UNIVERSAL
LIBRARY
OU_148913
UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 300/O 62 S Accession No. 23012

Author Oppenheimer, Franz.

Title System der Soziologie.

This book should be returned on or before the date last marked below.

SYSTEM DER SOZIOLOGIE

VON

FRANZ OPPENHEIMER
DR. MED. ET PHIL., PROF. AN DER UNIVERSITÄT FRANKFURT a. M.

ERSTER BAND:

ALLGEMEINE SOZIOLOGIE

ERSTER HALBBAND:

GRUNDLEGUNG



JENA
VERLAG VON GUSTAV FISCHER
1922

Alle Rechte vorbehalten.

DEM

ANDENKEN MEINER LIEBEN FRAU

DIE DIE VOLLENDUNG DIESES WERKES,
AN DEM SIE MITSCHUF, NICHT
ERLEBEN SOLLTE

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einführung. Hauptrichtungen und Hauptprobleme der älteren Soziologie.

I. Die westeuropäische Soziologie 1
1. Das Comtesche System 8
2. Das Spencersche System 29
II. Die deutsche Soziologie 38
III. Zwei erledigte Probleme 56
1. Die„Säulentrommeltheorie" 56
2. Der „Organizismus" 60

Erster Abschnitt. Begriff und Methode der Soziologie.

I. Der Begriff der Soziologie 68
1. Der Begriff des Prozesses 71
2. Der soziale Prozeß 79
3. Soziologie und Psychologie 82
a) Der Begriff des Individuums 83
b) Die individuelle Psyche als das Geschöpf der Gesellschaft 87
c) Wir-Interesse und Wir-Bewußtsein 101
d) Psychologie und „Beziehungslehre" 107
4. Die Soziologie und die einzelnen Gesellschaftswissenschaften 111
a) Ist Soziologie eine neue soziale formale Einzelwissenschaft? 111
b) Ist Soziologie ein Sammelname? 123
c) Die Soziologie und die Spezialisten 125
5. Der Werdegang der Wissenschaft 128
a) Die Entstehung einer Universalwissenschaft 129
b) Die Soziologie als die werdende Universalität der Gesellschaftswissenschaften 133
c) Soziologen wider Willen 135
d) Soziologie und Geschichtsphilosophie 140
II. Die Methode der Soziologie 146
1. Das Erkenntnisobjekt der Soziologie 146
2. Naturwissenschaftliche oder historische Methode? 152
a) Der Methodenstreit 152
A. Ernst Troeltsch 152
B. Wilhelm Dilthey 156
C. Heinrich Rickert 166
b) Der soziale Prozeß und das Objekt der Geschichte 173
c) Die Soziologie als Gesetzeswissenschaft 177

Seite

A. Die Wirklichkeit, das Gesetz und der Zufall 178
B. Der Begriff des Gesetzes 181
3. Die drei Betrachtungsweisen 189
4. Soziologische Schwierigkeiten der soziologischen Methode 203
5. Programm der Untersuchung 207

Zweiter Abschnitt. Psychologische Grundlegung.

Erste Abteilung. Individualpsychologische Grundlegung (Triebe und Bedürfnisse).

I. Der menschliche Motivationsapparat 210
1. Die Identität der Menschennatur 213
2. Die „Interessen" 216
3. Die angeborenen Triebe und ihre Ausgestaltung 222
a) Die „spezifischen" Instinkte und die „primären Gemütsbewegungen" 226
b) Die „Pseudoinstinkte" 227
c) Die „Gefühle" 230
4. Psychogenese der Triebe 232
a) Der Urtrieb 233
b) Die primitiven Auszweigungen des Urtriebes 234
c) Die finalen Grundtriebe 235
A. Der Trieb der Selbsterhaltung und der Arterhaltung 235
B. Der Kausaltrieb 238
d) Die modalen Grundtriebe 240
II. Das natürliche System der menschlichen Triebe und Bedürfnisse 244
1. Die drei Stufen 244
2. Die Verzweigung der Grundtriebe 247
a) Die finalen Triebe 248
A. Die negativen Triebe der Selbsterhaltung 249
B. Die positiven Triebe der Arterhaltung 259
C. Der Kausaltrieb 274
b) Die modalen Triebe 281
A. Die individualpsychischen Triebe des Verstandes 281
1.1. Der energetische Imperativ 281
2.2. Der ökonomische Imperativ 283
B. Die sozialpsychischen Imperative der Vernunft (Moral, Sitte und Recht) 291
1.1. Der kategorische Imperativ 292
2.2. Die Imperative der Sitte und des positiven Rechts 304
3. Der Motivationsapparat der einzelnen Stufen und die „Institutionen" . 307
a) Die subsoziale Stufe 308
b) Die erste Übergangsstufe 310
c) Die soziale Stufe 311
d) Die höheren Stufen 333

Anhang. Exkurse.

I. Zur Dogmengschichte des Begriffs und der Klassifikation der Bedürfnisse 324
1. Der Begriff des „Bedürfnisses" 323
2. Ältere Versuche einer Klassifikation 327
a) Eine Klassifikation der Begehrungen im allgemeinen 327
b) Einteilungen nach dem Objekte des Begehrens 329
c) Einteilungen nach dem Motiv des Begehrens 333
II. Das „hedonistische Prinzip" 333

Seite

Zweite Abteilung. Sozialpsychologische Grundlegung (Der „Beziehungslehre" erster Teil)

I. Toennies' „Gemeinschaft und Gesellschaft" 336
II. „Grundverhältnisse" 336
1. Die Urformen der gesellschaftlichen Beziehung 349
a) Das „Wir-Verhältnis" (Frieden, Sittlichkeit, natürliches Recht) . . . 349
b) Das „Nicht-Wir-Verhältnis" (Kampf, Gewalt und Ausbeutung) . . . 362
2. Die Mischformen der gesellschaftlichen Beziehungen 367
a) Herrschaft und Genossenschaft 467
b) Gewalt und Macht 376
c) Staat und Gesellschaft 386
d) Natürliches und positives Recht 394
e) Positives Recht und Sitte 401
f) Religion und Superstition 408
g) Kultur und Zivilisation 424

Vorwort.

„Meine Aufgabe führte mich durch sehr verschiedene Felder des Wissens, so wird mancher Irrtum mir nachgesehen werden müssen" (Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. XX).

Dieses Buch läßt sich der Karte Afrikas vergleichen, wie sie die Atlanten meiner Jugendzeit darstellten: ein verläßlicher Umriß, einige gut bekannte und kartographisch völlig ausgeführte Gebiete, viele zweifelhafte Einzelheiten — und eine große Menge weißer Flecken!

Ich weiß, daß ich die Aufgabe nicht lösen konnte: kein Einzelner kann sie lösen. Man müßte Fachmann auf allen den unzähligen Gebieten der so weit verzweigten, so sehr spezialisierten Sozialwissenschaften und darüber hinaus der Psychologie und der Philosophie sein, und außerdem sehr gründliche Kenntnisse der Mathematik und Biologie besitzen.

Unter diesen Umständen wird man mir die Frage vorlegen dürfen, ob es nicht ein Fürwitz war, daß ich mir die unlösbare Aufgabe dieser ersten „Zusammenschau" des ungeheuren Materials überhaupt stellte, und ich bin verpflichtet, darauf Rede und Antwort zu stehen.

Ich hoffe, mit diesem Buche die Grundlage zu schaffen, auf der eine große Zahl von Fachmännern der verschiedenen Gebiete in vereinter Arbeit ein vollkommeneres System der Soziologie errichten werden, sei es in Gestalt eines Handbuchs oder eines Handwörterbuchs. Dieser Heerschar der Zukunft wünsche ich das Baugelände reinlich zu bereiten; indem ich es von dem Gestrüpp falscher Auffassungen säubere.

Darauf könnte wieder gefragt werden, ob denn ein solches gemeinschaftliches Unternehmen wichtig genug sei, um eine Arbeit zu rechtfertigen, die eingestandenermaßen, ja sogar notwendigermaßen lückenhaft und unvollständig ausfallen müsse.

Das ist die Frage nach der Existenzberechtigung der Soziologie überhaupt. Diese Frage kann nur das Buch als Ganzes ausreichend beantworten. Dennoch sei es mir hier im Vorwort, wo der Autor auch von Persönlichem sprechen darf, vergönnt, an meinem eigenen Werdegang als Gelehrter zu zeigen, daß und warum Soziologie notwendig ist.

Folgendes schrieb ich am 3. Juli 1917, als ich die ersten entscheidenden Schritte getan hatte, um dieses System niederzuschreiben, dem meine ganze Lebensarbeit seit Jahrzehnten gegolten hatte:

„Ich habe es an mir selbst erlebt, daß jeder zur Soziologie kommen muß, der von irgendeinem Punkte des Wissens nicht abwärts, zur Praxis, sondern aufwärts, in der Richtung der begrifflichen und explikativen Wissenschaft vorschreitet. Er kommt mit Schicksalsnotwendigkeit aus der Enge der Begriffe zu immer weiterem, bis zu Abstraktionen, die mehr als nur sein ursprüngliches Arbeitsgebiet überspannen. Die Einheit der Wissenschaft wird ihm zum unmittelbaren Erlebnis.

Ich begann meine Laufbahn als Arzt in einer hauptsächlich von Arbeitern bewohnten Berliner Vorstadt. Fast alles, was ich hier sah und erlebte, mußte mich zur sozialen Medizin treiben. Der Zusammenhang zwischen den Hekatomben von Säuglingen, die in der Sommerhitze an der Kindercholera zugrunde gingen, und der Wohnungsenge; — zwischen der verheerenden Plage der Geschlechtskrankheiten und der Prostitution; — zwischen der alle Begriffe übersteigenden Häufigkeit des kriminellen Aborts und der gesellschaftlichen Klassenschichtung lagen klar auf der Hand. Vor allem aber war es die Geißel der Industrievölker, die Tuberkulose, die gerade meine Generation zwang, über ihr engeres Fachgebiet hinauszuschauen. Sie wurde damals erkannt als eine Infektions- und Gewerbekrankheit — und ihre Heilbarkeit im Anfangsstadium wurde festgestellt. Ich sah Dutzende von jungen Menschen, die ich mit Sicherheit hätte heilen können, wenn ich sie in gute Luft und ausreichende Ernährung hätte bringen können: und ich mußte sie zugrunde gehen sehen!

So kam ich zur Ökonomik. Meine ersten Arbeiten auf dem neuen Gebiete waren Einbrüche eines Außenseiters in ein fremdes Feld und wurden als solche aufgefaßt. In mehr als einem Vierteljahrhundert habe ich mir einigermaßen die Geltung als Fachmann erworben. Aber wieder zeigte es sich, je höher ich zu den Grundvoraussetzungen und Grundbegriffen meiner neuen Wissenschaft vordrang, daß es nirgends natürliche Grenzen gibt, und daß ein unwiderstehlicher Zwang uns über alle künstlichen Grenzen fortträgt — auf ein Gebiet, das allen Sozialwissenschaften gemeinsam gehört, auf das Gebiet der Soziologie.

Ich bin im Verlauf dieser Studien auf einige wenige neue Wahrheiten gestoßen, die, dessen glaube ich gewiß zu sein, weithin umwälzend auf große Teile der Sozialwissenschaften wirken müssen,

wenn sie anerkannt werden — und sie müssen, glaube ich, anerkannt werden. Schopenhauer sagt einmal, jeder große Denker habe nur einen einzigen Gedanken gehabt, aber sein ganzes Leben habe kaum ausgereicht, um ihn zu Ende zu denken. Was er damit sagen will, gilt auch für bescheidenere Gedanken kleinerer Denker in bescheidenem Umfang: eine Umwälzung in der Grundlage einer Wissenschaft oder mehrerer Wissenschaften zugleich zwingt dazu, den ganzen Oberbau zu revidieren und in größerem oder geringerem Umfange neu zu gestalten.

Meine neuen Wahrheiten werden im Laufe der Darstellung ausführlich dargestellt und nach Möglichkeit gesichert werden. Wenn ich schon hier auf einige von ihnen vordeute, so geschieht es erstens, um auf die Punkte der weitgedehnten Darstellung aufmerksam zu machen, die mir vor allem am Herzen liegen, und zweitens, weil daraus noch deutlicher werden wird, was mich zur Soziologie getrieben hat.

Die erste Wahrheit ist ihrem Ursprung nach negativ, die Widerlegung eines unendlich weit verbreiteten und ebenso einflußreichen Irrtums. Ich spreche von dem Gesetz der „ursprünglichen Akkumulation", der Vorstellung, daß die Klassengliederung der höheren menschlichen Gellsschaft durch ausschließlich „ökonomische" Kräfte aus einer Urgesellschaft entstanden sei, in der nur freie und gleichberechtigte Mitglieder vorhanden waren. Die rein ökonomische Deduktion ergab, daß aus dieser Prämisse diese Konsequenz nicht folgen konnte. Soweit befand ich mich noch unbestritten auf meiner Fachwissenschaft unterstelltem Boden. Nun aber galt es, die falsche Prämisse durch die richtige zu ersetzen. Ich wandte mich an die Historik, aber nur, um zu finden, erstens, daß sie, ganz wie die Ökonomik, auf dem gleichen Axiom aufgebaut hatte, und zweitens, daß sie mit ihren Mitteln gar nicht imstande ist, das Problem zu bearbeiten. Denn jene Urgesellschaft ist ein prähistorisches Objekt. Da ich aber einer klaren Vorstellung von dem Wesen jener Ur-Muttergesellschaft unserer eigenen Zivilisation für meine rein ökonomischen Zwecke durchaus nicht entraten konnte, sah ich mich gezwungen, sie mir selbst zu schaffen. Das erwies sich nur dadurch als möglich, daß ich gewisse historische Daten (z. B. über die Hufengröße bei niedrigstehenden Agrarvölkern) mit gewissen Erwägungen und anerkannten Gesetzmäßigkeiten der theoretischen Ökonomik kombinierte. Daraus ergab sich mir sachlich als buchstäblich mathematisch beweisbar der Schluß, daß jene Ur-Muttergesellschaft aus Mitgliedern verschiedenen Rechtes bestanden haben muß, aus Freien, die über Unfreie herrschten, aus Herren, die von ihren Sklaven oder Hörigen Tribut empfingen.

Aber grundsätzlich ergab sich mehr und Wichtigeres. Es hatte sich gezeigt, daß die Ökonomik gewisser Sätze bedurfte, die sie mit ihren Mitteln allein nicht gewinnen kann; sie mußte in diesem Fall

mit der Historik kooperieren, und dem entsprach denn auch, daß der problematische Satz für diese Wissenschaft geradeso ein Axiom darstellt, wie für die Ökonomik, und daß auch sie mit ihren Mitteln allein nicht imstande ist, es zu gewinnen. Es gab also ein Gebiet, auf dem Historik und Ökonomik erstens auf Kooperation angewiesen waren, und von dem sie zweitens, als von dem Gebiete ihrer Grundvoraussetzungen aus, beide ihren oder wenigstens einen Ausgang zu nehmen hatten. Dieses Gebiet war offenbar weder Historik noch Ökonomik, aber irgendwie dennoch beides; und so war ich unversehens, ganz ohne Absicht, zu jenem Zentralgebiet gelangt, das ich — das wird ausführlich begründet werden — als Soziologie auffasse.

Es zeigte sich ferner sehr bald, daß dieses Gebiet nicht nur mit der Historik und Ökonomik, sondern auch mit der wissenschaftlichen Politik, der Staatslehre, in ganz der gleichen Verbindung stand. Denn jeder irgendwie höher entwickelte Staat der Weltgeschichte, namentlich aber alle diejenigen Staaten, die mittelbar oder unmittelbar an der Entstehung unserer eigenen Zivilisation beteiligt sind, stellten sich zweifellos als Hierarchien sozialer Klassen dar, mußten also gleichfalls von einem Ur-Mutterstaat abstammen, der nicht nach der Lehre von der ursprünglichen Akkumulation, sondern nach dem gerade entgegengesetzten Typus gebildet war. Da aber auch die Staatslehre fast ohne Ausnahme von jener irrigen Konstruktion ausgegangen war, so mußte auch sie mit der Umwälzung eines ihrer Grundaxiome sich weithin um- und ausbauen.

Es zeigt sich also, daß am historischen Beginn der Entwicklung sowohl unserer Wirtschaftsgesellschaft als auch unseres Staates ein Zustand der durch erobernde oder geistliche Übergewalt gesetzten Klassenverschiedenheit bestanden hat. Und zwar ein Rechtszustand in jedem Begriff des Wortes, wirtschaftlich ausgeprägt als Zivilrecht, z. B. als Grundeigentums-, Sachen- und Erbrecht, staatsrechtlich ausgeprägt als Verfassungsrecht. Damit war ein für die meisten Juristen ganz neuer, und zwar entscheidender Ausgangspunkt gewonnen; auch die Rechtswissenschaft erhielt ein neues Grundgesetz, das sie selber sich nicht hätte bereiten können, an dem sie aber in letzter Instanz mit Ökonomik, Historik und Politik mitzuarbeiten hat: denn man braucht nur einmal auf diese Dinge aufmerksam geworden zu sein, um zu erkennen, daß eine der rechtsbildenden Kräfte der Gesellschaft, wenigstens auf primitiver Stufe, die Gewalt ist, daß sie sich im Staate ihr „Gehäuse", und in dem von ihm gesetzten und dauernd gewährleisteten Rechte ihren Schutz und Trutz schafft. Und so zeigt sich, daß jenes neue Zentralgebiet der Kooperation und des gemeinsamen Ausgangs nicht nur Historik und Ökonomik, sondern auch Politik und Jurisprudenz irgendwie zusammenband und sozusagen beherrschte.

Von hier aus kam ich zu meiner zweiten Wahrheit. Daß der „Staat" durch Eroberung entstanden war, war bereits vor mir, z. B. durch L. Gumplowicz, behauptet, freilich nicht streng bewiesen worden. Aber man hatte kaum jemals nach dem Grunde oder Zwecke dieser typischen Handlung gefragt oder, wenn man es tat, sich mit Scheinerklärungen begnügt, die etwa auf „Rassengegensatz" oder „Herrschertrieb" herausliefen. Mir, als dem Ökonomisten, mußte es naheliegen, an die wirtschaftliche Bereicherung der Sieger als das nächste Motiv der Gewaltanwendung zu denken, und dieser Gedanke bestätigte sich, wie im Text näher begründet werden wird. Damit aber fiel diese gesamte Begründung von Staat, Recht und politischer Hierarchie unter das ökonomische Rubrum der „wirtschaftlichen Bedürfnisbefriedigung", das aber eben dadurch eine entscheidende Bereicherung erfuhr. Denn bislang hatte man darunter stillschweigend verstanden eine Befriedigung wirtschaftlicher Bedürfnisse durch wirtschaftliche Mittel, d. h. durch Tausch oder Arbeit; jetzt zeigte es sich, daß die Befriedigung wirtschaftlicher Bedürfnisse auch durch nicht-wirtschaftliche Mittel, durch Gewalt und Unterwerfung, nicht nur vorkommt, sondern historisch eine außerordentlich große Rolle spielt.

Damit war wieder ein Schritt vorwärts gewonnen. Das Problem der Mittel, der Arten oder Methoden der Bedürfnisbefriedigung, war bisher nicht aufgeworfen worden. Jetzt zeigte sich, daß von Anfang der Kultur an zwei polar entgegengesetzte Mittel der Bedürfnisbefriedigung nebeneinander angewendet werden, das ökonomische und das politische, wie ich sie genannt habe: ein Dualismus, aus dem in allen Gebieten des sozialen Lebens abgeleitete Dualismen entspringen: die Gegensätze vom rein gedachten Staat und der rein gedachten Gesellschaft, in specie der Wirtschaftsgesellschaft; — vom jus strictum und jus aequum oder gentium, das dem jus naturae nahe verwandt ist, ja sich vielleicht in seiner reinen Gestalt als das so viel gesuchte „richtige Recht über allen positiven Rechten" herausstellen wird; — der gleiche Dualismus enthüllt sich in der Ökonomik als Gegensatz desjenigen Eigentums, das, weil es auf eigenem Tun beruht, von vielen als die Bedingung aller höheren Menschlichkeit gepriesen wird, und jenem vom Recht ebenso geschützten Eigentum, das, weil es auf gewaltsam angeeignetem fremden Tun beruht, von den Sozialisten als „Diebstahl" verurteilt wird; — und es zeigte sich weiterhin, daß diese historische und rechtliche Kategorie nahezu identisch — und in allen bedeutsamen Fällen völlig identisch — ist mit der lange eingebürgerten ökonomischen Kategorie des Monopols. Auch hier wieder jener „soziologische" Zusammenhang!

Damit nicht genug dieser aus der einen Wurzel wachsenden Dualismen oder Antinomien. Ich fand, und das war eine ganz neue Wahrheit, bei einer wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchung des Genossen-

schaftswesens, daß auch das bisher als völlig einheitlich betrachtete und behandelte ökonomische Phänomen der Konkurrenz zwiefach ist. Und zwar bildet sich der „friedliche Wettbewerb" dort, wo das ökonomische Mittel und das von ihm geschaffene Eigentum allein wirken, der „feindliche Wettkampf" aber dort, wo das politische Mittel durch seine Schöpfung, das Monopol, einspielt.

Dieses Ergebnis wurde zu rein ökonomischen Zwecken erstrebt und mit rein ökonomischen Mitteln erlangt. Es war mir selbst eine große Überraschung, als sich bald herausstellte, daß die gewonnenen Sätze geeignet waren, ein ganz neues Licht auf die Entwicklungsgeschichte eines Objektes zu werfen, das gänzlich der Historik untersteht: der mittelalterlichen Zunft. Auch hier wieder war eine Grenzüberschreitung erfolgt, und zwar nicht nur in das befreundete Gebiet der Wirtschaftsgeschichte, sondern sogar in das der politischen und Rechtsgeschichte hinein: denn die Zunft ist bekanntlich weit davon entfernt, nur eine wirtschaftliche Einung zu sein; sie ist auch militärische, rechtliche, administrative und religiöse Genossenschaft. Aber noch ärger: auch für die Verfassungsgeschichte der mittelalterlichen Städte und damit für den Gang der Staatengeschichten Europas ergaben sich aus den neu erlangten ökonomischen Sätzen und Gesetzen wichtige, sich unwiderstehlich aufdrängende Schlüsse. Mußte sich da dem wissenschaftlichen Wanderer nicht wieder von neuem die Überzeugung aufzwingen, daß es natürliche Grenzen hier überhaupt nicht gibt, daß er sich auf dem Gebiete einer Einheitswissenschaft bewegt, daß die von den Einzeldisziplinen gezogenen und eifersüchtig verteidigten Grenzen rein willkürlich gezogen sind, etwa dem Gradnetz der Geographen vergleichbar? Und daß er, wenn er dieses Einheitsgebiet benennen soll, keinen besseren Namen dafür finden kann, als den der Soziologie?

Aber diese neue Wahrheit trug noch weiter als nur bis zur besseren Aufklärung einer bisher nicht völlig verstandenen Geschichtsepoche. Sie eröffnete zwei Perspektiven, die geradezu den Atem benehmen konnten, eine praktische und eine theoretische.

Die praktische ist, daß hier die Bedingungen exakt aufgezeigt waren, unter denen der „Consensus" einer menschlichen Gruppe besteht, und ebenso diejenigen, unter denen er unmöglich ist. Denn der „genossenschaftliche Geist", der beim friedlichen Wettbewerb herrscht, ist mit dem Consensus eines und dasselbe. Und da die Bedingungen des friedlichen Wettbewerbes durch Beseitigung der Monopole ohne weiteres hergestellt werden können, so scheint sich hier der Anfang des Weges zu eröffnen, der aus der furchtbaren Zwietracht unserer Zeit heraus zu einer neuen Eintracht führen könnte. Damit wäre die eine, praktische, Aufgabe gelöst, die die Begründer der Soziologie, St. Simon und Comte, ihr stellten: aus dem Dissensus dieser kritischen Periode des Kapitalismus den Weg zu finden, der vorwärts, nicht etwa

rückwärts, zu einem Consensus führt, wie ihn das hohe Mittelalter, und gerade die Zunftzeit in ihrer Blüte, besessen hat.

Aber nicht minder scheint hier der erste entscheidende Schritt zur Lösung der von diesen beiden Männern gestellten theoretischen Aufgabe der Soziologie getan zu sein: die Gesetze der geschichtlichen Handlung zu finden. Denn hier war es zum ersten Male geglückt, die historische Handlung unzähliger Menschen, moderner Genossenschaftler und mittelalterlicher Zunftmeister, mit mathematischer Genauigkeit aus ihrer sozialen und ökonomischen Lagerung abzuleiten. Hier schien sich der Anfang des Weges zu erschließen, der dazu führen konnte, der Historik zum wenigsten eine exakte Grundlage zu geben, schien es möglich zu sein, „nomothetisch" das unerschütterliche Gerüst zu errichten, über dem die eigentliche Historik dann „idiographisch" ihren Bau aufrichten könnte.

Daß diese Hoffnung vielleicht nicht allzu kühn ist, das anzunehmen glaube ich durch den Fund wieder einer neuen Wahrheit berechtigt zu sein, die ich jetzt ebenfalls kurz vordeutend darstellen möchte.

Ich zeigte soeben, daß es mir gelungen war, das früher als einheitlich betrachtete Phänomen der „wirtschaftlichen Bedürfnisbefriedigung" in zwei Arten zu zerlegen: die wirtschaftliche Befriedigung durch das politische und das ökonomische Mittel. Aber, wenn auch die Entdeckung der differentia specifica das Genus in Arten spaltet, so bleibt es doch als Genus ein einheitlicher Begriff, der Grundbegriff, auf den alle die soeben kurz skizzierten Antinomien zurückführen, und daher ein Grundbegriff nicht nur der Ökonomik, sondern auch der Politik, der Jurisprudenz und der Historik, m. a. W. der Soziologie!

Diesen Grundbegriff zu bearbeiten wäre eigentlich die Aufgabe der Psychologie gewesen; denn das Bedürfnis und der Zustand der Befriedigung sind exquisit psychologische Objekte. Nun gehören aber zu dem Verständnis dieser Objekte gewisse Kenntnisse und Methoden, über die der Psychologe als solcher nicht verfügt, und er hat daher das Thema —gibt es wirklich Grenzen?! — der Ökonomik zugeschoben. Die hat es recht und schlecht zugehauen, wie sie es brauchen zu können meinte. Da sie aber ihrerseits die psychologischen Kenntnisse und Methoden nicht besaß, so geriet es mehr schlecht als recht, und die Ökonomik trieb mangels einer festen Grundlage — denn dieser Begriff ist der Tragstein, auf dem das ganze Gebäude zu stehen hat — in die ungeheuerlichsten Schwierigkeiten hinein, die — jeder Fachmann weiß und beklagt es — bis zur Selbstauflösung gingen. Hat doch einer der scharfsinnigsten jüngeren Ökonomisten, Amonn, erklärt, daß der Begriff „Wirtschaft", geschweige denn „Volkswirtschaft" unmöglich definiert werden kann!

Der Begriff der „wirtschaftlichen Bedürfnisbefriedigung" mußte

also neu untersucht werden. Er war bisher regelmäßig verstanden worden als Befriedigung des wirtschaftlichen Bedürfnisses, das dann in der Regel näher bestimmt wurde als das „Bedürfnis nach Sachgütern". Als solches wurde es dann weiterhin der Klasse der Bedürfnisse überhaupt untergeordnet, als eine „Art" neben der koordiniert die übrigen Bedürfnisse standen: das psychologische, das sexuelle, das karitative, das religiöse, das politische Bedürfnis usw. Und daraus entstand schließlich die Vorstellung, daß diese Motive sich im Individuum in unberechenbarer Weise kreuzen, daß sie sozusagen physikalische Kräfte sind, die in jedem einzelnen Fall in verschiedenem Winkel, in verschiedener Kraft und sogar in verschiedener Zahl an ihrem gemeinsamen Angriffspunkt ansetzen, so daß die Diagonale der Kräfte schlechthin unberechenbar wird. Das war das Hauptargument, mit dem die historische Schule der Nationalökonomie die deduktive Schule bekämpfte; und sogar Adolf Wagner, der letzte Kämpe der klassischen Methode, zahlte dieser Vorstellung seinen Tribut.

Die Vorstellung ist falsch, und das ist wieder eine neue Wahrheit, auf die ein gutes Glück mich führte. Die Ökonomisten waren nicht Psychologen genug gewesen, als sie den Begriff der wirtschaftlichen Bedürfnisbefriedigung zurechtschlugen.

Jedes echte Bedürfnis ist Gefühl oder Vorgefühl einer Störung im Gleichgewicht der Substanz oder Energie des Individuums und gleichzeitig Trieb zu ihrer Behebung, zur „Befriedigung", d. h. auf einen Zustand hin. Das physiologische Bedürfnis zielt auf den Zustand der Sättigung — übrigens war es nie möglich gewesen, es reinlich vom „wirtschaftlichen" zu sondern, denn auch Speise und Trank sind ja „Sachgüter" —; das sexuelle auf den Zustand der Detumeszenz; das religiöse auf den Zustand der Versöhnung mit Gott; das politische auf den Zustand der Geltung unter den Gruppengenossen, das karitative auf den Zustand der Mitleidlosigkeit usw.

In diesem Sinne gibt es kein wirtschaftliches Bedürfnis, denn der Zustand des Besitzes von Sachgütern wird nur von Geizwahnsinnigen erstrebt, und der Geiz ist unbestritten „unwirtschaftlich".

Folglich bedeutet der Begriff „wirtschaftliche Bedürfnisbefriedigung" nicht, wie man bisher annahm, Befriedigung des wirtschaftlichen Bedürfnisses, sondern Befriedigung von Bedürfnissen auf wirtschaftliche Weise, d. h. nach dem „Prinzip des kleinsten Mittels". Das normale Individuum hat als rationelles Wesen den eingeborenen Trieb, seine sämtlichen echten Bedürfnisse auf die sparsamste, sicherste Art zum Zustand ihrer Sättigung zu bringen, und dieser Trieb erscheint ihm psychologisch, auto-introspektiv, als ein „Soll": Ostwalds energetischer Imperativ: „Vergeude keine Energie".

Dieser wirtschaftliche Trieb ist also kein echtes Bedürfnis, ist den echten Bedürfnissen nicht koordiniert, und bildet mit ihnen keine

Klasse. Und er kreuzt sie nicht, und wird nicht von ihnen gekreuzt. Aus welchen Motiven der Mensch immer handle, welche Ziele immer er erstrebe: wenn er rationell handelt, handelt er immer nur unter dem Druck und Zug einer einzigen Kraft, des energetischen Imperativs. Es gibt also nicht nur keine unberechenbare Kräftediagonale, sondern überhaupt keine! Die wirtschaftliche Handlung ist eindeutig determiniert und daher durch streng mechanische Betrachtung zu erklären.

Diese logische Folgerung habe ich durchaus erhärten können. Ich konnte aus dem Prinzip des kleinsten Mittels, angewendet auf die Beschaffung und Verwaltung von Wertdingen, von „kostenden Objekten", Entwicklungsgang und augenblicklichen Status der Gesellschaftswirtschaft bis in die letzte Einzelheit in Übereinstimmung mit den historisch gegebenen Tatsachen deduzieren. Daß meine Ergebnisse totgeschwiegen oder — in seltenen Fällen — niedergeknüppelt wurden, ist selbstverständlich, beweist aber nichts gegen sie. Ich kann wenigstens für mich geltend machen, daß es mir neuerdings gelungen ist, das bisher jedes Lösungsversuchs spottende Zentralproblem der Ökonomik auf das einfachste zu lösen, indem ich nicht nur die Ursache, sondern auch die Höhe des Kapitalprofits ableitete.

Nun steht aber der Begriff der wirtschaftlichen Bedürfnisbefriedigung an der Schwelle nicht nur der Ökonomik und damit auch der Historik, die ja auch, und täglich mehr, Wirtschaftshistorik sein muß und will, sondern auch der Staats- und Rechtswissenschaft. Denn auch das politische Mittel wird dort, wo es gewählt wird, nur als das „kleinste Mittel" der Bedürfnisbefriedigung gewählt. Sollte da die Hoffnung allzu kühn erscheinen, daß auch für den Staat als historisches Gebilde erreicht werden kann, was für die Wirtschaftsgesellschaft bereits erreicht worden ist, und daß auf diesem Wege der Historik, auch insofern sie Staatengeschichte, politische Geschichte ist, jenes feste „nomothetische" Gerüst geschaffen werden kann, dessen sie nach dem Zugeständnis ihrer entschiedensten „idiographischen" Vertreter nicht entbehren kann?

Mir hat jedenfalls eine erste skizzenhafte Durcharbeitung des Staatsproblems, die ich 1908 veröffentlichte[1]), gezeigt, daß man auf dem von mir eingeschlagenen Wege recht weit kommen kann. Und ich halte es sehr wohl für möglich, daß historisch durchgebildete Fachleute, die diesem Wege weiter folgen, zu sehr wichtigen Ergebnissen gelangen, ja sogar, weit über die gröberen Erscheinungen des politischen Lebens hinaus, vielleicht gewisse große Rhythmen des geistigen Lebens als gesetzmäßige Abläufe erkennen könnten. Ein Beispiel werde ich ausführlich bringen, das es besonnenen Ge-

[1]) Der Staat, 2. Aufl. 1919, Band XIV/XV der Sammlung „Die Gesellschaft", Frankfurt a. M.

lehrten schwer machen wird, den hier unternommenen Versuch grundsätzlich abzulehnen: meine „sozialökonomische Geschichtsbetrachtung" konnte die Geschichte des theoretischen Sozialismus deduzieren, und zwar genau in Übereinstimmung mit der historischen Abfolge der einzelnen Erscheinungen. Einem bestimmten „Milieu" entspricht immer exakt eine bestimmte Theorie, und wie das Milieu sich gesetzmäßig verwandelt, so verwandelt sich auch die Theorie.

