fragen, so ist diesem sein Recht genommen, und seine Nachkommenschaft ist in Kriege verwickelt.“ Auf Kauf und Verkauf stehen in Winstanleys Gesellschaftsplan die höchsten Strafen. Wer einen anderen verleiten will, ihm etwas abzukaufen oder zu verkaufen, wird mit zwölf Monaten Freiheitsverlust bestraft. Auf Verkauf von Land oder Bodenfrucht steht der Tod. Wer den Boden sein eigen und nicht seines Bruders nennt, wird zu zwölf Monaten Zwangsarbeit verurteilt, und die Worte, mit denen er sein Besitzrecht proklamierte, werden ihm auf die Stirn gebrannt. Reichtum ist nach Winstanleys Überzeugung nicht möglich ohne Ausbeutung. Die Reichen empfangen alles, was sie haben, von der Hand der Arbeiter, und in allem, was sie geben, geben sie die Arbeit anderer weg und nicht ihre eigene. Freier Handel sei nur Freiheit unter dem Gesetz des Eroberers. Die wahre republikanische Freiheit liege im freien Genuß der Erde. Wahre Freiheit herrscht dort, wo der Mensch seine Nahrung und seinen sonstigen Unterhalt erhält. Ein Mensch mag eher keinen Körper haben als keine Nahrung für ihn; die Entziehung der Erde von Bruder zu Bruder sei daher Unterdrückung und Knechtschaft.

Diese Gruppe kommt in Anschauung und Empfinden dem urchristlichen Begriff von der Würde und dem Existenzrecht der Armut am nächsten, wenn auch in ihrer Einstellung zu Welt und Menschen das rationalistische Element stark überwiegt. Charakteristisch für die Taktik der „Wahren Leveller“ ist schon die erste praktische Aktion, mit der sie zur Zeit der englischen Revolution hervortreten.

Eines Tages erschienen etwa dreißig dieser „Diggers and Rooters“, wie sie nach ihrer Parole: „Umgraben und ausrotten!“ genannt wurden, auf den brachliegenden Kalkhügeln von Cobham, südlich von London, und begannen sich in Zelten häuslich einzurichten und das Land zu bestellen. Jetzt, sagten sie, seien sie freilich noch gering an Zahl; aber bald würden ihrer wenigstens 4000 beisammen sein. Cromwells Reiterschwadronen und das Landvolk der Umgebung machten der Gründung mit brutaler Gewalt ein Ende und vertrieben die Siedler. Bei ihrer Vernehmung bezeichneten die „Diggers“ als ihr Ziel die „Zurückführung der Schöpfung in ihren ursprünglichen Zustand“. Zu den einfachen Zuständen der Urzeit wollten sie zurückkehren, in der es keine sozialen Gegensätze gab, zu jener alten Gemeinschaft im Genuß der Früchte dieser Erde. Auf das Allernotwendigste wollten sie ihre Bedürfnisse in Essen, Trinken und Kleidung beschränken, und sie forderten nichts weiter für sich als das Recht der Benutzung des brachliegenden Landes, das keinen anerkannten Herrn habe. Auch sie bestritten, nach Gleichheit oder nach gewaltsamer Verteilung der Güter zu streben. Im Gegensatz zu den politisierten, konservativeren Levellers waren die „Diggers“ religiös gerichtete Naturen, die ihre Rückkehr zum Naturrecht und zum Urzustand der Kultur auf Eingebung und Visionen gründeten oder auch auf die Verheißungen der Propheten von einem kommenden Reich der Erlösung und Freiheit.

Selbst diese Partei der Ärmsten, die relativ konsequenteste unter allen, die zur Zeit der englischen Revolution die neue Gemeinschaft zu verwirklichen suchten, verfällt indes der Suggestion des neuen Arbeitsbegriffs. In seinem „Gesetz der Freiheit“ fordert Winstanley für jeden Arbeitspflicht bis zum 40. Lebensjahre. Von jedem arbeitsfähigen

Mitglied der Gemeinschaft wird ein bestimmtes Quantum Arbeit erwartet. Leistet es fortgesetzt weniger, so soll es zunächst von dem betreffenden Aufseher seines Gewerbes im stillen vermahnt, wenn dies nichts hilft, zur Rechenschaft gezogen und schließlich, falls auch dies nicht fruchtet, bestraft werden. Dasselbe gilt bei Verwüstung von Material und Werkzeug.

Der freie Schöpferwille der Persönlichkeit unterliegt also im kommunistischen Gemeinwesens Winstanleys ganz bedeutenden Einschränkungen. Der neue Begriff der Arbeitspflicht bildet einen der Grundpfeiler seines Systems. Der Mensch und seine Arbeit werden von Aufsehern überwacht wie im bürgerlichen Staat.

Auf mystisch-religiöse Grundelemente ist auch die Bewegung der Quäker zurückzuführen, deren Streben in der sozialen Sphäre zunächst gleichfalls auf Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte für die Armen und Enterbten der Gesellschaft gerichtet ist. Auch das Quäkertum ist in dieser großen Zeit der englischen Revolution entstanden, die — für mein Empfinden ein ungleich gewaltigeres Menschheitserlebnis als alle nachfolgenden Revolutionen — die innerste, geheimste Sehnsucht der Massen wie kochende Lava eines glühenden Erdkerns in leidenschaftlichen Ausbrüchen an den Tag wirft. Es ist, als brächen alle Schwären der Sünde auf. In enthusiastischen Rufen verlangt man nach den Quellen des Friedens, der Ewigkeitsverheißung zurück. In den ersten Quäkern — die 1654 erwähnt werden —, vor allem in ihrem Patriarchen und eigentlichen Begründer, George Fox, äußert sich die „Kraft Gottes“, das „innere Licht Christi“, die in jedem Menschen sind, so gewaltig, daß er im Augenblick der Erleuchtung, wie von einem mächtigen Schlag erschüttert, in heftiges Zittern gerät und förmlich mit zerrissenen Glied-

den zu Boden geworfen wird. (Von diesem Zittern — englisch „quake“ — soll bekanntlich der Name „Quäker“ herkommen.) Nur die christliche Gesinnung konnte nach der Überzeugung der Quäker das Werk der Entsündigung und Erlösung der Menschheit durchführen; der Eifer für politische Freiheit schien ihnen daneben selbstsüchtig und beschränkt.

Aber das „innere Licht“ des Quäkertums leuchtete nicht kräftig genug, um die Verderbnis, die der grassierende Mammonismus über die Welt gebracht hatte, siegreich zu überstrahlen. Ja, die Quäker selbst, ursprünglich der Bedürfnislosigkeit zugeschworen, geraten allmählich in das Netz des Erwerbslebens ihrer betriebsamen Zeit und Umgebung, werden die tüchtigsten Geschäftsleute. Ende des 17. Jahrhunderts — 1697 — erscheint eine Streitschrift gegen sie unter dem Titel: „Die Schlange im Grase“, worin es heißt: „Obwohl die Quäker am Anfang ihre Häuser und Familien verließen, um von der Hand in den Mund zu leben, umherzuziehen und zu predigen und wider den Reichtum eiferten, als sie keinen hatten, haben sie doch seitdem den Mammon so fest gepackt wie nur irgendeiner ihrer Nächsten und nennen jetzt die Reichtümer Geschenke und Segen Gottes.“

In der Tat hat der Asketismus, die Bedürfnislosigkeit des Quäkertums einen ausgesprochen bürgerlichen Anstrich und führt schließlich, bei dem Mangel wirklich revolutionärer Impulse, zur Kapitalbildung in irgendwelcher Form, insbesondere auf dem Wege des Sparens: eine für rationalistische Gesellschaftskonstruktionen typische Erscheinung, die dem Deutschen ja noch aus der Zeit der pseudogenossenschaftlichen Bestrebungen des Freisinns in der Verkörperung der berüchtigten „Spar-Agnes“ geläufig ist.

Auch Lord John Bellers, der „Advokat der Armen“,

wie seine Zeitgenossen ihn etwas voreilig nannten, ein englischer Sozialreformer, der um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert wirkte (Ed. Bernstein hat ihn übrigens in seinem Buch „Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution“ gewaltig überschätzt), ist auf das Arbeits- und Armutsproblem streng rationalistisch eingestellt. Statt den Weg zur Wiederherstellung der zerstörten volksgenossenschaftlichen Gemeinschaft zu beschreiten, sucht er krampfhaft nach Einrichtungen zur Beschäftigung Arbeitsloser. Er erstrebt zwar keinen staatlichen, sondern privaten Betrieb; aber dieser Betrieb ist rein kapitalistisch und zentralistisch organisiert. Seine Überschüsse sollen, charakteristischerweise, nicht nur den Armen, sondern auch den Reichen zugute kommen. Dieser Reformers zerbricht sich etwa den Kopf darüber, wie man die revoltierenden Armen beschäftigen und beschwichtigen könne. Sein Werk — es führt den weitschweifigen und bezeichnenden Titel: „Essais über die Armen, die Manufakturen, Handel und Gewerbe, Kolonien, Immoralität und die Vortrefflichkeit und Göttlichkeit des innern Lichts“ (1699) — beginnt mit einem Hinweis auf die Webertumulte in London während der vorhergegangenen Parlamentssession. Wenn die Bedürftigen eines einzigen Gewerbes es wagen durften, zeitweilig dem ganzen Parlament zu trotzen, was sei da erst zu gewärtigen, wenn eine hungrige Menge in die Häuser einzelner Besitzer eindringe? Immer beherrscht ihn die Sorge um den Bestand der bürgerlichen Gesellschaftsordnung. Als Palliativmittel aber empfiehlt er das „Colledge“, das verkappte Arbeitshaus. (Auch in der Epistel, die er 1724 an die Quäker über die Gefangenenanstalten richtet, ist er nur humanitärer Reformist, nicht Revolutionär.) Im Jahre 1695 erscheinen seine „Vorschläge zur Errichtung eines Arbeiterkollegs aller nützlichen Gewerbe und der

Landwirtschaft“. Nach seinem eigenen Geständnis wählt er das Wort „Arbeiterkolleg“ („Colledge“), weil das ein gefälligerer Ausdruck sei als die zutreffendere Bezeichnung „Arbeitshaus“, die zu sehr an das Gefängnis erinnere. Der dritte Teil der im Kolleg Untergebrachten produziert nicht für die Gemeinschaft, sondern schafft Mehrwert. Auch dürfen die Erträge nicht bloß unter die Arbeiter der Anstalt verteilt werden; auch die Reichen müssen, wie gesagt, davon profitieren.

Zweck und Einstellung dieser scheinbar kollektivistischen Gründung sind also durchaus kapitalistisch und zentralistisch; von dem alten Gildengeist ist darin nichts mehr zu spüren. In der Tat liegt hier der Vergleich mit einem Gefängnis näher als der mit einer freiwillig zusammengeschlossenen Menschengemeinschaft. Bellers gestand denn auch zu, daß der Name „Gemeinschaft“ („community“) für dieses Institut nicht passe, weil eben nicht alles gemeinsam sei. Mit den seltsamsten Windungen sucht er zu verschleiern, daß es sich doch schließlich um ein Werkhaus handle. Auf die Frage, warum die im Colledge tätigen Armen — also die Arbeiter — nicht dessen ganzen Profit haben sollen, antwortet Bellers treuherzig: „Weil die Reichen gar nicht anders imstande sind zu leben, als auf Grund der Arbeit anderer: die Landlords durch die Arbeit ihrer Pächter und die Kaufleute und Gewerbetreibenden durch die Arbeit ihrer Lohnarbeiter.“ Bernstein ist entzückt von dem „schalkhaften Humor“ dieser Äußerung. Mir erscheint dieser Humor durchaus zynisch, oberflächlich, durchaus geeignet, einer unernsten Auffassung des sozialen Lebens Vorschub zu leisten. Auch muß festgehalten werden, daß es im Weltbild des John Bellers — dieses „wahren Phänomens in der Geschichte der politischen Ökonomie“, wie Marx ihn nennt („Kapital“, 1. Bd.,

2. Aufl., S. 515) — eben immer noch Landlords, Pächter, Kaufleute und Gewerbetreibende auf der einen und Lohnarbeiter auf der anderen Seite gibt. Im Grunde unterscheidet sich Bellers von der zeitgenössischen Bourgeoisie nur durch ein regeres Gewissen, die ethisch-religiöse Mitgift seines Quäkertums: wobei freilich zu seiner Entschuldigung und doch wiederum zu seiner Belastung festgestellt werden muß, daß das Quäkertum jener Zeit längst aus einer urchristlich-revolutionären zu einer reformistisch-quietistischen Sekte sich gewandelt hatte. Sogar die Frauen- und Kinderarbeit soll — nach bewährtem Zuchthausrezept — im Colledge festgelegt werden. Außer einer Anzahl „solider Arbeiter“, die ein „gutes Beispiel“ zu geben hätten, möge man vor allem Lehrlinge ins Kolleg bringen. Die Männer sollen bis zum 24., die Mädchen bis zum 21. Lebensjahr „Lehrlinge“ sein. Dann erst könnten sie das Kolleg verlassen oder auch heiraten.

Von einer vollkommenen Freiwilligkeit kann also in Bellers Konzeption einer Fabrik nicht die Rede sein. Der Zwang, der in seinem Kolleg ausgeübt wird, ist sogar noch gefährlicher als der vom staatlichen Werkhaustypus ausgehende, weil das Kolleg unter der Maske einer sozialen und humanitären Gründung auftritt. Lord Bellers ist gewiß der Mehrzahl seiner Standesgenossen an Einsicht in den Zusammenhang des sozialen Getriebes bei weitem überlegen. (Einseitige Steigerung der Manufaktur ohne gleichzeitige Entwicklung der Landwirtschaft erklärt er beispielsweise für höchst fehlerhaft, für ein „mehr Menschen zu Tisch setzen, als für sie Nahrung drauf steht“.) Aber seine Diktion und seine Anschauungen entstammen doch der bourgeoisen, der merkantilistischen Ideenwelt. Er betrachtet sogar das soziale Leben unter dem Gesichtspunkt des individuellen Profits, der persönlichen Bereiche-

rung. „Arbeit bringt Fülle“, steht als Motto über der eben charakterisierten Abhandlung. Und ein Vierteljahrhundert später — 1723 — veröffentlicht er eine Schrift unter dem Titel: „Ein Versuch, die Armen profitbringend zu beschäftigen“. Auch dieses Buch trägt ein höchst charakteristisches Motto, nämlich: „Wenn es keine Arbeiter gäbe, würde es keine Lords geben.“ Und Lords muß es doch natürlich geben! Insofern steht dieser rationalistische Quäker und moralisierende Lord — entgegen der Ansicht Bernsteins — gar nicht so weit ab vom Merkantilisten Hobbes oder vom Sensualisten John Locke, der die Armenplage im Interesse der bürgerlichen Klassen loszuwerden sucht. Diese ganze materialistisch-philanthropische Richtung arbeitet doch im wesentlichen nur darauf hin, die bestehenden Zustände durch scheinbare Reformen (die im Grunde nur Konservierungsmittel sind) zu retten. Und sie alle sind in die Arbeit vernarrt. Bis zu welchem Grade der Wahnwitz sich steigert, zeigt der Ausspruch William Pettys, eines Zeitgenossen des John Bellers: „Lieber gelegentlich das Werk von tausend Leuten verbrennen, als diese tausend Leute durch Nichtbeschäftigung ihre Arbeitsfähigkeit verlieren zu lassen.“ Die Theorie erinnert lebhaft an das berüchtigte System der Wohlfahrtsarbeiten, das man in Deutschland nach dem verlorenen Kriege kultivierte: es lief darauf hinaus, daß man beschäftigungslose Arbeiter massenhaft Munition erzeugen ließ, die sie nachher wieder zerstören mußten. Wie Petty, der keineswegs Sozialist ist, so führt auch der Pseudosozialist John Bellers den Wert der Waren auf die in ihnen steckende Arbeit zurück. Seine „Kollegenossenschaft“ will die Arbeit- und nicht das Geld zum Wertmaßstab für alle Bedarfsgegenstände machen. Das Geld, meint er, sei nur eine Krücke, die ein Land mit ge-

sunden Verhältnissen nicht brauche, wie der gesunde Körper keiner Krücke bedarf. Ebenso sagt er in einem Aufsatz über das Geld, der in einer Essaisammlung von 1699 enthalten ist: „Geld hat von allen Gegenständen des Reichtums den geringsten Nutzen. Land und Viehstand liefern Produkte für den Besitzer, Gebäude und Manufakturzeugnisse sind dem, der sie innehat, von Nutzen, aber Geld nimmt nicht zu, noch taugt es zu etwas, außer in dem Augenblick, wo man es aus der Hand gibt.“ Das sind an sich sehr treffende Anschauungen; aber er zieht aus ihnen nicht die entsprechenden Folgerungen. Denn indem er für Geld Arbeit substituiert, verrät er, daß er die menschliche Psyche völlig verkennt, die nicht „Arbeit“ will, sondern ein starkes, elementarisches, schöpferisches Leben.

Die Überschätzung der industriellen Arbeit, der Warenproduktion an sich, führt diese utopistischen Sozialtheoretiker naturgemäß zur gewaltsamen Verquickung der Armenfrage mit dem Industrieproblem. Statt zu fragen: „Wie führen wir die dem Boden und ihrer sozialen Gemeinschaft entfremdeten Armen zu einer menschenwürdigen Lebenshaltung zurück?“ fragt man jetzt: „Wie ‚erziehen‘ wir den in sozialer Beziehung isolierten Armen zu industrieller Tätigkeit?“ Eine ganze Literatur schoß empor, in deren Mittelpunkt „Musteranstalten“ standen vom Schlage der Becherschen „Werkhäuser“, die, wie wir sahen, zugleich mit den Zuchthäusern (und, was ihre innere Organisation betrifft, in einem gewissen Parallelismus zu ihnen) teils projektiert, teils wirklich gegründet wurden.