Das sind im wesentlichen die Dinge, die mir vor allem am Herzen lagen, als ich mich entschloß, dieses Werk zu verfassen, an dem ich seit mehr als zwei Jahrzehnten sammle und arbeite. Alle meine seither veröffentlichten Schriften sind Kapitel oder Kapitelteile dieses Werkes, die sich zu eigenen Büchern ausgewachsen hatten.

Jetzt, wo ich daran gehe, meine Gedanken im System darzustellen, bin ich mir meiner Unzulänglichkeit im tiefsten bewußt, des aussichtslosen Kampfes des Endlichen um das Unendliche. „Ars longa, vita brevis". Ich weiß, was es heißt: ein Fachmann zu sein, ein Gebiet der Wissenschaft in allen seinen Ecken und Winkeln, mit all seinen ungelösten Problemen und widerstreitenden Lösungsversuchen genau zu kennen; ich habe den ehrlichen Widerwillen des Fachmannes gegen allen Dilettantismus; und weiß doch, daß ich auf vielen Feldern des neuen gewaltigen Gebietes, das ich in Angriff nehme, Dilettant bin und bleiben muß.

Und trotzdem: es muß gewagt werden. Nur im System kann die Wissenschaft sich selbst entdecken, ihrer selbst sich klar bewußt werden, nur im System ihre Widersprüche abstufen oder versöhnen. Es gibt keinen anderen Weg. Und so will ich ihn so weit gehen, wie ich kommen kann, in aller Demut, völlig darauf vorbereitet, Irrtümer zu begehen und zu berichtigen. Ich weiß genau, daß dieses Buch nur wenige Fragen beantworten und unzählige stellen wird. Aber nur auf diese Weise können wir unsere unendliche Annäherung an die Wahrheit vollziehen.

Was aber mit voller Sicherheit an Fragen beantwortet werden kann, das konstituiert in seiner Gesamtheit doch bereits den Umriß einer Weltanschauung, und zwar einer Weltanschauung, die das Gemeinsame im Menschen als weit das Trennende überragend erkennt und mit vollem Bewußtsein über die Nation und die Rasse hinaus am Völkerfrieden und dem Begriff der Menschheit orientiert ist, an einem Weltbürgertum, das aber nicht etwa auf eine öde Gleichmacherei hinausläuft, sondern die Menschheit versteht als das Konzert der Nationen, in dem jede ihr eigenstes Instrument mit aller Meisterschaft spielt, und alle zusammen die herrlichste Harmonie erzeugen. So knüpft das neue Ideal der Humanität an das alte der großen Meister des 18. Jahrhunderts an. Und so hoffe ich, mein bescheidenes Teil

beitragen zu können zu der neuen Zeit, die die entsetzliche Bestialität dieser Kriegsjahre überwinden soll und wird. Mein Werk will mit den mit so viel Reklame in die Welt hinaustrompeteten Haßschriften der Hetzapostel des Nationalismus und Chauvinismus in die Schranken treten und versuchen, ob ehrliche, schlicht vorgetragene Wissenschaft nicht jetzt doch vielleicht das Ohr des Volkes erreichen wird, das durch die Pseudowissenschaft der schwülen Schmeichler seiner Instinkte solange betäubt war.

Wenn das gelingen sollte, mir oder einem Mitstrebenden, der bessere Waffen trägt, dann wird vieles gewonnen sein. Denn auch die Soziologie hat, wie alle Wissenschaft, als letzte Aufgabe die zugewiesen erhalten, dem Leben zu dienen. Wir wollen den gewaltigen Elementarprozeß des gesellschaftlichen Seins und Werdens verstehen, nicht nur um der theoretischen Freude willen, so groß sie auch ist, sondern auch und vor allem, um ihn beherrschen und lenken zu können, und zu verhindern, daß er noch einmal in so furchtbarer Gewalt losbreche und die Kultur der Welt zerstöre.

Diese Hoffnung allein konnte und durfte mir mitten im Weltkriege das Recht verleihen, ein theoretisches Werk von diesem Umfang in Angriff zu nehmen."

Noch einige Worte über den Plan dieses Systems. Was ich hier vorlege, ist der erste Halbband der „Allgemeinen Soziologie", deren zweiten Halbband „Der soziale Prozeß" ich in kürzester Frist folgen zu lassen hoffe; er ist so gut wie vollendet. Der zweite Band wird die spezielle Soziologie des Staates, der dritte die der Gesellschaftswirtschaft bringen; auch diesen Band, eine völlig neue Bearbeitung meiner „Theorie der reinen und politischen Ökonomie", hoffe ich, noch in diesem Jahre herausbringen zu können; er ist gleichfalls in vielen Teilen bereits vollendet, während der zweite Band, eine sehr erweiterte und dogmengeschichtlich unterbaute Neubearbeitung meines kleinen Buches „Der Staat" erst etwas später wird folgen können. Hier zwingen mich die Bedürfnisse des akademischen Unterrichts zu einer mir selbst sehr empfindlichen Abweichung von der systematischen Reihenfolge, weil auch die vierte Auflage meines ökonomischen Lehrbuchs schon wieder fast vergriffen ist.

Der vierte Band soll die Probe machen, die jedes soziologische System zu bestehen hat, indem es den Königsweg der Geschichte geht. Er soll den Abriß einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart bringen, um womöglich die letzten Wurzeln des Kapitalismus aufzudecken. Hier bin ich noch in den Vorarbeiten.

Um das System durchaus zu vollenden, müßte noch ein Band

über die Soziologie des Rechts, eine soziologische Untersuchung der älteren Geschichtsphilosophie, und eine praktische Soziologie (als Kunstlehre) folgen, die die soziale Pädagogik und die soziale Organisationskunst darzustellen hätte. Und schließlich würde das Ganze erst seine rechte Vollendung erhalten, wenn zu dem System der Soziologie in dem engeren Sinne, wie ich das Wort gebrauche, auch noch ein solches der Sozialphilosophie träte. Diese Aufgaben erscheinen wohl dann und wann in meinem peripherischen Gesichtskreis, aber ich kann nicht sagen, daß ich sie „plane". Wenn mir nach Vollendung der ersten vier Bände noch Leben und Kraft vergönnt sind, wird vielleicht eine oder die andere dieser Aufgaben mich noch beschäftigen.

Ich sehe mich nachträglich leider gezwungen, noch eine Entschuldigung vorauszuschicken. Ich habe, von einem schweren Unfall niedergeworfen, den größten Teil der Korrekturen in einer Klinik lesen müssen: das hat es mir unmöglich gemacht, die Zitate sämtlich zu verifizieren.

Freiburg i. B., 17. Juni 1922.

Franz Oppenheimer.

Einführung.

Hauptrichtungen und Hauptprobleme der älteren Soziologie.

Der eigentliche Gegenstand dieser Grundlegung ist ein theoretischer: das Sein der wissenschaftlichen Soziologie, d. h. ihr Problem, ihre Methode, ihre Stellung im System der Wissenschaften, ihre Erkenntnisgrundlagen, vor allem in der Psychologie.

Aber der gegenwärtige Zustand der Disziplin läßt es als geraten erscheinen, eine geistesgeschichtliche Skizze vorauszusenden. Die Soziologie ist noch entfernt nicht fertig konstituiert; und darum sind viele ihrer Probleme nur aus ihrem Werden heraus zu verstehen.

I. Die westeuropäische Soziologie.

Da wir nicht die Absicht haben, eine Literatur- und Dogmengeschichte der Soziologie zu geben, beginnen wir, ohne uns um die „Vorläufer" zu kümmern[1]), unmittelbar mit derjenigen Ausgestaltung, die zuerst den Namen der neuen Wissenschaft trägt, mit dem System von St. Simon und Comte. Wir sind gezwungen, die beiden Männer als eine Einheit zu betrachten, denn die Frage, welche Bestandteile des Comteschen Systems St. Simonsches Erbgut darstellen, ist noch nicht vollkommen geklärt und ist vielleicht bei dem engen Verhältnis des Schülers zu seinem später so schnöd verleugneten Meister überhaupt niemals ganz zu klären. Wir sind geneigt anzunehmen, daß nahezu alle entscheidenden, namentlich alle geschichtsphilosophischen Gedanken von St. Simon stammen, wie auch Paul Barth[2]) aus guten

[1]) Eine prächtige kurze Skizze des „Stammbaums" hat Brinkmann (Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, München u. Lpz. 1919 S. 15 bis 21) entworfen, der auch die für uns nicht wichtigen, aber an sich bedeutsamen Unterschiede zwischen der englischen und französischen Soziologie, der des siegreichen, und der des wartenden Bürgertums, „das unter dem zerfallenden Prachtabsolutismus viele Menschenalter dumpf und rachsüchtig hinbrütet" (18) herausarbeitet. Ausführlicher G. Salomon im Vorwort zu Steins „Geschichte der soz. Bew. in Frankreich".

[2]) Philosophie der Geschichte als Soziologie, 2. Aufl. Lpz. 1915, S. 201/2.

literarhistorischen Gründen glaubt. Es sprechen aber auch gute innere Gründe dafür, vor Allem die entsetzliche „Philisterhaftigkeit" der Comteschen Sprache und Darstellung, die sogar seinem größten deutschen Verehrer, Wilhelm Ostwald, zu viel ist. Wir glauben, daß Comtes Bedeutung vor allem darin liegt, daß er die St. Simonschen (und einige andere ältere Gedanken, wie z. B. das Gesetz der „drei Stadien"[1]) systematisiert und methodisiert hat.

Diese Soziologie ist eine Tochter der französischen Revolution von 1789. Sie ist ein Versuch, der großen Probleme der Zeit praktisch, und zu diesem Behufe theoretisch Herr zu werden. Das meint Comtes berühmte Formel: „science, d'où prévoyance d'où action".[2]) Das letzte Ziel ist ein praktisches: die Abwendung der schweren Gefahren, die nach der Meinung dieser Denker die europäische Zivilisation mit Vernichtung bedrohen.

Damit war der jungen Disziplin eine Aufgabe gestellt, praktische Wissenschaft, d. h. Kunstlehre für den Staatsmann und Gesellschaftsreformer zu werden, „pour prévenir". Und dieses Ziel hat denn auch keiner ihrer besseren Vertreter in der Folgezeit ganz aus den Augen verloren. Aber sie hat wie jede gute Kunstlehre auf wissenschaftlicher Erkenntnis zu ruhen und hat darum neben der praktischen Aufgabe, der „action" zu dienen, die doppelte theoretische des „savoir", der Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft, und zweitens der „prévoyance", der Erkenntnis ihres Werdens, des „Gesetzes ihrer Bewegung", wie Stein und Marx sich später ausdrückten. Denn nur auf diese Weise, indem man die in der Vergangenheit nachgewiesene Tendenz der Entwicklung in die Zukunft projiziert, die Linie sozusagen über den Indifferenzpunkt der Gegenwart hinaus verlängert, ist es möglich, zu dem „prévoir" zu gelangen, das dem „prévenir" allein als Stützpunkt dienen kann. Auch diese theoretische Doppelaufgabe hat keiner der späteren besseren Vertreter der jungen Wissenschaft wieder aus den Augen verloren: die systematische und die geschichtsphilosophische. Wobei unter dem vieldeutigen Ausdruck: „Geschichtsphilosophie" hier nichts anderes verstanden werden soll als eine Wissenschaft, die darauf aus ist, die Gesetze des geschichtlichen Geschehens zu finden, im Gegensatz zu der Geschichtsschreibung, die nur feststellen will, „wie es wirklich gewesen".

Wie die Fragestellung, so mußte auch der Versuch der Antwort bestimmt sein durch die großen sozialen Probleme der Zeit während und unmittelbar nach der Revolution.

Sie war der blutige Austrag gewesen des langen Kampfes der

[1]) Es stammt von Turgot und ist bereits von St. Simon verwertet worden, vgl. Barth l. c. S. 159 und 195; vgl. Grünfeld S. 127.

[2]) Cours de philosophie positive I. S. 51.

bürgerlichen Gesellschaft, des „dritten Standes", gegen die Privilegierten des absolutistischen Feudalstaates der Ludwige: den ersten und zweiten Stand, Adel und Klerus. Dieser Kampf war geführt worden im Namen von „Prinzipien" oder „Ideen": die „Aufklärung" des Naturrechts hatte ein Jahrhundert hindurch den „Legitimismus" immer schärfer mit den Waffen des Geistes angegriffen. Sie schob die traurige Lage des Staates, den außenpolitischen Niedergang, das finanzpolitische Elend, die schlimme Lage der Unterklasse, auf die Unfreiheit der großen Masse des Volkes und verhieß von der Einführung der vollen Freiheit das Paradies auf Erden: politisch die Eintracht, ökonomisch die „Harmonie aller Interessen", zivilisatorisch fabelhaften Reichtum und, darauf ruhend, eine nie erhörte Höhe der Kultur.

Der Sieg wurde errungen, der Feudalstaat fiel. Aber — das verheißene Paradies wollte seine Tore nicht auftun.

Das aber bedeutete für das Prinzip der Revolution, die Aufklärung, eine schwere Niederlage und für das europäische Denken eine Weltenwende; es ist unmöglich, den Eindruck, den das Fiasko der Revolution auf die Zeitgenossen ausübte, und den Umschwung im Denken der Bürgerklasse, den es mit sich führte, zu überschätzen. Zu den alten Gegnern der Aufklärung, den in Frankreich besiegten, in England aber unter liberaler Maske, und im übrigen Europa ohne Maske noch herrschenden Nutznießern der absolutistischen Staats- und Gesellschaftsordnung traten als neue Gegner eine Anzahl von Idealisten und Ideologen, die von den Greueln der Schreckenszeit tief abgestoßen waren. Dazu kam zunächst im Westen, wo die siegreiche Bourgeoisie in die Oberklassenstellung eingerückt war und die entsprechende Herrenpsychologie angenommen, d. h. die aufklärerische Philosophie zugunsten eines freilich sehr fadenscheinigen „Legitimismus" aufgegeben hatte, sehr bald die Kampfstellung gegen den neu aufkommenden Sozialismus, den letzten Erben und Verfechter der Aufklärung. Kurz, die alte und die neue Oberklasse fanden sich plötzlich in dieser Einstellung als Verbündete.

Es liegt außerhalb des uns gesteckten Rahmens, näher zu betrachten, wie sich diese Gegnerschaft des genaueren zusammensetzte; wir finden hier französische Traditionalisten wie de Maistre und Bonald[1]) und deutsche „Reaktionäre" wie v. Haller; „Sozialkonservative", wie in Frankreich Simonde de Sismondi und in Deutschland

[1]) Dazu tritt später als soziologisch einflußreich der Schöpfer der gegenrevolutionären Rassentheorie, Gobineau (vgl. Goldstein, Rasse und Politik, Schlüchtern 1921 S. 44). Von ihm hat, wie Schemann nachgewiesen hat, Renan die Verkoppelung von Rasse und Religion; und von Renan zu Chamberlain „führt eine gerade Linie" (ib. S. 129/30). Goldstein nennt diese auf die Rasse gebaute Geschichtsphilosophie einen „Hegelianismus mit naturalistischem Vorzeichen" (39ff.).

Möser[1]), deutsche „Feudalaristokraten" wie Fouqué und Arnim, bürgerliche Schwärmer der Zunftzeit wie Tieck und Wackenroder, „Historisch-Liberale" wie Görres in seiner ersten Periode[2]) und später Friedrich List, und echte Romantiker wie in Frankreich Châteaubriand und in Deutschland Friedrich Schlegel und vor allem Adam Müller[3]). Sie dienen den verschiedensten Idealen und streben nach den verschiedensten Zielen; und darum bekämpfen sie sich zuweilen mit großer Schärfe literarisch. So verwarf z. B. Friedrich Schlegel den „Ultrageist" der französischen Traditionalisten, die den Katholizismus lediglich als politische Waffe benützen wollten. Hier spielt ferner die eigentümliche Komplikation ein, daß der eine der politischen Verbündeten, der Absolutismus, selbst ein Geschöpf des Rationalismus und der Aufklärung ist[4]). Darum spielt ein innerer Kampf zwischen seinen Vertretern, namentlich Metternich und seinem Adlatus Gentz auf der einen, und den Junkern (v. d. Marwitz, Kleist), den Reaktionären und den Sozialkonservativen auf der anderen Seite. Ein Zeichen dafür ist, daß Metternich die Schriften von Haller und de Maistre auf den Index setzen ließ[5]). Auch die Romantiker aller Lager waren dem absolutistischen Staate wenig geneigt: sie wollten hinter ihn zurück ins Mittelalter, die Junker in die Ritterzeit, die Traditionalisten in die Ständezeit, die Bürgerlichen in die Zunftzeit der Hans Sachs und Dürer[6]).

Man hat dieses Gemisch von verschiedenartigen Strebungen und Vorstellungen öfter als „Romantik" zusammengefaßt. Wir wünschen, diesen allzu vieldeutigen Begriff[7]) zu vermeiden und schlagen als einen völlig neutralen Ausdruck „geistige Gegenrevolution" vor[8]).

Sie ist trotz aller inneren Gegensätze in einer für uns entscheidenden

---

[1]) Zu Möser, vgl. Fueter, Gesch. d. neueren Historiographie, München und Berlin, S. 395; ferner Krieck, Die deutsche Staatsidee. Jena 1917 S. 18ff.

[2]) Vgl. Walzel, Deutsche Romantik, S. 110.

[3]) Vgl. G. Salomon, Das Mittelalter als Ideal in der Romantik, München 1922.

[4]) Rubinstein, Romantischer Sozialismus, München 1921 S. 158.

[5]) Salomon, S. 77.

[6]) „Die romantische Staatsidee, die aus Herders Gedanken längst in raschem Wachstum war, hatte die Staatsform Friedrichs II. zu verneinen. Zwischen beiden gab es keinen Ausgleich" (Nadler, Die Berliner Romantik 1800—1814, Berlin 1921, S. 141). Vgl. a. S. 163; vgl. Krieck l. c. 172.

[7]) Es gibt zahllose Übergänge zwischen der Definition von Walzel (Deutsche Romantik, 4. Auflage Lpz. Berl. 1918, S. 1): „Alles was Sehnsucht weckt, das eintönige Treiben des Alltags zu fliehen, ist romantisch" — und der von Schmitt-Dorotic (Politische Romantik, München und Lpz. 1919, S. 146) „Wo dieses occasionalistische Ausweichen in das Höhere, in harmonische Einheit auflösende, subjektivierte Dritte fehlt, gibt es keine Romantik". Hier möge man nachlesen, was alles und wer alles schon als romantisch und Romantiker bezeichnet worden ist.

[8]) Bonald nannte die Bewegung, in der er eine so große Rolle spielte, die „wissenschaftliche Gegenrevolution". Salomon, in der Einleitung zu Steins „Geschichte der sozialen Bewegung", S. XXXVI.

Beziehung einheitlich, nämlich in ihrer Stellung gegenüber der Aufklärung und ihrer Folge, der Revolution. Ist es um so mehr, als fast alle Glieder dieser etwas buntscheckigen Heerschar ihre ersten Stichworte von Edmund Burke erhalten hatten, den de Maistre und Bonald in Frankreich, Gentz, sein Übersetzer, und Adam Müller in Deutschland propagierten; in Deutschland und Österreich kam noch die im eigentlichen Sinne „romantische" Gedankenwelt hinzu, die ursprünglich auf nationalem, religiösem (Pietismus)[1]) und ästhetischem Boden erwachsen war und jetzt auf den politisch-sozialen Gegenstand übertragen und selbstverständlich auch von denjenigen der Verbündeten skrupellos, ja sogar, wie Menschen einmal sind, gutgläubig bekannt und als Waffe im Kampfe benützt wurde, deren Weltstimmung nichts weniger als romantisch war.

Wie diese „Idee" der geistigen Gegenrevolution beschaffen war, läßt sich mit einem Worte bezeichnen. Sie ist entstanden als das, was Tarde „imitation par opposition" nennt: es kostet kaum mehr geistige Anstrengung, immer gerade das Gegenteil des Vorgetanen oder Vorgedachten zu tun oder zu denken, als es einfach nachzuahmen. Sie ist das photographische Negativ der Aufklärung, etwa wie der Kommunismus das Negativ der Bourgeoisökonomik, oder der Zionismus das Negativ des Antisemitismus ist.

Die Aufklärung ist individualistisch, rationalistisch und unhistorisch, ja, antihistorisch[2]). Folglich ist die Gegenbewegung „universalistisch" oder „organisch", d. h. sie geht statt von dem verabsolutierten Individuum von der Gesamtheit aus; sie ist ferner „irrationalistisch", d. h. sie glaubt nicht an den subjektiven individuellen Verstand[3]), sondern an die sich in Sprache, Recht und Staat pflanzen-

[1]) Vgl. Nadler, S. 41; vgl. Toennies, „Die Sitte" S. 84/5. Seit der Adel die Patronatsrechte übernommen hatte, und sich als Stand immer schärfer vom Volke schied, „mochte er auch die kirchliche Sitte nicht mehr mitmachen. Es schien 'disreputierlich', daß ein adlich kind" mit dem Wasser sollte getauft werden, mit dem auch gemeine Kinder getauft sein'. Man verlegt die religiösen Feiern ins Haus, um nicht von der Masse inkommodiert zu werden. Dann wird der Pietismus, seiner Tendenz nach in die entgegengesetzte volkstümliche Richtung wirkend, vom Adel aufgenommen, um „das, was als soziales Vorrecht illegal war, nun als erbauliches Mittel legal und berechtigt erscheinen zu lassen". So hat auch in dieser Hinsicht der Pietismus dem Rationalismus vorgearbeitet, für den die Bedeutsamkeit kirchlicher Formen überhaupt verblaßt, der eine modische Bildung, die als solche notwendig exklusiv ist, an die Stelle des einfältigen Glaubens setzt.

[2]) Salomon l. c. S. 23: „Es gibt keinen Normalgeschmack und keine Idealkultur". Vgl. ferner Fueter (l. c., S. 339). Rothacker l. c. S. 46/7 über Savignys und S. 174 über Droysens Stellung, der den Gegensatz als den von „Konservativismus" und „Radikalismus" versteht. Jener „erkennt in allem historisch Gewordenen lediglich eine Ausprägung der ewigen Vernunft", dieser „sieht dagegen in den Vernunftgesetzen, wie sie dem herangereiften Menschengeist entstammen, die höchste Autonomie und will von ihnen aus die Wirklichkeit bestimmen".

[3]) „Mit Recht widersetzte sich das weise Oberhaupt der Kirche frechen Ausbil-

haft entfaltende kollektive Vernunft[1]), und ist eben dadurch und damit „historisch" auf das Gewordene (und eben als geschichtlich geworden bereits Legitimierte) eingestellt. Schon bei Herder erscheinen die Völker nicht mehr bloß als mehr oder minder erwachsene Exemplare einer und derselben Gattung, sondern als Individualitäten sui generis. Und bei Hegel ist der berühmte Satz, daß alles Existierende vernünftig ist, in diesem Sinne zu verstehen.

Dieser Historismus ist bald interessenmäßig orientiert, wie bei den Junkern und Feudalaristokraten, die ihr „historisches Recht" nicht aus dem Grunde wollen, weil es geschichtlich, sondern weil es ihr Recht ist; bald ästhetisch, bald nationalistisch wie bei Arndt und Adam Müller, bald religiös: aber in jedem Falle ist das Mittelalter das Ideal, als eine Zeit des Universalismus, d. h. des organischen Wachstums und „Consensus", und des Irrationalismus[2]).

Damit haben wir Thesis und Antithesis gewonnen: Aufklärung und Gegenaufklärung in ihren entscheidenden Elementen. Die junge Soziologie ist der Versuch der Synthesis!

St. Simon und Comte haben von der Aufklärung den Rationalismus als die einzig mögliche Methode des Denkens und des darauf beruhenden praktischen Handelns beibehalten, haben sich aber gehütet, ihn, wie die Aufklärung, zur „Gesinnung"[3]) zu verabsolutieren. Und sie haben von den Gegnern den Universalismus und Historismus und damit den „Irrationalismus" als Grundanschauung übernommen. Das heißt, sie gehen nicht von den Teilen aus, den abstrakt aufgefaßten, von jeder konkreten gesellschaftlichen Bindung frei gedachten Individuen, sondern von dem Ganzen der konkreten, jeweils historisch gegebenen Gesellschaft als einer gewachsenen Einheit. Sie macht, indem sie ihren Consensus aufrecht erhält: das reibungslose, von überwiegenden Lustgefühlen begleitete Zusammenspiel ihrer Teile, diese, eben die Individuen, erst zu „Menschen", zu gesellschaftlichen Wesen.

---

dungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinns und unzeitigen gefährlichen Entdeckungen im Gebiete des Wissens" (Novalis, „Die Christenheit oder Europa", Werke, ed. Hempel III 132).

[1]) Vgl. dazu Rothacker, S. 217. Es ist der „Glaube an die Entstehung ewiger Güter nur aus dem Volksgeiste. Nie entsteht Großes durch den einzelnen Menschen, immer durch die Entwicklung Vieler".

[2]) „Die Reaktion äußerte sich in der sentimentalen Rückkehr zur Vergangenheit und der Fürsprache, die die Politiker anfingen zugunsten der Einrichtungen der Vergangenheit einzulegen, die man am Leben zu erhalten oder zu verstärken oder wiedereinzuführen suchte. Daher zwei Formen, die zwar allen Zeiten angehören, in der romantischen Periode aber eine besondere Intensität erreichten: die Historiographie des Heimwehs und die der Restauration" (Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, Deutsch von Pizzo. Tüb. 1915, S. 220).

[3]) Rubinstein l. c. 162.

Wo dieser Consensus bestand oder besteht, ist eine „organische", wo er fehlt, eine „kritische" Periode[1]).

Sie fassen gleich der Gegenrevolution das Mittelalter als eine organische Periode mit vollem Consensus auf, und betrachten die Neuzeit als die Zeit eines Übergangs von einer zur anderen organischen Periode, als eine kritische Periode also, deren heftiger Paroxysmus die Revolution war. Und sie stellen der Soziologie die Aufgabe, die Tendenz der Entwicklung festzustellen und, auf Grund dieser Kenntnis, der neuen consensuellen Gesellschaft die Wege zu bahnen.

Mit diesen Elementen verbinden sie ein drittes, das im Grunde beiden feindlichen Gedankenreihen angehört: den „Fortschritt". Dieser Gedanke, der der Antike fremd ist, (sie sieht, wie die Asiaten, nur einen immer wiederkehrenden zyklischen Ablauf in der Geschichte)[2]) entstammt ursprünglich der christlich-katholischen Auffassung[3]). Ihr ist die Geschichte die Verwirklichung eines göttlichen Heilplans oder, in der protestantischen Wendung, die „Erziehung des Menschengeschlechts". Die Aufklärung übernimmt den Gedanken, aber sie kann bei ihrer Stellung zur offenbarten Religion nur noch die Richtung, aber nicht mehr das Ziel festhalten. Ihr ist, wie dem Revisionismus, „die Bewegung alles, das Ziel nichts". Und so ist der aufklärerische Begriff des „Fortschritts" eine zu einem unendlich fernen Ziele sich bewegende, durch die Errungenschaften des Verstandes bedingte, zivilisatorisch-technische und kulturell-geistige Entwicklung zu einer vollkommenen Gesellschaft, deren Vollkommenheit vor allem an der restlosen Erfüllung der ethischen Gebote erkannt werden wird. So sieht es noch Kant, der mit großer Härte alle Vollkommenheit in eine unendlich ferne Zukunft verlegt, weil er fast nur auf Staat, Recht und Sittlichkeit einstellt, während Herder, der mehr auf Kunst, Religion und Philosophie achtet, daran glaubt, daß die Vollkommenheit durch einzelne Personen und Völker schon in der Geschichte selbst erreicht werden kann.

Diese aufklärerische Fortschrittsidee ist, wie Croce (S. 201) sich ausdrückt, „sozusagen ein Fortschritt ohne Entwicklung"; man sieht mehr die Errungenschaften dieser bürgerlichen Gesellschaft gegenüber der als barbarisch tief verachteten Vergangenheit als die noch zu lösenden Aufgaben; und wenn man diese sieht, so erscheinen sie als mit dem neuen Werkzeuge des Menschengeschlechts, der „raison", „la seule arme contre le monstre" (Condorcet) leicht zu bewältigen. So erscheint der gegenwärtige Zustand „als eine bloße Etappe auf dem Wege zu vollständiger Rationalität und Glückseligkeit . . . Oder auch,

[1]) Diese Vorstellung hat ihnen Novalis vorweggenommen (Salomon S. 56).

[2]) Croce, S. 163. Vgl. a. S. 193.

[3]) Schleiermacher, Über die Religion (Dtsch. Bibliothek in Berlin) S. 73: „Alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen ausgegangen."

diese letzte Grenzform erscheint nicht, sondern an ihrer Stelle vielmehr eine schwindelerregende Aufeinanderfolge von immer heller strahlenden Formen. Aber die Reihe dieser strahlenden Formen oder das Fortschreiten auf die letzte Form zu . . . begannen ernsthaft . . . erst mit dem Jahrhundert der Aufklärung, das allein den richtigen, breiten und sicheren Weg, den von der Raison erleuchteten Weg gefunden hatte" (Croce, S. 203).

Auch hier nehmen St. Simon-Comte die Synthese vor. Der Hebel der Entwicklung ist ihnen wie den Aufklärern der Verstand, der Intellekt, der sich durch die Stadien der Theologie und Metaphysik zum Positivismus entfaltet: und das Endziel ist das Gottesreich ohne Gott, der „Katholizismus ohne Christentum" (Huxley). „Sie erstreben", wie Salomon (l. c. S. 121) treffend sagt, „auf Grund der bourgeoisökonomischen Wirtschaftsordnung und modernen Naturwissenschaft nicht die Rückkehr, sondern den Fortschritt zum Mittelalter."

1. Das Comtische System.

Alle westeuropäische Soziologie ist unmittelbar von Comte ausgegangen. Die sämtlichen Richtungen und Schulen, in die sich die Wissenschaft während des folgenden Jahrhunderts aufgelöst, fast verzettelt hat, sind schon bei jenem angelegt. Hier allein haben sie den gemeinsamen Beziehungspunkt, der ihre Einheit ausmacht, bis sie ihre neue, übrigens ebenfalls bereits von St. Simon und Comte erkannte wirkliche Einheit erreicht haben werden. Aus diesem Grunde halten wir es für unerläßlich, eine möglichst knappe und dennoch auf Vollständigkeit der Gedankenentwicklung abzielende Analyse des Systems zu versuchen, (wir zitieren nach der dritten französischen Ausgabe von 1869).

Was Comte unter dem Begriff „positive Philosophie" verstanden haben will, sagt er in der Vorrede von 1829 (I. 6): ungefähr das, was die Engländer seit Newton „Naturphilosophie" nennen, oder, noch genauer, das, was man „Philosophie der Wissenschaften" nennt, aber erweitert durch die Hereinnahme des Studiums der sozialen Erscheinungen. Sie „ist das eigene Studium der Allgemeinheiten (généralités) der verschiedenen Wissenschaften, insofern sie als einer Methode unterworfen gedacht werden, als Teile eines allgemeinen Untersuchungsplanes".

Das Grundgesetz der geistigen Entwicklung ist in allen Teilen der Wissenschaft, daß „jede durch drei verschiedene theoretische Stufen (états) hindurchgehen muß: die theologische oder fiktive, die metaphysische oder abstrakte, die positive oder wissenschaftliche (8). Und immer geht die Tendenz zur äußersten Vereinfachung: im theologischen Zustande zum Monotheismus, im metaphysischen zu „der einen großen Entität der Natur" und so würde das letzte, wohl ewig unerreichbar Ziel des Positivismus erreicht sein, wenn „alle der Beobachtung zu-

gänglichen Phänomene als Sonderfälle einer allgemeinen Tatsache vorstellbar wären, wie z. B. der Gravitation" (10)[1]).

Den gleichen Gang wie die Wissenschaften müssen notwendigerweise auch die Individuen durchlaufen. Jeder von uns war in bezug auf seine wichtigsten Begriffe Theologe in der Kindheit, Metaphysiker in der Jugend, und Positivist in der Mannheit (11). Dieser Entwicklungstendenz hat sich die Pädagogik anzupassen[2]).

Die geistige Entwicklung konnte unmöglich anders ablaufen. Denn um eine richtige Theorie zu finden, muß man beobachten; um aber beobachten zu können, muß man eine Theorie haben. Aus diesem fehlerhaften Zirkel befreite den Menschen die Theologie, die ihm eine falsche, aber als Arbeitshypothese brauchbare Theorie gab. Es war der einzige Weg, der zum Ziele führen konnte. Die Stufe der Metaphysik stellt nur einen Übergang dar, der am besten dahin charakterisiert wird, daß die „Entitäten" oder „Ideen" allmählich zu abstrakten Bezeichnungen der Phänomene subtilisiert wurden (16).

Der grundsätzliche Charakter des Positivismus besteht also darin, daß er alle Erscheinungen als unveränderlichen Naturgesetzen unterworfen annimmt, deren Entdeckung und Zurückführung auf die kleinste mögliche Zahl sein Bestreben ist; daß aber jede, auf die sogenannten „Ursachen", seien das nun „erste" oder „finale", gerichtete Untersuchung als völlig gegenstandslos betrachtet wird. Ein Phänomen erklären, heißt nichts anderes, als es auf ein Gesetz zurückführen, z. B. auf die Gravitation, während die Fragen, was denn Anziehung oder Schwere, oder was ihre Ursachen seien, als unlösbar abgelehnt werden müssen.

Diese positive Wissenschaft, die mit den Vorschriften Bacons, den Gedanken Descartes', und den Entdeckungen Galileis beginnt, muß, um sich zu vollenden, auch die sozialen Phänomene in ihre Betrachtung einbeziehen, „die, obgleich sie eigentlich den physiologischen[3])

[1]) Hier knüpfen die nie rastenden Bestrebungen an, das Einheitsgesetz zu finden, das Natur und Gesellschaft gleichmäßig beherrscht. Carey hat allen Ernstes den hier angedeuteten Versuch gemacht, die Soziologie auf dem Gesetz der Gravitation aufzubauen, und ein Spencer ist solchen Vorstellungen nicht fern. Vorausgegangen ist hier Holbach, „Systéme de la Nature", das auch das gesellschaftliche Leben auf Attraktion und Repulsion zurückführt (Gumplowitz, Grundriß der Soziologie, 2. Aufl. S. 20/1. G. zitiert (S. 22/3) eine Stelle aus Schäffle (Bau und Leben des sozialen Körpers I 585), die sich allerdings sehr ähnlich anhört. Bei Comte selbst ist dieser „Methodenmonismus" (Troeltsch) nur ein Desiderat, mit dem freilich der an Kants Kritizismus geschulte Deutsche nicht übereinstimmen kann, aber er bleibt ohne Folgen.