Eine solche Arbeitererziehungsschrift ist der 1659 erschienene „Vorschlag eines Weges, die Armen dieser und anderer Nationen dadurch glücklich zu machen, daß je eine Anzahl passender und wohlgeeigneter Leute in eine gemeinsame Wirtschaftsverwaltung oder kleine Republik vereinigt

werden, in der jeder sein Eigentum behalten und ohne jede Unterdrückung in der Art von Arbeit, zu der er sich gerade eignet, beschäftigt werden kann. Das Mittel, diese und andere Nationen nicht nur von faulen, schlechten und liederlichen, sondern auch von solchen Personen zu befreien, die Methoden gesucht und gefunden haben, auf Kosten der Arbeit anderer zu leben. Mit einer Einleitung zu dieser Gesellschaft oder kleinen Republik als Anfang.“

Trotz der antikapitalistischen Wendung am Schluß des Titels ist die industrialistische Einstellung der Schrift unverkennbar. Tatsächlich geht die Einladung zu der vorgeschlagenen kleinen Wirtschaftsrepublik von Personen aus, die immerhin in der Lage waren, je 100 Pfund Sterling für den Plan zu zeichnen. Das religiös-soziale Moment tritt in den Hintergrund, der Gesichtspunkt der Ökonomie überwiegt. Es liegt hier einer der ersten Versuche vor, den religiös fundierten volksgenossenschaftlichen Gedanken früherer Zeiten zur Wirtschaftsgenossenschaft umzufälschen. Es ist nicht Einkehr und Rückbesinnung, sondern „Fortschritt“ im übelsten Sinne. Daß der Vater der Idee — der Holländer Peter Cornelius Plockbory, der spätere Begründer der Kolonie Neu-Niederland in Nordamerika — ein Täufer ist, kann an diesem Urteil nichts ändern; es wurden ja auch vorhin, wo von der Gemeinschaftsgesinnung des Quäkertums die Rede war, anderweitige Belege für die Problematik der sektiererischen Terminologie und Mentalität beigebracht.

Plockboys Assoziationsprojekt zielt im Grunde nicht höher als die Bechersche des „Werk- und Arbeitshauses“: die Armut soll auf eine für die Allgemeinheit nützliche Weise beschäftigt und damit dem fatalen Müßiggang gesteuert werden. Natürlich will Plockboy auch die Kinder zur Arbeit heranziehen; sie sollen zu diesem Behuf zwei bis

drei Gewerbe erlernen. Plockboy meint, sie würden dabei immer fröhlich und guter Dinge sein, da es höchstens (1) sechs Stunden Arbeit gebe, für Kinder mit Schulunterricht sogar nur drei; und er tut sich noch etwas darauf zugute, daß die Kinder nicht, wie sonst in England, sieben Jahre Sklavenarbeit tun müßten.

Alles ist in dieser Armenrepublik unter dem Gesichtspunkt der Rentabilität, der Wirtschaftlichkeit geordnet. Die revolutionäre Tendenz, die dem Täufern von Haus aus anhaftete, ist vollkommen ausgeschaltet. Dieser pseudo-christliche Reformismus verteidigt sogar die Luxusarbeit. Sein Ideal ist nicht mehr ein Leben gegen die „Welt“, sondern ein Leben mit der „Welt“.

Logische Konsequenz all dieser auf mechanisierte, sozusagen unpersönliche Arbeitsleistung gegründeten Gesellschaftstheorien ist und war seit jeher radikale Bekämpfung des Streiks. Aus der gleichen Einstellung erklärt es sich, wenn auch ein Philanthrop wie Lord Bellers dem zu seiner Zeit zum erstenmal aufflammenden Verzweiflungskampf des deklassierten Produzenten gegen seinen stärksten Feind, die Maschine, völlig ahnungslos gegenübersteht.

---

### III. D E R K A M P F.

#### 1. ARMUTSZÜCHTUNG UND FABRIKSSKLAVEREI.

Wenn sogar diese in ihrem Kern reformistisch gesinnten Elemente der dämonischen Anziehungskraft von Industrialismus und Kapital nicht zu widerstehen vermögen, wenn sogar sie dem wahrhaft sozialistischen Ideal eines Lebens der Gemeinschaft in Armut (das Wort im biblischen Sinne gebraucht) sich mehr und mehr entfremden, so kann es nicht wundernehmen, wenn der Gewaltkomplex, der sich da unter der Etikette „Staat“ etabliert hatte und nun krampfhaft nach Mitteln zu seiner Festigung suchte, das Armenproblem auf seine Weise aufgriff und behandelte.

Am nächsten kam die Staatsgewalt ihrem Ziel durch das Mittel einer kaltherzigen und raffinierten, direkt auf die Unternehmerbedürfnisse zugeschnittenen Armengesetzgebung. In England, dem klassischen Lande des modernen Industrialismus — und damit des modernen Pauperismus — treten die Linien dieser Entwicklung und der durch sie ausgelösten sozialen Gegenwirkungen am deutlichsten hervor.

Das alte englische Armengesetz von 1601 war noch von dem Prinzip ausgegangen, daß es Pflicht der Gemeinden sei, für ihre Armen zu sorgen. Wer keine Arbeit hatte, erhielt Unterstützung. Der Mittellose durfte von der Gemeinde fordern — und zwar als sein Recht, nicht etwa bloß als Gnadenerweisung —, daß sie ihn vor dem Verhungern und damit zugleich vor völliger Abhängigkeit vom Belieben seines Brotherrn bewahrte. Für dieses Recht auf den Bei-

stand der Gemeinde gab es bestimmte historische Gründe, auf die sich die Unterstützungsuchenden und ihre Fürsprecher bei Gelegenheit ausdrücklich beriefen. Jenes Armengesetz von 1601 — das berühmte „43. Gesetz der Elisabeth“ — war, so sagten sie, notwendig geworden bei der Auflösung der Klöster, deren Einnahmen immer zu einem Drittel den Armen zugeflossen waren. Die betreffenden Kirchengüter nun seien auf die großen Adelsfamilien übergegangen, die natürlich weit davon entfernt waren, jenes Drittel an die Armen weiterzubezahlen. Es sei aber nur selbstverständlich, wenn der Anspruch dieser neuen Besitzer auf Grundrente zurückträte hinter den Unterstützungsansprüchen der Gemeindefürsorge, denen ja eigentlich das Land gestohlen worden wäre. Gewiß ist in dem Gesetz der Elisabeth bereits das Prinzip ausgesprochen, daß arbeitsfähige Arme zur Arbeit zu zwingen seien; es sollten auch nötigenfalls, soweit nicht anderweitig für Arbeit gesorgt werden könne, Arbeitshäuser für jene Armen errichtet werden. Aber damit hatte man es nicht sehr eilig. Erst 1697 wurde, wie schon erwähnt, das erste englische Zuchthaus (in Bristol) errichtet, dem in den nächsten Jahren weitere fürsorgliche Gründungen dieser Art folgten. Im übrigen behalf man sich in der Zwischenzeit mit einer Interimslösung der Armenfrage: durch die zur Restaurationszeit erlassenen Gesetze über den Unterstützungswohnsitz, die noch immer keine Lösung im Sinne der Zwangsgesetzgebung des Industrialismus bedeuten. Sie verfahren mit dem Armen und Arbeiter — die beiden Begriffe sind seit Anfang des 18. Jahrhunderts in der nationalökonomischen Literatur Englands identisch — immer noch menschlicher als die späteren Arbeitszwangsgesetze, die den ersten Anstoß zum Zusammenschluß der entrechteten, von völliger Versklavung bedrohten Massen (in der Chartistenbewegung)

gaben und damit zur modernen Arbeiterbewegung hinüberleiten. Eine ernsthafte Bedrohung der Freiheit des arbeitenden Menschen war freilich schon die 1722 ergangene Anordnung, wonach kein Armer, der die Aufnahme in das Arbeitshaus ablehnte, Anspruch auf eine andere Art von Unterstützung haben sollte. Immerhin war jedoch während eines großen Teils des 18. Jahrhunderts der Gemeinsinn der englischen Kommunen noch widerstandskräftig genug gewesen, die in einzelnen Gemeinden errichteten Arbeitshäuser, in denen die Armen untergebracht wurden, vor einer allzu großen Annäherung an den Typus des Zwangsarbeitshauses zu bewahren. Das war ein soziales Verdienst, wenn man in Betracht zieht, daß in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts infolge der wirtschaftlichen Unsicherheit der neu aufgekommenen industriellen Betriebe und wohl auch infolge des ungewohnten und widerwärtigen Unterordnungsverhältnisses in diesen privatwirtschaftlichen Unternehmungen fast jeder Arbeiter sich von vornherein mit dem Gedanken abfand, früher oder später ins Arbeitshaus gehen zu müssen.

Damit war freilich ein Zustand geschaffen, der sich in der folgenden Zeit des technisch und wirtschaftlich erstarkten Industrialismus mit den Machtansprüchen der Unternehmer nicht mehr vertrug. Die neuen Erfindungen auf dem Gebiet des Maschinenwesens, die in das unfreie gesellschaftliche Leben der Zeit so tief einschneiden, die den Arbeiter vielfach zum Diener und Bestandteil der Maschine degradierten und seine Arbeitskraft entwerteten, mußten die industriellen Unternehmer in dem Bestreben bestärken, ihre unbedingte Herrschaft über ihn aufzurichten. Und beim Staat trafen sie dabei auf verständnisinniges Entgegenkommen. Verbindungen unter Gesellen und Arbeitern werden während des 18. Jahrhunderts rücksichtslos ver-

folgt und immer wieder aufgehoben — genau wie unter der streng zentralistisch orientierten Herrschaft des französischen Revolutionskonvents, der Koalitionen unter den Bürgern als Anschläge auf die geheiligte Macht des Staates unbarmherzig verfolgte. In England ist es nur der eingeborenen, unausrottbaren Kraft des volksgenossenschaftlichen Gedankens zuzuschreiben, wenn hier, allen Verboten und grausamen Verfolgungen zum Trotz, die aufgehobenen Handwerker- und Arbeiterverbände immer wieder erstehen: etwa unter dem Titel von Unterstützungsvereinen und Beredigungsgesellschaften oder auch als geheime Bruderschaften.

Es ist in diesem Zusammenhange von psychologischem Interesse, mit welchen Argumenten die Theoretiker des Industriekapitalismus und der neuen Unternehmermoral gegen die Arbeiterkoalitionen zu Felde ziehen. Der bereits erwähnte Charles Babbage, Professor der Mathematik in Cambridge und Erfinder einer Rechenmaschine (natürlich begeisterter Anhänger der Arbeitsteilung, des Stücklohns und anderer Versklavungsmethoden), behauptet in seinem Werk „Über Maschinen- und Fabrikenwesen“ (London 1832) mit großer Bestimmtheit: „Vereinigungen unter den Arbeitern wirken fast immer nachteilig auf letztere.“ Denn warum? Solche Vereinigungen ermutigen die Arbeiter zu Streiks, und während eines Streiks kann es sehr leicht vorkommen, daß die Fabriksherren und ihre Antreiber, um die vertragsmäßigen Lieferungen ausführen zu können, auf Erfindungen und Ideen geraten, durch die eine Menge Hände im Fabrikationsprozeß erübrigt werden; es müßten dann also zahlreiche Arbeiter entlassen werden. Darum nur nicht streiken! sagt Babbage. (Damit keine Erfindungen gemacht werden!)

Babbage rügt auch die (offenbar aus der Zeit der zünf-

tigen Solidarität übernommene) Sitte, daß jeder neu eintretende Arbeiter in den Fabriken den übrigen Genossen eine kleine Summe spenden muß, als ungerecht. Weniger wäre dagegen einzuwenden, wenn die Gelder etwa als Unterstützung in Krankheitsfällen verteilt würden. Aber warum dies? Nicht etwa im Interesse der Unterstützten, sondern „weil dadurch dem zu häufigen Übergang von Arbeitern aus einer Fabrik in die andere vorgebeugt würde“, — mit anderen Worten: um eine Verwendung jener Gelder zu Solidaritätszwecken unmöglich zu machen.

Bei vielen Arbeitsleuten, klagt Herr Babbage weiter, bilde sich ferner während der Streikperioden ein unausrottbarer Hang zur Faulheit aus. „Und fast bei allen, die sich einmal in solche Kontroversen eingelassen haben, sind die zarteren und besseren Gefühle des Herzens erstorben“, und es werden Leidenschaften geweckt, die nicht bloß dem Glück eines solchen Menschen hinderlich sind, sondern auch das gegenseitige Zutrauen zwischen Brotgeber und Arbeiter zerstören. Tyrannei durch Streikterror könne aber „in einem Lande der Freiheit“ nicht geduldet werden.

Die Phraseologie der Unternehmermoral steht hier bereits in voller Blüte. Man spricht vom „gegenseitigen Zutrauen zwischen Brotgeber und Arbeiter“ so, als wäre hier ein von alters her überkommenes Verhältnis und nicht vielmehr eine frischgebackene soziale Zwangsgemeinschaft festzustellen, mit der sich wohl der gesellschaftlich Mächtigere zufrieden geben kann, nicht aber der Unterlegene, dem noch die soziale Freiheit früherer Tage in den Gliedern steckt.

Der „unausrottbare Hang zur Faulheit“, von dem Herr Babbage spricht, war übrigens keineswegs, wie er behauptet, eine Folge des Streiks: es war, bei Licht besehen, der natürliche Abscheu der deklassierten Massen vor einer Arbeitstätigkeit im Dienst fremder Privat Zwecke. Schon im

17. Jahrhundert hatte der Bettel in England einen ungeheuren Umfang angenommen. Die Zahl der auf Unterstützung Angewiesenen wurde auf ein Viertel der Gesamtbevölkerung geschätzt. In den Straßen Londons wimmelte es von Bettlern. In Schottland, Holland, Frankreich harrten noch Millionen arbeitsloser Proletarier ihrer „Bestimmung“: der Ausbeutung durch den staatlich geförderten Industrialismus. In den geistlichen Territorien Deutschlands wurden noch im 18. Jahrhundert auf je 1000 Einwohner 250 Bettler (nebst 50 Geistlichen) gezählt.

Diese bestimmungs- und berufslos vegetierenden Massen wissen noch nichts vom kategorischen Imperativ der Arbeit, zu dem der rationale Kapitalismus die Menschen nach und nach erzog. Solche Gleichgültigkeit gegenüber der auf Profit (nicht auf den unmittelbaren Gemeinschaftszweck) gerichteten Warenerzeugung ist also nicht Faulheit im heutigen Sinne, sondern natürliche Indolenz. Englische Schriftsteller des 17. Jahrhunderts berichten übereinstimmend, daß der Arbeiter nur im äußersten Notfall arbeite und auch dann nur gerade so viel, als die Befriedigung seines allerdringendsten Lebensbedarfs es erfordert. Je billiger die Lebensmittel und je höher die Löhne, desto größer seine Scheu vor Arbeit.

Natürlich ziehen die zeitgenössischen Schriftsteller aus dieser Sachlage ihre Konsequenzen. Der zynische, aber offenerzige Bernard de Mandeville fordert in seinem „Bienenstaat“ (1714) geradezu Herabdrückung der Arbeiter auf ein möglichst niedriges Lohn- und Lebensniveau, um so ihre Arbeitsenergie zu steigern. Man müsse sie gewaltsam im Zustand der Unwissenheit und Bedürfnislosigkeit erhalten. Es sei zwar klug, ihre Armut zu mildern, aber es wäre töricht, sie ganz zu beseitigen. „Das einzige, was einen Mann aus dem Arbeiterstande fleißig machen kann,

ist eine mittlere Menge Geld; denn wie zu wenig ihn, seiner Anlage entsprechend, entweder zu Stumpfsinn oder Verzweiflung führen wird, so wird zu viel ihn frech und träge machen.“ Ohne viel Pietät für die reichen, gebildeten Volksklassen, meint er doch, daß ein stabiler Gesellschaftszustand nur durch deren kastenartigen Abschluß gegenüber der armen Bevölkerung zu erreichen sei. Die Arbeiterkinder aber sollen nicht die Armenschulen besuchen; denn dies würde ihnen die Handarbeit und ihre erbärmliche Lebensweise verleiden: ihre Aufgabe soll es vielmehr sein und bleiben, den Nachwuchs für die industrielle Arbeit zu stellen. Mit anderen Worten: die moderne „freie“ Arbeit soll auf der gleichen sozialbiologischen Grundlage aufgebaut werden wie die Sklaverei.

Ähnlich wie Mandeville tritt auch der Philosoph George Berkeley für Züchtung von Arbeitssklaven ein. Er mutet den Arbeitern zu, ihre Weiber und Kinder in den Fabriken neben sich arbeiten zu lassen. Nach der üblichen Arbeitszeit sollen sie noch andere außergewöhnliche Arbeitsleistungen auf sich nehmen: was ja ihrem wahren Glück keineswegs widerstrebe. In der Lohnfrage kehrt er zwar zur scholastischen Norm der „decentia“ zurück: aber in der Armenfrage ist er um so härter. Als vornehmstes Mittel der Armenpflege empfiehlt er zeitweilige Entziehung der Freiheit; die Paupers sollen als Sklaven betrachtet und behandelt werden.

Diplomatischer will Townsend, ein ehrwürdiger Priester der Hochkirche, in seiner Abhandlung über das Armengesetz (1786) das Problem angefaßt wissen. Hunger und Kindererzeugung erscheinen ihm als die geeignetsten Mittel, die Armen in den Dienst des industriellen Unternehmertums zu pressen. „Gesetzlicher Zwang zur Arbeit“, meint er, „ist mit zu viel Mühe, Gewaltsamkeit und Geräusch verbunden,

während der Hunger nicht nur ein friedlicher, schweigsamer, unaufhörlicher Druck ist, sondern als natürlichstes Motiv zur Industrie und Arbeit die machtvollste Anstrengung hervorruft.“ Es komme also darauf an, den Hunger unter der Arbeiterklasse permanent zu machen; dafür aber Sorge von selbst das besonders unter den Armen wirksame Bevölkerungsprinzip. Nach irgendeinem Naturgesetz seien die Armen besonders „leichtsinnig“ in der Kinderpopulation, „so daß stets welche da sind zur Erfüllung der servilsten, schmutzigsten und niedrigsten Funktionen des Gemeinwesens“. Die „Delikateren“ wären dann davon befreit und könnten sich höheren Berufen widmen. Dieser edle Seelenhirt verwirft also jegliche Armenpflege, sofern sie Lohnsteigerung zur Folge haben könnte: denn diese vermindere das Arbeitsquantum und verleite zur Trunksucht. Auch Townsends Berufskollege Malthus und dessen Freund Ricardo, der Vater des „Ehernen Lohngesetzes“, finden sich leichthin mit dem Gedanken ab, daß der Wohlstand der Arbeiter nicht dauernd gesichert werden könne; sie sind Gegner der Armengesetzgebung, aber nicht deshalb, weil sie deren heimliche Funktion als Mittel zur Heranzüchtung billiger Arbeitssklaven durchschauen oder gar bekämpfen, sondern als prinzipielle Anhänger einer systematischen Reduktion der Bevölkerungszahl.

Ganz unumwunden charakterisiert Stuart in seinen „Untersuchungen über die Prinzipien der politischen Ökonomie“ (1767) die Armengesetzgebung als den konkreten Ausdruck der auf industrielle „Bevölkerung“ gerichteten „Multiplikationsmittel“. Recht ungescheut erörtert er den Vorzug der billigen Sklavenarbeit, der sich aus diesem System ergebe. Er warnt aber, wie Townsend, vor Überspannung der „charity“, die er als etwas Unnatürliches der „industry“ gegenüberstellt. Die Barmherzigkeit könne sich

sogar zu einer ernsten Gefahr auswachsen, wenn sie bedenkenlos ausgeübt und nicht durch Vernunft überwacht werde.

Ob für oder gegen die Armenpflege: es ist ein gefährliches Spiel mit Menschen und Worten, das die gelehrten Vertreter der politischen Ökonomie zu spielen begannen. Der Staat, schlechthin rationalistisch orientiert, wie seine priesterlichen und Laienadvokaten, setzt es, durch Exekutive und Gesetzgebung, in brutale Tat um; und der Arme bezahlt es mit dem Einsatz seines geschändeten Daseins.

Von dem Augenblick an, wo die Vervollkommung der Maschinenteknik dem Fabrikherrn einen unabsehbaren Zuwachs an finanzieller Leistungsfähigkeit und dem Fiskus neuen entsprechenden Zufluß an Steuern und Zöllen verspricht, ist die Staatsmacht mit Energie darauf aus, Armengesetzgebung und Gewerbegesetzgebung in den Dienst des Unternehmertums zu zwingen. Mehr und mehr verwischen sich die Unterschiede zwischen Armenbeschäftigung und Zuchthausarbeit. Ein menschenfreundlicher englischer Kapitalist empfiehlt im Jahre 1770 für die Beschäftigung von Armen die Gründung einer Anstalt — vom Volksmund „das Haus des Schreckens“ getauft —, worin 12 Stunden täglich Zwangsarbeit geleistet werden soll. Das Haus wird gebaut: aber es heißt jetzt einfach — „Fabrik“. Und es war nicht erst lange nötig, sich um einen neuen Organisationsplan zu bemühen: denn die Arbeit in den Fabriken unterschied sich in dieser Zeit nicht wesentlich von der Zuchthausarbeit. Der „Manufakturist“ hat keine Freizügigkeit. Bis zum Jahre 1824 ist es ihm gesetzlich verboten, außer Landes zu gehen. Und erst in diesem Jahre werden die Gesetze aufgehoben, die bis dahin alle Verbindungen unter den Arbeitern verboten hatten. Die Auswucherung durch die Unternehmer kennt keine

Grenzen. Daß sie aus den Geldstrafen, die sie nach der Fabrikordnung den Arbeitern bei den geringsten Verfehlungen auferlegen durften, ein Geschäft machten, wäre an und für sich nichts Unerhörtes: denn derlei soll auch noch in viel späterer Zeit vorkommen. Aber symptomatisch für den Geist der Unternehmermoral in dieser Frühzeit der modernen Großindustrie sind die systematischen Raubzüge, die der Fabrikant seinen Arbeitern gegenüber sich gestatten darf. So wird von Unternehmern berichtet, die morgens die Uhr der Fabrik um eine Viertelstunde vorrücken, so daß die meisten Arbeiter bei ihrer Ankunft das Tor bereits verschlossen finden, während der Schreiber mit dem Strafbuch drinnen von Zimmer zu Zimmer geht und die große Menge der Fehlenden aufschreibt. Abends aber geht dieselbe Uhr infolge eines unerklärlichen Wunders eine Viertelstunde hinter den öffentlichen Uhren der Stadt zurück. Auch von kapitalistenfrommen Zeitgenossen werden eine Unzahl solcher Histörchen überliefert.

Ein beliebtes Mittel zur materiellen Niederhaltung des Arbeitnehmers ist in dieser Zeit das Tauschsystem oder Trucksystem: der Zwang, einen Teil des Arbeitslohns im Laden des Fabrikherrn für Bedarfsartikel anzubringen. Die Methode ist international. In Deutschland wie in England hält ein großer Teil der Fabrikanten Verkaufsläden und Schankstuben, in denen der Proletarier auch als Konsument ausgebeutet wird. An der Hand von Arbeitsbüchern aus Solinger Betrieben ist nachzuweisen, daß die Arbeiter oft jahrelang keinen Pfennig Arbeitslohn ausbezahlt erhielten: sie bekamen statt Geld überteuerte, für sie vielfach unbrauchbare Waren. Selbst ein Unternehmerfreund wie jener Professor Babbage (von dem der bereits zitierte Hymnus auf die Kinderarbeit herrührt), findet das System grausam: „Die kleinen Bedürfnisse,“ schreibt er in der

erwähnten Abhandlung „Über Maschinen- und Fabrikswesen“, „die der Arbeiter für seine Frau und seine Kinder, vielleicht für Medizin in Zeiten der Krankheit, braucht, muß er sich alle durch Tausch verschaffen und seine Zeit vergeuden im Austausch von Sachen, die er zu einem geringeren Preise, als sie ihm in Rechnung gestellt werden, wieder zu verkaufen gezwungen ist. Der Familienvater, vielleicht von heftigem Zahnweh gepeinigt, muß einen schnellen Handel mit dem Dorfarzt abschließen, um nur seine Plage loszuwerden; die trostlose Mutter ist genötigt, ihre entwerteten Waren im Austausch zu opfern, um sich nur den Sarg für ihr dahingeschiedenes Kind zu verschaffen.“ Ein Auszug aus einem Bericht des Parlamentsausschusses, den der Verfasser beifügt, zeigt, daß seine Darstellung nicht übertreibt: „Es war in unserer Stadt so gewöhnlich,“ schreibt der Referent, „Waren an Geldes Statt zu zahlen, daß viele meiner Nachbarn sich genötigt sahen, Waren gegen Waren auszutauschen, Zucker zu geben, um Apothekerwaren aus dem Drogerieladen zu empfangen; andere waren gezwungen, Zucker für Kleider und dergleichen zu zahlen und diese Tauschweise oftmals zu wiederholen. Ich bin sehr glaubwürdig unterrichtet, daß jemand ein halbes Pfund Zehnpfennigszucker und einen Pfennig zahlte, um sich einen Zahn ausziehen zu lassen. So erzählte mir auch ein glaubhafter Nachbar, daß der Totengräber für das Ausgraben eines Grabes Tee und Zucker erhielt.“

Die Krönung des wüsten Einverständnisses zwischen der zentralistischen Staatsmacht und dem individualistisch-kapitalistischen Unternehmertum ist das englische Armen-gesetz von 1834. Hier erklimm die profitwütige Betrieb-samkeit eines gottverlassenen Gewaltsystems einen weder vorher noch nachher erreichten Gipfel.

Das neue Gesetz war entstanden im Zeichen des Malthusianismus. Malthus, seinem Beruf nach Geistlicher der englischen Hochkirche, leugnet schlechthin das angeborene Recht der Massen auf Existenz und Freiheit. Seine Schrift über das Bevölkerungsproblem (die sich gegen Godwins demokratisch-revolutionäre Abhandlung „Politische Gerechtigkeit“ richtet) ist eine schamlose Apologie des Despotismus der Staatsmacht und des Unternehmertums. Seine Lehre hat die englische Armengesetzgebung in der unheilvollsten Weise beeinflußt. Der Wert des menschlichen Arbeitstiers erreichte im Zeichen dieser Lehre den denkbar niedrigsten Kurs. Der zur Lohnarbeit Verdammte sollte sein Leben fürderhin schwer bezahlen. Wie ein Vorwurf und eine Brandmarkung stand über diesem Leben die Ächtung des Kinderreichtums von Staats wegen; man wollte, wie die malthusianischen Kommissare sich ausdrückten, keine „Prämie auf uneheliche Kinder“ zahlen. Armut sollte nach den Gesetzen der Abschreckungstheorie als Verbrechen behandelt werden. Die Armen sind danach eine Landplage; sie haben nicht das Recht, sich zu vermehren und nach menschlichem Gesetz zu existieren. Alle Unterstützung in Geld oder Lebensmitteln wurde abgeschafft; als einzige Unterstützung blieb übrig die Aufnahme in die sofort erbauten Arbeitshäuser (workhouses) oder, wie das Volk sie nannte, in die „Armengesetz-Bastillen“. Mit dieser Einrichtung wurde das Zuchthaus für das Proletariat gewissermaßen obligatorisch gemacht. Die Nahrung in diesen Arbeitshäusern sollte schlechter sein als die der ärmsten beschäftigungslosen Arbeiter, die Arbeit aber schwerer. Selbst die Diät, die man in den Gefängnissen erhielt, war besser, so daß die Insassen des Arbeitshauses meist nach der Vergünstigung strebten, in das Gefängnis einzusiedeln. Das alte Unterstützungssystem unter Aufsicht

der zu nachsichtigen Gemeinden und Friedensrichter wurde durch eine Zentralbehörde ersetzt. Das Heimatsrecht wurde, abgesehen von gewissen Fällen, wie Niederkunft oder Verheiratung von Frauen, abgeschafft. Die Last des Unterhalts unehelicher Kinder wurde auf die Mutter abgewälzt.

Die ganze Einrichtung war darauf zugeschnitten, den Arbeiter vom Eintritt in die Arbeitshäuser abzuschrecken und ihn dem Unternehmer zuzutreiben. Besonders die erste Bestimmung, daß, abgesehen von der Aufnahme in die neuorganisierten Arbeitshäuser, alle Unterstützung Arbeitsloser abgeschafft werden sollte, erregte den Haß der Massen. Denn nun gab es nichts mehr, was den Arbeiter vor völliger Abhängigkeit vom Fabrikherrn schützte, nun war er völlig der Gnade des Arbeitgebers überantwortet, der ihm Löhne zahlen konnte, wie es ihm gerade beliebte. Gab es doch bei Differenzen mit ihm keinen andern Ausweg als das verhaßte Arbeitshaus, wo man darauf gefaßt sein mußte, halb zu verhungern. Fabelhafte Beispiele wurden berichtet von grausamer Behandlung und unzulänglicher Ernährung in diesen Zwingburgen des industriellen Fortschritts. Richard Oastler, einer der tatkräftigsten Anwälte der Arbeiterschaft, versicherte, man tue Harz in die Speisen, damit sie länger im Magen liegen blieben. Man erzählte von Knaben, die Selbstmord begingen, weil sie die raffinierte Tortur, die ihnen den Aufenthalt in den Arbeitshäusern verleiden sollte, nicht mehr ertrugen.

Dies alles zwei Menschenalter nach Erscheinen des Hauptwerks jenes guten Menschen und schlechten Musikanten John Howard, der 1777 in seinem berühmten (auch ins Deutsche übersetzten) Buch „Zustand der Gefängnisse in England und Wales“ Zeter und Mordio geschrien hatte über die furchtbaren Übelstände in den Zucht- und Werk-

häusern Englands und des Kontinents, ohne zu ahnen, daß er im Grunde nicht gegen die Zuchthäuser, sondern gegen den Industrialismus Sturm lief.

Was die Pläne der Unternehmer besonders förderte, war der Umstand, daß es in England zu jener Zeit allein 80 000 Handweber gab, die, im Kampf gegen die mechanischen Webstühle unterlegen, hungerten und keine andere Rettung vor sich sahen als das Arbeitshaus, das sie wiederum, als gute, billige Beute, dem Unternehmertum zuwarf.

Es war die unverblünte Rückkehr zum Zucht- und Arbeitshaus aus der Ursprungszeit des Fabrikwesens. Nur daß man jetzt nicht mehr darauf ausging, die Werkhäuser zu füllen, sondern im Gegenteil: die Arbeiter davon fernzuhalten. Die Institution hatte nur den Vorzug größerer Offenherzigkeit. Der Zuchthauscharakter der Werkhäuser trat jetzt ganz unverhüllt zutage. Mit schamlosem Zynismus verkündet diese Einrichtung durch die bloße Tatsache ihres Bestehens die Lehre, daß Arbeit — innerhalb wie außerhalb des Werkhauses — ein Unsegen sei.

Das Arbeitshaus hatte seiner ganzen inneren Organisation nach den Charakter eines Gefängnisses. Wer sein Pensum Arbeit nicht absolviert, bekommt nichts zu essen. Wer hinausgehen will, muß den Inspektor um Erlaubnis bitten, dessen Willkür die Armen schutzlos ausgeliefert sind. Rauchen und Annahme von Geschenken außerhalb des Hauses verbietet das Reglement. Äußerlich kennzeichnet den „Pauper“ die Arbeitshaus-Uniform. Um Konkurrenz mit der Privatindustrie zu verhüten, trägt man den Insassen belanglose Arbeiten auf, wie Steineklopfen — „soviel ein starker Mann mit Anstrengung in einem Tag tun kann“ — oder Zupfen alter Schiffstau. Die Familien werden auseinandergerissen: Männer, Frauen und Kinder wohnen in getrennten Flügeln, sehen einander nur selten und nur zu

bestimmten Zeiten, zur Belohnung für gutes Betragen. Empfang von Besuchen ist nur im Sprechzimmer und nur mit Bewilligung der Beamten gestattet, der Verkehr außerhalb des Hauses nur unter ihrer Aufsicht und mit ihrer Erlaubnis — kurzum: das „workhouse“ ist ein Zuchthaus in optima forma. Der Bewohner des Werkhauses steht außerhalb des Gesetzes, Gegenstand des Ekels und des Abscheus für jeden, der nicht seinesgleichen ist. Prinzipiell wird ihm menschliche Behandlung und gesunde Kost zugestanden. Aber an diese papiernen Bestimmungen hält sich niemand. Die Strafmittel — oder vielmehr Abschreckungsmittel —, die das Reglement vorsieht, sind geradezu bestialisch. Im Arbeitshaus zu Greenwich beispielsweise wird im Sommer 1843 ein fünfjähriger Knabe strafweise drei Nächte hintereinander in die Totenkammer gesperrt, wo er auf Sargdeckeln schlafen muß. Ein kleines Mädchen im Arbeitshaus zu Herne wird wegen Bettnässens zu derselben Marter verdammt.

Dieses Arbeitshaus lag in einer der schönsten Gegenden von Kent: aber die Fenster gingen — offenbar aus eben diesem Grunde — nach einem düsteren Hof hinaus. „Wenn Gott den Menschen für Verbrechen so bestraft, wie der Mensch den Menschen straft für Armut, dann wehe den Söhnen Adams!“ ruft ein Zeitgenosse im „Illuminated Magazin“ schauernd aus.

Unsägliches wurde bei gelegentlichen Inspektionen aufgedeckt: Menschen — Erwachsene und Kinder —, die in Hundelöchern unter der Treppe eingesperrt wurden, nackt, zerlumpt, halb verhungert; Weiber, die man zur Strafe für belanglose Disziplinarvergehen ins Tollhaus schickte; Blödsinnige als Krankenwärterinnen; achtzehn Paupers beiderlei Geschlechts in einem Zimmer usw. Der Armenkirchhof Sumpf und Morast.

Natürlich beschränkte sich das System nicht auf England. Auch in Deutschland diente die Institution des Arbeitshauses vielfach nur dem Zweck, Armen die Inanspruchnahme einer Unterstützung zu verleiden. Als das Arbeitshaus in Grossefehn (Ostfriesland) errichtet wurde, entschlossen sich, wie v. Linsingen in seiner Abhandlung „Über Armenwesen“ (1867) mit Genugtuung erzählt, von den 19 Männern und 26 Frauen im Ort, die bis dahin Unterstützung erhalten hatten, nur 1 Mann und 5 Frauen zum Eintritt. Die übrigen vermochten sich plötzlich ohne Unterstützung durchzuhelfen (wenigstens nach der Meinung Linsingens). Es war aber auch ein zu schlaues System, das die Armenbehörde von Grossefehn den Armen gegenüber praktizierte. Gewisse Maßnahmen waren geradezu darauf berechnet, selbst die Bedürftigsten von der Benutzung dieses Quartiers abzuschrecken. So ist in Ostfriesland der Tee ein traditionelles Volksgetränk. Was tat die Arbeitshausverwaltung? Sie schaffte den Tee ab und verabreichte Roggenkaffee. Sie wußte weiterhin, daß auch die armen Leute gern in Federbetten und auf Seegrasmatratzen schliefen: natürlich mußten sie sich fortan mit einfachen Decken begnügen. In jener Gegend war ferner das Feuer in offenen Kaminen allgemeiner Landesbrauch: zum Trutz verwandte die Anstaltsleitung Öfen, und vermutlich wurden auch diese nicht über Gebühr in Funktion gesetzt.

Die französische Entsprechung der englischen „Armen-gesetz-Bastillen“ waren die (1767 zuerst aufgetretenen) „Korrektionshäuser“ („Depôts de mendicité“), eine Mittelqualität zwischen Gefängnis und Armenarbeitshaus, später von der Revolution beseitigt, aber von Napoleon wieder eingeführt. Charakteristischerweise wurden sie von den Arbeitslosen noch mehr gefürchtet als die Zuchthäuser: und das war auch sicherlich die Absicht ihrer Gründer gewesen.