[2]) Hier knüpfen die Gedanken über die Parallelität der psychologischen und sozialen Entwicklung an, wie sie z. B. bei v. Lilienfeld und vor allem bei Karl Lamprecht, einem charakteristischen Positivisten, auftreten. Vgl. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode (5/6. Aufl. S. 710ff.).

[3]) Zum Verständnis: Comte rechnet die Psychologie zur Physiologie. Von jener erkennt er nur — Galls Phrenologie als wissenschaftlich an.

angehören, doch durch ihre Wichtigkeit und Schwierigkeit Anspruch darauf haben, eine eigene Kategorie zu bilden": die soziale Physik (21).

Das ist das Ziel des ganzen Werkes: denn damit erst wird der Positivismus vollständig konstituiert, werden ihm sämtliche Phänomene unterworfen sein. Nur so kann es gelingen, der unseligen Zersplitterung der Wissenschaften in lauter vereinzelte Spezialitäten ein Ende zu machen, der unliebsamen Folge der an sich segensreichen Arbeitsteilung in der Welt des Geistes. Eine neue Spezialität wird sie alle zusammenfassen und vereinheitlichen: das Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten (27).

Das erste nützliche Ergebnis der neuen Wissenschaft wird darin bestehen, die logischen Gesetze des menschlichen Geistes zu enthüllen. Das ist nur durch äußere Beobachtung möglich, und zwar „durch das Studium des wirklichen Werdeganges des menschlichen Geistes in seiner Betätigung, durch die Prüfung der wirklich zur Anwendung gelangten Verfahrungsweisen" (30). Durch Innenbeobachtung, die Comte für eine Selbsttäuschung hält, sind diese Gesetze nicht aufzufinden. Die Psychologie, zu der er offenbar auch die Logik rechnet[1]), muß auch hier völlig unfruchtbar bleiben.

Das zweite Ergebnis wird eine Umgestaltung der Erziehung sein. Man wird nicht mehr eine nicht zu bewältigende Masse von Spezialitäten nebeneinander einzuprägen versuchen, sondern „einen Inbegriff positiver Vorstellungen über alle Klassen der natürlichen Phänomene . . . den Geist der einzelnen Wissenszweige, d. h. ihre Methoden und wichtigsten Ergebnisse (36).

Dadurch aber wird, drittens, die positive Philosophie die Einzelwissenschaften befruchten, weil sie allein die Betrachtung des gleichen Gegenstandes von verschiedenen Standpunkten aus erlaubt. Und schließlich, viertens, kann sie allein als feste Grundlage des sozialen Umbaus dienen, der den krisenhaften Zustand beseitigen soll, in dem sich die zivilisierten Nationen seit langem befinden. „Die Krise wurzelt in der intellektuellen Anarchie; es besteht keine Übereinstimmung über die Grundprinzipien, deren Festigkeit die Grundbedingung wahrer sozialer Ordnung ist" (40). Das aber beruht wieder nur darauf, daß die drei grundsätzlich unvereinbaren Philosophien: die theologische, metaphysische und positive, nebeneinander in Geltung stehen.

Mehr darf man vorläufig nicht erwarten. Eine „Einheitswissen-

[1]) Hier trifft sich Comte mit Mill, der ihm ja menschlich und wissenschaftlich nahe gestanden hat. Auch Mill hat eine „induktive Logik" geschrieben. Von hier aus ist Tardes „Logique sociale" zu verstehen, die im übrigen in Herbart ihren Vorläufer hat (Stoltenberg S. 150ff.). Über Mills Verhältnis zu St. Simon und dem St. Simonismus vgl. Gide u. Rist, Geschichte der volkswirtschaftl. Lehrmeinungen, 2. dtsch. Aufl. S. 402/3. Ferner Troeltsch (Dynamik der Geschichte, S. 48/9); Möller, Zur Frage der Objektivität des wirtschaftlichen Prinzips, S. 161/2.

schaft", die alles aus einem einzigen Gesetze erklärt, ist sehr chimärisch, überschreitet wahrscheinlich für immer die Kräfte des menschlichen Geistes. Die positive Philosophie hat ihr Ziel schon erreicht, wenn sie die Zahl der notwendigen Gesetze so viel wie möglich verringert: zum Einheitsgesetz braucht sie nicht zu kommen.

Die zweite Vorlesung behandelt die Hierarchie der Wissenschaften. Sie muß aufgestellt werden „nach der gegenseitigen Abhängigkeit, die tatsächlich zwischen den einzelnen positiven Wissenschaften besteht, und diese kann keine andere sein als die der entsprechenden Phänomene" (50)[1]. Selbstverständlich handelt es sich hier nur um die theoretischen, nicht um die deskriptiven noch um die angewandten Wissenschaften. Die zwei hier möglichen Anordnungen, die historische und die systematische, werden sich notwendigerweise vielfach decken müssen, denn die in der Klassifikation vorangehenden sind notwendig älter und vorgeschrittener. Die Ordnung muß aufgestellt werden nach der Abhängigkeit, d. h. derartig, „daß das rationelle Studium jeder Kategorie von der Beobachtung zugänglichen Phänomenen fundiert ist auf der Kenntnis der Grundgesetze der voraufgehenden Kategorie und selbst zur Grundlage des Studiums der folgenden werde. Diese Reihe ist bestimmt durch den Grad der Einfachheit oder, was dasselbe ist, durch den Grad der Allgemeinheit der Phänomene" (68).

Die erste Scheidung ist die in unbelebte und belebte Körper, wobei gänzlich außer Frage bleibt, ob beide von der gleichen „Natur" sind. Es genügt zu wissen, daß im belebten Körper alle Gesetze des unbelebten wirksam sind, und außerdem noch die Lebensphänomene, die mit der Organisation zusammenhängen. Die unorganische Physik zerfällt in die Astronomie und die irdische Physik, diese in die eigentliche Physik und die Chemie, die komplizierter ist als jene und sie voraussetzt. Die organische Physik zerfällt in die Physiologie und die Soziologie, (so sagt C. später für „soziale Physik"); damit ist nicht gesagt, daß diese nur ein Anhängsel der Physiologie sei. „Die Erscheinungen sind wohl homogen, aber nicht identisch" (73). Der Standpunkt der Beobachtung ist ein anderer, und das rechtfertigt eine auf eigener Beobachtung ruhende Wissenschaft.

Die Reihe ist also: Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie und Soziologie. Die erste hat die allgemeinsten, einfachsten, abstraktesten und der Menschheit entferntesten Phänomene zum Gegenstand, die letzte die speziellsten, verwickeltesten, konkretesten und für die Menschheit wichtigsten: die von ihr betrachteten Phänomene hängen mehr oder weniger von allen vorausgehenden ab, ohne sie im mindesten zu

[1]) Hier knüpfte die „klassifizierende Soziologie" an, namentlich Littré, de Roberty und vor allem de Greeff, Diese Vorstellung besitzt bereits Aristoteles, vgl. Windelband, Lehrbuch 8. Aufl. 1919, S. 122.

beeinflussen[1]). Zwischen diesen beiden Endpunkten wächst der Grad der Spezialität, Komplexität und Personalität ebenso wie die sukzessive Abhängigkeit" (75).

In dieser Reihenfolge hat sich denn auch die Wissenschaft geschichtlich entwickelt und entwickeln müssen. Und zwar ist jede, für sich betrachtet, durch die drei Stadien gegangen.

Zuletzt wird als allgemeine Basis des Aufbaus die Mathematik eingeführt, die weniger eine eigene Disziplin als eine Methode ist, so daß die Hierarchie sechs Stufen erhält.

Soweit die Einleitung. Dann kommt im vierten Bande Comte endlich zu der Begründung der Wissenschaft, die ihm vor allem am Herzen liegt, der Soziologie, die „der erschreckenden revolutionären Verfassung der modernen Gesellschaften ein Ende machen soll". Nur die positive Philosophie kann die intellektuelle Anarchie beseitigen, „indem sie sich der geistigen Regierung der Menschheit bemächtigt" (IV. 16). Sie allein kann die beiden bisher als durchaus unversöhnbar betrachteten Ideen der Ordnung und des Fortschritts zusammen verwirklichen, die keines ohne das andere bestehen können. Bisher hat sich ein essentiell rückschrittlicher Geist der Ordnung, und ein ebenso radikal-revolutionärer Geist des Fortschritts allein angenommen[2]).

Die Krisis ist nur zu verstehen als die Fortsetzung des Jahrhunderte währenden Kampfes um den Abbau des alten politischen Systems (19). Aber noch ist die Konzeption des neuen Systems nicht gelungen. Darum tragen alle um die „Ordnung" gruppierten Ideen noch den Stempel des Feudalismus und Katholizismus, während die um den Begriff des „Fortschritts" gruppierten Ideen von jener rein negativen Philosophie ausgehen, die aus dem Protestantismus entsprang und noch ganz metaphysisch ist. Nur eine positive Wissenschaft von der Gesellschaft kann jene unentbehrliche Konzeption einer zugleich stabilen und fortschreitenden Gesellschaft herstellen. Denn die Theologie und Metaphysik müssen sich beide notwendigerweise mit ihren eigenen Prinzipien in Gegensatz stellen. Jene verherrlicht die Vergangenheit und muß doch die Kräfte fördern, die den alten Zustand untergraben: Wissenschaft und Industrie; diese ist, weil essentiell revolutionär, jedes stabilen Aufbaus unfähig, muß den Übergangszustand als Dauerzustand aufzurichten suchen, kann keine endgültige Entscheidung anstreben und anerkennen, kann nie das Recht der freien Prüfung, das ihre Grundwurzel ist, als nur provisorisch anerkennen. So kam diese Philosophie zu Formeln, die, für den Kampf unentbehrlich, für

[1]) Hier setzt der Irrtum ein, den wir weiter unten als die „Säulentrommeltheorie" zu kritisieren haben werden.

[2]) Hier ist die entscheidende Stelle, die beweist, daß Comtes System der Versuch der Synthesis ist zwischen Legitimismus und Aufklärung, zwischen de Maistre und Bonald auf der einen, und Voltaire und Condorcet auf der anderen Seite.

den Aufbau der neuen Gesellschaft unbrauchbar sind, wie zu der ganz falschen von der Gleichheit aller Menschen (52) und der ebenso falschen von der Souveränität des Volkes (54/5). Auch der in dieser Periode ausgebildete Nationalismus wird allmählich aus einem Mittel zu einem Hindernis des Fortschritts: denn dieser strebt auf eine Völkervereinigung hin, die das Mittelalter zum Teil schon vollzogen hatte.

Das Problem ist also, „eine Doktrin zu entwickeln, die zugleich organischer ist als die theologische und fortschrittlicher als die metaphysische" (75), die dennoch der freien Kritik gegenüber standhalten kann, und die uns derart aus dem fehlerhaften Zirkel herausführen kann, in dem wir uns hilflos drehen (80). Die gesellschaftlichen Probleme sollten das Studium ausschließlich einer kleinen Zahl besonders begabter und vorgebildeter Männer bilden (92), damit der greuliche Dilettantismus aufhöre, der heute hier seine Orgien feiert und so unsinnige Forderungen erzeugt wie die Abschaffung des Geldes, den Abbau der Großstädte, ein Lohnmaximum oder gar die für alle Arbeiter gleiche Entlohnung oder die Abschaffung der Todesstrafe. Die Menschen müssen auf ihr Recht der freien Kritik verzichten lernen, sobald es erst eine allgemein anerkannte Wissenschaft von der Gesellschaft gibt, gerade so wie sie heute auf dieses Recht gegenüber den schon positiven Wissenschaften verzichten, die doch so viel einfachere Objekte behandeln (98). Dann erst wird die furchtbare Demoralisation ihr Ende finden, die aus der prinzipienlosen, alle Dinge erfassenden ätzenden Kritik hervorgehen mußte; ist doch sogar der einfachste Begriff der Pflicht in Frage gestellt worden! Ein banausischer Materialismus, der jeder Theorie abhold ist, versucht, durch Änderungen am Zeitlichen (ordre temporel) zu bessern, was doch nur das Geistige (ordre spirituel) bessern kann (117); man müht sich um Institutionen anstatt um Doktrinen und ruft eben dadurch die gefährlichsten Irrlehren, wie z. B. die Angriffe gegen das Eigentum hervor. Die Krankheit der Gesellschaft ist nicht physischer, sondern moralischer Natur (119). Diese Art der Politik bringt nur die mittelmäßigen Köpfe ans Ruder, die Metaphysiker, d. h. die Literaten, und die Juristen, d. h. die Rechtsanwälte, während die großen Köpfe abgestoßen und abgewiesen werden.

Aus diesem Zustande gibt es nur die eine Rettung durch die positive Wissenschaft von der Gesellschaft. Sie allein kann im Namen des Fortschritts die Ordnung, und im Namen der Ordnung den Fortschritt vorschreiben (137) und derart die Synthese der streitenden Parteien erzielen. Sie dient der Ordnung und gleichzeitig, wie jede Wissenschaft, dem Fortschritt, „verstanden als die kontinuierliche Entwicklung mit unvermeidlicher und dauernder Tendenz auf ein bestimmtes Ziel hin" (146). Nur sie kann dieses Ideal von falschen oder unbestimmten Beimengungen befreien, wie z. B. von dem falschen Begriff der Freiheit, der nur in einer „vernunftgemäßen Unterwerfung

unter die einzige Herrschaft gehörig festgestellter Naturgesetze bestehen kann" (147). Nur sie kann den Massen klar machen, daß alle kommunistischen Utopien wertlos sind, sie allein kann zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ein vernünftiges Verhältnis herstellen" (152).

Im nächsten Kapitel spricht Comte von seinen Vorläufern, die, weil ihnen das Gesetz der drei Stadien fehlte, sämtlich nicht über vage Ansätze der wahren Erkenntnis hinauskommen konnten. Nur die positive Philosophie hat einen ausreichenden Begriff vom Fortschritt, und sie allein kann sein Ziel bestimmen. Aber eine Ahnung davon lebte schon in dem großen Pascal, als er den berühmten Satz niederschrieb: „Die ganze Menschheit kann als ein einziger Mensch betrachtet werden, der ewig lebt und beständig lernt." Ferner nennt er bewundernd Aristoteles und Montesquieu in seinen Abhandlungen über die „römische Politik" und vor allem über den „Geist der Gesetze", wo zum ersten Male der Begriff des Gesetzes auf die sozialen Phänomene angewendet wird, während freilich die positive Lösung nicht befriedigen kann. Dann hat Condorcet in seiner „Skizze eines historischen Gemäldes der Fortschritte des menschlichen Geistes" zu dem Begriffe des Gesetzes den des Fortschritts gefügt; angeregt durch die Leistungen der Mathematik und Naturwissenschaften hat er endlich die Notwendigkeit erkannt, auch in das spekulative Studium der sozialen Probleme die gleiche positive Methode einzuführen, die von Descartes an das ganze System des Wissens allmählich erneuert hat (187). Ganz zum Ziele konnte er nicht kommen, weil die Biologie (samt der Psychologie) noch nicht weit genug ausgebildet war: kein Genie kann eine notwendige Stufe überspringen!

Andere Vorläufer als diese erkennt Comte nicht an; der Name von St. Simon findet sich in der „table alphabétique" nicht vor. In der Ökonomik, selbst eines Adam Smith, die noch tief im metaphysischen Zustande stecke, findet er kaum mehr als vage Ansätze (197). Er nennt sie mehrfach eine „angebliche Wissenschaft" und verspottet ihren Scholastizismus (199). Er steht ihr, etwa wie Sismondi, ganz in der Kampfstellung der „geistigen Gegenrevolution" gegenüber. In der Historik ist allenfalls Bossuet zu nennen, der, obschon tief in der theologischen Anschauung befangen, doch einen ersten Schritt zur positiven Universalgeschichte bedeutet (205). Aber bisher hat die Historik ihren essentiell beschreibenden Charakter nicht eingebüßt und ist weit davon entfernt, wahre Wissenschaft zu sein.

Die 48. Vorlesung handelt von der Methode. Bisher verhält sich die politische Wissenschaft zur positiven „ohne Übertreibung", wie die Astrologie zur Astronomie, die Alchymie zur Chemie (212). Sie ist „idealistisch im Gang, absolut in der Auffassung und willkürlich in der Anwendung" (213). Demgegenüber kennzeichnet sich die positive

Soziologie überall durch die Unterwerfung der Einbildungskraft unter die Beobachtung, durch ihren Relativismus und durch die Vorsicht ihrer praktischen Anwendung. Sie hält die sozialen Phänomene zwar einer stärkeren Modifikation für fähig als die der vorhergehenden Stufen, aber doch nicht einer unbegrenzten willkürlichen Modifikation, wie es die Metaphysiker im blinden Vertrauen auf einen „Gesetzgeber" so oft getan haben (222)[1]. An die Stelle dieser kindlichen Überschätzung des „Genies" setzt die positive Soziologie die „Voraussicht, das entscheidende Kriterium positiver Wissenschaft" (226), und engt die Wirksamkeit der politischen Aktion auf ein den festgestellten Gesetzen der sozialen Entwicklung entsprechendes Verhalten ein.

Wie sind nun diese Gesetze methodisch einwandfrei zu entdecken? Wir haben die beiden Betrachtungen der Statik und Dynamik zu trennen. Wie in der Biologie die Anatomie als statische Wissenschaft von der Physiologie als dynamischer unterschieden werden muß[2], so haben wir in der Soziologie die Statik als die Wissenschaft von den Bedingungen der Existenz zu trennen von der Dynamik als der Wissenschaft von den Gesetzen der beständigen Bewegung des beobachteten politischen Gegenstandes. Jene studiert die Ordnung, diese den Fortschritt (232), und bereitet damit der Kunstlehre der wissenschaftlichen Politik das Feld[3].

Die statischen Gesetze haben zum Prinzip „jenen unvermeidlichen Consensus, der alle Phänomene der lebenden Körper kennzeichnet, und den das soziale Leben im höchsten Maße darbietet. So verstanden, muß die soziale Statik als ihren Gegenstand die Wechselbeziehungen, die alle beliebigen Glieder des sozialen Systems miteinander verbinden, betrachten, indem man dabei nach Möglichkeit von der fundamentalen Bewegung abstrahiert, die sie fortwährend verändert" (235)[4]. Dabei muß immer jedes Element als Teil

[1]) Auch diese Stellung zur Heroenverehrung ist, ein ausgesprochen gegenrevolutionärer, wenn man will, romantischer Zug. Vgl. z. B. Rothacker, S. 184. Ferner Salomon, Einleitung zu Steins „Gesch. d. soz. Bewegung" XV.

[2]) Die Analogie führt irre. Die Physiologie ist eine essentiell statische Wissenschaft; denn sie untersucht den Prozeß des Lebens unter der Voraussetzung gleichbleibender Bedingungen. Dynamisch ist die Pathologie. Wie sehr übrigens Comte mit der grundsätzlichen methodischen Forderung Recht gehabt hat, die Untersuchung in dieser Trennung zu führen, hat mich die Erfahrung gelehrt. Ich wurde auf einem ungeheuren Umwege, ohne daß ich an seine Einteilung gedacht hätte, durch den Stoff selbst zu einer prinzipiell gleichen Scheidung und Einteilung geführt; nur so ließ er sich richtig anordnen. Freilich habe ich statt der Zweiteilung eine Dreiteilung vornehmen müssen, indem ich noch die neue Methode der „komparativ statischen Betrachtung" einführte; und habe es für vorteilhaft gefunden, den drei Abschnitten eine „erste Analyse", sozusagen der quantitativen eine qualitative Analyse vorauszuschicken (2. Halbband).

[3]) Vgl. Stein (bei Grünfeld, S. 55): „Das ganze Leben der Gemeinschaft durchdringen zwei Prinzipien, das der Erhaltung und das der Bewegung."

[4]) Hier ist der Keim der modernsten Auffassung der Soziologie als der Lehre von

des Ganzen ins Auge gefaßt werden anstatt der bisher üblichen zersplitternden Betrachtung: die Korrelation der Elemente in ihrem Consensus ist der eigentlich soziologische Gesichtspunkt (243).

Jede Statik tendiert, wenn ungestört, auf die Harmonie mit dem korrespondierenden sozialen Zustande hin; das ist nicht etwa übertriebener Optimismus und gewiß nicht die Apologie irgendeiner oder gar jeder bestehenden Ordnung, sondern man muß wissen, daß die sozialen Phänomene, als die verwickeltesten und daher veränderlichsten, auch am leichtesten außer Ordnung geraten (248). Der Satz soll nicht mehr sagen, als daß jeder Gesellschaftszustand auf die Harmonie tendiert, ohne sie aber jemals erreichen zu können. Gerade darum ist die durch die positive Kenntnis der sozialen Gesetze gelenkte menschliche Intervention zu fordern. An dem Consensus orientiert, wird der positivistische Staatslenker immer aufzubauen haben „auf einer genauen Analyse der spontanen, miteinander korrespondierenden Tendenzen . . .; es handelt sich darum, die Ordnung zu studieren, um sie gehörig zu verbessern, aber keinesfalls darum, sie zu schaffen: das ist unmöglich" (252)[1].

So ist das Prinzip des Consensus die Grundlage der Statik und damit auch der Dynamik. Der Consensus des Tierkörpers ist höher entwickelt als der des Pflanzenkörpers, und zwar um so höher, je höher die Art entwickelt ist. Wenn wir diese Richtungslinie[2] verfolgen, so ist es schon a priori sicher, daß dieser Begriff in der Wissenschaft vom sozialen Organismus eine noch größere Bedeutung erlangen muß als sogar in der Biologie (253). Sie muß daher, wie schon gesagt, grundsätzlich vom Ganzen zu den Teilen vorschreiten: das ist die stärkste Modifikation der allgemeinen positiven Methode.

Was nun die Dynamik anlangt, so ist ihre „Mutteridee der beständige Fortschritt oder vielmehr die stufenmäßige Entwicklung der Menschheit"[3] (262). Diese Entwicklung beruht auf individuellen Antrieben, die die eigentliche Kraft des Fortschritts sind, Ausfaltungen jenes Grundtriebes, seine Lage zu verbessern oder, was dasselbe sagt, das Ganze seines physischen, moralischen und intellektuellen Lebens zu entwickeln, soweit der Zustand der Existenzbedingungen es gestattet. Aber auf diese mehr individualpsychologischen Dinge will sich Comte nicht einlassen; er nimmt sie per inconcessum als genügend geklärt an und eilt weiter zur eigentlich soziologischen Betrachtung.

den menschlichen Wechselbeziehungen; v. Wiese schlägt geradezu vor, sie als „Beziehungslehre" zu bezeichnen.

[1]) Auch das ist ein typischer antirationalistischer Gedanke. Von hier aus hat Karl Marx seine Einstellung zu dem sozialen Problem und dem „utopischen Sozialismus". Vgl. mein „Kapitalismus, Kommunismus, wissenschaftlicher Sozialismus", 4. Abschn.

[2]) Hier knüpft Müller-Lyers „phaseologische Methode" an. Vgl. Gide u. Rist, S. 445.

[3]) C. nennt also Dynamik genau das, was ich „Komparative Statik" nenne.

Er studiert den Fortschritt zunächst an der „Fiktion" eines einzigen Volkes, „als ob" es alle aufeinanderfolgenden Veränderungen durchgemacht hätte, die bei verschiedenen Völkern tatsächlich beobachtet worden sind. Hier muß die dynamische Soziologie jeden Zustand als die notwendige Folge der voraufgehenden und unerläßlichen Motor des folgenden verstehen; sie hat die konstanten Gesetze, die diese Kontinuität beherrschen, und die in ihrer Gesamtheit den Werdegang der Menschheit bestimmen, festzustellen. Während also die Statik die Gesetze der Koexistenz behandelt, fallen der Dynamik diejenigen der Sukzession zu (263). Daß solche Gesetze und die von ihnen beherrschten „Serien" bestehen, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Veränderungen des sozialen Zustandes akkumulieren sich langsam aber beständig, und zwar überall unabhängig voneinander in gleicher Abfolge (266).

Man betrachtet am besten die verschiedenen aber korrelativen Seiten der menschlichen Entwicklung zuerst gesondert, um zu zeigen, wie sie sich miteinander verkettet haben. Und man beginnt am besten mit der intellektuellen Entwicklung, die die unabhängigste und fast immer als richtunggebend vorangeschritten ist, und hier wieder am besten mit der Entwicklung der Wissenschaft, die unzweifelhaft, von Thales bis auf Lagrange und Bichat einen exakt bestimmten Weg durchmessen hat; derart, daß die genialen Männer sich nur als die Organe einer vorherbestimmten Entwicklung darstellen, die sich, wenn sie gefehlt hätten, einen anderen Weg gesucht hätte. Das wird dadurch bewiesen, daß viele große Entdeckungen fast gleichzeitig unabhängig voneinander von mehreren gemacht worden sind (269). Ähnlich steht es mit der Kunst und anderen sozialen Funktionen, auch den Formen der Regierung.

Die Annahme, daß es Gesetze gibt, die die kontinuierliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft beherrschen, ist geradezu das Axiom der Soziologie, über das man keine Diskussion zulassen kann, so wenig wie über das Gesetz der organischen Serien in der Biologie. Nur darüber könnte man streiten, ob mit dieser Entwicklung auch ein „Fortschritt" verbunden ist. Das hält Comte für durchaus gesichert. Man muß nur die Menschheit im ganzen betrachten, sowohl die allgemeine Lage des Menschen wie diejenigen seiner Fähigkeiten, für die der Ausdruck „Vervollkommnung"[1]) angebracht ist. Das erste wird schon durch die Zunahme der Bevölkerung bewiesen, die heute durchschnittlich besser als je zuvor versorgt ist, aber auch eine bescheidene Vervollkommnung der Einzelnen ist anzunehmen, die vor allem auf der beherrschten Übung im Sinne von Lamarck beruhen dürfte. Namentlich die geistigen Fähigkeiten sind offenbar bei den hoch zivilisierten

[1]) Dieser Gedanke stammt nach Krieck von Leibniz her (l. c. S. 36).

Völkerschaften höher entfaltet als bei den tieferstehenden, und ähnliches gilt auch von den moralischen Fähigkeiten (277). Also ist wie im Biologischen so auch im Soziologischen Entwicklung und Vervollkommnung gleichzusetzen.

Wir haben mithin anzunehmen, daß jede Gesellschaft im ganzen, und jede ihrer Hauptfunktionen in jedem gegebenen Augenblick so harmonisch geordnet und gleichzeitig so weit vorgeschritten ist, wie ihre Existenzbedingungen es gestatten. Das ist die Anschauung vom kombinierten Standpunkt der statischen und dynamischen Betrachtung aus; und das gibt uns den Schlüssel der gesellschaftlichen Zusammenhänge und zugleich die Richtung und die Mittel des aktiven Eingreifens in die Gegenwart, um die Zukunft zu gestalten.

Wie weit ist das nun möglich? Da die sozialen Phänomene, weil die am meisten verwickelten, auch die modifikabelsten sind, kann der menschliche Wille hier am meisten leisten, aber eben nur Modifikationen (283). Ändern kann man die Gesetze nicht! Der Einfluß von Störungen kann sich überall nur auf die Intensität und die sekundären Folgen der Gesetze, niemals auf ihre eigentliche Natur und ihren grundsätzlichen Ablauf geltend machen: das gilt auch für die Entwicklung der Gesellschaft, deren Geschwindigkeit beeinflußt, aber deren Abfolge nicht umgekehrt, und deren Stufen nicht übersprungen werden können. So z. B. kann keine Entdeckung gemacht werden, bevor die Zeit reif ist, und das gleiche gilt für die Kunst und die Moral: in gewissen Gesellschaftszuständen zeigt auch das beste Naturell Züge von Wildheit, von denen auf höherer Stufe auch untergeordnete Naturen sich leicht befreien.

Als spezielle Ursachen der sozialen Modifikationen nennt Comte, ohne damit eine Rangordnung festsetzen zu wollen, Rasse, Klima und politische Aktion. Davon ist die letzte für den Soziologen die interessanteste, theoretisch, weil sie ungeheuer überschätzt worden ist, und praktisch, weil sie die einzige ist, durch die der Mensch selbst Einfluß nehmen kann. Der führende Mensch kann nichts Erhebliches leisten, wenn er sich vermißt, gegen den Strom der Entwicklung zu schwimmen, und ebensowenig, wenn er Dinge herbeiführen will, deren Zeit noch nicht gekommen ist, so Julian, Philipp II., Bonaparte (289). Der führende Mann ist nur das glückliche Organ der Entwicklung. In der Einsicht in ihren Gang wurzelt alle praktische Größe, und nur die wissenschaftliche Einsicht in ihn kann mit Sicherheit diese „prévoyance" gewähren.

„Die Soziologie erblickt, wie jede andere Wissenschaft, in den politischen Tatsachen einfache Untersuchungsobjekte; ohne zu bewundern oder zu verwerfen, betrachtet sie jedes Phänomen unter dem doppelten Gesichtspunkt seiner Harmonie mit den gleichzeitig bestehenden Phänomenen und seiner Verkettung mit dem voraufgehenden

und dem nachfolgenden Zustand der Entwicklung; sie bemüht sich beide Male, die wahren allgemeinen Beziehungen zwischen den sozialen Tatsachen aufzudecken, und jede scheint ihr „erklärt", wenn sie gehörig in jenes Neben- und Nacheinander eingeordnet ist . . . Sie faßt die Masse des Menschengeschlechts in Vergangenheit, Gegenwart und sogar Zukunft auf als eine ungeheure, sich immer mehr realisierende Einheit[1]), deren verschiedene Organe, die individualen wie die nationalen, durch eine innige und umfassende Solidarität geeint, nach einem für jedes bestimmten Modus und Grade, zu der allem zugrunde liegenden Entwicklung der Menschheit beitragen, eines ganz neuen und wahrhaft großartigen Begriffes, der dazu bestimmt ist, die wichtigste Vernunftgrundlage der positiven Moral zu werden" (293/4).

Wir wollen die breiten Auseinandersetzungen über die speziellen Methoden der Beobachtung, des Experimentes und der Vergleichung nur in äußerster Kürze wiedergeben. Die Beobachtung ist allerdings um der hohen Komplikation der Phänomene willen schwieriger als in den in der Hierarchie vorausgehenden Wissenschaften. Aber das wird zum Teil kompensiert durch die Fülle der vorkommenden Variationen. Das Experiment kann, wie in der Biologie, weithin ersetzt werden durch die Beobachtung der pathologischen Abweichungen, namentlich der Krisenzeiten[2]) (309). Hier hilft der feststehende, von Broussais formulierte Satz, daß die pathologischen Abweichungen niemals eine wirkliche Verletzung, sondern nur eine gradweise Veränderung der Grundgesetze enthalten (311)[3]).

Was nun die komparative Methode anlangt, so kann sie in der Soziologie wenigstens die gleiche Geltung beanspruchen wie in der Biologie, wo sie schon so großes geleistet hat. Sie wird u. a. auch die Gesellschaften der Tiere in ihren Kreis einzubeziehen haben[4]). Aber das kann nur der Statik dienen, während die Dynamik für uns viel wichtiger ist. Ihr dient die Vergleichung der auf der Erde koexistierenden Gesellschaftszustände, namentlich solcher Völker, die voneinander vollkommen unabhängig sind[5]), und, mit Vorsicht, auch der übereinanderliegenden Schichten der gleichen Bevölkerung[6]), die vor allem

[1]) Das ist eine durchaus katholische Vorstellung. Wir kommen unten darauf zurück.

[2]) Ein Gedanke, mit dem namentlich Schäffle Ernst gemacht hat.

[3]) Nach Virchow gibt es in aller Pathologie nirgends Heteronomie, sondern nur Heterochronie, Heterotopie oder Heterometrie.

[4]) Auch diese Anregung hat, namentlich durch das vortreffliche Buch von Espinas „Tierische Gesellschaften", weit gewirkt, z. B. auf Schäffle, Giddings, Ward und Müller-Lyer.

[5]) Hier setzt, schon mit Spencer, die starke Berücksichtigung der sogenannten Naturvölker ein, die eine Zeit hindurch die Soziologie beinahe als einen Zweig der Ethnographie und Ethnologie erscheinen ließ.

[6]) Auch diese Anregung hat weithin gewirkt. Hier sind z. B. Niceforo und Waxweiler zu nennen.

in ihrer geistigen Entwicklung alle vorhergehenden Stadien darstellen. Aber dieses Verfahren allein kann die Hauptsache nicht aufklären, die Reihenfolge der Zustände, und verführt daher leicht dazu, einfache sekundäre Veränderungen für primäre Phasen der sozialen Entwicklung zu halten. Hier liegt die Hauptursache für die verhängnisvolle Überschätzung von Klima und Rasse. Diese Methode muß daher durch die historische Methode im eigentlichen Sinne ergänzt und gleichzeitig kontrolliert werden. Diese Methode, durch die sich die Soziologie erst grundsätzlich von der Biologie unterscheidet, besteht, wie schon gesagt, darin, grundsätzlich vom Ganzen zu den Teilen vorzuschreiten. Jede isolierte Spezialisation kann nur wertloses Flickwerk zutage fördern; der Spezialismus kann nur in einer „allgemeinen und gleichzeitigen Auffassung der grundlegenden Entwicklung" seine Basis finden, sonst wird er zu einer eitlen Sammlung von Monographien, in denen jede Vorstellung der wahren Zusammenhänge verloren gehen muß (326).

Der wahre Geist der neuen Wissenschaft scheint in dem vernünftigen Gebrauch der „sozialen Reihen" zu bestehen, d. h. einer sukzessiven Würdigung der verschiedenen Stufen der Menschheit, die, gemäß dem Ganzen der historischen Tatsachen, das beständige Wachstum jeder beliebigen Anlage (disposition), der physischen, geistigen, moralischen oder politischen, verbunden mit der unendlichen Abnahme der entgegengesetzten Anlage, studiert, um daraus die wissenschaftliche Voraussicht des endgültigen Sieges der einen und der endgültigen Niederlage der anderen abzuleiten, vorausgesetzt, daß ein derartiger Schluß mit den allgemeinen Gesetzen der Entwicklung . . . übereinstimme" (328). Diese Voraussagen werden glücklicherweise um so genauer sein, um je wichtigere und allgemeinere Phänomene es sich handelt, „weil dann die beständigen Ursachen mehr überwiegen, und die Störungen eine geringere Rolle spielen" (329). Diese historische Methode kann als eine vierte, nur der Soziologie eigene, den drei älteren angegliedert werden.

Damit ist (49. Vorlesung) die Soziologie als eigene, durch Objekt und Methode selbständige Wissenschaft erwiesen. Dabei bleibt sie aber jener Hierarchie der Gesamtwissenschaft unterworfen. Schon der Zusammenhang zwischen der sich entwickelnden Menschheit und ihrem Milieu, dem Inbegriff der äußeren Bedingungen, setzt diese Abhängigkeit als unzerreißbar, und zwar auch von der unorganischen Philosophie, aber vor allem von der organischen. Die Biologie (samt der Psychologie, wie erwähnt) allein kann die Grundlage in der Darstellung der Soziabilität und der verschiedenen organischen Bedingungen liefern, die ihren eigentümlichen Charakter bestimmen (342). Die erste Skizze der sozialen Serie ist also notwendig biologisch, um dann aber immer mehr der historischen Methode anheimzufallen, sobald der

aufeinanderfolgende und immer wachsende Einfluß der Generationen zur Hauptursache der stufenmäßigen Veränderungen wird. Eine ganz biologische Soziologie ist ein Unding, die Wissenschaft ist mehr als nur ein Anhängsel der Biologie (349). Das gilt natürlich nur noch verstärkt für jeden Versuch, die neue Wissenschaft als Anhängsel der anorganischen Philosophie oder gar der Mathematik zu behandeln, indem man die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die gesellschaftlichen Dinge anwendet[1]).

Was nun umgekehrt den Einfluß anlangt, den die neue Disziplin auf die übrigen Wissenschaften ausüben wird, so knüpft Comte hieran die größten Hoffnungen. Sie wird die positive Philosophie, deren letztes konstituierendes Element sie ist, vollenden und dadurch aller spezialistischen Arbeit Methode und Richtung vorschreiben, „so daß Empirismus und tastendes Suchen so viel wie möglich verbannt werden . . . Sie hat im höchsten Maße die Eigenschaft, sozusagen den Hauptknoten des ganzen Bündels von Wissenschaften zu bilden . . . Derart tendiert die wahre Synthese der verschiedenen wirklichen Wissenschaften, selbsttätig aus ihrer positiven Entfaltung hervorzusprießen, statt aus den eitlen gegenwissenschaftlichen Vorstellungen über eine chimärische Einheit aller beliebigen Phänomene, wie man es bisher versucht hat" (380/1).

Die 50. Vorlesung beschäftigt sich mit der Statik oder „der allgemeinen Theorie der spontanen Ordnung der menschlichen Gesellschaften". Sie hat nacheinander die allgemeinen Existenzbedingungen des Individuums, der Familie und der Gesellschaft im eigentlichen Sinne zu betrachten, deren Begriff, wenn er einmal seinen vollen wissenschaftlichen Inhalt erreicht haben wird, das Ganze der Menschheit, und namentlich der weißen Rasse umspannen wird (384).

Dem Individuum ist, so hat Gall festgestellt, der Hang zur Vergesellschaftung angeboren. Man kann sie nicht rationalistisch aus ihren Vorteilen erklären, wenn auch diese Vorteile freilich sekundär den Naturtrieb verstärkt und entfaltet haben. Hier vor allem hat das Studium der Tiergesellschaften seine Aufgaben. Wichtig ist aus der Individualpsychologie vor allem die Tatsache, daß die affektiven Anlagen des Menschen seine intellektuellen an energetischer Kraft bei weitem übertreffen. Daher ermüden die letzteren rasch, und nur eine starke und beständige Anspannung kann solche Ermüdung verhindern oder doch verlangsamen; hier wurzelt die Langsamkeit der sozialen Entwicklung, besonders in ihren Anfängen. Ferner ist wichtig die Tatsache, daß die tiefsten, besonders die egoistischen Instinkte unsere edelsten sozialen Neigungen überwiegen, sowohl in ihrer Dauer wie

[1]) Das geht hauptsächlich gegen Quételet, den Comte schon S. 15 Anm. stark wegen unbefugter und mißbräuchlicher Anwendung seines Ausdrucks „physique sociale" gerüffelt hat.

in ihrer Stärke. So verkehrt es ist, alles Menschliche auf den Egoismus zurückführen zu wollen[1]), so ist es doch sicher, daß die eingeborene Sympathie, der Sozialinstinkt, von Haus aus schwächer ist als jener. Man darf das nicht beklagen; diese beiden Charakterzüge sind die notwendige Reibung des sozialen Fortschritts; ohne sie würden die Räder sich auf der Stelle drehen. Die sozialen Instinkte und der Intellekt haben die Aufgabe, die egoistischen Instinkte zu mäßigen und abzuändern; sie sind die beiden vornehmsten Regulatoren (modérateurs) des menschlichen Lebens, dessen Hauptmotor der Eigennutz ist. Diese Gegensätze bestimmen den Rhythmus des sozialen Lebens als Kampf zwischen dem Geiste des Konservatismus und des Fortschritts[2]) (amélioration) (396/7).

Die Familie ist das eigentliche Element der Gesellschaft, nicht das Individuum, da ein System nur aus, ihm essentiell homogenen, Elementen bestehen kann[3]). Sie ist das unentbehrliche Zwischenglied zwischen Individuum und Gesellschaft. In ihr tritt der Mensch zuerst aus seiner ausschließlichen Personalität heraus und lernt, im Anderen zu leben, während er doch seinem stärksten Instinkt folgt. Hier vollzieht sich die der Gesellschaft unentbehrliche Unterordnung erst der Geschlechter und dann der Altersklassen; die erste begründet, die zweite erhält die Familie. Unentbehrlich: denn die Frau bleibt dauernd in geistiger Kindheit, ist geistiger Anstrengung viel weniger fähig als der Mann, dem sie auf der anderen Seite durch ihre Anlagen zu Sympathie und Soziabilität überlegen ist. Die politische Emanzipation der Frauen und die öffentliche Erziehung der Kinder samt der Abschaffung des Erbrechts sind Ungeheuerlichkeiten (412). Die Erziehung in der Familie, aufgebaut auf dieser Unterordnung, gewährleistet den Elementarbegriff der gesellschaftlichen Dauer, die Anknüpfung der Zukunft an die Vergangenheit.

So ist die Familie eine Gesellschaft im kleinen und als solche das Element der Gesellschaft im eigentlichen Sinne. Diese aber muß als ein Organismus aufgefaßt werden[4]). An dieser Stelle entwickelt Comte bereits in unzweifelhafter klarer Formel das Grundgesetz der Evolution, das Herbert Spencer später zum Hauptschlüssel der Wissenschaft machte; „Die wachsende Vollkommenheit des tierischen Organismus besteht vor allem in der mehr und mehr ausgeprägten Besonderung der verschiedenen Funktionen, vollzogen durch immer mehr

[1]) Das geht gegen den rationalistischen Hedonismus, namentlich Benthamscher Färbung.

[2]) Analog spricht Vierkandt von den beiden Kräften der „Stetigkeit" und des „Kulturwandels".

[3]) Ganz ähnlich bei Hegel, Philosophie der Geschichte.

[4]) Hier setzt der „Organizismus" ein: Worms, v. Lilienfeld, auch Schäffle, dieser freilich in vorsichtigerer Weise.

verschiedene Organe, die trotzdem immer genau solidarisch sind . . ., indem er derart mehr und mehr die Einheit des Ziels mit der Verschiedenheit der Mittel verbindet" (417)[1]. Das gilt auch von der Gesellschaft. „Nichts kann wunderbarer sein als diese regelmäßige und beständige Konvergenz zahlloser Individuen, die . . . ohne Rast, mit den verschiedensten Mitteln, an der gleichen allgemeinen Entwicklung kooperieren, ohne sich miteinander verständigt zu haben . . ., während sie nur ihren persönlichen Trieben zu folgen glauben" (417/8). Diese „Teilung der Arbeit mit Vereinigung der Anstrengung, wenngleich in der Familie schon schwach vorbereitet, ist das eigentliche Kennzeichen der Gesellschaft, ihr elementares Prinzip" (418/9)[2]. Die Familie ist eine Einung, bestimmt, das Ganze unserer sympathischen Instinkte zu befriedigen: in der Gesellschaft wird der in der Familie nur akzessorische Trieb der Kooperation zur Hauptsache, und somit kann der sympathische Trieb ihr wichtigstes Band nicht mehr bilden. Auf dem Prinzip der Kooperation muß die soziologische Analyse aufbauen, und ebenso alle soziale Praxis: Fouriers „tolle Pläne"[3], die Arbeitsteilung durch fortwährenden Wechsel der Beschäftigung wieder aufzuheben, sind unmöglich.

Der Ökonomik gebührt das Verdienst, dies große Prinzip erkannt zu haben, aber sie hat es noch bei weitem unterschätzt. „Nicht nur Individuen und Klassen, sondern auch ganze Völker arbeiten an diesem gleichen gemeinsamen Riesenwerke, dessen allmähliche Entwicklung außerdem noch die Arbeitenden der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenbindet und dadurch vor allem die soziale Solidarität konstituiert, und zur elementaren Ursache der wachsenden Ausdehnung und Verwicklung des sozialen Organismus wird, den man unter diesem Gesichtspunkt als den Inbegriff unserer Rasse auffassen kann" (425).

Selbstverständlich hat diese Arbeitsteilung ihre spezifischen Nachteile, und zwar nicht nur für die körperliche, sondern auch für die geistige Arbeit; und nicht minder für die Gesellschaft im ganzen, die durch das Spezialistentum in ihrer geistigen Einheit bedroht wird. Demgegenüber ist eine Regierung ewig nötig, als Gegengewicht gegen

---

[1]) Das Gesetz stammt in seiner Keimform von Lamarck; vgl. Barth l. c. S. 244. Goethe hat es nach Carey, „Grundlage der Gesellschaftswissenschaft", dtsch v. Adler, I, 858 in prachtvollster Formel: „Je unvollkommener ein Geschöpf ist, desto ähnlicher sind sich seine einzelnen Teile und desto mehr gleichen diese Teile dem Ganzen. Je vollkommener ein Geschöpf ist, desto unähnlicher sind die Teile . . . Je mehr die Teile einander gleichen, desto unabhängiger ist der eine vom andern; gegenseitige Abhängigkeit der Teile ist das Zeichen einer höheren Organisation."

[2]) Hier setzt die Soziologie der Kooperation ein, die zahlreichen Ökonomisten, voran Carey, die hier die Hauptsache der Gesellschaft sehen, und von den Soziologen vor allem Durkheim: „La division du travail".

[3]) Er nennt Fouriers Namen nicht, bezeichnet aber seine auf den „Faltertrieb" aufgebauten Pläne der arbeitenden „passionellen" Serien unzweideutig.

diese Trennung und Zersetzung, als einigendes Prinzip, und sie muß an Kraft und Einfluß wachsen, je mehr die Arbeitsteilung vorschreitet. Auch hier setzt sich ein allgemeines Gesetz durch, nämlich „daß sich die verschiedenen Arten besonderer Tätigkeit natürlicherweise unter die Leitung derjenigen stellen, die um einen Grad allgemeiner sind". Daraus kann man schon jetzt ableiten, daß die ideale Regierung aus auserlesenen Intellektuellen bestehen wird, die den Geist der Universalität repräsentieren, auf den schon ihr Beruf als Denker sie hinweist. „Das ist die elementare Tatsache jeder Gesellschaft, sich spontan unter eine Regierung zu stellen, und sie entspricht in unserer individuellen Natur einem korrespondierenden System spezifischer Neigungen, dem Hang zu gehorchen, und dem, zu befehlen" (437)[1]. Sie sind beide in jedem Menschen in verschiedener Stärke vorhanden, und namentlich ohne Trieb der Unterordnung wäre die Disziplinierung der Menschen durchaus unverständlich.

Summarisch zusammengefaßt hat sich uns ergeben, daß das individuelle Leben vor allem gekennzeichnet wird durch das notwendige und unmittelbare Übergewicht der persönlichen, das Familienleben durch den beständigen Aufstieg der sympathischen Instinkte, und das Gesellschaftsleben durch die besondere Entwicklung der geistigen Einflüsse, und daß jeder dieser Zustände den anderen vorbereitet.

Das nächste (51.) Kapitel bringt das Hauptstück der Soziologie, die Dynamik oder „allgemeine Theorie des natürlichen Fortschritts der Menschheit".

Der Sinn der großen Entwicklung besteht darin, immer mehr die kennzeichnenden Anlagen der Humanität hervor, und diejenigen der Animalität zurücktreten zu lassen, die uns mit dem ganzen Reiche des Organischen gemeinsam sind, wennschon diese immer die Grundlage der menschlichen Existenz bleiben werden. Die ganze soziale Entwicklung ist im Grunde nur eine Auswicklung von Anlagen, die keimhaft von allem Anfang an unserer Art mitgegeben worden sind. „Sie stellt in Wahrheit nur die letzte Stufe einer allgemeinen Progression dar, die sich ununterbrochen durch das ganze Reich des Lebens durchgesetzt hat, von den niedersten Tieren und Pflanzen aufwärts über die niederen Tiere mit zwiegeschlechtlicher Zeugung, über Vögel und Säugetiere, und hier über Fleischfresser und Affen: ein Prozeß, in dem das notwendige Übergewicht der rein organischen Funktion sich immer schwächer ausprägt, während die Entwicklung der animalischen Funktionen, insbesondere der intellektuellen und moralischen, einer vitalen Herrschaft zustrebt, die doch niemals, selbst im vollkommensten Menschen nicht, eine absolute werden kann . . . So knüpft sich der

[1]) Die Stelle macht Comtes psychologischem Tiefblick alle Ehre. Denn erst Mac Dougall hat im Anschluß an Ribot den Doppeltrieb des „positiven" und „negativen Selbstgefühls" als angeborenes Element der menschlichen Psyche verwertet.

Gedanke des menschlichen Fortschritts an den tierischen, dessen höchsten Grad er darstellt" (443). Denn auch hier wächst der Einfluß unserer höchsten Anlagen unaufhörlich weiter. Der Kampf um die Existenz, so materialistisch er sich auch darstellt, entwickelt die geistigen Fähigkeiten und sozialen Neigungen zu immer größerer Kraft; der Mangel an Voraussicht beim Wilden weicht der Fürsorge für die Zukunft; die Fähigkeit, zu abstrahieren und zu kombinieren, wächst über die primitiven Versuche einer theologischen Erklärung hinaus: überall findet man den Fortschritt nicht nur in der Beherrschung der Außenwelt, sondern auch vor allem in der Entwicklung unserer höchsten Anlagen, in der Kraftminderung der physischen Begierden, und der Stachelung der sozialen Triebe, und in der wachsenden Kraft des Verstandes (446). Hier reproduziert vor unseren Augen die individuelle Entwicklung in einer schnelleren und uns vertrauteren Abfolge, wenn auch weniger ausgeprägt, die Hauptphasen der gesellschaftlichen Entwicklung[1]). Beide Male gewinnt, anatomisch angeschaut, das Gehirn mehr und mehr die Herrschaft: ein in gewissem Sinne künstlicher, fast widernatürlicher Vorgang, weil er die von Natur mit geringerer Energie ausgestatteten Fähigkeiten zu Herren der energetisch kraftvolleren zu machen tendiert.

Das zweite Problem der allgemeinen Dynamik ist das ihrer Geschwindigkeit. Sie hängt offenbar, wenn man von den bloß modifizierenden Störungen (perturbations) (458) absieht, also dem Klima und sogar der Rasse, von akzessorischen Nebenbedingungen ab, die gewisser Veränderungen fähig sind.

Die Geschwindigkeit wird vor allem bestimmt durch die Dauer des menschlichen Einzellebens. Wäre sie durchschnittlich größer, so wäre der Fortschritt langsamer, da der Geist der Stetigkeit, verkörpert durch das Alter, den Sieg des Geistes der Neuerung[2]) verzögert hätte. Im umgekehrten Falle würde zu viel Neuerung bei zu wenig Konservativismus die Kontinuität gefährden. — Das zweite Moment, das die Geschwindigkeit bestimmt, ist das Wachstum der Bevölkerung, das auf Beschleunigung wirkt. Aus ihm folgt erstens die Verfeinerung der Arbeitsteilung und -vereinigung; ferner stachelt es durch Erschwerung der Existenzbedingungen den Einzelnen zu höherer Anspannung und veranlaßt, um Zwietracht zu verhindern, die Gesellschaft als Ganzes zu hartnäckigerer und besser geordneter Gegenwirkung. Das gilt vor allem von den großen städtischen Mittelpunkten, die bei allem Fortschritt vorangehen mußten. So entstehen aus neuen Bedürf-

[1]) Es zeigt sich hier, daß Comte das „psychogenetische Grundgesetz" vollkommen besitzt. Hier vor allem hat Lamprecht angeknüpft.

[2]) Hier findet sich der Ausdruck „innovation", der später bei Tarde eine große Rolle spielt und auch in der englisch-amerikanischen Soziologie, z. B. bei Roß, viel gebraucht wird.

nissen und Schwierigkeiten neue Mittel, ihnen zu begegnen, in denen die geistigen Kräfte immer mehr den Sieg erringen; und so erhält der Geist der Neuerung immer neue Kräfte, und der Fortschritt eine neue Beschleunigung[1]). Das muß freilich einmal seine Grenze haben, über die hinaus die Schwierigkeiten stärker wachsen müßten als die Kraft, sie zu überwinden, aber bisher ist diese Grenze, trotz Malthus, nirgend auch nur von fern erreicht. Erst müßte sich die Erdbevölkerung verzehnfachen, und bis dahin werden gewiß neue Mittel der Nahrungsbeschaffung entdeckt sein (457/8)[2]).

Die letzte Grundfrage der Dynamik ist die „nach der grundsätzlichen Unterordnung, die dauernd zwischen den verschiedenen Seiten (aspects) der menschlichen Entwicklung besteht" (458). Eines dieser Elemente, dieser allgemeinen Ordnungen des Fortschritts, muß offenbar spontan überwiegen, so daß es allen anderen einen unentbehrlichen primären Antrieb gibt, um dann seinerseits wieder von ihrer Entwicklung neue Anstöße zu erhalten. Dieses Element ist die geistige Entwicklung, die noch mehr als in der Statik das notwendigerweise führende Element der Gesamtentwicklung ist. Sie hat ihr die Stetigkeit und Regelmäßigkeit verliehen; wenn der soziale Organismus notwendigerweise auf einem System von Meinungen beruht, dann müssen die Veränderungen dieses Systems auch auf das Menschheitsleben überwiegenden Einfluß gewinnen. In diesem Sinne hat denn auch von jeher die Geschichtsphilosophie entschieden; und auch wir haben die allgemeine Geschichte des menschlichen Geistes als natürlichen und bleibenden Führer bei allen geschichtlichen Studien zu wählen oder vielmehr zu behalten[3]). Und zwar ist es vor allem die Geschichte der allgemeinsten und abstraktesten Konzeptionen, also die Philosophie, die hier die Führerrolle zu spielen hat; nicht einmal die Kunst ist dazu imstande (461).

Nun, das Grundgesetz des Ganges dieses alle Entwicklung beherrschenden Geistes ist uns bekannt: es ist das Gesetz der drei Stadien in seiner dreifachen Auswirkung als Gang des Geistes der Menschheit, als Entwicklung des individuellen Geistes von der Kindheit bis zur Reife, und als Entfaltung der Wissenschaften.

Die psychologische Begründung dieses Gesetzes ist leicht. Wir haben von der primitiven Tendenz des Menschen auszugehen, das innere

[1]) Offenbar wird hier an eine Art von Fallgesetz der Zivilisation gedacht, wie der Ausdruck „Beschleunigung" zeigt. Es gibt nicht nur unendlichen Fortschritt, sondern er hat ein immer schnelleres Schrittmaß.

[2]) Wie überall, so scheidet sich auch hier der soziologische Optimismus vom Pessimismus durch die Stellung zu Malthus. Comte ist, wie man sah, sehr bürgerlich, viel mehr als sein Meister St. Simon: aber er ist immerhin noch sozialliberal.

[3]) Von hier ist Buckle ausgegangen. Über seinen gewaltigen Einfluß vgl. Rothacker S. 19: „Kein Buch hat neben Mills Logik die Verbreitung positivistischer Ideen in Deutschland so gefördert, wie Thomas Buckles „Geschichte der Zivilisation in England".

Gefühl von seiner eigenen Natur grundsätzlich auf die allgemeine Erklärung aller beliebigen Phänomene anzuwenden und darum allen Dingen ein dem seinen analoges, oft überlegenes Leben zuzuerkennen. Von diesem Zwang erlöst ihn erst sehr allmählich die positive Wissenschaft, indem sie umgekehrt den Menschen als Teil der äußeren Natur enthüllt. So mußte die theologische Philosophie den Anfang machen; sie leistete, wie wir wissen, die unentbehrliche Funktion einer ersten Arbeitshypothese, um überhaupt systematische Beobachtung zu ermöglichen und dem Menschen das nötige Vertrauen in seinen Erfolg einzuflößen, ohne das seine schwache, noch ungeübte Intelligenz den ersten Anfang der Wissenschaft nicht einmal hätte versuchen können (475/6, 480). Dazu kam die mächtig spornende Hoffnung, gewaltige magische Kräfte zu gewinnen. Derart entstand die geistige Gemeinschaft, ohne die eine Gesellschaft unmöglich ist, entstand der Einfluß der Gesellschaft auf das Individuum, der die Grundbestimmung aller Regierung kennzeichnet und vor allem ein gehöriges System gemeinsamer Vorstellungen über die Welt und die Menschheit erfordert (481).

So war diese erste Stufe unentbehrlich, aber sie mußte ihr Ende finden, als in der Gesellschaft selbst die Intelligenz hoch genug entwickelt worden war, um jenen naiven Anthropomorphismus zu überwinden. Zumal die gleiche Entwicklung in dem berufsmäßigen Priesterstande als Träger dieses Fortschritts eine „spekulative Klasse" geschaffen hatte, das Geschöpf der ersten Arbeitsteilung zwischen Theorie und Praxis. Von da an war die Entwicklung zum Positivismus nicht mehr aufzuhalten. Die theologische Philosophie hat mit dem primitiven Zustande der Gesellschaft ihren Unterbau eingebüßt und muß absterben, sobald die soziale Entwicklung genügend weit vorgeschritten ist[1]), d. h. sobald der positive Geist, der im Keimzustande von Anbeginn vorhanden gewesen sein muß — denn die Entwicklung kann ja nichts grundsätzlich Neues schaffen — den Kreis seiner Beobachtungen und Schlüsse weit genug ausgedehnt hat.

Zwischen diesem notwendigen Anfangspunkt der Entwicklung und ihrem ebenso notwendigen Endpunkte, dem Positivismus, stellt die metaphysische Stufe nichts als einen Übergang vor (497).

Es bleibt nun nur noch summarisch und grundsätzlich zu zeigen, daß „der Inbegriff auch der materiellen Entwicklung unvermeidlicherweise eine nicht nur analoge, sondern geradezu korrespondierende Bahn verfolgen muß" (503). Diese Entwicklung an sich ist schon gut bearbeitet; es wird sich darum handeln, ihre Korrelation mit der des Geistes, die bisher sehr schlecht verstanden worden ist, herauszuarbeiten.

[1]) Das Wort „Unterbau" findet sich im Texte nicht; aber der Keim der „materialistischen Geschichtsauffassung" ist unverkennbar. Freilich besteht hier, wie das folgende zeigt, noch keine grundsätzliche Klarheit.

In der „weltlichen" Entwicklung geht der Gang offenbar vom vorwiegend kriegerischen zum vorwiegend industriellen Leben. Das ist allbekannt, nur hat man das Gesetz nicht genügend an die Grundgesetze der menschlichen Natur und die unerläßlichen Bedingungen der sozialen Entwicklung angeknüpft.

Die Abneigung des Primitiven gegen alle geregelte Arbeit läßt ihm offenbar keine andere Möglichkeit anhaltender Tätigkeit frei als die kriegerische, die ihm als das einfachste Mittel dient, sich seinen Unterhalt zu beschaffen[1]). Dieser militärische Geist hatte für die Entwicklung der Gesellschaft die gleiche Bedeutung wie der religiöse: nur unter seinem Schutze konnte die Industrie sich entfalten (506). Er entwickelte Ordnung und Disziplin, die damals nichts anderes hätte entfalten können, und damit die Grundlagen der Vergesellschaftung zwischen den isolierten Familien. So hat er die „politische Gesellschaft"[2]) geschaffen, und ihre Erweiterung wenigstens stark beschleunigt. Freilich setzt all das die Sklaverei als unerläßliche politische Grundlage voraus, aber man muß auch sie als eine unentbehrliche Kraft des gesamten Fortschritts verstehen lernen: sie hat den Menschen die Arbeit im strengen Sinne gelehrt (508).

Auch der militärische muß wie der theologische Geist verhängnisvollerweise die Kräfte hervortreiben, die ihn selbst zerstören müssen[3]). Sobald einmal eine Weltherrschaft wie die Roms entstanden war, war der Militarismus überflüssig, und der Aufstieg zum Industrialismus notwendig geworden. Auch hier mußte ein dem metaphysischen analoger Übergangszustand auftreten, in dem die Juristen die Szene beherrschen, und der defensive den offensiven Militarismus abgelöst hat. Das ist die dreifache weltliche Evolution, die mit der geistlichen (spirituelle) gesetzmäßig gekuppelt ist: der militärische Geist ist dem theologischen nahe verwandt, wie der positive dem industriellen; und wie die Übergangsfunktion der Metaphysiker der der Juristen.

Das fundamentale Band zwischen dem theologischen und dem militärischen Geiste beweist die Präponderanz der geistlichen Entwicklung. Keine militärische Gewalt kann sich ausbilden und, vor

[1]) Das ist mein „politisches Mittel der Bedürfnisbefriedigung" als das kleinste Mittel der Beschaffung.

[2]) Es ist sehr merkwürdig, daß Comte hier denselben Ausdruck gebraucht, den auch Wundt in seiner „Völkerpsychologie" anwendet, um den „Staat" zu bezeichnen. Comte konnte noch kaum wissen, daß der Staat einer relativ späten Stufe, erst der „frühfamilialen Stufe" Müller-Lyers, angehört, der die drei Stufen der verwandtschaftlichen Phase vorangehen, in denen es einen eigentlichen Krieg so wenig gibt wie irgendeine andere Form der Herrschaftsorganisation, etwa die Sklaverei. Hier spricht stärker als sonst St. Simon aus Comte. Er war der erste, der die Entstehung der modernen Gesellschaft aus der Eroberung erkannt und gegen die bürgerliche Theorie von der „ursprünglichen Akkumulation" verfochten hat.

[3]) Das alles klingt stark an Hegel an; Comte selbst hat geleugnet, ihn zu kennen.

allem, dauern, ohne vorhergegangene geistliche Weihe. Ohne sie fände sie keinen genügenden Gehorsam (513). Darum hat die militärische Gewalt, vor allem im Altertum, dort ihre größte Höhe erstiegen, wo die geistliche und weltliche Gewalt in einer Hand vereinigt waren. Aber selbst in scheinbar reinen Theokratien müssen beide zusammenwirken; und am anderen Ende der Skala sind industrieller und positiver Geist ebenso natürliche Verbündete. Das wird nicht hindern, daß seinerzeit zwischen diesen beiden Mächten der gleiche Kampf um die Hegemonie ausbrechen wird wie früher zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt. Trotzdem sind sie dazu bestimmt, wie sie sich durch ihre gegenseitige Entwicklung gefördert haben, so auch gemeinsam die Zukunft zu beherrschen, die alten Mächte abzulösen und die Gesellschaft zu reorganisieren.

Geradeso hängt auch der Dualismus der Übergangsperiode, hängen Metaphysiker und Juristen eng zusammen. Es lohnt sich nicht, sagt Comte, näher darauf einzugehen.

Dieser dreifache sukzessive Dualismus ist in Comtes Augen die Grundlage jeder möglichen Geschichtsphilosophie. Er erblickt bereits in der allgemein angenommenen Dreiteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit einen ersten Beweis für die Richtigkeit seiner grundsätzlichen Auffassung.

Damit schließt die theoretische Darstellung. In den beiden letzten Bänden beschreitet Comte den Königsweg der Geschichte, macht er, wie jeder Soziologe von Rechts wegen verpflichtet wäre, die Probe auf sein Exempel. Hier wollen wir ihn verlassen. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß die geschichtliche Darstellung bei sehr vielen schlechthin als genial zu bezeichnenden Einzelheiten im ganzen als verfehlt bezeichnet werden muß. Von den im eigentlichen Sinne historischen Kenntnissen seiner Zeit abgesehen, die mangels einer genügenden Einsicht in die Wirtschafts- und Sozialgeschichte nicht ausreichten, lag damals die Ethnographie und Ethnologie noch in ihren Windeln. Und von einer wissenschaftlichen Psychologie war noch so wenig die Rede, daß Comte, wie mehrfach erwähnt, sich an die heute längst aufgegebenen Gallschen Phantasien über Phrenologie halten mußte. Unsere Zeit wird den Aufbau mit ihren verbesserten Mitteln neu herzustellen haben, ohne glauben zu dürfen, daß sie eine für alle Zeiten endgültige Lösung wird geben können.

2. Herbert Spencer.

Bei dem zweiten der systemschaffenden Begründer der westeuropäischen Soziologie, Herbert Spencer, dürfen wir uns wesentlich kürzer fassen. Ohne damit seiner unbestrittenen Bedeutung auf so vielen anderen Feldern des Wissens Abbruch tun zu wollen, sind wir

der Ansicht, daß seine Bemühungen um die Soziologie die junge Wissenschaft für mehr als ein halbes Jahrhundert von dem durch Comte eingeschlagenen richtigen Wege abgelenkt haben.

Sie verdankt ihm manches von Bedeutung: einige gute Bemerkungen zur Methode, einige gute kritische Glossen gegen Comtesche Irrtümer, und die Anregung zu ethnologischen Untersuchungen, die vor allem der komparativen Statik zu nutze gekommen sind. Außerdem finden sich selbstverständlich in den Schriften eines so universalen Kopfes viele geistreiche, feine und weiterführende Einzelgedanken.

Aber er hat mehr verdorben als genützt. Zunächst hat er mit dem „Methodenmonismus", den Comte nur harmlos als Desiderat erwähnt, um im übrigen sich einwandfrei der psychologischen Methode zu bedienen, Ernst gemacht und dadurch die Disziplin auf eine philosophische Grundlage gestellt, die der kritizistisch erzogene Denker nicht betreten kann. Ferner, und das erscheint uns als noch bedenklicher, hat er die Soziologie nicht bloß rationalistisch in der Methode, wie Comte, sondern geradezu aufklärerisch in der Gesinnung betrieben; er hat den größten Gedanken Comtes, den der Synthese zwischen den beiden Weltanschauungen, preisgegeben, indem er nicht mehr vom Ganzen zu den Teilen, sondern umgekehrt von den Teilen den verabsolutierten Individuen, echt aufklärerisch ausging.

Dann trägt er die Hauptschuld an einer Verirrung, die Jahrzehnte hindurch die Soziologie verwirrt und von ihrem eigentlichen Gebiete abgelenkt hat, nämlich an dem sogen. „Organizismus", der Gleichsetzung der Gesellschaft mit einem individualen höheren Tiere; ferner ist sein wesentliches Verdienst auch noch zum Unsegen ausgeschlagen: sein gewaltiger Einfluß hat es verschuldet, daß die Ethnologie beinahe mit der Soziologie identifiziert worden ist. Dabei ist der Hauptgegenstand der Soziologie, die Geschichte, zugunsten der Vorgeschichte arg vernachlässigt worden: ein echter Zug der Aufklärung, die immer un-, ja antihistorisch war und daher immer in den „Naturvölkern" ihr Ideal gesehen hat, wie die italienische Renaissance in dem römischen, wie die deutsche Klassik in dem griechischen Altertum, und wie die Romantik im Mittelalter. Und schließlich ist er, um das Maß voll zu machen, auch noch ein Gläubiger der bösesten Abart des aufklärerischen Rationalismus, des vollen Credo nämlich der „Bourgeoisökonomik". Im Gegensatz zu Comte, der das Malthussche Bevölkerungsgesetz ablehnt, nimmt er es an. Und so ist er vielleicht der konsequenteste Vertreter der „trüben Wissenschaft", wie Carlyle die bürgerliche Ökonomik nannte, mit ihrer erbarmungslosen Härte, ihrem fast fanatisch zu nennenden Haß gegen jeden Sozialismus, die das „laissez faire" zum Grundprinzip aller praktischen Politik macht und allen Jammer der Zeit mit einem Achselzucken als „naturnotwendig" nicht

nur hinnimmt, sondern sogar als das große Mittel des Fortschritts geradezu präkonisiert.

Diese Wendung ermöglichte der gewaltige Fortschritt der Evolutionslehre, den die Darwinsche Theorie bedeutete. Ihren wichtigsten Bestandteil, den Kampf ums Dasein, hatte Spencer nach Barth[1]) selbständig und sogar vor Darwin gefunden. Er trägt die Hauptschuld, daß diese Lehre, die für das wilde okkupatorische Leben eine gewisse Wahrheit besitzt, auf das gesellschaftliche Leben angewendet worden ist: der „Sozialdarwinismus", der völlig blind gegen die Tatsache ist, daß Tiere der gleichen Art so gut wie niemals einander unmittelbar bekämpfen, daß im Gegenteil alle gesellschaftlich lebenden Tiere sich in „gegenseitiger Hilfe" genossenschaftlich den Kampf ums Dasein erleichtern, wie Peter Kropotkin in breiter Darstellung bewiesen hat[2]).