## 2. DER ERSTE ZUSAMMENSTOSS.

Diese ganze Kombination von Armengesetzgebung, Arbeitsorganisation, Lohn- und Industriepolitik stellt sich dar als ein mit kalter Grausamkeit errechnetes System, das darauf hinausläuft, eine Generation von Arbeitssklaven heranzuzüchten, denen jede Lust vergangen sein sollte, den Unternehmer oder seinen Protektor und Teilhaber, den Staat, durch Forderungen zu reizen.

Gegen die Pressionstaktik des Unternehmertums erhebt sich nach der Julirevolution in Frankreich, über die noch unausgetragenen Differenzen von Monarchismus und Republikanismus hinweg, das Proletariat der neuentstandenen industriellen Gesellschaft. Immer klarer scheiden sich in dieser Sphäre des absoluten Erwerbsindividualismus Besitz und Armut, immer deutlicher enthüllt sich in der sozialen Praxis dieser Gesellschaft alle Unfreiheit als Unterwerfung des arbeitenden Menschen unter das Kapital. Aber noch wagt die durch die Krisis der Industrien verelendete Masse nicht den Schritt zur Erkämpfung der von Rousseau und Robespierre verheißenen natürlichen Menschenrechte, die auch in des edlen Priesters Lamennais schwärmerisch-unklarer Herzensappellation „Worte eines Gläubigen“ (1834) nur eben Proklamation blieben, keinen festen Ankergrund der Tat, des schöpferischen Lebens in Gemeinschaft vorfanden. Die Ziele dieser von Geheimverbindungen geleiteten Aufstandsbewegungen der 30er Jahre (hauptsächlich zu Lyon und Paris) sind äußerst bescheidene: man fordert das Recht auf Arbeit und die Festsetzung von Lohntarifen zum Schutz gegen die Willkür des Meisters und Unternehmers. Selbstverständlich werden diese Forderungen, deren Erfüllung das glücklich eingeleitete Arbeitszwangssystem zu durchlöchern drohte, rundweg abgelehnt und die Aufstände mit Waffengewalt nieder-

geschlagen. Die Arbeiterschaft, die mit ihrem Blute die Befreiung vom autoritären Monarchismus erkämpft hatte, sah sich dem Komplott des autoritären Industriekapitals mit dem darauf sich gründenden konstitutionellen Königtum ausgeliefert.

Zu ihrer klassischen Ausbildung aber gedieh die Abschreckungsmethode des industrialistischen Kapitalismus in England. Hier erfolgte denn auch der erste organisierte Angriff der in ihrer persönlichen Existenz und Freiheit bedrohten Proletariersmassen auf die herrschenden Mächte. Die Unsicherheit des Arbeiterschicksals, dies hoffnungslose Hin- und Hergeschleudertwerden zwischen der Scylla der Fabriksausbeutung und der Charybdis des Arbeitshauses stachelte die Arbeiterschaft zu wilder, unbeugsamer Opposition gegen das herrschende System, das den Gedanken des Wiederaus Zusammenschlusses der zerstreuten Glieder der alten volksgenossenschaftlichen Organisationen zu korporativen Gestaltungen gewaltsam in den Massen großzuchtete und sich so am Ende als Teil von jener Kraft erwies, die bei bösestem Willen doch nur Gutes zu wirken vermag.

Die aufpeitschende Wirkung des Armengesetzes von 1834 machte sich zunächst nicht fühlbar, da die guten Ernten der beiden folgenden Jahre ein gewisses Gegengewicht boten gegen die systematische Auswucherung der Volkskraft. Erst als 1837 die schlechten Erntejahre begannen, erhob sich die Arbeiterschaft, beraten von einer Anzahl von Männern aus der bürgerlichen Sphäre, zu organisiertem Widerstand. Ihre Führer (wie Richard Oastler und Reverend Stephens) predigten den Anspruch des Engländer auf reichliches Auskommen in seinem Heimatlande als heiligstes aller Rechte, das immer als Bestandteil der Verfassung gegolten habe. Und Disraeli findet sehr richtig, daß durch das Armengesetz von 1834 die Zivil-

gewalt übergegangen sei auf eine Klasse, die politische Macht suche, ohne die entsprechenden Pflichten übernehmen zu wollen.

So empfand auch die Arbeiterschaft die Situation. Sie begann den Mittelstand aus ganzer Seele zu hassen, besonders jene, die das ganze Elend des Volkes der Überbevölkerung zuschrieben und, zum Ersatz für den noch undurchführbaren Malthusianismus, sich des neuen Armengesetzes zur Niederdrückung des werktätigen Volkes sehr gern bedienten. Es war auf ein richtiges System der Rasseverschlechterung abgesehen. Cobbet beispielsweise, einer der Wortführer der Arbeiterschaft, versichert, Instruktionen der Regierung an die Beamten gesehen zu haben, wonach das neue Armengesetz dahin abziele, die Arbeiter zu größerer Nahrung zu erziehen. O'Brien setzte dem Volk auseinander: Adel und Mittelstand seien für das Gesetz, weil es die Arbeiter zu ihren Sklaven mache; denn diese würden natürlich alle Lohnsätze und Lohnabzüge den Schrecken des Arbeitshauses vorziehen. Tatsächlich begann denn auch der Tagelohn seit der Einführung des Gesetzes überall erheblich zu sinken, an manchen Orten um 6 Pence und noch mehr. Nirgends wagten es zunächst die Geknebelten, das Gesetz offen zu bekämpfen. Aber sie fühlten: dieses Armengesetz war nur ein Vorwand, unter dessen Deckung — wie ein Zeitgenosse sich ausdrückt — die maskierten Batterien der Unternehmer feuerten. Verkauft und verraten! — das war die allgemeine Empfindung der Arbeiterschaft. Das Vertrauen in den Staat war nicht nur unter den Arbeitern, sondern, bis tief hinein in die bürgerlichen Kreise, bei allen fühlenden, wahrheitliebenden Menschen aufs tiefste erschüttert. Die Führer der Bewegung, ein Richard Oastler oder ein J. R. Stephens, waren keine Arbeiter und auch keine Chartisten, sondern Torys. Sie, die für Thron,

Altar und Heimat ämpften, sahen ihre Heimat durch den Verrat des Staates befleckt. Der Geistliche Stephens hielt wilde Predigten gegen den Staat und forderte zu bewaffnetem Widerstand auf.

In Wirklichkeit hatte sich hier der innere Sinn der Entwicklung, die wir von der Zeit der frühmittelalterlichen, sozial-religiös orientierten Volksgenossenschaft bis in die Zeit jenes materialistisch und zentralistisch gerichteten Zwangsgebildes „Staat“ verfolgt haben, in einem weithin sichtbaren Symbol enthüllt: Armut war zum Verbrechen geworden — Arbeit zum Strafmittel, mit dem jenes Verbrechen geahndet werden sollte.

Die Massen waren aufgerüttelt, radikalisiert. 1838 wird die „Volkscharte“ publiziert (von der die Chartistenbewegung den Namen hat). Das englische Grundrecht, die „Magna Charta libertatum“ von 1215, die jedem Freien sein Recht gewährleistete hatte und nun durch das Armengesetz in so schnöder Weise verletzt worden war, ergänzte man durch die moderne, soziale Charta. Das Ziel war eigentlich nur ein negatives und im Grunde keineswegs radikales: man wollte das neue Armengesetz umstoßen und dem Zehnstundentag — der damals das Ideal war — zum Sieg verhelfen. Und auch das Mittel, dessen man sich bedienen wollte, war kein revolutionäres: man hoffte auf Reform der Regierung mit Hilfe des allgemeinen Wahlrechts. Damit setzte in der modernen Arbeiterbewegung der Zug zur Politisierung und zum Zentralismus ein, den sie bisher — zu ihrem Schaden — noch nicht abgestreift hat.

Unmittelbarer, elementarischer gestaltete sich der Kampf gegen die neuerrichtete Landespolizei, eine Söldnertruppe im Dienst der Regierung, ausgesandt, um die lokale Selbstverwaltung zu bedrohen und dem Volke das verhaßte Gesetz aufzuzwingen, dessen Durchführung die lokalen Be-

amten vielfach verweigert hatten. Die neuen Arbeitshäuser waren gewissermaßen befestigte Punkte in Feindesland, und sie dienten dem Zweck, das Volk unter das Joch einer käuflichen, gefühllosen, despotischen Zentralregierung zu beugen. Noch einmal klafft hier der alte historische Gegensatz: Zentralismus — Föderalismus auf. Gerade dieser wesentliche Kontrast wurde damals und wird noch heute (auch in der rückblickenden Beurteilung der Chartistenbewegung) vielfach übersehen.

Mit dem Hinübergleiten in die politische Sphäre und auf das Gebiet des Parlamentarismus war die von Haus aus so wichtige und vielversprechende Bewegung auf das tote Geleise geschoben worden. Ob sie nun durch physische oder moralische Gewalt durchzudringen gedachten — die Kampfmittel, die von den Chartisten gewählt worden waren, konnten ihre Sache nicht zum Siege führen, weil sie der hoffnungslosen Region des Zentralismus entstammten. Es gab, anlässlich der chartistischen Massenpetitionen, blutige Zusammenstöße, Brandstiftungen, Massenverhaftungen. Innerhalb des Chartismus begann der Kampf zwischen der gemäßigten und der radikalen Richtung: ein Erfolg war dem Chartismus nicht beschieden, auch nicht bei seiner letzten Aktion im Revolutionsjahr 1848. Aber er hat unstreitig das Verdienst, durch seine nimmermüde Agitation die Massen aufgerüttelt und gegen das herrschende System mobilisiert zu haben.

Wenn das Armengesetz und sein furchtbares Symbol, die „Armengesetz-Bastille“, sich auf die Dauer nicht halten konnten, so war dies anderen Umständen zu danken: vor allem der unverwüstlichen Lebenskraft des föderalistischen Gedankens, der sich alsbald in den Gewerkschaften eine neue, wenn auch nicht die schärfste und schlagkräftigste Waffe im Kampf des volksgenossenschaftlichen Prinzips

gegen private und staatliche Vergewaltigungsversuche zu zimmern wußte, dann aber auch Erwägungen der Staatsraison, die nicht zulassen konnte, daß die einheimische Arbeiterschaft durch Überspannung des erpresserischen Arbeitszwangsystems ins Ausland getrieben wurde.

### 3. RATIONALER SOZIALISMUS.

Fiel aber auch das Zwing-Uri der Armut, so ist doch die soziale Gesinnung, der es seinen Ursprung verdankt: die Moral des Staates und des zu immer ungeheuerlicheren Zusammenballungen neigenden Industrialismus und Händlertums, im Wesen dieselbe geblieben. Daß sich der Prozeß der Vergewaltigung des lebendigen Menschen zugunsten des toten Mechanismus der Technik und einer uferlosen Produktion heute im allgemeinen unter glatteren Formen vollzieht als in jenen Tagen, da der Prozeß anhub, ist nur möglich, weil der Staat, als sein Exekutor, es nicht mehr zu tun hat mit jenen ursprünglichen, wahrhaft soziativen Formen des Zusammenlebens und Zusammenschaffens, wie sie das Frühmittelalter aus sich heraus gebar und höchstens noch, in Ansätzen, das religiös-revolutionäre Sektierertum, das uns etwa in den nach unbedingter Autonomie strebenden Gemeinden der „Wahren Levellers“ oder der Quäker in ihren revolutionären Anfängen entgegentritt.

So paradox es klingen mag: die revolutionären Mächte des Mittelalters, wie sie im Bauernkrieg, in der Wiedertäuferbewegung, in einzelnen Gesellenaufständen, in den christlich-kommunistischen Strömungen des Protestantismus, besonders zur Zeit der englischen Revolution, sich kundtun, haben einen größeren sozialen Tiefgang, wirken aufwühlender, elementarischer als die sozialrevolutionären Kräfte der Neuzeit, deren Kampf im Rahmen rationali-

sierender Arbeitssysteme und jedenfalls immer auf dem abgesteckten Gelände des Industriekapitalismus sich abspielt, wo jene auf der freien Walstatt des sozialen Gesamtlebens sich tummelten. Der rationalen Organisation einer nur dem Scheine nach freien Arbeit entspricht die auf rational-materialistischer Grundlage aufgebaute Organisation der modernen Industriearbeiterschaft: ihr Organisationsprinzip ist rationaler Sozialismus — eine Form des Zusammenschlusses, die sich, wie jene rationale Arbeitsorganisation selbst, nur im Abendlande vorfindet. Der moderne Sozialismus, der im wesentlichen Industrie-sozialismus ist, kann nicht wahrhaft revolutionär sein: denn er kann über die starre Mauer, die der zentralistische Industrialismus vor allem in wahrer Freiheit sich auswirkenden Leben und damit vor allem wahrhaftigen Sichfinden der Menschen im Unbegrenzten, Unberechenbaren aufgerichtet hat, nicht hinaus. Er schwört, wie Erzvater Saint-Simon, auf „Wissenschaft“ und „Industrie“ und die „Segnungen der Zivilisation“, auf den Zwang des Milieus, auf die Unfreiheit des Willens, auf Programme, Manifeste und Zeitungen, auf die Notwendigkeit der Massenproduktion und ihrer zentralistischen Reglementierung, — kurz, auf tausenderlei Dinge, die nur Wasser sind auf die Mühle des grauenhaften Mechanismus „Industriestaat“.

So sind denn die wirklich revolutionären Formen des Befreiungskampfes der Armut in der Welt des Mittelalters und der Frühneuzeit aufzusuchen. Hier geht es noch um grundstürzende Tat oder doch um den Willen zu solcher, nicht um Parteidogmen und Lohnkämpfe. Hier ist noch großzügiger, letztes wagender Kampf, Ansatz zu neuer Weltbegründung, zur Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden.

Es ist leicht, von der erhabenen Warte unseres aufge-

klärten Zeitalters herab, das uns, wie Figura zeigt, so herrlich weit gebracht hat, den Stab zu brechen über die Fremdartigkeit und scheinbare Groteskheit jener primitiven Mystiker, die, erschreckt durch den Höllenabgrund, der den der Ewigkeit und ihren geheimnisvollen Bindungen abgewandten Menschen umlauert, sich auf den Urbestand ihres reinen Menschentums zurückziehen, alles überflüssige Beiwerk der Zivilisation, alle Bereicherungsgedanken von sich werfen und in brüderlicher Gemeinschaft, die dem einzelnen doch zugleich das Recht voller Persönlichkeitsentfaltung gewährleistet, ein Leben von unten auf beginnen. Es ist aber nicht nur leicht, sondern auch törricht. Der unbefangene Historiker wird feststellen müssen, daß es sich hier keineswegs um harmlose oder ungereimte oder gar krankhafte Erscheinungen des damaligen Gesellschaftslebens gehandelt hat. Selbst ein harter Realist und Staatsmann wie Cromwell bekundet Respekt vor dem ins Leben wirkenden revolutionären Elan der armseligen Quäker (in ihrer ersten, noch radikal-urchristlichen Verfassung), wenn er die „Zitterer“ seine gefährlichsten Feinde nennt.

Daß aus solch wahrhaft revolutionären Anfängen nichts Kraftvolleres erwuchs als der wohlmeinende bürgerliche Doktrinarismus eines John Bellers, liegt an der allgemeinen sinkenden Tendenz einer müden Zeit. In der englischen Revolution hatten die neuerwachten religiösen Kräfte einen Anlauf genommen, ihre alte sozialisierende Macht wieder zu erobern. Doch die „Gemeinschaft der Heiligen“ versandete politisch im Protektorat und im restaurierten Königtum; und ihre religiös-philosophischen Ausläufer waren ein aufklärerischer Sensualismus und ein verstandesmäßiger Deismus, die sich sozial zu nichts verpflichtet fühlten. Auf solcher Weltanschauungsgrundlage erwächst

der schale Opportunismus der Bellers und Konsorten in der Behandlung des aufkeimenden Industrieproblems.

Von hier aber führt eine gerade Linie zur industrialistisch eingestellten Wirtschaftsphilosophie späterer ausgesprochener Sozialisten wie Robert Owen. Dieser wirkliche Menschenfreund, der aber doch zugleich immer ein Stück Unternehmer geblieben ist, glaubte an die Macht der Maschine mit derselben Inbrunst, mit der die mittelalterliche Bruderschaft an Gott und den Heiland geglaubt hatte. Er glaubte an eine zentralisierte, umfassend organisierte Industrie, in der die Maschine die Hauptrolle spielen sollte. Die Arbeiter seiner Zeit, in einem wilden Kampf begriffen gegen den tyrannischen, existenzzertrümmernden Dämon von Dampf und Eisen, begannen ihren Zerstörungsfeldzug gegen die Maschinen. 1816/17 sind die englischen Zeitungen voll von Berichten über Prozesse gegen Arbeiter, die sich Zerstörungs- und Sabotageakte hatten zuschulden kommen lassen. Ihnen gegenüber nahm Owen die Maschine in Schutz, die nicht an sich, sondern nur als Werkzeug einiger weniger Monopolisten von Übel sei.