Wir werden diese Behauptungen nun im Einzelnen in Kürze belegen.

Der Vorwurf des Methodenmonismus bedarf kaum eines Belegs. Für Spencer gibt es nur eine einzige Reihe der Entwicklung, die durchaus von dem gleichen allgemeinen Weltgesetz beherrscht wird, das, wie wir zeigten, schon Comte besaß: das Gesetz des Fortschritts von einer unzusammenhängenden Gleichartigkeit zu einer zusammenhängenden Verschiedenheit, oder: das Gesetz der wachsenden Differenzierung bei gleichzeitig wachsender Integrierung, oder: das Gesetz des Fortschritts vom Aggregat zum System. Wir werden in der Methodenlehre zu zeigen versuchen, wie weit diese Anschauung, die wir als die „mechanische Betrachtungsweise" bezeichnen, berechtigt ist. In der von Spencer gemachten Anwendung ist sie unserer Meinung nach nicht zu halten: er will allen Ernstes auch Leben und Bewußtsein mechanisch erklären und sogar das Sollen aus dem Sein ableiten.

Was die rationalistische Verabsolutierung des Individuums anlangt, so wird sie ex officio gegen Comte in der weit bekannten Stelle seiner „study of sociology"[3]) vorgetragen, wo Spencer ausdrücklich sagt, daß der Charakter eines Aggregats durch den seiner Einheiten bestimmt werde; man könne mit Kugeln oder Kies nur Haufen von bestimmter Gestalt bilden, und das gleiche gelte nicht nur für Kristalle, sondern auch für lebende Wesen: die Teile eines zerschnittenen Polypen „nehmen sofort die Polypenform und Bau und Kräfte wie die des ursprünglichen Ganzen an", und ein Stück Begonienblatt erwächst zur voll ausgebildeten Pflanze (I, 61). Und das gleiche gelte für soziale Aggregate. „Ist der Bau und der daraus folgende Instinkt (!) der Individuen einmal gegeben, so wird die Gemeinschaft, welche sie bilden,

[1]) Phil. d. Gesch. S. 246.

[2]) Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung, dtsch. v. G. Landauer, Leipzig 1904.

[3]) Dtsch. v. Marquardsen unter dem Titel: Einleitung in das Studium der Soziologie, 2 Bde., Lpz. 1875.

unvermeidlich gewisse Züge darbieten, und keine Gemeinschaft mit solchen Zügen kann aus Individuen gebildet werden, welche einen anderen Bau und Instinkt besitzen" (I, 62). Darum hat die Soziologie „zum Gegenstande das Wachstum, die Entwicklung, den Bau und die Funktionen des sozialen Aggregats, wie sie durch die gegenseitigen Handlungen der Individuen hervorgerufen werden, deren Naturen teilweise denen aller Menschen, teilweise denen verwandter Rassen gleich, teilweise für sich unterschieden sind" (I, 63). Und an anderer Stelle (II, 231): „Es kann keine rationelle Erklärung der Handlungen menschlicher Gemeinschaften geben ohne eine vorherige rationelle Erklärung jener Gedanken und Gefühle, durch die die Handlungen der Individuen hervorgerufen werden. Aus einem Gemeinwesen geht nichts hervor, was nicht aus dem Motiv eines Individuums oder aus den vereinten ähnlichen Motiven vieler Individuen oder dem Konflikt der vereinten ähnlichen Motive einiger, welche gewisse Interessen besitzen, mit den verschiedenen Motiven anderer, deren Interessen verschieden sind, hervorgehen."

Barth, der der Spencerschen Auffassung eine ausführliche und, wie wir glauben, glückliche Kritik gewidmet hat, macht darauf aufmerksam, daß Spencer mit diesen Sätzen sich selbst widerspricht (S. 291). Er sage z. B., daß man aus den Eigenschaften der beiden das Wasser zusammensetzenden Grundstoffe, Wasser- und Sauerstoff, die Eigenschaften des Wassers selbst nicht ableiten kann. Aber „dies hat er in der Soziologie vergessen". Barth hat aber nicht darauf aufmerksam gemacht, wie überaus unglücklich Spencer einige seiner Beispiele gewählt hat. Freilich, die Gestalt eines Kies- oder Kugelhaufens folgt mit Notwendigkeit aus den Eigenschaften der Elemente: daß aber aus einem Polypenstumpf ein ganzer Polyp, und aus einem Stück Begonienblatt eine ganze Begonienpflanze hervorgeht, läßt sich wirklich nicht anders als auf die umgekehrte Weise verstehen, daß das Ganze vor den Teilen ist: denn sonst könnte irgend etwas anderes aus diesen noch lebensfähigen Elementen hervorgehen, die ja nicht die Eigenschaften des Ganzen haben. Und, was die Gesellschaft anbetrifft, so ist schon richtig, daß wir vom Individuum ausgehen müssen, aber nicht von einem verabsolutierten, rein rationalistischen, sondern von einem durch seine Gesellschaft „determinierten" Individuum. Davon werden wir in der eigentlichen Darstellung ausführlich zu handeln haben, so daß wir uns hier mit diesen Andeutungen begnügen dürfen.

Im übrigen ist Spencer hier wie auch sonst vielfach nicht sehr konsequent. Er hat durchaus die Vorstellung, daß gewisse Eigenschaften des Individuums nur in der Gesellschaft entstehen können, auch rein physische[1]). Es ist ganz richtig, daß mit dem Gebrauch nahrhafterer, durch Kochen

[1]) Davon sofort in der Kritik der „Säulentrommeltheorie".

aufgeschlossener Nahrung die Kiefer weniger massig, die Kiefermuskeln weniger ausgebildet werden, daß daher der Jochbogen zarter werden und die Physiognomie verändert werden kann[1]). Noch viel stärker wirkt Gesellschaft selbstverständlich auf die geistige Ausstattung des Individuums ein. „Die intellektuellen und emotionellen Züge des Primitiven können nicht anders sein als sie sind, da die Bedingungen fehlen, die erst die gesellschaftliche Entwicklung bringen kann . . . Die Entfaltung der höheren Geistesfähigkeiten ist pari passu mit dem gesellschaftlichen Fortschritt vor sich gegangen, als Ursache und Folge zugleich" (90/1, 748).

Was drittens seinen Organizismus anlangt, so ist er auch hier nicht besonders konsequent.

Das entscheidende Kapitel (Part. II. chapt. 2) sagt schon in der Überschrift: „Eine Gesellschaft ist ein Organismus". Als vollkommene Homologieen werden angeführt die Erscheinungen des Wachstums, der zunehmenden Differenzierung und Integrierung und gegenseitigen Abhängigheit der Teile; ferner die Ähnlichkeit mit Tierstöcken, die aus einzelnen freilebenden Organismen zusammenwachsen (Myxomyzeten, Schwämme) und schließlich die Tatsache, daß dort wie hier das Ganze lebt und dauert, während die Teile vergehen und ersetzt werden.

Aber man darf nicht die Gesellschaft mit einem individuellen Organismus gleichsetzen: „Der Bau und die Funktionen des sozialen Organismus sind offenbar weit weniger spezifisch, weit mehr modifizierbar, weit mehr von Bedingungen abhängig, welche veränderlich und nie zweimal dieselben sind" (Einf. I, 72). Die Analogie geht nur auf die vitalen Erscheinungen, die dem Einzelfall zugrunde liegen und einen Gegenstand für die Wissenschaft bilden: Bau und Funktion, Ursprung, Entwicklung und Verfall. Und zwar entspricht die Morphologie und Physiologie der Gesellschaft nicht der des Menschen, sondern der allgemeinen: auch hier müssen wir Klassen, Nebenklassen usw. unterscheiden.

Als ersten Unterschied nennt Spencer, daß der Organismus „konkret", die Gesellschaft aber „diskret" ist: dort fast alle Teile eng miteinander verbunden, hier gegeneinander beweglich. Aber das reiche nicht aus, um die volle Gleichsetzung unmöglich zu machen. Denn es komme auf nichts anderes an als auf die Kooperation der Elemente. Diese kann im Organismus nur durch Kontinuität der Teile erfolgen; aber die Erregung eines Elementes durch das andere erfolgt in der Gesellschaft mit gleicher Wirksamkeit durch die Mitteilung mittels Sprache und Schrift. Das ist der volle Erfolg der „internuncialen" Funktion, die im höheren Organismus bereits eigenen Organen, den Nerven, anvertraut ist (Princ. II ch. 2).

[1]) Principles of Sociology I, S. 44.

Ein viel bedeutsamerer Unterschied ist, daß die Gesellschaft kein Nervensystem hat: das Bewußtsein der höheren Tiere ist lokal konzentriert, das der Gesellschaft nur diffus vorhanden. (Daraus wird, sehr überraschend, der Schluß gezogen, daß die Gesellschaft zum Nutzen ihrer Teile, und nicht, wie im Einzelorganismus, die Teile zum Nutzen des Ganzen da sind; hier spricht die Manchesterdoktrin.)

An anderer Stelle erwähnt er noch, daß der Organismus symmetrisch, die Gesellschaft asymmetrisch gebaut ist.

Trotz dieser Unterschiede bleibt er dabei, daß jede Gesellschaft ein Organismus, wie jeder höhere Organismus eine Gesellschaft ist[1]).

Später nimmt er aber fast alles wieder zurück. Nachdem er (Princ. I, S. 579) bereits gegen Platon die Analogie mit einem Menschen als viel zu speziell zurückgewiesen hat, erklärt er auf der folgenden Seite, daß der Vergleich nicht als Homologie, sondern nur als Analogie gemeint sei. „Es gibt keine Analogie zwischen dem politischen und dem lebenden Körper, außer der, beiden gemeinsamen, gegenseitigen Abhängigkeit der Teile voneinander." Alle Vergleiche, die gemacht wurden, seien nur aus dem Grunde angestellt worden, weil die Strukturen und Funktionen des menschlichen Körpers vertraute Erläuterungen für die Strukturen und Funktionen im allgemeinen liefern. „Die einzige Gemeinsamkeit, an die wir denken, ist die fundamentale Gemeinsamkeit in den Prinzipien der Organisation."

Das ist, wie wir in der Kritik des Organizismus sehen werden, ganz richtig; aber dennoch hat Spencer durch seine schwankende Haltung zu diesem Problem stark dazu beigetragen, daß die biologische Auffassung der Gesellschaft weit über die ihr gesteckten Grenzen hinausgriff und lange Zeit hindurch die Soziologie in Verruf brachte. Noch heute haben wir überall gegen eine ihrer Ableitungen zu kämpfen, die alle Probleme an der Wurzel abschneidende, weil durch eine Scheinerklärung lösende, durch nichts begründete und schon rein logisch unhaltbare Lehre von dem „Altern" der Völker oder der Kulturen.

Um nun zu seinem „Sozialdarwinismus" überzugehen, so genügt es, die folgende Stelle anzuführen: Durch zu viel soziale Fürsorge wird eine schwächere und moralisch minderwertige Rasse gezüchtet. „Den Taugenichts auf Kosten des Guten zu hegen, ist die äußerste Grausamkeit; es ist ein vorsätzliches Aufspeichern von Elend für die künftigen Generationen, ist weinerliche Philanthropie", die nur wenig über der Moral des Trunkenboldes steht, der auch nur an sein heutiges Vergnügen, aber nicht an die Zukunft denkt.

Emporzüchten, die Rasse rastlos verbessern, sich nicht fortpflanzen, sondern hinaufpflanzen, wie Nietzsche sagte, der gleichfalls von diesen Gedanken gewaltig angeregt war, ist sein Leitmotiv. Diesem Prinzip

[1]) Der Gedanke konnte bei Comte nicht zu dieser Bestimmtheit kommen, weil er noch nichts von der Zusammensetzung des Körpers aus Zellen wußte (vgl. Barth, S. 287).

zum Opfer zu fallen, ist die Bestimmung der lebenden Wesen: „Während also in einer Hinsicht das Gedeihen der Art von dem ihrer Individuen abhängt, steht in einer anderen Hinsicht das Gedeihen der Art im Widerspruch mit dem der Individuen" (Princ. I, 593)[1].

So steht, wie bei dieser ganzen bürgerlichen Schule, und wie sogar bei ihrem Abkömmling, dem Marxschen Sozialismus, ein tiefer Pessimismus inbezug auf die Gegenwart einem glühenden Optimismus in bezug auf die Zukunft gegenüber. Als Darwinist ist Spencer Gläubiger einer trotz aller Rückschritte im einzelnen (Princ. I, 93) fortschreitenden Entwicklung, als Wirtschaftsliberaler ist er Harmonist. Er glaubt mit St. Simon und Comte an den Fortschritt von der militärischen zur industriellen Gesellschaft (555) und darüber hinaus zu einem Typus, den er in echt britischer Verschämtheit kaum anzudeuten wagt: „Ein Typus, mit einem alle uns bekannten weit überragenden System der Versorgung, der die Erzeugnisse seines Fleißes weder der Unterhaltung einer militärischen Organisation, noch ausschließlich für materielle Vergrößerung verwenden, sondern der Förderung höherer Tätigkeiten weihen wird. Wie der Gegensatz zwischen dem militärischen und dem industriellen Typus darin besteht, daß dort das Individuum für den Staat, hier der Staat für das Individuum da ist, so besteht der Gegensatz zwischen dem industriellen und dem noch in Entwicklung begriffenen Typus darin, daß dort der Glaube herrscht, man lebe um zu arbeiten, und hier der Glaube herrschen wird, man arbeite, um zu leben" (Princ. I, 563).

Mit Comte gemeinsam hat er außer der Entwicklung vom militärischen zum industriellen Typus z. B. die „phaseologische Methode"; ferner seine Auffassung der Frauenfrage: es bestehen ihm zufolge sicherlich, aus der Verschiedenheit der Zeugungs- und Schutzaufgaben hervorgegangen, geistige Unterschiede gerade so wie leibliche zwischen den beiden Geschlechtern. Die Frauen haben aus roheren Zeiten die Vorliebe für den starken und brutalen Mann, der am besten schützen kann, und den physiognomischen Scharfblick bewahrt, der aufsteigende gefährliche Erregungen im ersten Entstehen zu erkennen imstande ist. Einige dieser Eigenschaften haben sich schon geändert und werden sich noch weiter ändern. Vorläufig bilden die Frauen

[1]) Von hier ist die seltsame Soziologie von Benjamin Kidd ausgegangen („Social evolution"). Ihm ist der Mensch das Opfer der Entwicklung, der er nur als Rohstoff zu einem ihm und seinen augenblicklichen Interessen fremden Zwecke dient, nämlich der Höherzüchtung. Ihn darüber fortzutäuschen und ihn dazu zu bringen, daß er, seinem klaren Interesse und seinem Verstande entgegen, sich der Gesellschaft ein- und unterordne, ist die Aufgabe der Religion, einer gänzlich irrationellen, ja, antirationellen Macht. Sie ist daher die eigentlich sozialisierende Kraft, die Gesellschaft ist das auf eine religiöse Glaubensform gegründete soziale System (deutsche Übersetzung von Pfleiderer, Jena 1895, S. 110). Der ganze verzweifelte Pessimismus der „dismal science" liegt hier klar zutage.

ein exquisit konservatives, freiheitswidriges Element. Praktische Schlüsse daraus will er nicht ziehen.

Mit Comte gemeinsam hat er vor allem die Orientierung an dem Consensus, als dem Prinzip der Statik. Die modifizierenden Einflüsse, die die ihrem Klima und ihren Lebensgewohnheiten angepaßten Menschenrassen geschaffen haben, sind auch heute noch rastlos tätig, um überall die Bürger der Außenwelt und, in ihrer geistigen Natur, der Bildung ihrer Gesellschaft anzupassen. Diese Anpassung tendiert zwar auf volle Harmonie zwischen den einzelnen und der Gesellschaft, kann aber nie dazu führen, weil das Wachstum der Bevölkerung und die Beziehungen zu anderen Völkern fortwährend den Typus der Nation modifizieren (Einl. II, 186)[1]).

Ganz comtisch ist schließlich die Auffassung der Soziologie, wenn er sagt, sie sei konservativer und zugleich radikaler als aller Konservatismus und Radikalismus: das erste, weil sie in allem Vergangenen die Notwendigkeit seines Entstehens, in allem Gegenwärtigen neben dem nicht mehr Passenden, Abzubauenden auch das Erhaltungswerte sehe — und radikal, weil sie an Entwicklungen glauben kann, die weit über alle radikalen Reformabsichten hinausführen, freilich auch nur langsam reifen können. Das aber bedinge durchaus keinen Quietismus.

Auf der anderen Seite weicht er von Comte ab in der Prognose der Zukunft, insoweit dessen „Katholizismus ohne Christentum" in Frage kommt, der dem Protestanten und reinen Rationalisten Spencer selbstverständlich sehr fatal sein muß. Er wirft ihm hier „Automorphismus" vor, das gleiche, was Müller-Lyer „Nynoskopie" nennt, nämlich die Neigung, fremde Völker und Zeiten nach dem eigenen Muster zu beurteilen, was überoft in die Irre führen muß. Er hat wahrscheinlich recht; aber es wirkt fast komisch, daß er den Splitter im Auge Comtes, nicht aber den Balken im eigenen Auge sieht: er hätte alle Ursache gehabt, sich seine eigene „persönliche Gleichung", wie er diese Fehlerquelle nennt, klar zu machen; selten findet man einen Soziologen, der stärker von den Suggestionen seines Volkes und seiner Klasse determiniert wäre als ihn.

Wichtiger sind die Einwände, die sich gegen Comtes allgemeine Methode richten. Hier hat Spencer namentlich die Auffassung zu bemängeln, die Comte von dem Verhältnis zwischen Biologie und Soziologie hat. Wenn er glaube, daß die intellektuelle Anarchie die Ursache unserer moralischen Anarchie sei, und daß eine richtige Theorie sofort auch die richtige Praxis bringen werde, so hat der naturalistische Fatalist Spencer, der mit Darwin an die unendliche Langsamkeit der Entwicklung glaubt, natürlich dagegen einzuwenden, „daß das

[1]) Von hier ist der unserer Meinung nach bedeutendste der evolutionistischen Soziologen, Bagehot, ausgegangen („Physics and politics", dtsch. unter dem Titel: „Ursprung der Nationen", Lpz. 1872).

Verhältnis zwischen den Attributen der einzelnen Bürger und den Erscheinungen der von ihnen gebildeten Gesellschaft von ihm nicht richtig erkannt ist; das Verhältnis ist viel zu tief, um durch einen bloßen Wechsel der Vorstellungen geändert zu werden" (Einl. II, 161).

Wenn die Treffsicherheit dieser Argumente mindestens zweifelhaft ist, so hat Spencer gegen Comte sicher recht, wo er sich auf die biologischen Errungenschaften der zwischen beiden liegenden Generation stützt. Er sagt mit Recht, daß Comte noch dem Dogma von der Unveränderlichkeit der Arten angehangen habe, und „das hielt seine Vorstellungen von individueller Veränderlichkeit in viel zu engen Grenzen". Daher das Vorurteil, daß die verschiedenen, uns gegebenen Gesellschaften nur verschiedene Entwicklungsstufen der gleichen Form seien, während in Wirklichkeit die gesellschaftlichen, gerade wie die individuellen, Organismen keine Reihe bilden, sondern nur in divergierende und stets aufs neue divergierende Gruppen zu klassifizieren sind. Es besteht in der Tat die Tendenz bei vielen Soziologen, in mißverstandener Analogie zu biologischen Tatsachen der Entwicklung sich diese als einen in linearer Richtung vorschreitenden Prozeß vorzustellen, ohne an jene hier von Spencer mit Recht betonte vielfältige Ramifizierung, und vor allem an die Möglichkeit von Rückbildungen zu denken.

Dagegen wird der kritizistisch Erzogene sich wieder für Comte gegen Spencer erklären müssen, wenn dieser seinem Vorgänger vorwirft, nicht konsequent genug den Methodenmonismus vertreten zu haben. Er habe die Soziologie nicht, wie nötig, aufgefaßt „als eine Darstellung der kompliziertesten Formen des allgemein gültigen Gesetzes von der Erhaltung des Stoffs und der Energie. Nur wenn erkannt wird, daß die während des Wachstums, der Reife und des Verfalls einer Nation erlittenen Umwandlungen sich in Übereinstimmung mit denselben Prinzipien wie die von Aggregaten aller Ordnungen, organischen wie anorganischen, erlittenen befinden — nur wenn erkannt wird, daß der Prozeß in allen Fällen ähnlich durch Kräfte bestimmt und wissenschaftlich nicht eher erklärt wird, als bis derselbe in den technischen Benennungen jener Kräfte ausgedrückt wird, nur dann wird die Auffassung der Soziologie als einer Wissenschaft im vollständigen Sinne des Wortes erreicht" (II, 161/2). Trotzdem sei Comtes Auffassung echt philosophisch und im ganzen richtig.

Damit glauben wir genug von diesem Autor mitgeteilt zu haben, um seine Stellung im Werdegang unserer Wissenschaft zu kennzeichnen. Weiter aber geht hier unsere Absicht nicht. Wir werden ihn noch oft dort anzuführen haben, wo seine Anschauungen noch lebendig sind, oder wo einzelne seiner Anregungen auf die Denker der folgenden Generationen eingewirkt haben.

II. Die deutsche Soziologie.

Die Soziologie ist überall aus der Philosophie, und namentlich aus der Philosophie der Geschichte herausgewachsen. Diese allgemeine Tatsache bedeutet einen grundlegenden Unterschied zwischen der west- und der mitteleuropäischen, d. h. vor allem der deutschen Soziologie. Denn die westeuropäische Philosophie ist von Descartes an im wesentlichen von Mathematikern und Naturwissenschaftlern betrieben und weitergebildet worden, während in Deutschland Theologen, und zwar, was seine Bedeutung hat, protestantische Theologen die Führung hatten.

Dieser Gegensatz hängt mit einem anderen zusammen, ja, wurzelt zum Teil in ihm: die westlerische Geschichtsphilosophie ist die Selbstbesinnung einer neuen Klasse der Bevölkerung, der „bürgerlichen" „Gesellschaft", des dritten Standes, der Bourgeoisie, der aufkommenden Kapitalisten. Sie hat von vornherein ihre Richtung und Spitze gegen den „Staat", das ist gegen die Klassenherrschaft der zwei herrschenden Stände, des Adels und des Klerus[1]). Ihnen gegenüber empfindet sich der dritte Stand immer mehr und immer ausschließlicher als die „Nation"[2]) schlechthin, die im Kampfe gegen den Staat des Absolutismus sich ihre Existenzrechte in Wirtschaft und sozialer Rangordnung zu erstreiten hat. Sie ist also von vornherein kritisch und revolutionär.

In Deutschland, dessen volkswirtschaftliche Blüte die großen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts zerstört hatten, gab es seither eine solche Klasse allenfalls nur im embryonalen Zustande. Hier ist noch fast alles kleinbürgerlich: in den verarmten Städten beherrscht das in seiner Monopolstellung verfallene zünftlerische Handwerk das Feld. Die Schicht der Intellektuellen wird hier nicht von unabhängigen Großbürgern, sondern in der Hauptsache von Professoren und Beamten zusammengesetzt. Diese aber sind ebenso wie die Zünfte, deren Privilegien vielfach bestritten werden, vom Staate abhängig und bejahen ihn schon aus diesem Grunde prinzipiell; vor allem aber fehlt hier jeder gesellschaftliche Gegensatz, an dem eine Kritik des Staates sich entzünden könnte. Für Kant, ja noch für Herbart († 1841) sind Staat und Gesellschaft eines und dasselbe. Der letztere nennt den Staat „den Inbegriff aller gesellschaftlichen Verbündung unter den Menschen". Dieser Lagerung ihrer Träger entspricht ihre Philosophie: sie ist dezidiert nicht staatsfeindlich,

[1]) Ist „Oppositionswissenschaft" (Brinkmann S. 16, vgl. 83).

[2]) Dafür ist kennzeichnend, daß ein später Merkantilist, Ortes, die früher als „politische Ökonomie" bezeichnete Wissenschaft „Nationalökonomie" nannte. Sieyès schreibt: „Le Tiers embrasse tout ce qui appartient à la nation; et tout ce qui n'est pas le Tiers ne peut se regarder comme étant de la nation" (Stein I, 188).

nicht revolutionär, sondern staatstreu[1]) bis zu der fast als Staatsidolatrie zu bezeichnenden Stellung Hegels, die vor allem ihm das junge Deutschland zu Feinden gemacht hat.

Sie ist außerdem, weil wesentlich von protestantischen Theologen ausgearbeitet, „metaphysisch". Sie kann sich nicht, wie die katholische Philosophie, auf die Offenbarung als die letzte Instanz berufen, sondern sie muß, wie Gottfried Salomon[2]) sagt, aus der „Theophanie" eine „Ideophanie" machen. Wenn man im Westen irreligiös an irgendeinen „Fortschritt" glaubt, der sich je nachdem als biologische Verbesserung der „Rasse" oder als Gewinn auf den Gebieten der Wirtschaft oder Politik durchsetzt, sieht man im Osten eine „Idee" sich auswirken, irgendeine „Erziehung des Menschengeschlechts" sich in der Geschichte vollziehen. Derart bereitet sich allmählich auf beiden Seiten der große Gedanke der Entwicklung vor, der den kirchlichen Gedanken der Erlösung ablöst[3]); der zuerst die Naturwissenschaften umwälzte, aber dazu berufen ist, auch die Geisteswissenschaften von Grund auf zu erneuern.

So fließen die beiden Ströme eine lange Zeit nebeneinander her, im wesentlichen ungemischt, wenn auch selbstverständlich einige gelegentliche „Anastomosen" gegenseitiger Beeinflussung nicht ausbleiben konnten. Es ist sicher, daß von Osten her das deutsche Naturrecht, von Althusius bis Pufendorf[4]) auf die britischen Gesellschaftsphilosophen der naturrechtlichen Richtung stark eingewirkt hat. Und auf der anderen Seite hat Rousseau auf den ganzen deutschen Idealismus von Kant bis Hegel gewirkt[5]). Damals war eben noch die europäische Gelehrtenrepublik weit einheitlicher als heute, und die beiden Philosophien sind trotz aller Unterschiede in der Grundauffassung und der Methode einig: beide sind rationalistisch.

Das erschütternde, im wahrsten Sinne des Wortes epochale Ereignis der französischen Revolution von 1789 ruft auch im Osten des

[1]) vgl. Krieck l. c. S. 21ff.

[2]) Ungedrucktes Mskr. (vgl. Einleitung zu Steins „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage". 1850 Neue Ausgabe des Dreimaskenverlags, München 1922 S. XVI): „Die deutsche sogenannte Aufklärung ist immer nur eine aufgeklärte Theologie gewesen").

[3]) Krieck l. c. S. 17/18. Ihm zufolge erhält die Aufklärung in Deutschland „im Anschluß an Leibniz ein nationales Gepräge durch die grundsätzliche Stellung des Begriffs der Vollkommenheit und der Vervollkommnung. Der innere Kampf der naturalistischen Glückseligkeitslehre mit der durch eine unabhängige Seelenlehre begründeten Vervollkommnungstheorie zeigt das Aufkommen einer neuen Geisteswelt und die Ablösung des zentralen kirchlichen Erlösungsbegriffs durch die Entwicklungsidee an"!

[4]) vgl. Gierke, Johannes Althusius, ferner Hasbach, „Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von F. Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie", Lpz. 1890.

[5]) vgl. Richard Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ferner: Grünfeld, S. 124, 149.

Rheins die geistige Gegenrevolution ins Leben, wie wir einleitend gezeigt haben. Und auch hier kommt es bald zu einem Versuch der Synthese zwischen ihr und der Aufklärung. Für uns ist vor allem von Interesse, daß sich die Synthese in der Person Hegels vollzog. Er zeigt sich in seinen ersten Schriften stark von der Romantik beeinflußt[1]), kehrt aber in seinen späteren zwar nicht zur Aufklärung zurück, der Übertreibung und Verabsolutierung des Rationalismus, wohl aber zu diesem selbst[2]), als der einzigen Methode, die dem Menschen gegeben ist, um seine Welt zu erkennen und erkennend zu beherrschen. Aber Hegel ist noch ganz deutsch, ein Idealist der protestantischen theologischen Richtung, trotz der geringen Beimischungen westlichen Geistes zu seinem Blute. Nicht durch ihn vollzieht sich die endgültige Verbindung der beiden getrennten Ströme der europäischen Geschichtsphilosophie, sondern durch seine Schüler. Sie heißen Lorenz Stein und Karl Marx.

Marx' Name klingt seit einem halben Jahrhundert immer lauter über die Welt. Er war ein armer Verbannter, der im Exil starb; aber an seinen Namen knüpfen sich ungeheure Dinge: die Entstehung der mächtigsten politischen Parteien der Geschichte und jetzt eben der grandiose Versuch des russischen Kommunismus. Lorenz Stein war ein vornehmer junger Gelehrter adligen Blutes, aus einer morganatischen Ehe des Freiherrn v. Wasner; er machte als akademischer Gelehrter eine glänzende Laufbahn, errang für sich selbst den Adel und starb, nachdem er ganze Generationen von Verwaltungsjuristen und Politikern erzogen hatte. Dafür aber war sein Name fast vergessen, und unsere Zeit muß ihn nahezu wieder ausgraben. Hier liegt der in der Wissenschaftsgeschichte vielleicht einzige Fall vor, daß ein Autor völlig vergessen worden ist, weil er zu viel Erfolg hatte. Es verstand sich zu der Zeit, in der er blühte und lehrte, von selbst, daß man seine grundlegenden Werke studiert hatte; so konnte man es sich ersparen, ihn überall zu zitieren: und die Folge davon war, daß die nächste Generation sein Werk nicht mehr kannte (vgl. Grünfeld S. 176, 222).

Nach seiner Promotion ging der junge Doktor Stein, ein mit Hegelscher Milch reichlich getränkter Jurist, nach Paris, um den französischen Sozialismus und Kommunismus an der Quelle zu studieren, für den die Politiker und Polizisten der noch immer halb- oder ganzfeudalen Ostländer sich immer mehr interessierten. Er lernte dort alle die legendenhaften Männer noch persönlich kennen, die der Heldenzeit des Sozialismus angehören: Fouriers Schüler Considérant, St. Simons Fortsetzer Bazard und Enfantin, Louis Blanc, Proudhon, Buchez, Cabet und viele andere. Und hier schlug der Flammenbogen

[1]) Rothacker S. 87.
[2]) Rothacker S. 120/4.

zwischen beiden Geschichtsphilosophien endlich über: Stein verband seinen Hegelianismus mit einem St. Simonismus, in den ein Schuß Fourierismus übergegangen war[1]). Und das Ergebnis war die deutsche Soziologie.

Er berichtete zunächst in einem nicht sehr starken Bande unter dem Titel „der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich, ein Beitrag zur Zeitgeschichte"; das Buch erschien im Jahre 1842 und machte seinen jungen Verfasser mit einem Schlage berühmt. Es wurde sofort eine Art von Bibel für alle, die an der Entwicklung der Gesellschaft ein theoretisches oder praktisches Interesse hatten. Überall findet man seine Spuren.

Vor allem bei Marx. Es ist sicher, daß Marx das Buch genau kannte. Und da es eine Fülle von Gedanken ausspricht, die sich auch bei Marx finden, so ist wenigstens so viel sicher, daß Stein in wichtigen Dingen die Priorität zuerkannt werden muß: denn Marx hat sich bestimmt nicht vor 1844 mit diesen Dingen beschäftigt. Das hat Struve schon 1896 in der „Neuen Zeit"[2]) festgestellt, und alle Angriffe (z. B. Mehrings)[3])

[1]) Umgekehrt war Proudhon, auch er ein St. Simonist nicht-orthodoxer Richtung, (Gide u. Rist, S. 336 Anm. 3) von Hegel beeinflußt. Er hat bereits 1840 die charakteristischen Hegelschen Formeln, vier Jahre, bevor Karl Grün nach Paris kam (ibid. S. 322/3 Anm. 6).

[2]) XIV 2, S. 4—11 und 48—55: „Zwei bisher unbekannte Aufsätze von Karl Marx aus den vierziger Jahren."

[3]) XV 1, S. 449—55. Struve repliziert XV 2, S. 228—35 und 269—75: Vgl. Grünfeld, Lorenz von Stein und die Gesellschaftslehre, Jena 1910, S. 242/3 und Adler, Die Anfänge der Marxschen Sozialtheorie, Festgabe für Adolf Wagner, Lpz. 1905, S. 1—20. „Marx und Stein haben gemeinsam: Die moderne Auffassung des Proletariats, die Verwertung seines Klassencharakters zum Aufbau der Gesellschaftsordnung, die auf wirtschaftlicher Grundlage in Klassen organisierte Gesellschaft mit ihren aufeinanderfolgenden Stufen, die ökonomische Deutung ihres Werdens und Vergehens, die Beherrschung der allgemeinen Geschichte, insbesondere der Staatengeschichte durch die vom Güterleben bestimmte Gesellschaft, das Auftreten des Proletariats als kämpfender Gesellschaftsklasse, die Notwendigkeit eines neuen Gesellschaftsideals und die Freiheit als Ziel menschlichen Fortschritts" (Grünfeld l. c. S. 239). Vgl. über die kritischen Perioden und die „Reifung" der neuen Gesellschaft im Schoße der alten, Stein I, 92ff., den Gegensatz zwischen der „wirklichen" und der „bloß rechtlichen Gesellschaft" (I, 93), der sich als ein „Widerspruch darstellt (II, 11, 54), und die daraus folgende Deduktion der Revolution als eines „notwendigen, durchaus naturgemäßen Ereignisses" (I, 99). Daß Stein wie Marx das Gesetz der gesellschaftlichen Bewegung oder das Bewegungsgesetz der Gesellschaft suchte, wurde schon erwähnt (I, 30, 49, 50, 137, 279, 291, 458, II, 15, 56, III, 15, 40, 67, 194). Er hat den modernen Begriff des Proletariats im Gegensatz zu der nicht kapitalistischen Armut als des Inbegriffs derjenigen, die „kein Kapital erzeugen können, obgleich sie danach streben" (I, 133), der „freien Arbeiter" (selbst der Ausdruck findet sich einige Male, z. B. II, 68, 133), die erst durch das Klassenbewußtsein aus einer „Masse" zu einer Klasse gemacht werden (I, 126, II, 63, 71, 87, 95/6, 376); er spricht, wie Marx von einem „Verzehr", von einem „Verbrauch" der Arbeitenden zugunsten des Kapitals" (II, 86) und spricht mit harten Worten von den Charakterzügen der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Entartung, zu denen auch das böse Ressentiment der Arbeitenden gehört (II, 69, 94, 169); er nennt ihr Wesen „Materialismus" (II, 32); der materialistischen

haben die Beweiskraft seiner Gründe nicht erschüttern können. Man wird vielleicht sagen können, daß Marx, in der gleichen Schule erzogen und vor die gleichen gesellschaftlichen Probleme gestellt, mit gleicher Kraft des Geistes ausgestattet, aus eigenem auf die gleichen Lösungen kommen konnte, die sich aus der als heuristisches Prinzip überaus fruchtbaren dialektischen Methode Hegels leicht ergeben mußten; aber sicher war er nicht der erste. Man kann beinahe sagen, daß er die wichtigsten Elemente seiner Soziologie von Stein hat oder doch haben könnte, wie er sicher alle, aber auch alle Elemente seiner Ökonomik von Ricardo hat[1]). Die Erkenntnis z. B., daß das „Kapital" die Synthese in Hegels Sinne ist von Produktionsmitteln und Proletariat, ferner Grundzüge der „materialistischen Geschichtsauffassung" finden sich schon in jenem ersten kleinen Schriftchen. Marx' gewaltige soziologische Leistung liegt viel mehr in seinen geschichtlichen Untersuchungen, und vor allem in der geistesgeschichtlich unendlich bedeutsamen, aber theoretisch sehr bedenklichen Tatsache, daß er alle Elemente, die er von seinen Vorgängern übernahm, so lange umbog, bis sie das Programm ergaben, dessen das kämpfende Proletariat jener Zeit bedurfte, um sich mit gleicher Entschiedenheit von der Gegenrevolution wie von der Bourgeoisie zu unterscheiden: den Kommunismus in wissenschaftlichem Gewande. Dadurch hat er die politische Bewegung der Arbeiterklasse zusammengefaßt und ihr das gute Gewissen gegeben, das ihre Stoßkraft vervielfacht hat: aber er hat eben dadurch der theoretischen Bemeisterung des gewaltigen Problems eine noch heute nicht beseitigte Barre in den Weg gerückt.

Indes, man mag über das rein literargeschichtliche Problem des Verhältnisses von Marx zu Stein denken wie immer: sicher ist, daß die beiden führenden deutschen Soziologen sich als eine Synthese von ost- und westeuropäischer Philosophie darstellen; und Stein hat das gut genug gewußt. So achtungsvoll er die ökonomischen und politischen Gedanken der Franzosen anerkennt, so fast mitleidig sieht er auf ihre Methode und allgemeine philosophische Anschauung herab. In der letzten Ausgestaltung, die das Buch von 1842 erhielt, in dem dreibändigen Werk „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1798 bis auf unsere Tage" heißt es im ersten Bande (S. 141): „Während die Franzosen auf dem Gebiete sozialer Theorien stehen

Geschichtsauffassung steht er nahe, ohne die Marxschen Einseitigkeiten: „nicht die philosophischen Wahrheiten, sondern die gesellschaftlichen Klassen machen die Revolutionen" (I, 101); „Der Organismus des Güterlebens wird zur Ordnung der menschlichen Gesellschaft" (I, 22). Freilich rechnet er dazu auch vor allem die geistigen Güter der „Bildung" (I, 85), die zum Glück auch den Menschen der beherrschten Klasse zugänglich sind (I, 110); von hier aus entsteht oder findet sich wieder die Idee der Gleichheit.

[1]) Vgl. mein„ Grundgesetz der Marx'schen Gesellschaftslehre" 3. Aufl. Berlin, 1920, und mein „Kapitalismus, Kommunismus „wissenschaftlicher Sozialismus", Berlin 1919.

bleiben, allen Gefahren und Schwächen einer rein subjektiven Auffassung unterworfen, müssen wir uns zur Wissenschaft der Gesellschaft, zur objektiven, an sich wahren Erkenntnis der gesellschaftlichen Elemente und Erscheinungen erheben". An anderer Stelle (II, 129) heißt es: „Das von Descartes gefundene absolute Ich sucht und findet (in der französischen Philosophie namentlich der Helvétius und Diderot) seinen Platz in der materiellen Welt, während ihm in Deutschland sein Reich im Gebiete des Gedankens angewiesen wird. Diderot und Helvétius haben eine analoge Bedeutung für Frankreich wie Kant und Fichte für Deutschland"[1]).

Der erste Teil des ersten Bandes der neuen Bearbeitung von 1850 trägt den Titel: „Der Begriff der Gesellschaft und die Gesetze ihrer Bewegung". Er enthält in klarster Problemstellung die deutsche Soziologie, enthält sie in ihrer ganzen Problematik: Theorie, geschichtliche Anwendung, Prognose und Heilplan der als solche erkannten gesellschaftlichen Krankheit (vgl. z. B. I, S. 6, 138).

Der Einfluß des Buches auf die deutsche Soziologie ist kaum zu ermessen. Alle oder doch fast alle ihre Schulen knüpfen hier unmittelbar oder mittelbar an. Von Marx und den Marxisten haben wir schon gesprochen[2]); zu ihnen ist als Außenseiter Ferdinand Toennies zu zählen, in dem sich Marxsche Gedanken mit „romantischen" Idealen stark Möserscher Prägung zu einer eigenartigen und sehr feinen Synthese verbinden. Manches deutet auch darauf hin, daß Stein unmittelbar Toennies angeregt hat: er hat die Begriffe „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" und den grundlegenden Dualismus. Die bürgerliche Soziologie Schäffles dürfte ebenfalls hier Anregungen stärkster Art geschöpft haben[3]) und von ihm stammt Spann in gerader Linie ab[4]). Wir zweifeln auch nicht daran, daß die österreichische staatsrechtliche Richtung der Soziologie, die Ludwig Gumplowicz inauguriert und Gustav Ratzenhofer weitergeführt hat, von dem in Wien lebenden Stein mit beeinflußt worden ist. Gumplowicz ist außer Gothein der einzige Historiker

[1]) Vgl. ferner die wichtige Gegenüberstellung II, 236, die noch wichtigere II, 260, ferner II, 456/7; und III, S. 269 heißt es: „Die Zeit der Geschichtskonstruktion, die mit Begriffen die Welt a priori regiert, mag auch für Frankreich noch ihren guten Wert haben als Durchgangspunkt, für Deutschland hat sie sich überlebt."

[2]) Grünfeld behauptet, wahrscheinlich mit Recht, auch Lassalles Abhängigkeit von Stein (S. 253ff.).

[3]) Vgl. Abriß S. 2 und 6, wo er sich recht ablehnend verhält. Er ist in der Hauptsache von der Entwicklungspsychologie einerseits und von der Herbartschen Sozialpsychologie andererseits ausgegangen, von dem eine zweite Linie über Lazarus und Steinthal zu Wundt, eine dritte zu Lindner führt (Stoltenberg l. c. S. 153/9). Auch von Schleiermacher hat Schäffle über Rothe starke Anregungen empfangen (ib. 156). Dazu Grünfeld S. 226. Spann sagt: „Schäffle hat die Tatsachen, welche Stein und Mohl ins Auge faßten, als ideelle Verbindung der Menschen schlechthin, als „Massenzusammenhänge" bestimmt und so seiner Soziologie einverleibt" (Kurzgefaßtes System S. 9).

[4]) Vgl. Brinkmann S. 53.

der Soziologie, der Stein nennt, und er nennt ihn mit Achtung[1]). Und gegenüber den St. Simonisten des deutschen Sozialismus, dem konservativen Sozialisten Rodbertus und dem liberalen Sozialisten Dühring hat Stein mindestens auch die Priorität der Assimilation des fremden Geistesgutes. Von Rodbertus ausgegangen ist Adolf Wagner, von Stein unmittelbar Schmoller[2]), dessen „Grundriß der Volkswirtschaftslehre" den Versuch macht, die Spezialität soziologisch zu unterbauen; von Stein unmittelbar ausgegangen ist ferner Gneist[3]), dessen Einfluß auf die wissenschaftliche und praktische Politik schwer überschätzt werden kann. Damit sind wohl alle Richtungen der deutschen Soziologie bezeichnet, mit einziger Ausnahme der Schule Simmels, der aber nicht eigentlich Soziolog, sondern Soziopsycholog gewesen ist.

Betrachten wir nun die grundsätzliche Stellung dieser ersten deutschen Soziologie etwas näher. Auch hier ist der Quellpunkt der Erkenntnis und der Hebelpunkt der praktischen Lösung der endlich begriffene Gegensatz von Staat und Gesellschaft. Aber in sozusagen verkehrter Schlachtordnung! Hier tritt der Gegensatz des Ausgangs zwischen Ost und West besonders klar zutage.

„Der ganze Begriff der Gesellschaft im sozialen und politischen Sinn (sagt Bluntschli, Staatswörterbuch IV.) findet seine natürliche Grundlage in den Sitten und Anschauungen des dritten Standes. Es ist eigentlich kein Volksbegriff, sondern immerhin nur ein Drittenstandsbegriff. Seine Gesellschaft ist zu einer Quelle und zugleich zum Ausdruck gemeinsamer Urteile und Tendenzen geworden[4])." Das Altertum kennt keinen dritten Stand im neuzeitlichen Sinne, weil alle Freien zusammen als herrschende Klasse der rechtlosen, weder zum Staate noch zur Gesellschaft gehörigen Sklavenschaft gegenüberstehen. Darum gibt es für Staat und Gesellschaft nur einen Begriff: politeia, civitas. Das Mittelalter hatte wieder keinen Staat im neuzeitlichen Sinne, den erst der Absolutismus erschuf. Und so kann sich die Gesellschaft, als eine vom Staate nicht nur verschiedene, sondern ihm geradezu gegensätzliche Wesenheit, ihrer selbst erst von dem Zeitpunkt an bewußt werden, wo sich der dritte Stand der Großbürger von der Verwaltung des Staates ausgeschlossen und durch seine Verfassung benachteiligt und zurückgesetzt entdeckt[5]).

[1]) Grundriß der Soziologie, 2. Aufl., S. 62ff. und 233.

[2]) Grünfeld 250.

[3]) Grünfeld 252.

[4]) Zit. nach Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 3. Aufl., Berlin 1920, S. 4.

[5]) „Gesellschaft bezeichnet immer da, wo der Begriff aus der Technik der Rechtswissenschaft heraustritt, im weitesten Sinne eine vom Staate unabhängige Lebensordnung, die Bildung von Sondergemeinschaften neben und unter den staatlichen Verbänden so gut wie den Inbegriff des menschlichen Daseins vor und abgesehen von der staatlichen Organisation. Diese Tatsache liegt dem Staate als Machtwesen überall im Blut von den Zeiten, da seine Entstehung mit den Überlebseln älterer oder den Neu-

Da England das am frühesten wirtschaftlich entwickelte Land ist, muß sich der erste Ansatz der Unterscheidung auch bei englischen Denkern finden. Locke braucht zuerst den Begriff der Gesellschaft, setzt ihm aber noch nicht den Staat als solchen, sondern die Regierung, also nur „diesen" Staat entgegen[1]). Dann fassen Hume und Rousseau die Gesellschaft als das Ursprüngliche, den Staat als das aus der Gesellschaft Hervorgegangene oder von ihr Geschaffene: Hume, indem er die Gesellschaft aus der angeborenen Soziabilität der Menschen, Rousseau, indem er sie aus einem „contrat social" entstehen läßt. Noch tiefer greift dann die Unterscheidung bei den Physiokraten. Für sie ist die Gesellschaft ein „ordre physique". Aus ihr ist durch die menschlichen Leidenschaften der verderbte „ordre positif" entstanden, der jetzige, sehr unvollkommene Staat, der in den vollkommenen Staat, den „ordre naturel", übergeführt werden kann und soll; und das ist eine Ordnung, „die ein Genie entdecken mußte und ein aufgeklärter Despot einführen soll" (Gide und Rist). Hier ist also der Idealzustand ein „Kunstprodukt" (Güntzberg), und der Künstler, der es aufbaut, ist der Staat selbst.

Viel weiter in der Scheidung kam Adam Smith. Er stimmt mit den Physiokraten, von denen er viel gelernt hatte, darin überein, daß die freie Verkehrswirtschaft, d. h. die von allen, vom Staate verliehenen, Privilegien und Monopolen erlöste Volkswirtschaft der freien Konkurrenz, das praktische Ziel aller Bemühung zu sein habe: aber dieser Zustand gilt ihm als die Gesundheit selbst des gesellschaftlichen Organismus, die niemand zu erfinden brauchte, die niemand herzustellen nötig hat, wenn man nur den Organismus sich selbst überläßt, d. h. wenn nur der Staat mit seinen ungeschickten Händen nicht in das feine Getriebe eingreift. Hier fallen also ordre physique und ordre naturel grundsätzlich zusammen. Und hier bereits erscheint der Staat, wenigstens der Volkswirtschaft gegenüber, als das „böse Tier". Aber noch richtet sich die Kritik noch nicht grundsätzlich gegen ihn; noch läßt man ihn wenigstens als das Organ der Gesellschaft für Rechts- und Grenzschutz unangefochten.

Dann kommt die Revolution, und St. Simon tut den letzten Schritt zur vollen prinzipiellen Verneinung des historischen Staates. Er hat beobachtet, daß sein Land von 1798 bis 1815 nicht weniger als zehn verschiedene Verfassungen gehabt hat, ohne daß sich in der gesell-

schöpfungen widerspenstiger Gemeinschaftsbestrebungen, den geheimen Gesellschaften der Weisen und der Zuchtlosen, der Mächtigen und der Armen rang" (Brinkmann l. c. S. 15). Es ist eine Tatsache, daß im zaristischen Rußland die „staatlichen" Behörden alles „Gesellschaftliche" mit unversöhnlichem Hasse verfolgten (vgl. Hoetzsch, Rußland, Berlin 1913, S. 301).

[1]) Barth, Gesch. d. Phil. S. 251, Anm. Das folgende im wesentlichen nach Grünfeld l. c. S. 114ff.

schaftlichen Struktur etwas Entscheidendes geändert hätte. Das bringt ihn zu der Überzeugung, daß die Regierungs- und Verfassungsform nur ein Accidens, daß aber die wahre Grundlage der Gesellschaft die Volkswirtschaft sei. Er zeigt in seiner berühmten „Parabole", die ihn vor die Geschworenen und zu einem sensationellen Freispruch brachte, daß das gesellschaftliche Leben Frankreichs nicht im mindesten leiden würde, wenn eine Katastrophe mit einem Schlage das Königspaar samt der ganzen königlichen Familie, dem Hochadel und der Hochkirche wegraffte, aber sehr leiden würde, wenn das gleiche mit den hervorragenden Leitern der „Industrie", und das ist für ihn wie für Adam Smith der Inbegriff aller produktiven Arbeit, geschähe. Von diesem schwer zu bestreitenden Ausgangspunkte aus untersucht er den Aufbau der Gesellschaft und kommt zu einem Ergebnis, das ihn zum Vater sowohl des Sozialismus wie auch der Soziologie macht:

Noch Adam Smith hat die Ordnung der Gesellschaft, d. h. ihre Klassenhierarchie und die Verteilung des Eigentums, in der sie wurzelt, für „natürlich" gehalten, d. h. für einen Zustand, der sich aus der Natur der gesellschaftlich verbundenen Menschen mit Notwendigkeit ausbilden muß. Sie sind von Natur aus an Kraft, Intelligenz, Voraussicht und Charakterstärke sehr verschieden. Daher bilden sich in der Konkurrenz zuerst Unterschiede des Einkommens, die sich allmählich zu solchen des Vermögens häufen, und aus diesen Unterschieden der wirtschaftlichen werden allmählich solche der sozialen Lage: die Klassen bilden sich aus. Das ist die Lehre, die man als das „Gesetz der ursprünglichen Akkumulation" bezeichnet, das bis auf den heutigen Tag die einzige Basis aller bürgerlichen Soziologie ist, nicht nur ihrer Ökonomik, sondern auch ihrer Staats- und Rechtsphilosophie und ihrer gesamten Geschichtsdeutung. Karl Marx hat diese Lehre mit wütendem Hohn überschüttet, hat sie als eine „Kinderfibel" bezeichnet — und nicht bemerkt, daß er selbst von ihr sein ganzes Leben hindurch abhängig blieb: denn der Kommunismus, das logische Negativ[1]) des Bourgeoisliberalismus, diese durch „imitation par opposition" entstandene Klassentheorie, hat durchaus keine andere logische Grundlage als eben die Überzeugung von der verhängnisvollen Macht der freien Konkurrenz, die Gesellschaft in Klassen zu zerspalten[2]).

In diese verhängnisvolle Lehre, die heute noch die Welt der weißen Rasse in zwei feindliche Heerhaufen spaltet und ihre Zivilisation mit Vernichtung bedroht, legt St. Simon zuerst eine Bresche. Er entdeckt, (oder vielmehr er entdeckt wieder die schon einmal, in einer

[1]) Vgl. Stein I S. 335.

[2]) Vgl. mein „Kapitalismus" usw. S. 59. Stein hat den Kommunismus aufs tiefste verachtet. Er sagt, er „brauche nur aufgestellt zu werden, um sich selbst aufzulösen. Er hat keine andere Bedeutung als die des ersten rohen und vorarbeitenden Versuchs, der unbeklagt und unbekämpft durch die eigene innere Unmöglichkeit untergeht" (I 115).

ähnlichen geschichtlichen Situation, von Winstanley, dem Führer der „True Levellers", zu Cromwells Zeit entdeckte) wahre Genesis der Klassen: sie sind ursprünglich Geschöpfe der Eroberung und Unterwerfung. Der Gegensatz der Ober- und der Unterklasse ist seinem Ursprung nach der zwischen den erobernden Franken und den unterworfenen Kelten, (Winstanley hatte von Normannen und Sachsen gesprochen).

Nicht durch friedliche, „natürliche und notwendige" Entwicklung also ist der feudal-absolutistische Staat entstanden, sondern durch „außerökonomische Gewalt". Und nun ist die begriffliche Gegensetzung von Staat und Gesellschaft völlig ausgebildet. Dort der Staat in seiner ältesten etymologischen Bedeutung, als „lo stato" (Burckhardt)[1]), d. h. als der siegreiche, zum Fürsten aufgestiegene Condottiere mit seiner Garde und seinen Räten, seinem „Hofstaat" (das Wort hält noch heute die alte Bedeutung fest); dort ferner die Herrschaft mit ihrem Ämterwesen, der Adel, das feudale Großgrundeigentum, das Wesen der staatlichen Privilegien und Monopole. Hier aber, aus der friedlichen Entwicklung erwachsen, die Arbeitsteilung und -vereinigung, die Volkswirtschaft, die „Industrie" als die vom Staate ausgebeutete Gesellschaft. Hier fehlt nichts mehr als die scharfe terminologische Scheidung: St. Simon spricht nur von den „Bienen" und den „Drohnen".

Mit dieser Entdeckung wurde St. Simon, wir sagten es schon, zum Begründer gleichzeitig des wissenschaftlichen Sozialismus und der Soziologie, deren sämtliche entscheidende Errungenschaften von jetzt an fast nur darin bestehen, die Konsequenzen aus der neuen Prämisse zu ziehen, d. h. die „Kinderfibel" in ihren unglaublich weit verzweigten Folgerungen aus den Sozialwissenschaften auszurotten. Von seinen Schülern haben Bazard und Enfantin den Sozialismus, Comte die Soziologie als System ausgestaltet, und hier kommt es denn auch überall zur terminologischen Klarheit; der Begriff der Gesellschaft hebt sich klar von dem des Staates ab.

Inzwischen aber hatte sich die zu des Meisters Zeit noch einfache Gliederung der Gesellschaft kompliziert. Er war noch der Wortführer des ungeschiedenen „dritten Standes" der „Industriellen" gewesen, der alles das noch mitenthielt, was damals schon von Arbeiterklasse vorhanden war. Noch empfand sich der Unternehmer als den früheren Arbeiter, der Arbeiter als den künftigen Meister. (Auch Smith sah es noch so.) Jetzt aber hatten sich die Unternehmer zur Klasse der Kapitalisten, die Arbeiter zum klassenbewußten „Proletariat" entwickelt, zum dritten und vierten Stande. Und damit geriet der eben erst entwickelte Begriff der „Gesellschaft" wieder ins Schwanken. Den Bourgeois galt ihre Gesellschaft des Kapitalismus grundsätzlich

[1]) Cultur der Renaissance I. S. 3: „Die Herrschenden und ihr Anhang heißen lo stato, und dieser Name durfte dann die Bedeutung des gesamten Daseins eines Territoriums usurpieren."

als die Gesellschaft, als das letzte Wort der Entwicklung, als der ordre naturel. Sie waren bestrebt, diese Gesellschaft einerseits auf Kosten der noch nicht ganz ohnmächtigen Reste der Feudalverfassung auszudehnen, andererseits gegen die immer wuchtiger werdenden Angriffe der Arbeiterklasse zu verteidigen. Dieser aber galt die bürgerliche Gesellschaft als eine todesreife und todeswürdige Form des Staates, als eine neue Ausgabe des alten Klassenstaates. Sie beanspruchten schon durch ihren Namen, „Sozialismus", die wahre Gesellschaft gegen den Staat zu vertreten.

So bestand eine babylonische Sprachverwirrung: Jedermann sprach von „Gesellschaft" und jedermann verstand darunter etwas anderes.

In dieser Situation kam Stein nach Frankreich. Er stand seiner gesellschaftlichen Lagerung nach dem Problem etwa so gegenüber wie die Physiokraten: auch er gehört der akademischen Oberklasse an, ist sehr „veramtet", wie Gide und Rist spöttisch von den vornehmen Herren sagen, die im Grand Commun von Versailles bei dem berühmten Leibarzt des Königs zusammenkommen, um das soziale Problem zu erörtern; und er ist wie sie Bürger eines noch feudal-absolutistischen Staatswesens. So legt er wie sie den negativen Wertakzent auf die Gesellschaft, die er begreift als den Inbegriff der durch das Eigentum geschaffenen Abhängigkeitsverhältnisse, als „die Ordnung der Abhängigkeit derer, welche nicht besitzen, von denen, welche besitzen" (I, 24); und den positiven Wertakzent auf den Staat, den er wie sein Meister Hegel als das Prinzip der menschlichen Freiheit verehrt[1]). Er hat also den sozialistischen Begriff der Gesellschaft, als der bürgerlichen, das Proletariat beherrschenden, wenn nicht ausbeutenden Ordnung. Sie ist ihm, wieder wie den Physiokraten, das Nichtpersönliche, „Natürliche" (physique) im Gegensatz zum Staate, der eine Persönlichkeit ist, „der persönliche Organismus des allgemeinen Willens" (I, 31).

Diese beiden „Gestaltungen des menschlichen Daseins sind die beiden Lebenselemente aller menschlichen Gemeinschaft. Und der Inhalt dieses Lebens ist ein beständiger Kampf des Staats mit der Gesellschaft, der Gesellschaft mit dem Staate" (I, 31/2). „Es kann kein anderes Leben eines Volkes geben als gerade diesen Kampf . . . Das Gegenwärtige wie das Vergangene ist nichts anderes als jene Bewegung, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß auch die nächste wie die fernste Zukunft nichts anderes sein wird als ein beständiger Kampf zwischen der Staatsidee und der gesellschaftlichen Ordnung" (I. 32/3). Damit behauptet Stein, das bisher von der Historik nicht entdeckte Gesetz der Geschichte aufgefunden zu haben.

Die Idee des Staates fordert, daß er für alle seine Bürger „die

[1]) Vgl. z. B. I S. 67: „Es ist daher ein absolutes Mißverständnis, in dem unfreien Staate den Staat als solchen zu verklagen, . . . er ist im Gegenteil die persönliche Wirklichkeit der sittlichen Idee, der persönlichen Freiheit."

Entwicklung, das ist das Fortkommen, den Reichtum, die Kraft und Intelligenz aller einzelnen durch seine eigene höchste Gewalt anstreben müsse" (35); das Prinzip der Gesellschaft aber ist „der Erwerb der Mittel, welche den einen von dem anderen abhängig machen" ebenfalls „nicht zufällig und willkürlich, sondern notwendig und ganz unvermeidlich". Ihr Prinzip nennt er das Interesse, „das alle menschliche nach außen gerichtete Tätigkeit beherrschende, allgegenwärtige, in jedem einzelnen lebendige, seine ganze gesellschaftliche Stellung bedingende Bewußtsein, daß sie dazu dient, dem einzelnen das Mittel seiner persönlichen Vollendung, die Abhängigkeit anderer, zu verschaffen" (42).

Daraus folgt, „daß das Prinzip des Staates mit dem Prinzip der Gesellschaft in direktem Widerspruch steht" (45). Die Gesetze, die diesen Kampf regeln, sind „die Gesetze des Lebens der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Sie werden, die Vergangenheit umfassend, auch die Zukunft beherrschen" (46). Sie zu finden, ist die Aufgabe der Gesellschaftslehre. Und zwar Gesetze in strengstem Sinne der Mathematik (III. 15, 67, 194).

Und nun erkennt Stein zu seinem großen Schmerze, daß der Staat eben nur eine „reine Idee" ist[1]); daß der wirkliche historische Staat von der Gesellschaft unterworfen wird und werden muß. „Seinem Begriffe nach der Herrschende, ist er in der Wirklichkeit der Gehorchende" (I. 51/2).

Hier haben wir die „verkehrte Schlachtordnung", von der wir sprachen. Für St. Simon ist der Staat, unter dem er nicht eine Idee, sondern das reale historische Gebilde versteht, sozusagen die civitas diaboli, und die Gesellschaft die civitas dei. (Von hier aus ist Proudhon, wie er selbst erklärt hat, zu seiner Verwerfung nicht nur des Staates, sondern sogar jeder Regierung gelangt.) Stein sieht es gerade umgekehrt: ihm ist der Staat das gute, die Gesellschaft das böse Prinzip. Dadurch hat er eine Zeitlang in die Terminologie eine noch größere Verwirrung gebracht, die allerdings heute überwunden scheint. Denn Marx, Bakunin und später Gumplowicz haben sich in der Benennung St. Simon angeschlossen: sie nannten „Staat" nicht die Idee, sondern das durch Unterwerfung entstandene reale historische Gebilde, und „Gesellschaft" das diesen Staat bekämpfende Prinzip der Freiheit und der gleichen Rechte Aller. Nur Carl Dietzel hat sich hier an Stein angeschlossen.

Aber gleichviel, wie diese Dinge genannt wurden: die Hauptsache ist, daß sie endlich einmal unterschieden wurden. Und das hat Stein mit mehr Glück und Erfolg getan als einer seiner Vorgänger und leider die meisten seiner Nachfolger. Er sah, daß die Historik zur Ohnmacht

[1]) „Seine Ohnmacht ist die Ohnmacht alles Abstrakten und Idealen, das im einzelnen konkreten Falle der Wirklichkeit gegenübersteht" (I, 73).

verdammt ist, solange sie immer nur „Völker" oder „Nationen" sieht, als wären sie einheitliche, durch keine inneren Gegensätze gespaltenen Wesenheiten; und daß daher die Geschichte nur dadurch zur Wissenschaft werden kann, daß sie endlich den Kampf zwischen Staat und Gesellschaft zum Hauptschlüssel der Erklärung macht. Dann nämlich zerreißt der Schleier der Maja, der vor den kämpfenden Parteien selbst die Ursache und den Preis des Kampfes verhüllt. Dann erkennt man, daß es nicht um abstrakte Prinzipien geht, wie Freiheit oder Macht, Republik oder Monarchie, nicht um den „ideologischen Oberbau", wie die ganze Antike und die Renaissance bis auf Machiavelli es gesehen hatten; sondern daß es um sehr konkrete sozialökonomische Interessen geht, um solche des Besitzes, und vor allem um die mit dem Besitze verbundene soziale Stellung.

Dann ist es, wie mit diesem „Politismus", wie man ihn nennen könnte, auch mit dem Pragmatismus zu Ende, der alle Geschichtserklärung in der Psyche der „Helden" sucht, und an seine Stelle tritt ein „Ökonomismus", der sofort „Kollektivismus" ist, weil er in denjenigen Tatsachen, welche die Massen als solche betreffen und interessieren, die eigentlich geschichtsbewegenden Kräfte erblickt. Und dann eröffnet sich von hier aus die Möglichkeit, die Gesetze der Geschichte zu entdecken und an die Stelle der halb psychologisierenden halb ästhetisierenden Historik der Vergangenheit endlich eine im strengeren Sinne wissenschaftliche Historik zu setzen. Man muß „in der Staatsgeschichte die Geschichte der Gesellschaft suchen" (II, 122). Die bisherige Geschichte ist nicht mehr als bloße „Beschreibung" (I, 33).

Von solchen Hoffnungen war der junge Stein beseelt, als er daran ging, von dem Standpunkt seiner neu errungenen Einsicht aus die Geschichte jenes für die Entwicklung Europas entscheidenden halben Jahrhunderts zwischen der ersten und der vierten Revolution auf französischem Boden zu schreiben. Seine unverhohlen ausgesprochene Absicht ist, die Gesetze der Geschichte zu entdecken und sie eben dadurch erst zur Wissenschaft zu erheben; und seine an unzähligen Stellen triumphierend dargetane Überzeugung ist, daß ihm das große Werk im allgemeinen in dieser Arbeit bereits geglückt ist. Er ist auch hier Karl Marx auf das nächste verwandt: auch dieser Schüler Hegels betritt den Königsweg der Geschichte mit der ausgesprochenen Absicht, „das Bewegungsgesetz der Gesellschaft" zu entdecken, und glaubt ebenfalls, daß ihm der große Wurf gelungen ist.

Wie weit ihm das gelungen ist, ist Sache der Historiker zu beurteilen. Otto Hintze, einer der feinsten historischen Köpfe unserer Universitäten, urteilt in einer Zeitungskritik sehr günstig über ihn: „So wie Stein dies Prinzip auffaßte und anwandte, war es ungemein fruchtbar und aufschlußreich; er hat damit weithin gewirkt, nicht bloß auf Historiker, sondern auch auf Juristen und Nationalökonomen;

er ist der eigentliche Begründer einer soziologischen Betrachtungsweise geworden". Hintze wirft ihm vor, daß er sein an sich richtiges Prinzip in der Freude des Entdeckers überspannt habe: er habe zu ausschließlich auf die inneren Gegensätze der im Staate um die Oberherrschaft kämpfenden Klassen, und zu wenig auf die gewaltigen Einflüsse eingestellt, die die äußere Politik auf die Entwicklung der Staaten ausübe. Das ist nicht ganz unberechtigt, obgleich man nicht etwa glauben soll, daß Stein diese Einflüsse überhaupt nicht gesehen habe. Davon kann keine Rede sein: man braucht nur eine einzige Stelle zu lesen, um zu sehen, daß dieser große Kopf, wenn er seine Augen einmal auf diesen Gegenstand richtete, auch hier weit schärfer und tiefer sah als der Durchschnitt der Gelehrten: „Die Länder Europas sind nicht nur voneinander getrennt, sondern sie hängen zugleich innig miteinander zusammen wie Glieder eines großen Körpers; setzt man jedes derselben als mit selbständiger Bewegung begabt, so ist es klar, daß diese Bewegungen, eben weil sie auf dem zusammenhängenden Raume sich berühren, entweder sich gegenseitig vernichten oder organisch sich bedingen und ineinander greifen müssen. Die Geschichte des äußeren Lebens Europas vom ersten Beginne desselben zeigt an, daß diese Wechselwirkung wirklich stattgefunden hat" (I, S. 426). Hier ist die Einheit des Weltteils, die uns und noch mehr unseren Besiegern durch die Folgen des Wahnsinnfriedens von Versailles so schlagend bewiesen worden ist, in einer Zeit erkannt, wo von der entscheidenden wirtschaftlichen Verflechtung noch kaum der allererste mikroskopische Ansatz vorhanden war. Man kann also wirklich nicht sagen, daß Stein die Bewegungsanstöße, die die einzelnen Nationen durch ihre Lagerung unter anderen Völkern erhalten, grundsätzlich außer acht gelassen habe; man kann ihm allenfalls nur vorwerfen, daß er sie angebrachtermaßen bei der Ausgestaltung des historischen Bildes nicht genügend berücksichtigt habe.

Wenn auch wir manchen Zug im Geschichtlichen anders gezeichnet wünschen, wenn uns namentlich der dritte Band willkürlicher und dogmatischer erscheint als die beiden ersten, so suchen wir die Ursache in etwas ganz anderem, in etwas, was Hintze nicht finden konnte, weil er hier auf ganz dem gleichen Boden steht wie Stein selbst. Sie beide sind als Bürgerliche Gläubige des „Gesetzes der ursprünglichen Akkumulation", der „soziologischen Wurzel aller Übel", wie ich es einmal genannt habe. Daß es grundfalsch ist, habe ich mehrfach nachgewiesen und werde diesen Beweis an anderer Stelle dieses Systems noch ausführlicher erbringen. Hier genügt es, zu sagen, daß Stein durchaus im Banne der bürgerlichen Ökonomik, namentlich der unhaltbaren Kapitalslehre von Adam Smith steht[1]), und daß dieser Umstand seine ganze Theorie ablenkt. Ja, weil er ein Kopf von seltener

[1]) Vgl. I, S. 135.