Was half jedoch diese — an sich natürlich richtige, aber leider rein theoretische — Erwägung, wo der Dämon leibhaftig dastand, mitten unter den von ihm Geknechteten, furchtbarer Satrap des Unternehmertums, und brüllend seine Opfer forderte? Was nützte es, die Arbeit zum Wertmaßstab einer Produktion zu erheben, die selbst keine Würde hatte, die in der Organisationsform, zu der sie unter der Patronanz der Staatsmacht gediehen war, mehr Unglück als Glück über die Menschen brachte? Hätte Owen mit derselben Leidenschaftlichkeit, mit der er die Partei der Maschine ergriff, die Partei der wahren, gemeinschaftbildenden Religio ergriffen, aus der, wie wir gesehen haben, die frühmittelalterlichen Bruderschaften und In-

nungen und die herrliche Kultur des Frühmittelalters erwachsen sind: er hätte, wie jene, vom Menschen aus auf die Dinge und nicht umgekehrt von Sachgütern und der Sacherzeugung aus auf den Menschen zu wirken gesucht. Aber er war und blieb „Industriemensch“, konnte — als Sensualist und Materialist — Leben nur in der intensivsten Erzeugung und im Konsum von Sachgütern erkennen. Er wollte das Land mit Industriestädten bedecken, wo alle Zeichen der Zeit Erhaltung und Wiedereroberung der preisgegebenen Landkultur predigten. Wohl erkannte er den wahren Zusammenhang zwischen dem nationalen Überfluß, der industriellen Überbetriebsamkeit und dem erschreckenden sozialen Elend. Wohl wollte er den Handel lediglich als Austausch des Überflusses gelten lassen, nicht als verselbständigte Wirtschaftskategorie. Wohl empfand er die Arbeit in der Form, zu der sie sich entwickelt hatte, als Tortur, als Menschenschändung. „Erst seit der Einführung des Baumwollhandels“, schreibt er 1815, „werden Kinder in einem Alter, in dem sie weder hinlängliche Kraft noch geistige Unterweisung erhalten haben, gezwungen, in die Baumwollfabriken zu gehen, wo sie, wie die Geschäfte jetzt betrieben werden, als menschliche Skellette, alles Verstandes beraubt, ihr Leben hinbringen, nur wenige Jahre einer elenden Existenz ertragen und schlechte Sitten lernen, die sie dann in der Gesellschaft ausbreiten. Erst seit Einführung dieses Handelszweiges sind Kinder und auch Erwachsene genötigt, mehr als zwölf Stunden am Tag zu arbeiten, die bewilligte Mahlzeitpause nicht mit eingerechnet. Erst seit der Einführung dieses Handelszweiges findet der Arbeiter seine eigene Erholung im Bierhause oder im Schnapsladen. Erst seit der Einführung dieser verderblichen Industrie haben Armut, Verbrechen und Elend rasche und schreckliche Fortschritte in

den Gemeinden gemacht“ . . . Und einmal bricht aus seiner seherischen Erkenntnis der herostratische Verzweiflungsschrei: „Vernichtet die Baumwollindustrie, zerstört lieber die politische Macht unseres Landes, sofern sie vom Baumwollhandel abhängt, als daß sie durch die Aufopferung alles dessen, was das Leben wertvoll macht, aufrechterhalten werden soll.“ Richard Owen ist und bleibt der große Begründer des sozialen Gedankens im klassischen Industriestaat England. Er ist mehr als Wirtschaftsreformer: er will das Fabrikssystem zu „des Mannes Feiertag, statt zu seinem Fluch“ machen. Aber seine Reformaktionen bleiben notwendigerweise im Experiment stecken, weil die Organisationsidee ihres Urhebers über die materielle Sphäre der Menschennatur und Menschengemeinschaft sich nicht zu erheben vermochte, für eine Erkenntnis der geschichtlichen Irrtümer, auf denen das individual-kapitalistische Industriesystem beruht, und vollends für eine Neufundamentierung des gesellschaftlichen Gesamtorganismus nicht ausreichte. Owen — als einer der erfolgreichsten Fabrikanten seiner Zeit — glaubte an eine organisierte und zentralisierte Maschinenindustrie und verwarf das System der kleinen Betriebe. Er war kein eigentlicher Revolutionär. Er vertraute der Macht der Erziehung und dessen, was er die „Wahrheit“ nannte. Er predigte die Verbindlichkeit einer neuen Moral ohne die Bindungen der Religion (die er nur in den Verfallsformen seiner Zeit kannte und, folgerichtig, auch bekämpfte), ein Gemeindeprinzip ohne wahre Gemeinschaft, beruhend auf dem Aberglauben an die Macht der Maschine, der Materie.

Immerhin sind Owens Sympathien für den Industrialismus ungefährlicher als die des Zentralisten Babeuf, des Führers der Kommunisten zur Zeit der französischen Re-

volution, in dessen politischem System der Maschine eine so außerordentliche Rolle zugeteilt ist, daß sein Biograph Philippo Buonarotti sich zu dem einschränkenden Kommentar bemüßigt sieht: natürlich könne die Maschine nur unter der tatsächlichen Herrschaft des Systems der Gemeinschaftlichkeit eine wahre Wohltat für die Menschen werden; unterdrücke man dagegen die große Menge der Handarbeiter zugunsten der Maschinen, so nähmen diese nur einer Menge Menschen das Brot weg im Interesse einiger unersättlicher Spekulanten, deren Gewinn durch sie vermehrt würde. Babeuf erkennt, daß die Revolution nicht beendet sei, „weil die Reichen alle Güter verschlingen, während die Armen wie wahre Sklaven arbeiten, im Elend schmachten und im Staate nichts bedeuten“; aber in einem Atem mit dieser Feststellung dekretiert er Arbeitspflicht und staatliche Organisation der Wirtschaft.

Das bedeutet im Grunde nichts anderes als den Zwang zur Einordnung des einzelnen in den Mechanismus der staatlich zentralisierten Warenproduktion. Und ist zugleich Wertung dieser Produktion an sich in radikal positivem Sinne. Hierin unterscheidet sich die Gesellschafts- und Kulturkritik der französischen Revolution bedeutsam von jener, die aus der englischen Revolution erwachsen war. Die revolutionären Sekten des englischen Independentismus waren in ihren sozialen Theorien immer irgendwie auf die urchristliche Lehre eines gottnahen Lebens der Gemeinde in Bedürfnislosigkeit zurückgegangen; sie erkannten den mittlerweile gewordenen Begriff einer Reichtum schaffenden, Bedürfnisse erzeugenden Individualarbeitskraft — den die Soziallehren der französischen Revolution vom Merkantilismus entlehnten — nicht an. Zwar weiß noch der gläubige Robespierre von der Würde der Armut. Im April 1793 erklärt er in einer Konventsrede, er halte

es für wichtiger, die Armut wieder ehrenwert zu machen, als den Wohlstand zu verfolgen; die Hütte des Fabricius brauche den Palast des Crassus nicht zu beneiden. Dagegen haben sich die utopistischen Sozialisten um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, die nicht mehr im Christentum, sondern in den rationalistisch-materialistisch gerichteten Geisteselementen der Revolutionsepoche wurzeln, den neuen Arbeits- und Armutsbegriff bereits völlig zu eigen gemacht. „Das wesentlichste Erfordernis für den Triumph der Wahrheit ist die Liebe zum Reichtum“, verkündet Charles Fourier. Ihn zu erwerben, sei „erste Aufgabe aller menschlichen Tätigkeit“; der Arme aber soll nur nach Maßgabe seiner Arbeit an ihr teilhaben.

Eine dem Christentum völlig fremde Betriebsamkeit predigt Henri de Saint-Simon in seinem (durchaus rationalistisch eingestellten) „Neuen Christentum“. Er erhebt hier beispielsweise gegen den Papst und den damaligen Kirchenstaat den Vorwurf, daß es dort keine Fabriken gebe, obgleich die Billigkeit der Handarbeit die Errichtung von Manufakturen in diesem Lande sehr vorteilhaft gestalten würde. Den Armen fehle es an Arbeit. Die Regierung müsse sie ernähren. Sie verbrächten ihr Leben in Müßiggang, meint er mißbilligend, ohne zu empfinden, daß dies zwar kein idealer, immerhin aber noch ein sympathischerer Zustand sei als die dem Armen durch den Staat erpreßte Arbeit. Aber bei Saint-Simon ist ein solcher Ideengang gar nicht weiter verwunderlich: erhofft er doch — wie später Carlyle — von den Fabrikherren das Heil der Armen; weiß er doch, als echter Erbe der merkantilistischen Wirtschaftspolitik, von den Medicis nichts Besseres zu rühmen, als daß sie „den europäischen Handel belebt und ausgedehnt“ und „den Gewerbefleiß vervollkommnet“ hätten. Das ist derselbe Prophet des Völker Glücks, der sich gegen

das protestantische Bibelstudium wendet, weil es die „Untertanen“ dazu verlocke, im Gesellschaftsleben eine Gleichberechtigung anzustreben, die nicht zu verwirklichen sei. Nach Saint-Simon ist die industrielle Entwicklung der Gradmesser des sozialen Fortschritts und der Reichtum „die wahre und einzige Grundlage jedes politischen Einflusses und Wertes“. Zwar begreift er unter dem Ausdruck „Industrielle“ alle Produzenten im weitesten Sinne; aber die Mission, die soziale Umwandlung (auf Grund des neuen, nicht durch Religion geheiligten Arbeitsbegriffes) zu vollziehen, weist er doch ausdrücklich den industriellen Unternehmern zu. Seiner Auffassung nach müßten die Arbeiter zu ihren „Herren“ sprechen: „Ihr seid reich, und wir sind arm; ihr arbeitet mit dem Kopf, wir mit den Händen; aus diesen zwei fundamentalen Unterschieden ergibt sich, daß wir euch untertan sein müssen.“ Den Industriellen sei demnach ein angeborenes Herrschaftsrecht über die Arbeiter zuzuerkennen, und damit falle ihnen auch die Aufgabe zu, das Los des Proletariats zu verbessern. (Auch Louis Blanc verfällt in den Irrwahn, daß nur die Besitzenden dazu imstande wären.) Ja, Saint-Simon geht in seinem Opportunismus sogar so weit, vom König Förderung seiner Reformpläne zu erhoffen.

Diese Reformpläne laufen im wesentlichen hinaus auf systematische Rationalisierung des sozialen Kräftespiels, dessen hemmungslose Entfesselung die Desorganisation und Krisis des Gesellschaftslebens verschuldet habe. Aber nicht auf der christlichen Religion — die für ihn lediglich eine philosophische Doktrin ist — will er die neue Gesellschaft aufbauen, sondern auf dem Untergrund der — seiner Ansicht nach — lebensfähigsten Mächte der Zivilisation: auf Industrie und Wissenschaft, auf deren Einfluß eben jene Revolutionierung des sozialen Lebens

zurückzuführen sei (die freilich besser eine Korruption zu nennen wäre!).

Damit demaskiert Saint-Simon seine Theorie als puren Rationalismus und sein „Neues Christentum“, seinen Kampf für eine „organische“ (im Gegensatz zur früheren lediglich „kritisch-auflösenden“) Gesellschaftsverfassung als eitel Spiegelfechtere. Denn: „Neues Christentum“ als bindendes geistiges Prinzip statuieren heißt für ihn bloß ein „philosophisches System“ durch ein anderes ersetzen. Sein „Christentum“ ist Ausfluß der Ratio. Er hat keine Ahnung davon, daß die magische Klammer, die das organische Gefüge des mittelalterlichen Gesellschaftslebens zusammenhielt, jenseits aller Philosophie und Ökonomie zu suchen ist. Der Industrialismus bildet ein integrierendes Element in Saint-Simons Christentum. „Das definitive Christentum“, sagt er in seinem Werk ‚Du Système Industriel‘, „ist jenes politische System, durch welches alle individuellen Kräfte des Menschengeschlechts vereinigt werden, um auf die Natur durch das Mittel der Wissenschaft und Industrie einzuwirken, da dies der einzige Weg ist, auf dem der Mensch seine Lage verbessern kann und die Völker jenen Zustand des Glücks zu erreichen vermögen, den ihnen Gott einst als erstrebenswertes Ziel angewiesen hat.“

Ein auf Betriebsamkeit und Verstandesnüchternheit gegründetes Christentum! — Es ist klar, daß dabei nichts herauskommen kann.

So wendet sich denn auch das „Neue Christentum“ vor allem an jene, die als Hauptbestandteil der Religion die Moral lehren. Saint-Simon möchte eine industrielle Morallehre entwerfen, deren Anfänge er schon in den protestantischen Moralsystemen erkennt, und — eine bemerkenswerte Parallelerscheinung zur Geschäftsmoral der independentistischen Sekten — : der sittliche Imperativ, den

er mit der industriellen Produktion in eine innere Verbindung bringen will, ist auch bei ihm ein utilitaristisches Moralprinzip. Was dem Individuum nützt, nützt auch der Gattung, meint er beispielsweise. Oder: der Mensch wird des höchsten Glückes teilhaftig, wenn er auf Besserung seines eigenen Loses hinarbeitet, und zwar in einer Richtung, die auch der Mehrheit Nutzen bringe. Daß in dieser Zusammenkoppelung von Egoismus und Nächstenliebe ein unlösbarer Widerspruch liegt, ist ihm nie bewußt geworden.

Saint-Simons „Neues Christentum“ ist eine rationalistische Konstruktion. Wenn er also die rationalen Forschungsmethoden der Owen, Fourier und Cabet angreift, sägt er den Ast ab, auf dem er selber zu sitzen gedenkt. Mag Saint-Simon noch so beharrlich verkünden, seine eigene Politik sei wissenschaftliche, positive Politik, so ist dem doch der Kardinal einwand entgegenzuhalten, daß seiner Position die historische Tiefe, seinem Wissen die Intuition fehlt. So fehlt denn auch dem, was ihm und seiner Schule als Wirklichkeit und Erforschung der Wirklichkeit erscheint, alle Legitimation. Er analysiert mit großem Fleiß einen Furunkel am Organismus des sozialen Lebens: die industrielle Gesellschaft, und glaubt auf diesem Wege den geheimnisvollen Gesetzen jenes Organismus selbst auf die Spur zu kommen. Nach Saint-Simon sind die Fortschritte der Industrie die fundamentalsten, ziehen also die übrigen gesellschaftlichen Fortschritte nach sich. Das erstere ist natürlich falsch; und damit fällt auch die Folgerung. Daß die (äußere) Struktur der sozialen Ordnung durch einen bestimmten ökonomisch-technischen Zustand bedingt wird, der die Besonderheit des sozialen Überbaues bewirkt, ist eine Binsenwahrheit. Das „Fundamentalste“ sind aber nicht die Fortschritte der Industrie: das „Fundamentalste“ ist das Irrationale.

Oberflächenhaft, wie seine Einstellung zum sozialen Problem, sind seine Lösungsversuche. Und dementsprechend gefährlich. In der Welt Saint-Simons würde die geistige Obrigkeit (die im Mittelalter die Kirche innehatte) den Trägern des „geistigen Fortschritts“ zufallen: in seinem Sinne also den Gelehrten, die sich dem Studium der „positiven Wissenschaften“ widmen. Was ist das aber anderes als Rationalismus? Als Knechtung im schlimmsten Sinne? Denn der Einfluß dieser neuen geistigen Führung wäre — gemäß der fatalen Exaktheit moderner Forschungsweise — noch größer als der des mittelalterlichen Direktoriums. Einen Glauben — meint Saint-Simon triumphierend — kann man bekämpfen: einer wissenschaftlichen Demonstration muß man sich einfach unterwerfen. Noch übler stünde es in der Saint-Simonschen Gesellschaft um die Leitung der weltlichen Angelegenheiten, die vollkommen den führenden Männern der Industrie, vor allem den Bankiers als den Vorstehern der Zentralinstitute des modernen Wirtschaftslebens überantwortet wäre.

Die Charakteristik Herkners, der Saint-Simon nicht nur einen rationalen, sondern sogar einen experimentellen Utopisten nennt, trifft nach alledem durchaus zu.

Saint-Simon hat die soziale Entwicklungstendenz seiner Zeit als unaufhörliches Streben nach Expansion des Herrschaftsgebiets der modernen Industrie und Wissenschaft richtig interpretiert. Aber er hat zugleich diese Entwicklungstendenz — die zu hemmen eben die Aufgabe gewesen wäre — zum Ideal und zur Richtschnur für die Zukunft gemacht und dadurch auf lange Zeit hinaus eine richtige Erkenntnis der Dinge vereitelt. Er wie die auf ihn sich gründenden sozialistischen Systeme haben für Welt und Leben den sinnfällig sich aufdrängenden Ausschnitt des kapitalistischen Industrialismus substituiert und den Be-

griff der individuellen Arbeitspflicht (der naturgemäß — wie Saint-Simons Klage über den römischen Lazzarone zeigt — auch auf die unbewußte Einstellung zum Armutsproblem abfärbt) aus der merkantilistischen Staatsökonomie herübergenommen. Der Versuch, angesichts einer dermaßen fragwürdigen allgemeinen Lebensstendenz „mit gekreuzten Armen dazustehen“, wird da wie dort nachdrücklich bekämpft. Der heilige Bettler des Altertums und des Frühmittelalters käme ins Zuchthaus oder in die Irrenanstalt. Überhaupt ist nicht individuelle Freiheit (wie sie im Rahmen der autonomen mittelalterlichen Einung möglich war) das Ziel, sondern eine chimärische „soziale Freiheit“, die lediglich in der Idee des Staatsenthusiasten existiert und am Ende nur auf dem Papier steht.

Die kapitalistische Industrie als Trägerin oder geschichtliche Vorstufe des sozialen Fortschritts ist die verhängnisvolle Erfindung Saint-Simons. Sie war nur möglich auf der Grundlage einer (trotz aller platonischen Schwärmerei für „organische Epochen“) doch wesentlich materialistisch-intellektualistischen Welt- und Geschichtsauffassung.

Wie Saint-Simon, weist auch Carlyle einer von sozialem Geist durchtränkten industriellen Aristokratie die Lösung des sozialen Problems zu. In seinem Falle ist das Mißverständnis noch größer als bei Saint-Simon: denn das Elend des englischen Industrieproletariats stand in einem noch krasserem Gegensatz zur Profitwut seiner Brotherren als in Frankreich. Welche Naivität, von einer Menschenklasse, deren Lebenszweck Geldverdienen ist, Nächstenliebe zu erwarten! Die „industriellen Aristokraten“ Stinnes, Klöckner usw. als Carlylesche Helden!