Größe ist, kann man an ihm besser als an den dii minorum gentium erkennen, wie verheerend dieses Axiom auf die gesamte Auffassung einwirken mußte. Seine ganze Stellung des Problems wird unmöglich, wenn man diesen Grund- und Kernsatz nicht als bewiesen annimmt. Er allein trägt seine Definition und Auffassung der „Gesellschaft", als einer notwendigen „Ordnung der Ungleichheit"[1]).

Dennoch hat seine Erkenntnis auch schon in ihrer unfertigen Gestalt und trotz der Beimischung eines so schweren Irrtums Stein sehr weit geführt. Wir sagten, daß es dem Historiker überlassen bleiben muß zu beurteilen, wie weit die soziologische Betrachtung fähig gewesen ist, die Geschichte jenes bedeutungsvollen Halbjahrhunderts aufzuklären: aber auch der Nichthistoriker kann erkennen, ein wie wirksames Werkzeug diese Methode in der Hand eines großen Denkers darstellte, wenn er nur die fabelhafte Sicherheit anschaut, mit der Lorenz Stein in die Zukunft hinein zu schauen imstande war. Wer die künftige Geschichte vorauszusagen fähig ist, der hat die Präsumption für sich, daß er um so mehr die vergangene zu deuten verstand.

Er hat schon in einer Zeit (1842), als Deutschland noch unter dem aufgeklärten Despotismus des Polizei- und Patrimonialstaates für ewig in Schlummer zu liegen schien, warnend und mahnend daraufhin vorgewiesen, daß auch für dieses wirtschaftlich noch so rückständige Land die gleichen Entwicklungen und Kämpfe mit aller Sicherheit kommen würden und müßten. Er schreibt von den damals noch überwiegend agrarischen Vereinigten Staaten: „Gewiß ist, daß Nordamerika eben darum noch keinen sozialen Kampf zu bestehen hat, weil noch immer der Arbeiterstand zum Kapitalistenstande übergehen kann; gewiß ist nicht minder, daß, sowie diese Möglichkeit aufgehört hat, der innere Frieden der Vereinigten Staaten gleichfalls aufhören wird, nicht früher, aber, daß man es jenseits des Ozeans nicht vergesse, auch nicht später!" (II, 109) Er schreibt an anderer Stelle, „daß der Kommunismus eine natürliche und notwendige Erscheinung in jedem Volke ist, dessen volkswirtschaftliche Gesellschaft in die industrielle übergeht, und das daher in sich ein Proletariat erzeugt hat" (II, 350). Wieder an anderer Stelle (III, 209) heißt es: „Haben die Völker Europas diese Fähigkeit nicht, wollen Arbeit und Besitz noch länger im Gegensatz bleiben, so wird Europa mit all seiner Herrlichkeit jetzt in der industriellen Gesellschaft seinen Höhepunkt erreicht haben und unaufhaltsam sich auflösend in die Barbarei zurückfallen . . .

[1]) Vgl. z. B. I, S. 47: „Nun zeigen die Entwicklung des Begriffs und die Darstellung der tatsächlichen Gesellschaft, daß diese Vielheit (der Staatsangehörigen) weder als eine gleiche gedacht werden kann, noch daß sie eine gleiche ist." Vgl. auch 69, 71, wo die Klassen als „unvermeidlich gegebene Tatsachen" dargestellt sind. Ferner I, 244, 452, II, 8, 17, 26, 34, 48, 99, III, 135—37, 196.

Dann ist das alte Europa verloren; verloren bei dem ersten Stoße äußerer Gewalt, woher er auch kommen mag".

Und ein letztes Zitat, das man heute unverändert auf das Leninsche Experiment anwenden kann: „Indem nämlich die soziale Revolution die Staatsgewalt für das Proletariat oder die kapitallose Arbeit erwirbt, fällt jene Gewalt, ihrer Natur nach die absolut allgemeine, in die Hände einer einzelnen Klasse der Gesellschaft. Auch diese Klasse hat ihr sehr bestimmtes, das ganze Leben der Gesellschaft umfassendes Interesse. Sie wird daher die Staatsgewalt für dieses Sonderinteresse ihrer eigenen gesellschaftlichen Stellung gebrauchen; sie wird vermöge der Staatsgewalt alle anderen Interessen und Aufgaben ihm unterordnen; sie wird dem unterworfenen Teile der Gesellschaft die freie Selbstbestimmung nehmen, und vor allem ihm die Teilnahme an der Staatsverwaltung versagen. Indem sie so die Hälfte der Gesellschaft von dem seinem Begriffe nach allen Gemeinsamen ausschließt, macht sie den Staat und die Gesellschaft unfrei. Die Unfreiheit ist nicht minder da, wo die Arbeit das Kapital, als da, wo das Kapital die Arbeit beherrscht. Der Sieg des Proletariats ist der Sieg der Unfreiheit, während er der Sieg der Freiheit sein sollte. Allein die Unfreiheit ist zugleich die in sich verkehrteste, verderbteste und eben darum unmöglichste von allen Erscheinungen des unfreien Elementes. Denn das in dieser Unfreiheit herrschende Element, die niedere Klasse, besitzt nicht die Bedingungen der wahren Herrschaft; weder hat sie die materiellen Güter, auf denen diese beruht, noch auch ist sie an geistigen Gütern der besitzenden Klasse überlegen; im Gegenteil steht sie der Regel nach tief unter der letzteren . . . Jene Herrschaft des Proletariats über die Staatsgewalt ist daher ein doppelter Widerspruch; sie ist die absolute Unfreiheit" (I, 127/8).

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Diese Proben dürften ausreichen, um zu zeigen, daß sich von dem hier erstiegenen Standpunkt aus tiefere Blicke in die Gesetze der Geschichte tun lassen als von denen der älteren und noch vielfach der neueren Historik der Spezialisten. Aber der Inhalt des Buches geht weit über das hinaus, was es für die Geschichtsauffassung grundsätzlich und in der Anwendung auf die Geschichtsschreibung einer begrenzten Epoche geleistet hat. Wir stehen nicht an zu behaupten, daß dieses alte, so lange verschollen gewesene Buch noch heute eines der besten Werke der gesamten soziologischen Literatur ist. Es kann sich neben Comte in Ehren sehen lassen: wenn dem Deutschen die Kenntnisse in der Mathematik und den Naturwissenschaften abgingen, die der Franzose mitbrachte, so hatte er dafür die tiefe philosophische Bildung voraus, und die Geschmeidigkeit seiner geschichtlichen Einfühlung scheint uns dem Dogmatismus Comtes überlegen zu sein, der alles aus seinem Dreistadiengesetz erklären zu können meinte. Stein steht hoch über Spencer,

der die junge Wissenschaft in das Fahrwasser der plattesten Aufklärung zurückgesteuert hat, und steht aus dem Grunde über allen späteren Erscheinungen, weil von Spencer an die Soziologie sich in Einzelbetrachtungen aufgelöst hat, deren jede die ganze Soziologie zu sein behauptete, während Stein wie Comte immer den ganzen Prozeß der Geschichte im Auge hatte. Freilich interessiert ihn, und das ist ein Mangel, nur die politische Geschichte, während Comte auch Wissenschaft, Kunst und Religion in den Kreis seiner Betrachtung einbezieht.

Hier wollen wir die kurze Skizze der älteren soziologischen Literatur beschließen. Die Nachfolger der Begründer werden, hoffentlich ausreichend, bei der Behandlung der einzelnen Probleme zu Worte kommen. Sie vorweg einzeln zu behandeln, verbietet sich nicht nur aus Raumgründen, sondern auch deshalb, weil, wie schon gesagt, der Strom der Soziologie sich eine Zeitlang in eine ganze Reihe von Armen aufgelöst hat, die nebeneinander herfließen und erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts die Tendenz erkennen lassen, sich wieder in einem Bette zu vereinigen. Diese verschiedenen, einander eifersüchtig befehdenden „Schulen" der Soziologie summarisch aufzuführen und zu charakterisieren, wäre ein mißliches Unternehmen, weil sie sämtlich von den Begründern her doch einige Problemstellungen mit sich führen, einige ihrer Lösungen angenommen haben. Darum ist es mehr oder weniger willkürlich, wohin man die einzelnen Erscheinungen ordnen wird. Es wird als erste Übersicht genügen, wenn wir aus den besten Darstellungen der Dogmengeschichte die Rubriken anführen.

Loria[1]) unterscheidet die Soziologie auf psychologischer Grundlage (hierher rechnet er Comte, Quételet, Buckle); auf biologischer Grundlage (Spencer, Ammon, Kidd usw.), auf wirtschaftlicher Grundlage (namentlich Marx) und die vergleichende Soziologie (namentlich die ethnologisch orientierte).

Squillace[2]) unterscheidet 1. die Soziologie auf Grundlage der Physik und der Naturwissenschaften, und zwar a) die mechanistische (Spencer, Carey usw.), b) die anthropo-ethnologische (Gobineau, Gumplowicz, Letourneau u. a.), c) die geographische (Demolins, Ratzel u. a.), 2. Die biologisch begründete Soziologie (z. B. Schäffle, Lilienfeld, Small, Worms). 3. Die psychologische Richtung (z. B. Comte, Ward, Lacombe, Lebon, Toennies, Giddings, Wundt). 4. Die Soziologie auf Grundlage der Sozialwissenschaft und zwar a) die nationalökonomische Richtung (z. B. Le Play, Brentano); b) die statistische und demographische Richtung (z. B. Coste); c) die juristische Richtung (z. B. Fouillée, de Greef), d) die objektiv-ethische Richtung (z. B. Durkheim); e) die abstrakte Richtung (Simmel).

[1]) Die Soziologie, ihre Aufgaben, ihre Schulen und ihre neuesten Fortschritte, dtsch. v. C. Heiß, Jena 1901.

[2]) Die soziologischen Theorien, dtsch. v. Eisler, Lpz. 1911.

Barth (a. a. O.) unterscheidet 1. die intellektualistische Soziologie und in ihr das System Comtes von der „klassifizierenden Soziologie" (Littré, de Greef, Lacombe, A. Wagner u. a.); 2. die biologische (Spencer, Schäffle, Lilienfeld, Worms, Fouillée); 3. die voluntaristische mit einer Reihe von Unterabteilungen, von denen die „dualistische" (zugleich biologische und psychologische, vertreten durch Ward und Giddings), die Soziologie der Interessen (Ratzenhofer, Roß, Small, Spann), angeführt werden mag. Außerdem unterscheidet er noch die anthropogeographische (Ratzel), die ethnologische (Gobineau, Ammon, Chamberlain), die kulturgeschichtliche (Buckle), die politische (L. v. Stein, Breysig u. a.) und die ökonomische Geschichtsauffassung mit einer Anzahl von Unterabteilungen: die Geschichte als Fortschritt der Arbeitsteilung (Durkheim), als Lust- und Schmerzökonomie (Patten), gelenkt durch die Produktivkräfte (Marx), als Klassenkampf (Loria), als Funktion der Geldbewegung (Brooks-Adams), als bewegt durch die Technik und die Familienform (Le Play); schließlich die ideologische Geschichtsauffassung mit noch drei Unterabteilungen.

Ein einziger Blick zeigt, daß eigentlich nur die völlig einseitigen Erscheinungen übereinstimmend eingeordnet werden: selbstverständlich kann ein Lilienfeld nirgend anders stehen, als in der biologischen Schule: aber schon Spencer steht einmal an anderer Stelle. Fouillée steht einmal bei den Biologen, einmal bei den Juristen, Durkheim einmal bei den Ökonomisten, einmal bei den Ethikern, Small, der ein Schüler von Gumplowicz und Ratzenhofer ist, einmal bei den Biologen, einmal bei den Soziologen des Interesses. Hier kann es aus dem schon genannten Grunde kein durchgreifendes principium divisionis geben, weil die einzelnen Schriftsteller, soweit sie nicht auf einen einzigen Gedanken hypnotisiert sind, doch immer irgendwie das Ganze der Probleme im Auge haben und nur einen Teil davon, in der Regel einige, mehr als die anderen betonen. Außerdem muß sich gegenüber einer so unfertigen Wissenschaft der persönliche Standpunkt des Dogmenhistorikers in Einteilung und Beurteilung sehr subjektiv geltend machen.

Aus diesem Grund schlägt Wilh. Wundt[1]) statt dieser „mehr oder minder willkürlich gewählten logischen Ordnung der verschiedenen Standpunkte" eine Übersicht von einem „genetisch-geschichtlichen Gesichtspunkt aus" vor. Er unterscheidet danach 1. die Soziologie als naturalistische Geschichtsphilosophie (Comte, Spencer), 2. die biologische, 3. die Soziologie als Massenpsychologie, 4. als autonome Wissenschaft (Schäffle, Durkheim) und 5. als formale Disziplin (Simmel).

Uns wird es genügen, die Schulen einmal erwähnt zu haben. Wir verzichten auf jeden Versuch, die unlösbare Aufgabe einer zureichenden Klassifikation in Angriff zu nehmen. Uns wird weit mehr als das die

[1]) Völkerpsychologie, 7. Band, Die Gesellschaft, 1. Teil (Lpz. 1917) S. 5ff.

einzelnen Richtungen Trennende das ihnen Gemeinsame interessieren; wir werden außerdem versuchen, durch eine kritische Untersuchung der einzelnen Kontroversen der Wahrheit näher zu kommen.

Zunächst soll es unsere Aufgabe sein, zwei unserer Meinung nach völlig erledigte, für den lebendigen Zusammenhalt unserer Wissenschaft nicht mehr wichtige Probleme zu erörtern und abzutun, um nicht in der eigentlichen Darstellung aufgehalten zu werden.

III. Zwei erledigte Probleme.

1. Die „Säulentrommeltheorie".

Comte hatte entschieden die Neigung, die Entwicklung der organischen Wesen allzu linear zu sehen. Wir haben die Argumente wiedergegeben, mit denen Spencer demgegenüber diese Entwicklungsreihe als eine divergierende und immer wieder divergierende Verästelung darstellte. Und so muß selbstverständlich auch die Reihe der soziologischen Entwicklung angeschaut werden: man muß immer nicht nur an die Möglichkeit von „Rückbildungen", also hier von Kulturverlusten, denken, sondern sich auch darüber klar sein, daß es nicht erlaubt ist, alle von der Ethnographie beschriebenen Gruppen als die Glieder einer geradlinig vorschreitenden einzigen Reihe zu betrachten.

Mit dieser unvollkommenen Auffassung, die Spencer mit Recht auf die Tatsache zurückführt, daß Comte noch an die Unveränderlichkeit der Arten glaubte, hängt eine andere allzu lineare Auffassung des Meisters zusammen. Sein leitender Gedanke ist, wie wir wissen, daß die Wissenschaften sich entwickeln nach „dem Grade der Einfachheit oder, was dasselbe ist, nach dem der Allgemeinheit der Phänomene". Da nun die komplizierteren Phänomene auch die späteren sind, so muß hier eine volle Parallelität zwischen der physischen Entwicklung und der Ausbildung der Wissenschaften bestehen.

Diese Anschauung ist im Großen gewiß richtig: aber Comte übertreibt sie, indem er die Möglichkeit leugnet, daß rückwärts wirkende Beziehungen möglich sind. Er betont dieses angebliche Gesetz mit großer Schärfe an den folgenden Stellen: „Alle lebenden Wesen bieten zwei wesentlich verschiedene Reihen von Erscheinungen dar, eine auf die Individuen, und eine auf die Art bezogene, besonders wenn es sich um eine gesellschaftlich lebende Art handelt. Diese Unterscheidung ist namentlich in bezug auf den Menschen fundamental. Die zweite Reihe ist offenbar verwickelter und besonderer als die erste; sie hängt von ihr ab, ohne auf sie einzuwirken. Aus diesem Grunde zerfällt die organische Physik in die beiden großen Abteilungen der Physiologie im eigentlichen Sinne, und der sozialen Physik, die auf der ersten aufbaut" (I, 73).

Und noch einmal zwei Seiten später an der entscheidenden Stelle: „Derart zerfällt die positive Philosophie naturnotwendig in fünf Grundwissenschaften, deren Aufeinanderfolge durch eine notwendige und unveränderliche Unterordnung bestimmt ist, die, unabhängig von jeder nur hypothetischen Meinung, einfach auf der gründlichen Vergleichung der entsprechenden Erscheinungen aufbaut: Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie und schließlich soziale Physik. Die erste betrachtet die einfachsten, allgemeinsten, abstraktesten und der Menschheit fernsten Phänomene; sie beeinflussen alle anderen, ohne von ihnen beeinflußt zu werden. Die von der letzten betrachteten Erscheinungen sind im Gegenteil die speziellsten, kompliziertesten, konkretesten und den Menschen am unmittelbarsten interessierenden; sie hängen mehr oder weniger von allen vorhergehenden ab, ohne auf sie einen Einfluß auszuüben."

Nach dieser Auffassung würde sich die Gesamtwissenschaft nach Art einer Säule aus lauter einzelnen Trommeln aufbauen, deren untere die oberen tragen, ohne von ihnen getragen zu werden. Ich schlage daher vor, sie als die „Säulentrommeltheorie" zu bezeichnen.

Die Auffassung ist in dieser Strenge sicher nicht zu halten. Die gesellschaftliche Entwicklung wirkt mächtig auf die „Physiologie" zurück, und zwar ebensowohl auf die Physiologie im eigentlichen Sinne wie auf die Psychologie, die Comte als einen ihrer Teile ansah.

Wir haben gesehen, daß hier bereits Spencer mit erfolgreicher Kritik vorangegangen ist, als er zeigte, daß die soziale Entwicklung, z. B. durch die Erfindung der Kochkunst, den physischen Habitus zu ändern imstande ist; und daß sie selbstverständlich noch viel stärker auf die seelische Beschaffenheit einzuwirken vermag. Diesem Faden ist namentlich Giddings gefolgt und zu beachtenswerten Ergebnissen gelangt. Sie zeigen, daß wir uns den Stammbaum nicht als eine lineare Reihe, ja, nicht einmal als einen nordischen, sich einfach verästelnden Baum, sondern, wie Roß treffend sagt, als einen Feigenbaum vorzustellen haben, der, während er sich verzweigt, Luftwurzeln nach unten aussendet.

Giddings geht mit Recht von der Erfahrung der Züchter aus, daß die „Variationen" nur dann fest werden und sich in Gestalt neuer Rassen konsolidieren können, wenn die Vermischung ihrer Träger mit den nicht variierten Elementen, die sog. „Panmixis", ausgeschlossen wird. Dieser Schutz wird bei Pflanzen und festsitzenden Tieren durch ihre relative Unfähigkeit, zu wandern und sich unter andere zu mischen, erreicht, würde aber bei den der Ortsveränderung fähigen Wesen versagen, wenn nicht die „Assoziation die notwendige Isolierung aufrecht erhalten und Trennungslinien durch das gesamte Tierreich gezogen, unpassende Elemente aus jeder Gruppe ausgeschlossen[1]) und zueinander

[1]) Nach Wundt (Völkerpsychologie VII, S. 15) vertreiben sogar Ameisen fremde

passende Elemente in enger Wechselwirkung zusammengehalten hätte, bis sich ein Typus befestigt hätte"[1]).

Wie an der Variation, war die Vergesellschaftung auch an dem Siege im Kampfe ums Dasein entscheidend beteiligt. Dieser Kampf selbst erhielt einen anderen Charakter. „Das hauptsächlichste organische Ergebnis des sozialen Lebens war eine vollkommene Entwicklung des individuellen Gehirns und Nervensystems. Von da ab galt, wie Wallace dargelegt hat, Intelligenz mehr als rohe Kraft. Wenn es daher die Assoziation war, die die Intelligenz entwickelte und mit der Intelligenz das Vermögen, gemeinschaftlich zu handeln, so war die Assoziation eine Hauptursache des Überlebens sowohl wie der Variation. Das soziale Leben jedoch beförderte das fortschreitende Ausmerzen unsozialer Wesen, die den Naturkräften und den lebenden Feinden leichter zum Opfer fielen . . . Daher ist die Anlage zur Geselligkeit der größte Vorteil im Kampf ums Dasein. Die Arten, die sie freiwillig oder unfreiwillig aufgeben, sind dem Untergang geweiht, während die Tiere, die sich am besten zusammenzuscharen wissen, die meisten Aussichten haben, am Leben zu bleiben und sich weiter zu entwickeln, obgleich sie in manchen Eigenschaften außer der Intelligenz hinter anderen zurückbleiben" (187).

In Anwendung dieses Satzes auf den Menschen polemisiert Giddings in sehr interessanter Weise gegen Fiske: „Sein Grundgedanke war der, daß die Verlängerung der Kindheit beim Menschen dadurch, daß sie die Familie nötigte, eine verhältnismäßig lange Zeit zusammenzubleiben, den Weg für eine Verstärkung der sozialen Gefühle und damit für die soziale Evolution bahnte. Diese Erklärung ist allgemein angenommen worden.

„Nach den von mir bisher beigebrachten Tatsachen und Argumenten zu urteilen, stellt Fiskes Theorie meines Erachtens die wahrscheinliche Reihenfolge von Ursache und Wirkung auf den Kopf. Das soziale Leben erweiterte und spornte das geistige Leben an, bis es die Sprache und das begriffliche Denken schuf. Mit Hilfe der Sprache und des begrifflichen Denkens förderte die Assoziation die Entwicklung der Geistestätigkeit in immer schnellerem Maße, bis sie zur höchsten Tätigkeit und zum alles beherrschenden Interesse des Menschen wurde. Auf diese Weise entwickelten sich das komplizierte Gehirn und Nervensystem des Menschen. Daraus ergaben sich mit Notwendigkeit eine langsamere Entwicklung des Individuums und eine längere Kindheit. Die Verlängerung der Kindheit mußte ihrerseits wiederum große Veränderungen in den anatomischen und physiologischen Verhältnissen mit sich bringen. Eine lange Periode

Zuzügler. „Ein dunkles Gefühl der Zusammengehörigkeit wird sich ihnen nicht absprechen lassen."

[1]) Prinzipien der Soziologie, S. 184/5.

der Hilflosigkeit mußte dadurch, daß sie den Gebrauch der Arme und Beine nach Weise der Voreltern verzögerte, zu jenen Veränderungen beigetragen haben, die in der aufrechten Stellung und dem spezialisierten Gebrauch der Vordergliedmaßen gipfelte. Eine verhältnismäßig lange Säuglingszeit mit der Unmöglichkeit, Nahrung zu sich zu nehmen, die eine Stärke des Kinnbackens erforderte, mußte den Gesichtswinkel und den Gesichtsausdruck erheblich verändern."

Wenn Giddings derart die Erhebung des Menschen als Gehirntier über seine tierischen Ahnen darauf zurückführt, daß diese bereits in Assoziation lebten, so glaubt er auch, es sei möglich, die Ausbildung höherer Menschenrassen aus den primitiven, noch sehr tierähnlichen Typen auf die gleiche Art ableiten zu können: „Die Rückwirkung der Geistestätigkeit auf den Körperbau . . . war nicht bei allen Individuen oder bei allen Gruppen die nämliche. Noch weit weniger war sie allerorten die nämliche unter verschiedenen Nahrungs- und Klimaverhältnissen.

„Daher fuhr die beständige Neigung, zu variieren, die das Tierreich bereits in Gattungen und Arten differenziert hatte, fort, ihre Wirkung auch auf die Menschenspezies auszuüben. Sie begann die Menschheit in Varietäten oder Rassen zu differenzieren. Die Assoziation, die durch ihre Beherrschung der Vermischung und Kreuzung wahrscheinlich einen einschränkenden Faktor bei der Differenzierung der tierischen Formen abgegeben hatte, war ohne Zweifel ein noch weit entscheidenderer Faktor bei der Differenzierung des Menschengeschlechts, als das begriffliche Denken die Auffassung von Unterschieden und Gleichheiten vervollkommnet und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit vertieft hatte."

All dem kann kaum ein ernsthafter Einwand entgegengestellt werden, und ebenso dem starken Argument, mit dem Giddings nun schließlich auch die menschliche Kultur zum Teil wenigstens auf eine soziologische Tatsache zurückführt, die sich auf tieferstehende Tiere bezieht. Wir können uns kaum vorstellen, daß der Mensch seinen Weg aufwärts ohne das gezähmte Tier hätte machen können. Alle unsere Haustiere aber lebten als wilde Arten in Assoziation, und Giddings hat recht, wenn er schreibt:[1]) „Wäre der Mensch nicht imstande gewesen, Tiere zu zähmen, so hätte er nie die Zivilisation schaffen können. Tiere hätte er aber nicht zähmen können, wenn sie sich nicht vorher in der Assoziation die Anlage zur Unterweisbarkeit und eine hohe Intelligenz erworben hätten. Der Elefant, das Pferd, das Rind, das Schaf, das Lama, der Hund — diese sind des Menschen treue Diener gewesen, und diese sind die in hervorragendem Maße sozialen Tiere. Tausende, vielleicht Millionen von Jahren vor der Entstehung des Menschen

[1]) l. c. p. 188.

waren die Grundlagen seiner Herrschaft in den zoogenen Assoziationen der niedrigsten Formen des bewußten Lebens gelegt worden."

Schon diese Tatsachen und Erwägungen zeigen, wir wiederholen es, daß die biologische Erklärung allein die soziologischen Tatsachen nicht aufhellen kann, weil hier das Gesellschaftliche als Ursache auf wichtigste biologische Formungen eingewirkt hat, also von einem gewissen Stadium an logisch und zeitlich ein prius darstellt.

2. Der „Organizismus".

Viel bedeutsamer für die Geschichte der Soziologie als das soeben abgehandelte Problem ist die organizistische Auffassung, die die Gesellschaft als das Homologon eines individuellen Organismus betrachtet. Wir haben dargestellt, daß Herbert Spencer durch seine schwankende Haltung an dieser Verirrung mit schuld ist. Jetzt ist sie, soweit wir zu sehen imstande sind, als überwunden anzusehen.

Der Lehre liegt ein berechtigter Gedanke zugrunde. Die Gesellschaft weist Erscheinungen auf, die auch der höhere tierische Organismus zeigt. Spencer hat sie, wie wir darstellten, aufgeführt: die des Wachstums, der zunehmenden Differenzierung und Integrierung, der gegenseitigen Abhängigkeit der Teile, die Ähnlichkeit mit Tierstöcken, die aus einzelnen, ursprünglich freilebenden Wesen zusammenwachsen, und schließlich die Tatsache, daß dort wie hier das Ganze lebt und dauert, während die Teile vergehen und ersetzt werden.

Daß man diese Ähnlichkeiten als heuristisches Prinzip mit Vorteil verwenden kann, zeigt die Übertragung eines der wichtigsten ökonomischen Phänomene, der Arbeitsteilung und -vereinigung. durch Milne-Edwards von der Gesellschaft auf den Organismus[1]). Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man die Analogie (nicht Homologie!) in umgekehrter Richtung verwertet. Man darf, man muß sogar, die Gesellschaft als ein Lebewesen eigener Art auffassen, das als Ganzes fähig ist, auf Reize zweckmäßig zu reagieren, durch „Anpassung innerer an äußere Relationen", also eben zu leben.

Und wir stehen auch nicht an, mit Spencer den großen Gedanken der Entwicklung auf dieses Lebewesen, die Gesellschaft, anzuwenden. Ob sie sich, wie die Darwinisten betonen, mehr durch Vererbung, Variabilität und die Summation nützlicher Eigenschaften im Kampfe ums Dasein vollzieht, oder mehr durch Anpassung, wie die neuerdings offenbar siegreich vordringenden Neolamarckianer annehmen; und ob schließlich die „Mutationen" (De Vries) eine bedeutende Rolle dabei gespielt haben mögen, wie Lester Ward, selbst ursprünglich Naturwissenschaftler, geneigt ist zu glauben, (er nennt sie „Sports"), ist Sache der Biologen zu entscheiden. Offenbar wirken alle diese

[1]) Barth, Philosophie der Geschichte, S. 288.

Kräfte in irgendeinem Maße zusammen, und das gibt uns das Recht, uns die Entwicklung z. B. der Instinkte und Bedürfnisse, und das Überleben der Nachahmungen als durch sie entstanden zu verdeutlichen.

Weiter darf man unseres Erachtens nicht gehen. Schon in ihrer allgemeinsten Gestalt, wo sie noch keine Homologie mit einem bestimmten individualen Organismus behauptet, scheitert die Homologisierung an der Tatsache, daß das individuale Leben nur eine Anpassung innerer an äußere Relationen ist, das soziale aber schon auf tierischer Stufe (Bienen, Biber!) auch eine Anpassung äußerer an innere Relationen. Die Gesellschaft hat die Macht, ihre Umwelt zweckmäßig abzuändern. Die Gesellschaft und nun vor allem die menschliche Gesellschaft ist das große Mittel, um ihre Mitglieder dem Walten der elementaren Naturkräfte so weit wie möglich zu entziehen; sie schaltet die evolutiven Kräfte des Kampfes ums Dasein usw. nicht aus[1]), aber sie bändigt sie und gibt ihnen eine ganz neue Richtung, ja, einen neuen Inhalt. Roß sagt vortrefflich darüber:

„Welch ein Unterschied besteht zwischen dem Gewinn oder Verlust einer Sprosse auf der Leiter, die zum wirtschaftlichen Behagen führt, und der Situation, die Darwin bei Tieren und Pflanzen fand, wo ein Gran in der Wagschale darüber entscheidet, ob das Individuum leben oder sterben wird! Man vergleiche doch mit dem tierischen Leben, ‚wo von den vielen Individuen, die regelmäßig geboren werden, nur wenige überleben können, eine moderne Gesellschaft, in der die Hälfte der Männer das 47. Jahr vollenden, und wo diejenigen, die sich für die Eitelkeiten des Lebens zu Tode schuften, wahrscheinlich diejenigen an Zahl übertreffen, die aus Mangel an Notwendigem zugrunde gehen.

„Ferner: wenn die ökonomische Abstufung sich in den Todesziffern nicht deutlich ausspricht, so können wir sie gewiß noch weniger aus den Geburtenziffern ablesen. So wenig der ‚Wettstreit' des Lebens ein Kampf um das Überleben ist, so wenig ist er ein Kampf um das Ziel, vermehrten Nachwuchs zu hinterlassen. Die Sieger könnten ihre Zahl ja vervielfachen, aber sie ziehen es vor, ihren Erfolg lieber in neuen Möbeln als in neuen Säuglingen anzulegen. Dagegen wimmeln die Armenquartiere von Kindern, weil die Nachfrage der Fabriken nach Kinderarbeit ihren Besitz eher zu einem Vermögensstück als zu einer Last macht. Darum vermehren sich die Wohlhabenden weniger schnell als die Armen . . . Die Tatsache ist, daß in den höheren Gesellschaften der Kampf ums Leben heutzutage von der Roten-Kreuz-Art und wenig selektiv ist. Es ist kaum ein Kampf um die Existenz und noch weniger um die Vermehrung seiner Art, sondern hauptsächlich ein Kampf um das Emporkommen; und die Sieger sind der dringenden

[1]) Vgl. Bagehot, Ursprung der Nationen. „Sicherlich sind auch die Nationen nicht durch natürliche Zuchtwahl entstanden, wie die wilden Abarten der Thiere (ich spreche jetzt nicht von Gattungen) ohne Zweifel in der Natur hervorgebracht werden."

Gefahr ausgesetzt, von den Besiegten in puncto Vermehrung übertroffen und durch ihren Nachwuchs verdrängt zu werden. Bestenfalls ist das Ergebnis nicht die „Auswahl des Passendsten", sondern der Aufstieg des Qualifizierten. Und schlimmstenfalls ist das Ergebnis, daß die natürliche Auslese zwischen den durch Erbschaft reichen Klassen zum Teil aufgehoben wird . . Die soziale Zuchtwahl ist durchaus nicht gleicher Art wie die natürliche. Die Natur jätet den absolut schlecht Angepaßten (unfit) aus, aber die Gesellschaft den relativ schlecht Angepaßten, d. h. den, der schlecht zu ihr paßt (misfit). Die Natur verwirft den Fehlerhaften, die Gesellschaft erhält ihn am Leben, aber verbrennt den Ketzer und hängt den Verbrecher. Aber in aller Regel jätet die Gesellschaft überhaupt niemanden aus"[1]).

Diese beiden eben angeführten Einwände schlagen bereits gegen die organizistische Theorie in ihrer allgemeinsten Fassung durch. Ganz und gar verkehrt wird sie aber in ihrer häufigsten Ausgestaltung, in der sie die Gesellschaft mit einem bestimmten höheren Einzelorganismus ganz oder fast ganz identifiziert.

Schon Spencer hat vor diesem Holzwege gewarnt. Er hat, wie wir darstellten, eine Anzahl von Verschiedenheiten zwischen Organismus und Gesellschaft angegeben, die es nach seiner Anschauung verbieten, sie zu identifizieren. Die wichtigsten davon sind, erstens, daß der Organismus kontinuierlich, fest zusammengebaut, die Gesellschaft aber diskontinuierlich, aus lockeren, der Eigenbewegung fähigen Elementen zusammengesetzt sei, „die untereinander nur ausnahmsweise und zufällig in unmittelbare substantielle Berührung gelangen, die den Verband, dem sie angehören, willkürlich verlassen und in andere Verbände treten, ja, die zu mehreren Gemeinschaften zugleich gehören können".

Der zweite Einwand besagt: „Die Gesellschaft verfügt über kein gemeinsames Sensorium; sie bildet kein bewußtes und selbstbewußtes Ich, wie jedes Individuum; sie stellt nur eine Kollektivität von Gefühls- und Bewußtseinzuständen dar".

Um diese Argumente hat sich zwischen Spencerianern und Organizisten strengster Observanz ein Streit erhoben, der über zwei Generationen hin ausgefochten und auch heute noch nicht völlig beendigt ist. Gegen den ersten Einwand hat man den Gegeneinwand gemacht, daß es auch im tierischen Körper frei bewegliche Wanderzellen gebe, die Spermatozoen und vor allem die weißen Blutkörperchen. Es handele sich also nur um einen quantitativen, nicht aber um einen qualitativen Unterschied. „Daraus geht nun klar hervor, wie derselbe Mensch nacheinander oder gar gleichzeitig zu zwei oder mehreren Verbänden gehören kann. Im Nacheinander geschieht es auf dieselbe

[1]) Roß, Foundations usw. p. 340ff. Sehr fein ähnlich bei Schäffle, Abriß, S. 236ff.