Dabei weiß Carlyle noch besser als Saint-Simon, daß nur eine sozial bindende Religion imstande ist, wahre soziale Einheit zu begründen: in seinem „Sartor Resartus“ nennt

er sie das „Perikordial- und Nervengewebe“, das die Individuen zusammenhält, Glieder eines Organismus aus ihnen macht. Es gebe gar keine Gesellschaft mehr, meint er in demselben Werk; denn seit drei Jahrhunderten vollziehe sich ein Prozeß der Vernichtung der Urkraft alles sozialen Lebens, der christlichen Religion.

Und dennoch „Industrieller Aristokratismus“!

Von Saint-Simon ist weiterhin nicht nur die intellektualistische Geschichtsauffassung Comtes, sondern auch die ökonomische Geschichtsphilosophie Proudhons und des Marxismus beeinflusst, die das ganze soziale Dasein schlechthin auf das Moment der wirtschaftlichen Produktion zurückführen will. Wie Saint-Simon, ersetzt der historische Materialismus in seiner geschichtlichen Konzeption der Gesellschaft die historische Tatsache des lebensvollen Organismus der autonomen religiös-sozialen Gemeinschaft durch die mechanistische Konstruktion einer zentralistischen Verwaltungsidee, die — im bürgerlichen wie im proletarischen „Staat“ — durchweg auf den (nachgewiesenermaßen korrumpierten) Arbeitsbegriff der individualistisch-rationalistischen Wirtschaftsepoche zurückgeht. Diese kritiklose Übernahme des Jahrhunderte hindurch von Obrigkeit wegen verfälschten und entseelten Begriffs der Produktion — die, wie hier gezeigt wurde, etwas anderes bedeutet unter der Herrschaft des sozial-religiösen Grundprinzips der Einung und etwas anderes in den Zeiten gesellschaftlicher Dekadenz, des Zerfalls in herrschende und beherrschte Geld- und Arbeitsindividuen — ist das Verhängnis und die Tragik aller Richtungen des rationalen Sozialismus geworden. Sie alle leiden an der Überschätzung rationalisierter und zentralisierter Massenproduktion, ja an der ungeistigen Überschätzung der Stofflichkeit überhaupt; sie alle übersehen oder verwerfen die in kleinem Rahmen

wirkende und wirtschaftende föderative Gemeinschaft und gelangen so zu konstruierten Unmöglichkeiten von der Art der „Staatlichen Produktivgenossenschaften“ des Zentralisten und Hegelianers Lassalle; sie alle haben zu wenig Vertrauen zu dem, was Kropotkin so treffend das „aufbauende Genie der Massen“ genannt hat.

Im Leben unserer Zeit ein wahrhaftiges Gegenstück zu jener idealen Lebens- und Schaffensgemeinschaft suchen zu wollen, auf die Kropotkins Wort gemünzt ist, wäre natürlich vergebliches Mühen. Es ist unmöglich, wo der aufbauende Geist seit Jahrhunderten sich verflüchtigt hat, seiner körperlichen Entsprechung zu begegnen. Aber die Sehnsucht nach Rückeroberung der bruderschaftlichen Organisationsform lebt im Volke heute wie je zu Zeiten der „Wahren Leveller“ und der böhmischen Brüder-Unität, schafft sich unaufhörlich ihre neue Form. Von derartigen isolierten Versuchen berichten die Darstellungen aus dem sozialen und Wirtschaftsleben der religiös-kommunistischen Sekten Amerikas, wie sie etwa Tugan-Baranowski in seiner sehr lesenswerten Schrift „Die kommunistischen Gemeinwesen der Neuzeit“ gibt. Typisch für die Organisationsform dieser „religiös-moralischen“ Siedlungen ist die Gemeinde „Amana“. Die Sekte stammt aus Deutschland, wo sie zu Anfang des 18. Jahrhunderts entstand. Ihr Gründer galt als von göttlichem Geiste inspirierter Prophet. Ihrem offiziellen Statut zufolge ist sie eine religiöse Gemeinde, die keine irdischen Ziele, sondern die „Annäherung an die göttliche Liebe und die Erfüllung der Gebote Gottes“ anstrebt. Den größten Teil ihrer Einnahmen verdankt die Kommune zwar der Industrie; aber ihre Arbeitskräfte sind vorwiegend in der Landwirtschaft tätig. Die industrielle Arbeitsweise in „Amana“ ist nun aber äußerst lehrreich und charakteristisch. Tugan-Baranowski sagt dar-

über: „Die technische Ausrüstung der Fabriken ist im allgemeinen etwas veraltet; doch finden sich auch Maschinen neuester Konstruktion, ebenso einige von Gemeindemitgliedern erfundene Maschinen. Diese letzteren läßt die Gemeinde nicht patentieren, weil sie kein anderes als das Einkommen aus ihrer Hände Werk anstrebt. Die treibende Kraft aller dieser Maschinen ist teils Wasser, teils Dampf. Auffallend erscheint die Art und Weise der Arbeit in diesen Fabriken. Sie unterscheidet sich vollkommen von den sonst üblichen Arbeitsmethoden der amerikanischen Fabriken. Es wird langsam, mit großen Pausen und mancherlei Bequemlichkeiten gearbeitet; bei dem Standort eines jeden Arbeiters befindet sich ein bequemer Stuhl zum Ausruhen. Dies alles macht auf einen an die Arbeitsweise der kapitalistischen Fabriken gewöhnten Menschen einen eigenartigen Eindruck. Allein diese ungewöhnliche Arbeitsweise ist in einer wirtschaftlichen Organisation wie Amana durchaus natürlich und verständlich; arbeiten doch die Amaniten nicht für die Bereicherung des Kapitals, sondern für den eigenen Nutzen; jede Überanstrengung ist für sie also vollkommen zwecklos. Trotz der Langsamkeit der Arbeit (oder gerade deshalb) genießen aber die Erzeugnisse der amanitischen Fabriken einen hohen Ruf im ganzen Lande und finden mühelos Abnehmer. Die Produktion der amanitischen Fabriken könnte, nach Liefmanns Meinung, in hohem Maße noch gesteigert werden, falls die Gemeinde es wünschte; aber sie strebt nicht nach Reichtum, und deshalb führt der günstige Absatz ihrer Erzeugnisse nicht zu einer Steigerung der Produktion.“

Der Geist der Atemlosigkeit hat in Amana keine Stätte. Inmitten einer Welt der rationalisierten Arbeitswut breitet sich hier eine Oase der Freiheit, des schöpferischen Huma-

nismus. Man wirft den Amaniten „Asketismus“ vor, weil sie keinen Luxus treiben und lärmende Belustigungen nicht lieben. Aber es ist tausend gegen eins zu wetten: jeder Fabriksklave aus der tropischen Zone des europäischen Industrialismus würde seine sämtlichen Kinos und Tanzvergnügungen gern hingeben für die natürliche Bewegungsfreiheit und den menschlichen Lebenszuschnitt des „religiös-moralischen“ Amaniten.

#### 4. ABBAU DES INDUSTRIALISMUS.

Gegen die Fiktion der klassischen Nationalökonomie vom alleinseligmachenden „Nationalreichtum“ erhebt sich frühzeitig Widerspruch. John Bellers schon findet einmal das richtige Wort, wenn er meint: Land, Vieh, Häuser, Güter und Geld bilden nur das Gerippe des Reichtums; sie sind tot ohne die Menschen, die ihnen erst Leben und Seele geben.

Diesen Gedanken nimmt in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts der Genfer Historiker und Nationalökonom Sismondi wieder auf, der, am Eingang der modernen industrialistischen Epoche stehend, mit ahnungsvollem Blick die kommende Katastrophe des lawinenartig anschwellenden Industrialismus erschaut. Ihm scheinen die Zeiten einer neuen Sklaverei wiedergekehrt, deren Ursache er in der vielgepriesenen wirtschaftlichen Freiheit sieht. Die klassische Nationalökonomie der Smith, J. B. Say, Ricardo, Mac Culloch usw. ist in seinen Augen nichts weiter als Chrematistik. Sie übersehen, so erkennt er, das uranfängliche, ewige Ziel aller Produktion, das nicht in der uferlosen Hervorbringung von Werten bestehen könne, sondern vor allem auf Begründung von Menschenwohlfahrt gerichtet sein müsse. Diese sei nur möglich im Bereiche einer vorwiegend landwirtschaftlichen Kultur, die allein

ganze, gesunde, lebensfrohe Menschen hervorbringe. Das Rückgrat der Nation müsse demnach die Landwirtschaft sein; der fortschreitenden Industrialisierung mit dem damit verbundenen grenzenlosen Elend der großindustriellen Arbeitermassen müsse ein Ende gemacht werden.

Es sei also notwendig, die öffentliche Meinung über den antisozialen Charakter der Industrie aufzuklären. Es sei nicht Sache der Regierung, den Unternehmerkaptalismus zu fördern; sie müsse vielmehr die Zusammenballung von Kapitalien in den Händen einzelner möglichst verhindern. Die Gründung von Aktiengesellschaften solle erschwert, die Bildung großer Vermögen durch gleiche Teilung beim Erbgang unmöglich gemacht werden. Man höre endlich auf, die großen Industriellen und Kaufleute mit öffentlichen Auszeichnungen zu überschütten: man ehre sie vielmehr dann, wenn sie sich entschließen, ihre Tätigkeit überhaupt einzustellen. Die Aufgabe sei: Organisation der menschlichen Gesellschaft zu dem Zweck, die Auflösungserscheinungen in der modernen Kulturentwicklung zum Stillstand zu bringen. Die Fabrikherren nähmen in der Ökonomie der Städte denselben Platz ein wie die Großgrundbesitzer in der des platten Landes. Gleich diesen müssen sie, um ihr großes Vermögen noch immer zu vermehren, hundert oder zweihundert kleine, unabhängige Besitzer aus dem Wege räumen; gleich diesen versetzen sie alle Menschen, welche für sie arbeiten, in einen der Sklaverei nahekommenen Zustand; gleich diesen bringen sie infolge der mannigfachen Hilfsmittel, die ihnen zu Gebote stehen, infolge der Arbeitsteilung, der Ersparnis an Zeit und Aufsicht, die Technik vorwärts, das Los der Menschen aber rückwärts. Man habe gewichtigen Grund, darüber zu staunen, sagt Sismondi, daß ein System, das, in den Gewerben wie im Ackerbau, auf die Vernichtung des kleinen

Eigentums abzielt, um statt dessen auf der einen Seite Not und Elend, auf der anderen unermeßliche Reichtümer zu erzeugen, ein System, das für einige wenige grenzenlose Macht, für andere dagegen absolute Abhängigkeit bedeutet, daß ein solches System, das dem Gedanken und der herrschenden Leidenschaft des Jahrhunderts, der Gleichheit, entgegenarbeitet, gerade in demselben Jahrhundert mit so viel Gunst aufgenommen werden konnte. „Dennoch ist dies Tatsache, und der Industrialismus wurde immer mehr und mehr als die Tendenz und der Ruhm unseres Jahrhunderts von Leuten ausposaunt, welche alsdann auch dem Lehenwesen des 12. Jahrhunderts gleiche Huldigung hätten darbringen sollen. Ja beinahe hätten die Saint-Simonisten sogar eine neue Religion daraus gemacht! Die Wunder des menschlichen Geistes, der die Elemente bezwingt, verwischten aus ihrem Gedächtnis, daß der Charakter jener echten Wunder, die von Gott kommen, in der Menschenbeglückung bestehe.“ Daß man den Industrialismus als eine der Wohltaten der Zivilisation betrachte, sei eine verhängnisvolle Täuschung<sup>1)</sup>.

So Simonde de Sismondi, den man zu Unrecht als „Kathedersozialisten“ verhöhnt hat: denn gerade er ist es, der, erstaunlich frühzeitig, die papiernen Konklusionen Saint-Simons und seiner Schüler als Trugschlüsse entlarvt und gegen die irreführenden Deduktionen der nationalökonomischen Wissenschaft das Recht der lebendigen Wirklichkeit verfochten hat.

Das Verhängnis einer auf Kosten der Landkultur unmaßig gesteigerten Industrie sah schon die katholisch gerichtete Gesellschaftsphilosophie Franz Baaders voraus. In seinen „Tagebüchern“ (1786/93) erhebt er, früher als alle Sozialökonomten Deutschlands, tiefgründenden Wider-

<sup>1)</sup> Nach dem „Nationalökonom“, 1855, 2. Heft.

spruch gegen das System Adam Smiths, gegen die Umrechnung lebendiger Organismen in Ziffernkomplexe, in starre Summanden eines chimärischen Nationalreichtums.

Adam Smith aber war nichts weiter als der in die Praxis und Wirtschaft übertragene atheistisch-individualistische Rationalismus der englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, der Hobbes und Locke. Die Menschengemeinschaft war, nachdem man die bindende Klammer entfernt hatte, in ihre Atome auseinandergefallen; auf ihren Trümmern erhob sich die Herrschaft des Industriekapitalismus, dem handwerkliches Schaffen ein ebenso gleichgültiger Begriff ist wie Gottesschöpfung: er fordert nur unerbittlich, mit der Hungerpeitsche in der Faust, seinen Tribut ein. Der aber heißt: Arbeit, — Arbeit um jeden Preis, selbst um den der Freude am Werk, am Menschen, am Leben.

Verräterisch zieht sich durch die Geschichte der revolutionären Volkswirtschaftslehre die rote Herzensspur der ununterdrückbaren Sehnsucht nach Natur, nach Land. Der Zentralist Babeuf, der enthusiastische Verehrer der Maschine, erkennt doch die landwirtschaftliche Produktion als das unentbehrliche Fundament seines Arbeitsstaates und flucht den Städten, deren Dasein „ein Anzeichen der Krankheit des öffentlichen Lebens“ sei. Auch bei den utopischen Gründungen Owens und Fouriers handelt es sich um autonome Gemeinwesen, in denen der Landwirtschaft eine sehr bedeutende Rolle zugewiesen ist.

All diese im wesentlichen industrialistisch eingestellten Reformer haben sich doch das unbewußte, unausrottbare Empfinden bewahrt, daß Handwerk und Landwirtschaft, wie in alter Zeit, zusammengehören, daß der Weg des Sozialismus über den modernen sozialistischen „Industrie-staat“ zu einer Periode agrarischer Rückbildung auf neuer

gesellschaftlicher Grundlage führen müsse<sup>1)</sup>. In Sowjetrußland beginnt ja dieser Rückbildungsprozeß bereits greifbare Gestalt anzunehmen.

Seiner Entstehung und Naturgeschichte nach und kraft seiner gegenwärtigen Verfassung ist der moderne Industrialismus der Todfeind aller natürlichen Lebensgestaltung, das Grab der Freude, des Friedens, der persönlichen Freiheit. Jean Pauls tief menschliche Weisheit gibt dem Problem der Schaffensfreude und Schaffensunfreude<sup>2)</sup> diese Formulierung: „Ach! man sollte sich bei den moralischen komplizierten Brüchen und Wunden aufhalten, welche der Staat dem inneren Menschen durch die Aus-hungerung des äußeren schlägt! Denn wie können die Millionen Stubenbettler unserer Staaten, die von einem Kreuzer zum anderen leben, zum Beispiel die 150 000 Spinner in Österreich, die zu jedem sanften Ton in ihrem kakophonischen Dasein die Saite erst aus 120 Wollenfäden spinnen müssen — wie man zum Exempel auf dem Kontrabaß ebenso viele Darmfäden von 12 Hammeln nimmt, deren Wolle jene verspinnen, — wie können diese Armen einen elenden Groschen verachten, auf den sie den ganzen Tag losarbeiten? Wie zusammengeknillet und zusammenfahrend muß nicht eine Seele werden, die der Magen im Hungerturm des Staatsgebäudes parforce jagt, und die wieder auf die Vorjagd des nächsten Bissens geht? Woher will die Humanität des frohlebenden Griechen, die Moralität des freieren, vom Glücke emanzipierten Menschen einem müden

<sup>1)</sup> Daß es sich dabei nur um eine Föderation von Kleinbesitzern handeln kann und die „sozialistischen Latifundien“, die Karl Kautsky in seiner „Agrarfrage“ (1899) voraussieht, kaum Aussicht auf Verwirklichung haben (weil die behauptete Tendenz zur Konzentration, insbesondere in der Sphäre der Landwirtschaft, eben nicht besteht), dürften die realen Tatsachen mittlerweile zur Genuge klar erwiesen haben.

<sup>2)</sup> In seiner „Erklärung der Holzschnitte unter den zehn Geboten des Katechismus“.

Geiste kommen, der keinen größeren Zirkel von Ideen kennt als den seines Spinnrades und keine anderen Radien als die der Weife, und der keine Lust hat als Eßlust? — Solange noch das Erdgeschoß des Staates ein Amsterdamer Rasselhaus voll Arbeitsstuben ohne Ruhebänke bleibt, so geb' ich nicht so viel, als ein altes Weib in einem Tage erspult, um die Kultur des Volks und um tausend andere Sachen.“ Und eine mittelalterliche Verordnung der böhmischen Stadt Kuttenberg enthält den lapidaren Satz: „Jedermann muß an seiner Arbeit Freude haben.“

Die Betriebsamkeit des modernen Menschen geht aber nicht auf Freude aus, noch kommt sie von ihr her. Ihr tieferer Beweggrund ist immer irgendeine Art von Zwang. „In die Fabrik treiben Not und Verführung,“ schreibt der alte Tolstoj in sein Tagebuch. Der „Industrielle Fortschritt“ ist verkehrt proportional der Lebenslust und dem Lebensglück der Massen. Die Wandlung des fröhlichen alten England zum modernen Industrie-England ist die warnende Illustration zu diesem Axiom. Die Erfindung der menschenparenden Maschinen, die ein zehnmal größeres Arbeitsprodukt ermöglichten, hatte nur zur Folge, daß es jetzt in den englischen Fabriken Kinder gab, die täglich 19 Stunden arbeiteten und mit der Peitsche zur Arbeit angetrieben wurden; die Arbeiter aber standen unter stärkerem Druck, seufzten unter schwererer Arbeitslast und größerer Unlust als je vorher in maschinenlosen Zeitaltern.

Ein neuerer konservativer Schriftsteller, Adam Röder, urteilt über das Problem des Industrialismus — ohne freilich den religiösen Kern der Frage zu erfassen — in seiner Schrift „Der deutsche Konservatismus und die Revolution“: „Der Fabrikarbeiter bleibt auch im ‚sozialisierten‘ Staat eine an sich unsoziale Erscheinung. Denn es ist nicht Aufgabe des Menschen, in der Fabrik sein Dasein zu ver-

bringen. Die Fabrik ist und bleibt ein Gefängnis und widerstrebt der sozialen Natur des Menschen. Der Mensch ist ein Künstler; seine Arbeit soll in Freiheit, unter persönlicher Verantwortung, mit persönlicher Initiative und mit ästhetischer Freude am Schaffen vor sich gehen. Beim Handwerk und beim Ackerbau steht der Mensch in unmittelbarem Kontakt mit der Freiheit, in der Fabrik ist er der Eingeschlossene, der Häftling. Das wird auch so sein in der ‚sozialisierten‘ Fabrik, weil diese ihrem Wesen nach keine andere Betriebsmethode verträgt. Wohl vermögen Gewinnbeteiligung, unmittelbare Mitwirkung am Gesamtbetrieb durch das Räte-system die unsozialen Nebenerscheinungen beim Fabrikbetrieb zu mildern; aber beseitigt werden sie nicht. Da nun die Menschen nicht der Fabriken wegen, sondern die Fabriken der Menschen wegen da sind, so heißt die sozialpolitische Parole der Zukunft: Je weniger Großfabriken, desto besser, desto menschlicher, desto ästhetischer, desto kultureller sind die Gesamtverhältnisse. Das kann aber nur erreicht werden, wenn die ganze Menschheit und zeitgenössische Kultur vom Widersinn des Kapitalismus und Industrialismus befreit wird und die Menschenkinder ihrem natürlichen Beruf, in schöpferischer Tätigkeit den Acker zu bauen und die Technik zu meistern, zurückgegeben werden. Es kann eingewendet werden, daß die Fabrikarbeiter trotz allem die Arbeit in den ‚Industriefängnissen‘ vorzögen, um anderweitiger Vorteile willen. Das ist richtig. Die verkehrte sozialwirtschaftliche Gebarung hat die eingeborene Gesinnung gefälscht; es kommt darauf an, diese originale Gesinnung des natürlichen Menschen wiederherzustellen; auch das ist sozialpolitische Erziehungsarbeit. Denn wenn auch der Fabrikarbeiter seine Arbeit und die Stadt nicht missen will, so fühlt er sich doch unbefriedigt und unglücklich; im Innersten seines Herzens

strebt er nach der Freiheit des natürlichen Menschen; seine Seele wird dem Versuch einer Gesinnungsumbildung keinen dauernden Widerstand entgegensetzen.“ Man müsse planmäßig mit dem Abbau der modernen industriell-kapitalistischen Entwicklung beginnen, die unlogisch sei, weil antisozial, antisittlich und antiästhetisch.

Der Lebenswille der Massen drängt unaufhaltsam, durch unterirdische Gänge und heimliche Ventile, nach natürlicher Expansion, nach Wiederherstellung des unangetasteten Urstandes. Verkrüppelung des Denkens und Empfindens, wie sie der modernen Arbeitsteilung und Akkordraserei im industriellen Hochbetrieb zu danken sind, können einige Generationen lang ertragen werden: aber die Umschlagsgrenze ist dort gegeben, wo infernalischer Zahlen- und Profitwahnsinn sich am hellen Tag zu dantesken Symbolen verdichtet, wie Kropotkin („Landwirtschaft, Industrie und Handwerk“, 1921) sie etwa in einer Spitzenfabrik zu Nottingham erschaute: „Erwachsene Männer binden mit zitternden Händen und Köpfen in fieberhafter Eile die Enden des Restes Baumwollgarn auf den Spulen zusammen; kaum kann man ihren Bewegungen folgen. Aber eben diese Tatsache, daß es einer solchen Schnelligkeit bedarf, verdammt das Fabrikssystem. Was ist in diesen zitternden Leibern vom menschlichen Wesen übriggeblieben? Was wird aus ihnen werden? Warum diese Verschwendung menschlicher Arbeitskraft, wo sie doch den zehnfachen Wert aus diesen Garnresten herstellen könnte? Diese Art Schnelligkeit wird nur wegen der Billigkeit der menschlichen Fabrikssklaven erfordert; so wollen wir hoffen, daß niemals eine Schule sich diese Art Schnelligkeit zum Ziel setzen wird.“

Considerant, Fouriers Schüler, scheint etwas vom wahren Sachverhalt zu wittern, wenn er (in seinen „Studien

über einige Fundamentalprobleme der sozialen Zukunft“) zu dem Schluß gelangt: die „Organisation der anziehenden Arbeit“ sei die „conditio sine qua non der Freiheit“. Es gebe keine andere Aussicht auf wirkliche Erlösung der Sklaven, Knechte, Proletarier, all der Schwachen und Unterdrückten. Die Organisation der anziehenden Arbeit sei weiterhin unumgängliche Voraussetzung der Menschenwürde, der Gerechtigkeit, der sozialen Harmonie. Sie ist in seinen Augen wertvoller als alle Menschenrechte des Contrat social oder der Verfassung von 1789, sie ist die Vorbedingung des sozialen Fortschritts, der Herrschaft der Moral. Die Lösung des sozialen Problems der allgemeinen Assoziation hänge ab von der „Entdeckung des Mechanismus der anziehenden Industrie“.

Mit dieser Formel ist Considerant glücklich dort gelandet, woher er ausgegangen ist: auf dem Boden einer rationalisierten Lebensführung, einer mechanistischen Doktrin. Auch er ist dem Wahnsinn des Industrialismus verfallen. Er weiß zwar, daß der unfehlbare Weg zur neuen Gemeinschaft der ist, den Menschen mit seinem Nachbar zu assoziieren und so das Zellelement der neuen Gesellschaft zu schaffen, der Weltassoziiaten, deren Wiege die Kommune ist. Wie stellt er sich aber die Bildung des Kerns oder des Zentrums der ersten Stufe vor? Für ihn ist es — an Stelle des sozial zerstückten Dorfes — die industrielle Phalanx (die Assoziation von 300 bis 400 Familien auf einem Terrain von ungefähr einer Quadratmeile), in deren Rahmen sich das neue Leben abspielen wird. Von den sozial bindenden Kräften der Religion, die allein das Fundament eines Schaffens in Freudigkeit darbieten können, ist dabei nirgends die Rede.

Schöpferische Freude, wie sie das Werk des mittelalterlichen Meisters adelte, wird sich erst wieder einstellen, wenn

die Tätigkeit des Produzenten wieder natürlich und von Erwerbsgier entzündigt, wenn sie wieder Dienst an der Gemeinschaft: also in tieferem Sinne religiös geworden ist.

In der Rationalisierung des Irrationalen erblickt auch Hans Blüher („Der Geist der Weltrevolution“) das Grundverbrechen des händlerischen Menschentypus, und von der Auflösung des verhängnisvollen Knotens erwartet auch er alles Heil. „Die Idee der Reduktion dieses ganzen Scheinwesens der Wirtschaft, ihre Primitivierung bis an die Grenze des Tauschhandels, die Rückkehr zu den von den Händen gemachten Dingen, die Rückkehr zum Landbau: das alles sind Themata von einer Wichtigkeit für das menschliche Wesen, die niemand überschätzen kann, der die Situation der jetzigen Menschheit durchschaut.“

Primitivierung ist aber zugleich Entäußerung von allen überschüssigen Bedürfnissen. Das Existenzrecht der Armut (die nicht Ver lumpung, sondern im letzten Grunde lebenskluge Schlichtheit ist) muß wiederhergestellt werden, und eine „arme Nation“ zu sein, darf nicht mehr als Makel erscheinen. Nach einem zynischen, aber im tiefsten Sinne wahren Wort Destutt de Tracy sind die armen Länder die, wo das Volk gut daran ist, und die reichen die, wo es gewöhnlich arm ist. In der Tat kommt es ja bei der Beurteilung dieser Dinge lediglich darauf an, das Problem des menschlichen „Glücks“ an der richtigen Stelle anzufassen. Das arme, „ungeeinte“ Deutschland Goethes war glücklicher und größer als das reiche, „geeinte“ Deutschland Bismarcks und seiner Epigonen. Mandeville, der scharfsichtige Gesellschaftskritiker, gibt einmal in seiner „Bienenfabel“ an einer Stelle, die sich freihält von dem spleenigen Sozialpessimismus seiner sonstigen Darstellung, eine ganz treffende Formulierung des Problems

und deutet damit zugleich den einzigen Weg einer Lösung an: „Wenn man mich fragen sollte, wo die Menschen meiner Meinung nach wohl am ehesten wahre Glückseligkeit genießen dürften, so würde ich einer kleinen friedlichen Gemeinschaft, in der die Menschen, von ihren Nachbarn weder beneidet noch geachtet, mit den natürlichen Erzeugnissen ihres Wohnplatzes zufrieden wären, den Vorzug geben vor einer in Überfluß an Macht und Reichtum lebenden ungeheuren Masse, die nach außen hin dauernd mit anderen im Streit liegt und daheim in ausländischen Genüssen schwelgt.“

Abbau der Industrie heißt zugleich Abbau des Zentralismus: des politischen wie des wirtschaftlichen. Es gibt eine Art der religiösen Einstellung zu den Dingen, die ganz von selbst an das nämliche Ziel führt. Dieses aber ist im weiteren Sinne: Abbau aller künstlichen und gewaltsamen Reglementierung. Von Lessing berichtet dessen Freund Jakobi 1781: „Lessing sah das Lächerliche und Unseligmachende aller politischen Maschinerie auf das lebhafteste ein. In einer Unterredung kam er einmal so sehr in Eifer, daß er behauptete, die bürgerliche Gesellschaft müsse noch ganz aufgehoben werden, und so toll dies klingt, so nah ist es dennoch der Wahrheit: Die Menschen werden erst dann gut regiert werden, wenn sie keiner Regierung mehr bedürfen.“ Zu dem gleichen Resultat gelangt der schon genannte katholische Philosoph Franz v. Baader, wenn er gelegentlich in seinen „Tagebüchern“ die Anarchie als eine Äußerung der Heilkräfte der Natur charakterisiert, als eine „Fieberbewegung nach der chronischen Erschlaffung der Despotie“. „Die Menschen sind so an das Geführt-, Regiert- und Gouverniertwerden gewöhnt,“ sagt er an derselben Stelle, „daß sie jeden, der ihnen zu zeigen versucht, sie könnten wohl, wenn sie

es nur wagten, auf eigenen Füßen stehen, als einen Schwärmer oder Bösewicht anstarren. Anarchie ist das Mittel, welches sie, auf kürzere oder längere Zeit, doch wirklich nötigt, sich einstweilen selbst zu regieren... Sie sind jenem Narren ähnlich, der in dem Wahne stand, daß seine Füße strohern seien, und daß sie bei dem geringsten Gebrauche unwiederbringlich zusammenknicken würden. Mit aller Mühe und Redekunst vermochte man nicht, ihn aus seinem Bett wegzubringen, in welchem er mit der ängstlichsten Sorgfalt seine Füße verwahrte. Endlich brachen Diebe in seine Wohnung: der Lärm kam bis zu seinem Zimmer; er sprang auf und lief — einige tausend Schritte weit, ehe er noch die Bemerkung zu machen Zeit hatte, daß er wirkliche und gesunde Beine besitze...“ Und weiterhin: „Irrtum und Laster erhalten ihre größte Stärke durch Materialisierung, Autorisierung bei Institutionen, zum Beispiel als Gesetz. Und dies letztere ist der große Schaden, der große Riegel unserer Vollkommenheitsfähigkeit, den nur Regierung hervorbringen kann. Sie ist also nicht imstande, etwas Gutes, aber sehr imstande, etwas Schlimmes zu tun, indem sie Torheit und Laster sozusagen unsterblich macht und ihnen eine Bestandheit gibt, die sie für sich nie haben können.“

Was von der Regiererei im allgemeinen, gilt auch von der Reglementierung der Arbeit im besonderen. Unsere Intellektuellen von heute stehen dem komplexen Problem der Arbeitsreglementierung und Arbeitsunlust ebenso ahnungslos gegenüber wie die Staatsökonomien des 17. und 18. Jahrhunderts: seelisch stumpf und mit bösestem Willen. In der „Gesellschaft für Kriminalistik“ (Wien) hielt vor nicht langer Zeit Professor Wagner-Jauregg einen Vortrag über „Arbeit und Arbeitsscheu“. Alle verbrecherischen Aktivitäten wurzeln nach der Anschauung des

Herrn Professors in der Arbeitsscheu. Woher aber die Arbeitsscheu kommt — diese offenbar nicht ganz belanglose Frage umgeht er mit gewissenhaftester Gründlichkeit. Gleichwohl ist er ganz genau darüber orientiert, wie man die Arbeitsscheu aus der Welt schafft: „Sollen die Zustände sich bessern, so wird es nicht, wie bisher, heißen dürfen: begrenzte Strafdauer und unbedingte Entlassung, sondern unbegrenzte Strafdauer und bedingte Entlassung.“ —

Arbeitslust oder vielmehr: Lust des Schaffens kann man nur vom freien, unzerteilten Menschen erwarten. Der in das System des modernen Industrialismus gepreßte, seelisch verstümmelte Arbeiter — und zwar nicht nur der Handarbeiter, sondern auch der Kopfarbeiter — ist eine Maschine; noch weniger: ein Hebelarm; noch weniger: ein Stift in der surrenden Walze. Gegen die Unlust, die aus dem drückenden Gefühl dieser Verdammnis zur Passivität entspringt, hilft keine Reform, keine Herabsetzung der Arbeitszeit, keine rhythmisierte Technik und kein Taylorsystem (das letztere, das die spleenige Zuchthausmarter der Arbeitsteilung mit erfinderischer Grausamkeit verschärft, am allerwenigsten).

Lustvolles Schaffen ist freiwilliges Schaffen: nicht Unterordnung unter den toten Mechanismus des Stoffs, nicht Lohnarbeit im Dienst und Belieben eines anderen, der, über die lebendige Persönlichkeit des Produzenten hinweg, gierig nach dessen Sachleistung langt. Der menschliche Formungstrieb ist unzerstörbar. Er drängt, tausendmal auf mechanisierte Teilarbeit, auf Ableistung anbefohlener Robot zurückgeworfen, immer wieder zu freier, liebevoller, künstlerischer Ausgestaltung des Produkts. Und in der Ferne mag die verdiente volle Selbständigkeit in Leben und Werkstatt winken: die Meisterschaft. Nicht die Arbeitsmühe ist das Schlimmste am Tun des Proletariers von heute, sondern seine Hoffnungslosigkeit, seine Unfreiheit,

der Zwang des Verdienenmüssens (im Grunde also der Zwang zu etwas Verwerflichem). Das ist es, was heimlich das Herz abdrückt. Hin- und hergeworfen zwischen natürlichem Freiheitsdrang und angezüchteter Hungerfurcht, hat er nicht mehr die Stetigkeit und elementarische Kraft, die zur Freude tauglich macht. Alles Edle, Naturwüchsige im Menschen wird durch Angst und Hatz abgestumpft, gemordet. Nur die Beseitigung der Lohnsklaverei kann die Bahn freimachen für freudige Menschenschöpfung.

Einmal gab es keine Lohnsklaverei, einmal war Handwerk freies Wirken der Persönlichkeit an der Materie, sie im Interesse der Gemeinschaft zu bezwingen, zu veredeln, zu gestalten.

Die Menschengemeinschaft ist seit dreihundert Jahren tot. Je höher wir die Stufenleiter jener höchst problematischen, im wesentlichen noch unerforschten Verkettung von Phänomenen hinaufsteigen, die man gemeiniglich „Geschichte“ nennt, desto blasser werden ihre Spuren. Zur Zeit der französischen Revolution hatte man noch die dunkle Erinnerung an diese urtümliche Menschengemeinschaft: in den Pariser „Sektionen“, die aus sich selbst heraus, ohne Anleitung und Befehl von oben, in schwerer Kriegs- und Hungerzeit für Lebenshaltung und Lebensrecht der Volksgenossen kämpften.

Tief werden wir, aus abwegiger Steilhöhe der Gegenwart, in den Vergangenheitsschacht hinabtauchen müssen, ehe wir uns auch nur zu solcher Stufe der Gemeinschaftsfreudigkeit zurückfinden, wie sie hier späte Epigonen des Bruderschaftsgedankens betreten. Daß dieser Weg nicht über die Zone des Industrialismus führen kann, ist die unwiderlegliche Lehre der Zeit und ihrer nur zu deutlich sprechenden Schicksalssymbolik.

---

## A U S B L I C K.

Hat man die Wurzeln einer Pflanze ihrer Art und Qualität nach erkannt, so weiß man auch, welcherlei Früchte von ihr zu erwarten sind. Es wurde im Verlaufe dieser Untersuchungen die höchst zweifelhafte Natur der Ursprünge des modernen Produktionswesens aufgezeigt. Wir wissen nicht nur, daß die moderne Produktion fehlerhaft organisiert ist, daß ihre Organisation einer besseren weichen muß, wenn der wichtigste Teil der Menschheit — der schaffende nämlich — und damit die Menschheit selbst als sozialer und sittlicher Organismus gesunden soll. Wir wissen, daß einmal im Verlaufe der Geschichte eine verhängnisvolle Abirrung vom Wege geschah; von einem Wege, der nicht, wie abergläubischer Materialismus meint, in die Enge — nein: der in freie, weite Landschaft führte, mit sicherem Untergrund für die Schreitenden, labenden Raststätten für Augen und Herzen und den Türmen der Schönheit und Brüderlichkeit als Ziel. Nicht an die äußeren Erscheinungsformen des Mittelalters dürfen wir uns halten, wenn wir von diesen Dingen reden. Nicht an seine gelegentlichen Ausbrüche barbarischer Wildheit und Grausamkeit, die nur Index sind des Fruchtbaren, Elementarischen in den Tiefen mittelalterlichen Weltgefühls: wie die schreienden, leidenschaftlichen Fratzen an den Türen gotischer Kirchen nur der brünstigen Leidenschaftlichkeit Gottsuchender Ausdruck geben. Zu den geistigen Quellen jenes Weltgefühls mußten wir hinabsteigen, um zu finden, daß sie dem Mutterboden aller wahren Gemeinschaft: der Freiheit und Brüderlichkeit, entströmen — aber einer Freiheit in Selbstbescheidung und einer Brüderlichkeit in Gott.

Daß aus solchen Ursprüngen nur Menschen gleichen Rechts hervorgehen konnten, ist eine Selbstverständlichkeit. Im Zeichen der aus dem Geist der Brüderlichkeit erwachsenen Volksgemeinschaft bedurfte es nicht erst des ausdrücklichen Postulats der Gleichheit. Die drei Kardinalforderungen aller wahrhaft revolutionären Menschheitsepochen: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, waren im sozialen Geltungsbereich dieser Weltanschauung erfüllt.

Was nun hat zu geschehen, damit wir den vom Zeitestaub verwehten und fast unkenntlich gemachten Weg zur wahren Lebens- und Schaffensgemeinschaft wieder zurückfinden?

Dürfen wir bewaffnete Macht anwenden, dem Terror der Gewalthaufen, die heute das Ergebnis einer kranken Entwicklung zu stützen suchen, unsererseits den bekräftigenden Beweis in die Hand liefern, daß wir Gewalt als regulierenden Faktor der Menschengemeinschaft anerkennen?

Nein, wir dürfen es nicht, sofern wir uns nicht mit den Grundprinzipien wahrer Bruderschaft und Einung in Widerspruch setzen wollen.

Dürfen wir die Hände im Schoß falten und in pseudo-frommer Ergebung zusehen, wie der Geist der Atemlosigkeit, der uns in sündigen Erwerb und heillose Arbeit hetzte, unaufhaltsam um sich greift, unbehindert um die Dämme und Wehren urgegebener brüderlicher Satzung?

Nein, auch das dürfen wir nicht, wenn wir nicht an Heil und Hoffnung dieser Welt verzweifeln wollen.

Was also sollen wir tun?

Wir müssen, gewarnt durch die „Häuser des Schreckens“, selbst Hand anlegen am schöpferischen Werk. Wir müssen uns unsere Welt in föderativen Gemeinschaften selbst und von neuem gründen. Ob und inwieweit wir dabei wieder einer religiösen Bindung bedürfen — der Begriff der

Religiosität im weitesten Sinne gefaßt —, muß jedem, der zu schauen gewillt ist, aus der Anschauung der Vergangenheit klar geworden sein. Pflicht des Historikers ist es auf alle Fälle, vor einer voreiligen Festlegung im materialistischen Sinne zu warnen.

Der Augenblick, solche Gedanken des Neuaufbaus und von der kleinsten Gemeinschaft her zu erwägen, ist heute günstiger als je. Die beispiellose Direktionslosigkeit dieser Zeit kommt ihnen entgegen. Es gilt nur, die guten, produktiven, zukunftsweisenden Kräfte aus einer verfallenden, todgeweihten Kultur, die heute wie vor 200 Jahren eine Zuchthauskultur ist, herauszuziehen und auf den neuen Boden hinüberzuretten. Wir wollen das wirklich Wertige dieser Kultur nicht wegwerfen; aber wir brauchen auch nicht jede stoffliche oder mechanische „Errungenschaft“ mit uns zu schleppen um jeden Preis, keinesfalls um den der Freiheit und Menschenwürde, die um so stärker bedroht sind, je verzweifelter der an seiner Wurzel angegriffene Staat um seine eigene Existenz zu kämpfen genötigt ist. Er wird versuchen, uns davon zu überzeugen, daß wir die größte, ja vielleicht die einzige soziale Errungenschaft des 19. Jahrhunderts: die Begrenzung des Arbeitstages auf 8 Stunden, im Interesse des „Wiederaufbaus“ preisgeben müssen. Er wird uns das Ansinnen stellen, uns für sein industrielles und kommerzielles Wiederaufblühen, für seinen Export, für seine Valuta und vielleicht sogar wieder einmal für seine Kolonien einzuspannen zu lassen.

Unsere Antwort steht in Gustav Landauers „Aufruf zum Sozialismus“:

„Rettung kann nur bringen die Wiedergeburt der Völker aus dem Geist der Gemeinde.“

---

---

## INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Einleitung . . . . .	3
I. Von der Bruderschaft zum Arbeitshaus . . . . .	5
1. Einige Begriffsverfälschungen . . . . .	5
2. Der neue Arbeitsbegriff und das Armutsproblem . . . . .	10
3. Die sozialreligiöse Wurzel der Einung . . . . .	21
4. Freiheit und Blüte unter dem Gesetz der Einung . . . . .	28
5. Verfall und Auflösung . . . . .	33
II. Zuchthaus, Werkhaus und Fabrik . . . . .	46
1. Rationale Organisation „freier“ Arbeit . . . . .	46
2. Zucht- und Arbeitshäuser für Deklassierte . . . . .	58
3. Der große Menschenfischzug . . . . .	65
4. Utopistischer Industrialismus . . . . .	82
III. Der Kampf . . . . .	97
1. Armutszüchtung und Fabrikssklaverei . . . . .	97
2. Der erste Zusammenstoß . . . . .	113
3. Rationaler Sozialismus . . . . .	118
4. Abbau des Industrialismus . . . . .	134
Ausblick . . . . .	148

*207*  
*19. Tr. ab x*

# Popper-Lynkeus

löst die soziale Frage  
durch Lieferung des

## Existenz-Minimums

in natura (Nahrung,  
Kleidung, Wohnung,  
ärztliche Hilfe) an *jeden*  
Mitbürger und Beschaf-  
fung dieses Existenz-  
minimums auf dem Wege  
einer

## Allgemeinen Arbeitspflicht

aller Tauglichen, die  
eine bestimmte Anzahl  
von Jahren in der «Nähr-  
armee» zu dienen haben.  
Wer helfen will, die  
Reformgedanken von  
Popper-Lynkeus zu  
vertreten, trete dem

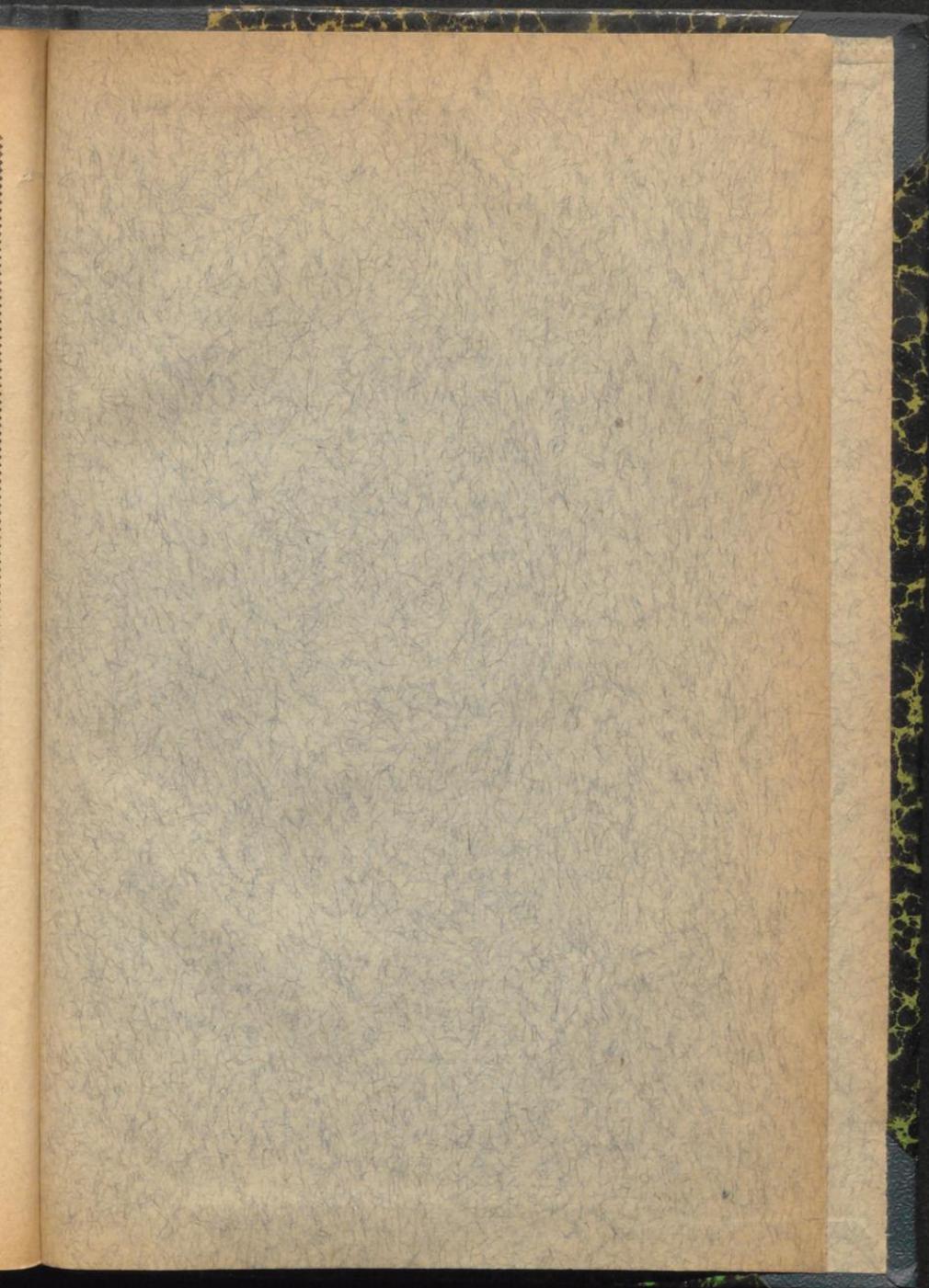
## Verein Allgemeine Nährpflicht bei und

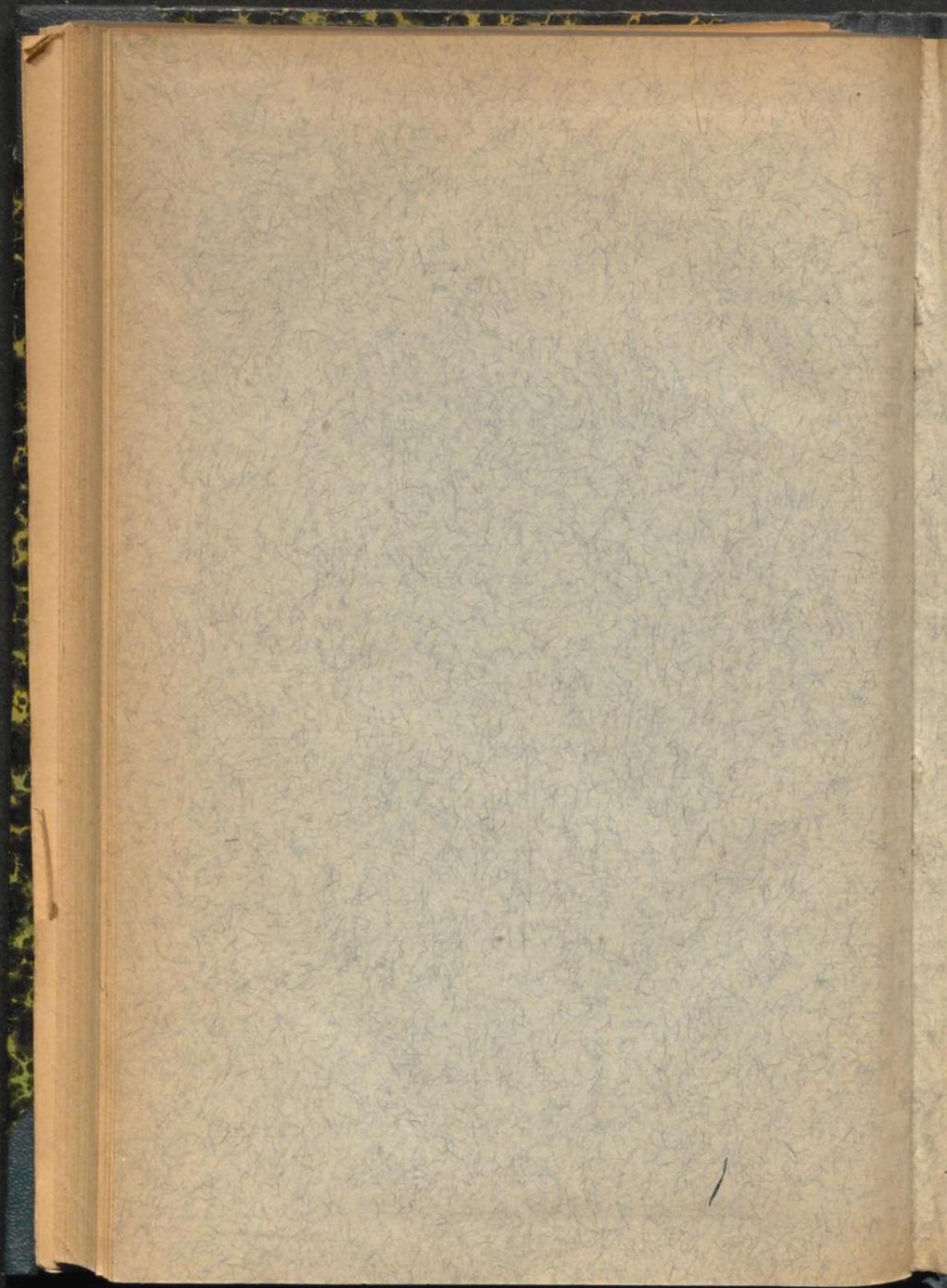
lasse sich kostenlos Broschüren, Flugblätter  
und Werbematerial kommen von dessen

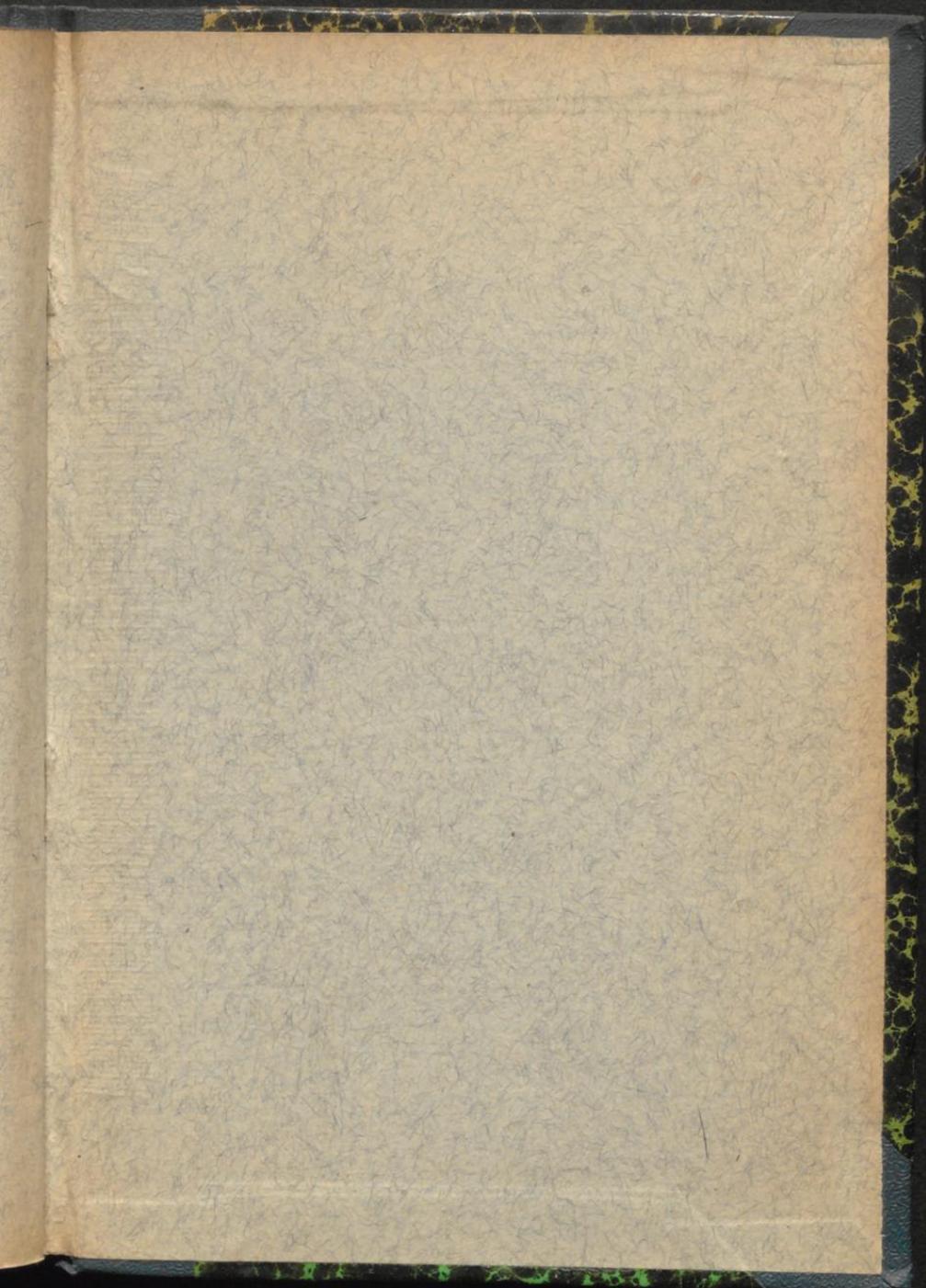
Geschäftsstelle Frankfurt am Main (Schließfach 101)

Für Österreich:

Allgemeine Nährpflicht, Wien I, Kleeblattgasse 7.







WIENBIBLIOTHEK



+QWB13976506