Weise, wie das Hinüberirren des Kometen aus einem Weltsystem in das andere[1]).

Auf den zweiten Einwand hat man gar zwei Gegeneinwände. Der eine behauptet, die Gesellschaft habe trotz Spencer dennoch ein Ich, ein Selbstbewußtsein. Der Hauptverfechter dieser Auffassung ist Espinas: „Eine Gesellschaft ist ein lebendes Wesen, das zum Unterschiede von anderen vor allem durch ein Bewußtsein konstituiert ist. Eine Gesellschaft ist ein lebendes Bewußtsein oder ein Organismus von Ideen[2])." Schäffle hat die Definition angenommen[3]).

Der zweite Gegeneinwand besagt, auch das menschliche Bewußtsein sei ein Kollektivbewußtsein: „Die positive Psychologie und namentlich die Psychiatrie sind zum Ergebnis gelangt, daß das individuelle Sensorium und Bewußtsein gleichfalls nur ein kollektives ist, indem es als Resultat des Zusammenwirkens und -lebens aller den Organismus bildenden Zellenelemente angesehen werden muß"[4]). Fouillée, der einen gemäßigteren, den „kontraktuellen Organizismus", vertritt, lehnt diese Auffassung ab: „Man kann mit Häckel, Hartmann, Renan, Espinas und Schäffle zugeben, daß jedes Einzelbewußtsein, vom Standpunkt der Physiologie und rein experimentalen Psychologie aus betrachtet, ein Kollektivbewußtsein, ein Bewußtsein der Bewußtseine, ein soziales Bewußtsein ist; aber das gibt noch nicht das Recht, den Satz umzukehren und zu sagen: Jedes soziale Bewußtsein ist ein Individualbewußtsein, jede Gesellschaft ist psychologisch ein großes Individuum, das an sich existiert"[5]).

Wir sind in der glücklichen Lage, uns zu diesem überaus heiklen und schwierigen Thema nicht äußern zu müssen, weil uns ein stärkerer, gleichfalls schon älterer, aber bisher mit irgend zureichenden Gegengründen nicht angegriffener Einwand zur Verfügung steht: ein wesentlicher Unterschied zwischen Gesellschaft und Einzelorganismus besteht darin, daß jene sich im Generationenwechsel erneuert, während das Individuum dem Tode verfallen ist. v. Lilienfeld versucht den Gegeneinwand, daß ja auch Staaten und Völker sterben können. Damit verfehlt er den Hauptpunkt, denn er müßte beweisen, daß sie sterben müssen, wie das Individuum[6]). Das aber kann er nicht beweisen, ja nicht einmal ernstlich zu behaupten versuchen, weil es klar ist, daß ein Volk, wenn sich nichts in seiner Umwelt ändert, in aller Ewigkeit weiterleben kann, ja muß, das Einzelindividuum aber nicht.

---

[1]) v. Lilienfeld, Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie. Berlin 1895. p. 48.

[2]) Zit. nach Fouillée, La science sociale contemporaine, p. 211.

[3]) Vgl. Barth l. c. p. 360.

[4]) v. Lilienfeld l. c. p. 52.

[5]) Fouillée l. c. p. 227.

[6]) l. c. p. 50.

Der Vergleich bezieht sich mithin auf Inkomparables, auf das (im Sinne Spinozas) Substantiale einerseits und das Modale andererseits. Wer das übersieht, wird nicht nur seinen Hauptzweck verfehlen, sondern setzt sich auch noch nebenbei gefährlichen Fehlschlüssen aus. Wir werden später zu zeigen haben, wie von diesem Ausgangspunkt aus z. B. das historisch überaus bedeutsame Problem des „Fortschritts" falsch gestellt werden muß. Wer die Gesellschaft für einen Organismus hält, wird für sie ohne weiteres eine immanente Entwicklungstendenz postulieren, wie Barth das z. B. getan hat.

Wenn man also zwischen Organismus und Supraorganismus einen Vergleich ziehen oder gar eine Identität feststellen will, so darf man grundsätzlich niemals einen individuellen, sondern kann allenfalls nur einen kollektiven Organismus ins Auge fassen, z. B. eine Kolonie von Bryozoen oder einen Wald oder ein Ackerfeld, wie Barth das auch einmal tut: „Die Pflanzen bedürfen ebenfalls der Anlehnung an ihresgleichen. Eine Eiche kann sich im Fichtenwalde nicht halten, und umgekehrt eine Fichte nicht im Eichenwalde. Auch der Roggenhalm kommt einzeln nicht fort, er bedarf des Zusammenseins mit dem ganzer Saatfelde zu seiner Existenz. Die Botanik hat wohl schon die Ursachen erkannt, warum so viele Pflanzen nur in Gesellschaft, herdenweise gedeihen."

Das haben denn auch sämtliche Bio-Soziologen mehr oder weniger klar erkannt Selbst Worms, der von sich rühmt, der einzige unter den Bekennern des Organizismus zu sein, der den Gedanken in völliger Reinheit und Vollständigkeit vortrage[1]), erkennt doch an, daß man die Gesellschaft und den Organismus nicht vollkommen identifizieren dürfe: die Gesellschaft ist mehr als ein Organismus:

„Die Beziehungen, die zwischen den Elementen des Organismus bestehen, bestehen auch zwischen denen der Gesellschaft. Hier treten allerdings neue Beziehungen hinzu, aber sie dürfen jene älteren nicht verschleiern. Der Typus ‚Gesellschaft' ist komplizierter als der Typus ‚Organismus', aber die großen Züge dieses letzteren finden sich im ersteren wieder[2])."

„Folglich ist die Gesellschaft selbst dem Organismus analog. Sie ist nicht einfach ein Organismus, sie ist mehr als das! Da sie komplizierter ist, kann sie vielleicht ein Supraorganismus genannt werden. Aber, obgleich sie mehr Eigenschaften als ein Organismus hat, hat sie doch zuerst alle Eigenschaften eines solchen. Man würde eine unvollständige Vorstellung von ihr erwecken, wenn man sagte, daß sie ein

[1]) Organisme et société p. 9, wo er Spencer, Schäffle, Fouillée, v. Lilienfeld Inkonsequenz oder Unvollständigkeit vorwirft. In seiner letzten Schrift schwört er freilich den Organizismus völlig ab (La soziologie, sa nature, son contenu, ses attaches, Paris 1921). Zit. nach L. v. Wiese, Kölner Blätter I, Literaturbesprechungen S. 81 ff.

[2]) l. c. p. 7.

Organismus ist, aber man würde eine falsche Vorstellung erwecken, wenn man leugnete, daß sie ein solcher ist. Um sie zureichend zu definieren, muß man anerkennen, daß sie einen Organismus konstituiert, aber mehr wesentliche Merkmale besitzt als dieser[1])."

Die Gesellschaft ist also ein Organismus — und doch keiner! Ihr Begriff enthält „wesentliche" Bestimmungen mehr. Es gibt also einen Unterschied. „Aber es ist genau zu sagen, daß zwischen diesen beiden Arten von Wesen ein Unterschied des Grades, ein relativer Unterschied besteht. Und deswegen darf man bei jedem Vergleiche zwischen beiden nur mit gewissen Vorbehalten vorgehen. Mit einem Worte, wenn es wenig vernünftig ist, jede Ähnlichkeit zwischen Gesellschaft und Organismus zu leugnen, so wäre die Übertreibung nach der anderen Seite nicht minder groß, wollte man diese Ähnlichkeit bis zur Identität steigern[2])."

Aus dieser Erkenntnis, daß man die beiden Begriffe nicht gleichsetzen darf, folgt wenigstens die weitere, daß die viel beliebte Gleichsetzung bestimmter Gesellschaften mit bestimmten Einzelorganismen unzulässig ist . . . „Das einzige, was man mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg vergleichen kann, ist der allgemeine soziale und der allgemeine organische Typus. Um den Bau und das Leben einer Gesellschaft zu vergleichen, muß man die Analogien aus verschiedenen Organismen wählen, mögen sie einander auch sehr fernstehen"[3]).

Damit entgeht er nun freilich den überaus bedenklichen Analogiespielen, deren sich namentlich v. Lilienfeld, auch andere schuldig gemacht hat, insofern er die entwickelte menschliche Gesellschaft mit dem Säugetier, in specie dem Menschen, verglich: aber er kommt selbst zu nicht wenig bedenklichen Analogien anderer Art, wie z. B. die folgenden: „Die wirre Masse der zwölf athenischen Demen der Zeit vor Theseus stellt den Typus der Coelenteraten dar. Die primitive Organisation des römischen Volkes — drei Tribus, jede in zehn Kurien geteilt, die die drei Hügel um das Forum bewohnten — entspricht dem Typus der Echinodermen. Schließlich ist die lineare Reihe der Nomen des alten Ägypten, eine Form der segmentarischen Gesellschaft, die den zentralisierten Gesellschaften am nächsten steht, die genaue Analogie des Typus der Anneliden[4])."

Bei dieser Analogiespielerei bleibt es. Die logisch notwendige Untersuchung jener differentia specifica, durch die sich Gesellschaft und Einzelorganismus unterscheiden, wird nirgends ernsthaft in Angriff genommen. Und doch ruhen hier offenbar, auch nach der eigenen

[1]) l. c. p. 9.

[2]) l. c. p. 72.

[3]) l. c. p. 79.

[4]) l. c. p. 287/8. Vgl. die Kritik, die Tarde an Worms übt: Logique sociale 133 Anm., zum Organizismus im allgemeinen S. 128.

Darstellung dieses (früher) „konsequentesten" aller Organizisten gerade diejenigen Probleme, die das eigentliche Interesse der Soziologie erwecken.

Was ist denn nun dieses Plus? Offenbar etwas, das dem Bewußtsein angehört und wirkend entspringt. Darum nennt denn auch Fouillée zu Worms' Empörung die Gesellschaft einen „Organisme contractuel". Ähnlich steht de Greef zu dem Problem[1]).

Unter diesen Umständen ist es fast wunderlich zu nennen, daß Denker, deren Hauptaugenmerk bereits auf die psychologischen und sozialpsychologischen Kräfte der Gesellschaft gerichtet ist, sich immer noch damit abquälen, zu beweisen, daß die Gesellschaft ein richtiger Organismus, daß die von Spencer und anderen hervorgehobenen Unterschiede zwischen beiden Realitäten ohne entscheidende Bedeutung sind. Zu diesen Schriftstellern zählt z. B. Paul Barth. Er legt erstaunliches Gewicht auf Beweis und antikritische Sicherung. Und doch sollte er sich sagen, daß es sich hier nur um eine Frage ohne jede wissenschaftliche Bedeutung handelt; daß wir hier, wie so oft, in unserem Betriebe noch ein „Rudiment" mit uns herumschleppen, den verkümmerten Rest eines früher einmal wichtigen, jetzt längst „funktionsunfähig" gewordenen Lösungsversuches

Es wird nämlich nirgend mehr bestritten daß die Gesellschaft mit dem Organismus vielfache Ähnlichkeiten aufweist. Wir haben die wichtigsten bereits oben bezeichnet Es wird ferner kaum irgendwo noch bestritten, daß diese Ähnlichkeit als heuristisches Prinzip in erster Annäherung mit Fug angewendet werden darf. Was will man eigentlich noch mehr? Wenn es selbst gelingen sollte, mit aller Stringenz nachzuweisen, daß die Gesellschaft ein echter Organismus ist, wären wir keinen Schritt weiter als vor diesem Nachweise. Alle eigentlich interessanten, alle eigentlich soziologischen Probleme wären noch genau so ungelöst. Barth zitiert selbst[2]) Kistiakowskis Ausführungen zu dieser Streitfrage: „Schließlich ist es ein Wortstreit, ob man die Gesellschaft im ganzen auf Grund mancher Übereinstimmung als einen Organismus bezeichnen will oder nicht . . . Wenn aber auch die Berechtigung zu einer solchen Konstruktion (nämlich der Gesellschaft als eines Menschen im großen) im allgemeinen nicht geleugnet werden kann, so muß man doch gleichzeitig wiederholt und nachdrücklich hervorheben, daß ihr wissenschaftlicher Wert — abgesehen

[1]) Vgl. z. B. l. c. S. 129. De Greef will das freilich nicht wahr haben. Er betont sehr stark, daß sein Contractualisme sich essentiell von dem Fouillées unterscheide, vor allem deshalb, weil bei F. aller consensus auf „contract" zurückgeführt werde, während er selbst der Ansicht sei, daß die früheren, zur Gewohnheit gewordenen Verträge zum festen organischen Funktionsbesitz des Supraorganismus werden. Vgl. seine Introduction, ed. 1911 p. XCIX: „en le (le contract) limitant aux modes d'activite collective non encore intégrés dans la structure".

[2]) l. c. p. 119.

von der bloß bildlichen Darstellung und Ausdeutung für pädagogische Zwecke — vollständig nichtig ist[1])."

Barths Polemik gegen diesen Satz ist wenig glücklich, denn heuristischen Wert hat der einfache Vergleich gerade so wie die Gleichsetzung, und nur gegen diese wehrt sich Kistiakowski.

Nun ist das merkwürdige, daß Barth selbst die volle Gleichsetzung ablehnt. Für ihn ist die Gesellschaft „ein geistiger Organismus"[2]), speziell ein Willensorganismus[3]). Wozu also dieser Aufwand von Argumenten und Gegenargumenten? Uns erscheint das als die reine Kraftvergeudung.

[1]) Th. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, Berlin 1899, S. 203—204.

[2]) l. c. p. 120, 329 u. öfter.

[3]) l. c. p. 106. Er fährt fort: „Und damit wäre auch genügend die Tatsache ausgedrückt, daß jede menschliche Gesellschaft der mechanischen und der physiologischen Kausalität entrückt ist und einer anderen, eben der Kausalität des Willens, gehorcht."

Erster Abschnitt.

Begriff und Methode der Soziologie.

I. Der Begriff der Soziologie.

Es ist üblich und vielleicht aus pädagogischen Gründen zweckmäßig, die Darstellung eines Wissensgebietes mit einer Begriffsbestimmung zu beginnen, und das heißt; es von seinen Nachbargebieten abzugrenzen.

Eine solche Bestimmung ist immer eine Vorwegnahme; denn der Forscher muß sein Gebiet offenbar in allen seinen Teilen durchwandert haben, ehe er seine Grenzen festzustellen vermag, und so ist die Begriffsbestimmung als eine These aufzufassen, die durch die gesamte Darstellung zu beweisen sein wird, nicht nur das, sondern vor allem mit Inhalt zu erfüllen, dem Inhalt, den nur die Darstellung in ihrer Vollendung herbeischaffen und zu einem lebendigen Ganzen ausgestalten kann[1]). Und so kann die Begriffsbestimmung des Anfangs gar nicht mehr sein als ein weiter Rahmen, fast ein Negatives, vergleichbar dem Bilde einer Landschaft, die aus solcher Höhe betrachtet worden ist, daß nichts als ihre natürlichen Grenzen und dadurch ihre Gestaltung erkannt werden konnte, etwa wie sich einem Mondbewohner die Form der Erdfeste darstellen würde.

Für uns besteht noch eine besondere Schwierigkeit. Ob es eine Wissenschaft der Soziologie überhaupt gibt, ist noch nicht ausgemacht. Wir werden ihre Existenz gegen zahlreiche Gegner erst zu beweisen haben.

Wir wollen diese noch problematische Wissenschaft bezeichnen als die Theorie des sozialen Prozesses.

Andere Autoren haben die Soziologie bestimmt als die Lehre von der menschlichen Gesellschaft oder Vergesellschaftung. Wir könnten

---

[1]) „Gewonnen werden soll eine Realdefinition, die den Inhalt des Begriffes klar legt, zugrunde gelegt wird aber eine Nominaldefinition, welche den Umfang des Begriffes umgrenzt." (Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 32/3.)

jede dieser Formeln ohne wesentlichen Fehler annehmen. Aber die unsere erscheint uns als knapper und dennoch als reicher an Inhalt. Zunächst haben wir Bedenken dagegen, uns auf die menschliche Gesellschaft zu beschränken. Wenn sie natürlich auch unser eigentlicher Gegenstand ist und bleibt, so müssen wir doch auch den tierischen Gesellschaften eine gewisse Beachtung schenken, um die Anfänge der menschlichen besser zu verstehen. Vor allem aber sind die Begriffe „Gesellschaft" und „Vergesellschaftung" mit Gedankenverbindungen beschwert, die, wie sich gezeigt hat, störend wirken können. Wer die Soziologie als die Lehre von der Gesellschaft auffaßt, ist leicht geneigt, auf das vor allem abzustellen, was wir sofort als Statik beschreiben werden, und dann kommen die anderen Teile zu kurz. Und wer Vergesellschaftung sagt, ist umgekehrt leicht geneigt, die Statik zu übersehen oder doch zu unterschätzen; oder er sieht sich verführt, die Vergesellschaftung als einen Vorgang aufzufassen, der mit der Herausbildung einer bestimmten Gesellschaft, etwa einer modernen Staatsgesellschaft oder — so etwa sah es Comte — mit der „Menschheit" zu einer einzigen Gesellschaft sein Ende erreichen wird.

Demgegenüber hat der Begriff „sozialer Prozeß" den Vorteil der mit Gedankenverbindungen unbeschwerten Farblosigkeit. Er ist sozusagen neutral, und daher als vorläufiger Rahmen und Grenzstrich besser brauchbar. Man versteht ohne Schwierigkeit, daß er die bildenden Kräfte ebenso umfaßt, wie die jeweilig bestehenden Gebilde, und daß er kein erkennbares Ende haben kann, solange es eine Gesellschaft gibt; außerdem ist er für alle Erscheinungen der Fort- wie der Rückbildung, der Assoziation wie der Dissoziation, gleich verwendbar, was für „Vergesellschaftung" kaum zutrifft: denn dieses Wort deutet sprachgebräuchlich, wie uns scheint, nur in der einen Richtung aufsteigender Entwicklung. Und schließlich und hauptsächlich: der soziale Prozeß ist geschichtlich und logisch das Prius der Gesellschaft, die erst durch ihn entstanden ist und entstanden sein kann. Wir werden finden, daß er einem aus vorsozialen, d. h. physiologischen Trieben entstandenen Gebilde entstammt, der Familie, als dem ursprünglich nur der Fortpflanzung dienenden Verbande.

Ferner: unsere Definition ergibt eine uns wichtige Abgrenzung gegen eine andere, oft mit der Soziologie zusammen als eine Einheit behandelte Wissenschaft, die Sozialphilosophie, die wir als eine „Sollwissenschaft" von jener, einer reinen „Seinswissenschaft" zu trennen haben. Die Sozialphilosophie orientiert sich an Werten, die Soziologie, wie wir sie begreifen, ist eine rein theoretische, rein rationalistische Wissenschaft. Selbstverständlich gehören beide auf das engste zusammen, und nur aus ihrer Verbindung kann, wenn überhaupt, die Lösung der großen Probleme hervorgehen, denen beide dienen: aber wir sollen reinlich scheiden, damit wir um so sicherer zusammenfügen können. Das

Verhältnis der beiden Schwestern bezeichnet man am besten mit einem Satze Georg Simmels:

„Wie jede andere exakte, auf das unmittelbare Verständnis des Gegebenen gerichtete Wissenschaft, ist auch die soziale von zwei philosophischen Gebieten eingegrenzt. Das eine umfaßt die Bedingungen, Grundbegriffe, Voraussetzungen der Einzelforschung, die in dieser selbst keine Erledigung finden können, da sie ihr vielmehr schon zugrunde liegen; in dem anderen wird diese Einzelforschung zu Vollendungen und Zusammenhängen geführt, und mit Fragen und Begriffen in Beziehung gesetzt, die innerhalb der Erfahrung und des unmittelbar gegenständlichen Wissens keinen Platz haben. Jenes ist die Erkenntnistheorie der fraglichen Einzelgebiete, dieses ihre Metaphysik[1])."

Danach könnte man die Soziologie in unserem Sinne als die „Erkenntnistheorie" (oder vielleicht als die Logik oder Methodologie) der Gesellschaftswissenschaften, und die Sozialphilosophie als ihre Metaphysik bezeichnen. Wir haben uns vorgesetzt, in diesem System ex officio nur von der ersten zu handeln, wenn sich auch gelegentliche Ausblicke in das Gebiet der zweiten nicht immer werden vermeiden lassen.

Unsere Begriffsbestimmung schließt ferner aus die praktische Soziologie, d. h. die Kunstlehre, als deren Hauptgegenstände wir die soziale Pädagogik mit Einschluß der „Eugenik" und die soziale Organisationskunst bezeichnen möchten. Selbstverständlich ist es, wenn nicht die einzige, so doch auch hier die wichtigste Aufgabe der Theorie, eine solche Kunstlehre zu unterbauen; alle Soziologen von einigem Rang haben nur aus diesem Gedanken den Mut geschöpft, die ungeheure Aufgabe in Angriff zu nehmen: die Zivilisation kann recht eigentlich erst beginnen, wenn die Menschheit gelernt haben wird, auch diese gewaltige Elementarkraft zu beherrschen, die sich in dem sozialen Prozesse auswirkt, von allen Elementarkräften weitaus die gewaltigste und gefährlichste. „*Οὐδὲν δεινότερον ἀνθρώπου.*" Aber eben darum kann der ungeheure Gegenstand eine eigene Darstellung fordern.

Auch an dieser klaren Scheidung hat es in der bisherigen Literatur schmerzlich gefehlt, und das hat in nicht geringem Maße dazu beigetragen, die beklagenswerte Verwirrung noch zu steigern, die über Begriff, Objekt und Methode der Soziologie besteht. Nennt man doch in Amerika sogar dasjenige Soziologie, was wir „Sozialpolitik" oder gar „soziale Praxis" nennen, und zwar vorwiegend die karitativ-philanthropische Seite dieser Betätigung. Nach Ward gehen mehr als $^9/_{10}$ aller Aufsätze,

[1]) G. Simmel, Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft) (Sammlung Göschen), Berlin und Leipzig 1917, S. 31.

die in der „American Social Science Association" erscheinen, von dieser Wortbedeutung aus.

Damit ist unsere Begriffsbestimmung „Theorie des sozialen Prozesses" in ihrer ersten Hälfte mit genügender Genauigkeit bestimmt. Versuchen wir jetzt, auch für ihre zweite Hälfte eine für unsere Zwecke vorläufig genügende Bestimmung zu finden:

1. Der Begriff des Prozesses.

Um irgendeinen Prozeß völlig aufzuklären, ist es immer erforderlich, seine Statik und Dynamik gesondert zu betrachten. Wir wollen versuchen, diese oft mißverstandenen Begriffe einleitend ausführlich klarzustellen.

Statik und Kinetik sind Unterbegriffe des Oberbegriffes „Dynamik". Giddings[1]), dessen Terminologie wir hier folgen, (der wissenschaftliche Sprachgebrauch scheint noch nicht festzustehen), sagt: „Die Statik ist ein Teil der Dynamik und ihr nicht gleichgeordnet. Sie umfaßt alle Studien über Bewegungen und Widerstände, die sich in der Größe oder der Richtung nicht ändern, und daher alle Studien über die Funktionen und den Aufbau, soweit sie als unveränderlich betrachtet werden. Der andere Teil der Dynamik ist die Kinetik. Sie umfaßt alle Studien über Bewegungen, die sich in der Größe oder der Richtung oder in beidem verändern, und daher alle Studien über Modifikationen, Variationen, Umgestaltungen der Funktion und des Aufbaus . . . Behufs Erleichterung dieser Aufgabe oder notgedrungen können wir in jedem Stadium der Forschung die statische Untersuchung von der kinetischen trennen. Eine solche Trennung ist jedoch nur ein Mittel zum Zweck. Der beabsichtigte Zweck ist hier die Synthese der statischen und kinetischen Prinzipien[2])."

Statik ist also nicht Bewegungslosigkeit, wie oft angenommen wird. Ein statisches System kann in Bewegungslosigkeit ruhen, wie z. B. ein Bauwerk, muß es aber nicht. Jedes System ist statisch unter der Voraussetzung, daß die darauf wirkenden Kräfte sich nicht ändern, oder m. a. W., daß die sämtlichen „Daten" der Rechnung entweder unveränderlich gegeben sind, oder als gegeben, d. h. als während der Dauer der Beobachtung unveränderlich, betrachtet werden, gelten.

Prozesse, bei denen die sämtlichen „Daten" unveränderlich gegeben sind, so daß die Statik als ein realer Zustand der unmittelbaren Beobachtung zugänglich ist, sind überaus selten, wenn überhaupt jemals auffindbar. Indessen gibt es Prozesse, die wir als real statisch betrachten und bezeichnen, entweder, weil unsere Mittel nicht ausreichen, um gewisse sehr kleine Datenänderungen, „Störungen", zu beobachten

[1]) Prinzipien der Soziologie, deutsch v. Seliger, 1911.

[2]) Giddings l. c. p. 53/55.

und zu messen — oder weil der praktische Zweck, den wir gerade verfolgen, es uns gestattet, gewisse Datenänderungen als quantités négligeables zu vernachlässigen.

Einige Beispiele für den ersten Fall! Zunächst unser Sonnensystem. Es ist bekannt, daß es bereits seit Jahrtausenden möglich war, den Eintritt von Mond- und Sonnenfinsternissen usw. sehr genau voraus zu berechnen: ein Beweis, daß das System in der Tat statisch ist, soweit unsere Beobachtungsmittel reichen. Dabei ist theoretisch nicht ausgeschlossen, daß eine spätere Astronomie, die auf ebensoviele Millionen von Jahren wie wir auf Tausende zurückblicken kann, und die vielleicht über viel genauere Instrumente der Beobachtung und Zeitmessung verfügt, gewisse sehr kleine Störungen, d. h. Datenänderungen, wird registrieren, messen und zureichend erklären können, die uns entgehen. Als ein weiteres Beispiel sei ein nach den besten heutigen Grundsätzen „störungsfrei" aufgestellter Seismograph genannt; wenn die von ihm auf die Papiertrommel aufgezeichnete Linie während einer Beobachtungsperiode unserem Auge als durchaus horizontal erscheint, ist für uns der Schluß gerechtfertigt, daß während dieser Periode keine Erderschütterung von irgend einem Belang aufgetreten ist. Auch hier ist theoretisch nicht ausgeschlossen, daß ein noch vollkommeneres Instrument sehr kleine Datenänderungen aufgezeichnet hätte.

Dieses Beispiel bildet bereits den Übergang zum zweiten Fall. Wir können uns vorstellen, daß eine spätere Wissenschaft auch an den ganz schwachen Schwankungen der Erdrinde ein theoretisches oder praktisches Interesse haben und darum noch empfindlichere und deutlicher registrierende Apparate konstruieren wird.

Ein besseres Beispiel für den zweiten Fall bildet die Statik des Ozeans. Sie kommt als vollkommen verwirklichter Zustand in der Realität nicht vor: zwischen Ebbe und Flut, die mit dem Monde gehen, gibt es keinen Zwischenzustand vollkommener Ruhe der gesamten Wasserfläche; ferner wird immer irgendwo ein leichter Wind ein paar Wellen aufwerfen, wird ein Fisch schnellen oder ein Schiff seine Furche ziehen. Dennoch reichen die annähernden Bestimmungen des Null-Niveaus aus, um unsere praktischen und theoretischen Zwecke, etwa ein Nivellement oder die Bestimmung der Pendellänge oder die Messung der Meereswellen oder der Gezeiten, mit uns genügender Genauigkeit zu erreichen.

Ein noch viel besseres Beispiel für den zweiten Fall bildet die praktische Medizin. Der statische Zustand, auf den der Arzt die Störungen der Krankheit bezieht, und an dem er sie vor allem mißt, ist die „Gesundheit". Gesundheit ist der Prozeß des Lebens in seiner Statik, und ist eine für alle praktischen Zwecke des Arztes völlig ausreichende Realität, trotzdem es sich, wie jedermann weiß, um einen streng-wissenschaftlich nicht bestimmbaren Begriff handelt. Wir

nennen gesund einen Menschen von durchschnittlicher Widerstandsbreite, d. h. einen solchen, der gegenüber gewissen, als normal betrachteten Datenänderungen seiner Umwelt, z. B. gegenüber gewissen Steigerungen und Minderungen der Lufttemperatur, gegenüber gewissen Veränderungen seiner Nahrung, Arbeitszeit und Ruhezeit usw., den Bestand und die Funktion seines Organismus ohne abnorme Unlustempfindung aufrecht zu erhalten vermag. Hier ist von „Statik" im exakt wissenschaftlichen Sinne nicht die Rede, sondern nur von dem, streng genommen, dynamischen Zustand eines „beweglichen Gleichgewichts" den wir aus praktischen Gründen ungenau als Statik bezeichnen und freilich ohne Schaden bezeichnen dürfen.

Wollte man in diesen beiden eben genannten Fällen die Statik streng exakt bestimmen, so würde man sie nicht mehr als Realität, sondern nur noch als Tendenz bestimmen können: als den Zustand des Gleichgewichts aller Funktionen bei voller Anpassung an die umgebende Welt, unter der Voraussetzung, daß während der Dauer der Beobachtung sämtliche Daten der Rechnung, „äußere und innere Relationen", unverändert bleiben.

Damit sind wir zu dem zweiten, unvergleichlich häufigeren Hauptfall gelangt, wo die Daten nicht unveränderlich sind, sondern nur während der Beobachtungszeit als unveränderlich gelten. Hier überall ist die Statik kein realer, der Beobachtung zugänglicher Zustand, sondern nur eine Tendenz auf einen niemals verwirklichten Zustand des Gleichgewichts hin, eine Tendenz, die sich gegen alle Datenänderungen, d. h. Störungen, immer wieder durchzusetzen bestrebt ist, sich aber nie vollkommen durchsetzen kann, weil immer neue Störungen eintreten und eintreten müssen, bevor das durch frühere Störungen in Bewegung gesetzte System sich ins Gleichgewicht einschwanken konnte.

Diese Dinge sind im Soziologischen zuerst von den Nationalökonomen beobachtet und beschrieben worden. Um die Begriffe ganz aufzuhellen, wollen wir mit dem mechanischen Beispiel beginnen, mit dem von jeher die Ökonomik versucht hat, ihre eigenen komplizierteren Probleme zu verdeutlichen:

Die Statik eines Pendels ist die vertikale Ruhelage. Gibt man ihm einen Anstoß, so schwankt er aus, tendiert in die Ruhelage zurück, schlägt aber, dank dem Gesetz der Beharrung, darüber hinaus, tendiert wieder zur Ruhelage zurück und so fort, bis er, wenn keine neue „Störung" das System trifft, in ihr verharrt.

Gerade so tendiert der Preis jedes Produktes — tendieren daher alle Preise aller Produkte — auf einen gewissen Gleichgewichtszustand hin[1]). Aber diese „statische Preisrelation" kann nie Wirklichkeit

[1]) Wie dieser Gleichgewichtszustand beschaffen ist, und wo er liegt, habe ich zuerst bestimmt: dort, wo alle Produzenten aus ihren Gewinnen am Preise ihrer Produkte

werden, sie bleibt immer „Tendenz", weil fortwährend neue Datenänderungen sich ereignen und ereignen müssen, ehe noch das durch die früheren Datenänderungen gestörte System sich ins Gleichgewicht einschwanken konnte. Darum oszillieren alle „laufenden" Preise aller Produkte fortwährend um ihre Mittelwerte, ihre „statischen Preise"; jeder einzelne Preis tendiert daher, sich auf den Mittelwert einzustellen, wie das Pendel auf seine Ruhelage, aber er kann so wenig jemals dazu gelangen, wie das Pendel einer regelmäßig aufgezogenen Uhr. Und darum kann der Markt nie vollkommen statisch werden; er befindet sich in beweglichem, aber nicht in vollkommen statischem Gleichgewicht.

Damit dürfte klar sein, was wir unter der Statik und Kinetik eines Prozesses zu verstehen haben, Statik ist Funktion unter der (wirklich gegebenen oder angenommenen) Voraussetzung des Gleichbleibens aller Daten, Kinetik Funktion unter der Voraussetzung von Datenänderung.

Bevor wir weitergehen und aufzeigen, daß innerhalb der Kinetik noch zwei für uns sehr wichtige Unterbegriffe zu unterscheiden sind, wollen wir uns klar zu werden versuchen, wie der Forscher gegenüber irgendeinem System verfahren muß, das sich nicht als statisches, sondern als bewegliches Gleichgewicht präsentiert, also z. B. dem Ozean oder dem Markte.

Was ihm zuerst gegeben ist, ist etwas Dynamisches, das System mit seinen Schwankungen. Von ihm hat er also auszugehen. Der erste Schritt wird immer sein, die Ursachen der Schwankungen festzustellen, z. B. den Druck des Windes, der Wellen erzeugt, oder die Veränderungen im Verhältnis von Angebot und Nachfrage, die die Preise steigen oder sinken machen. Dann ist der zweite Schritt, von diesen Ursachen der Schwankungen, die als akzidentell, als dem System nicht immanent erscheinen, zu abstrahieren und den Zustand des Gleichgewichts zu bestimmen, auf den die Schwankungen hin tendieren, auf den sich das System einstellen würde, wenn keine neuen akzidentellen Einflüsse es träfen. Dadurch entstehen die Begriffe der Statik als der Funktion unter lediglich denjenigen Bedingungen, die dem System immanent sind, einerseits, und der „Störungen". d. h. Datenänderungen, andererseits.

Das ist erst die erste Annäherung an die volle Erklärung, ist sozusagen die qualitative Analyse, wie sie auch der Chemiker in erster Annäherung vorzunehmen hat, wenn er einen gegebenen Stoff bestimmen soll. Die entscheidende wissenschaftliche Aufgabe ist aber hier wie dort die quantitative Analyse. Um sie zu vollenden, geht der Forscher

gleiches Einkommen haben, soweit nicht Unterschiede der Qualifikation oder Monopole Verschiedenheiten bedingen. Vgl. meine „Theorie" p. 354 und „Wert und Kapitalprofit" p. 35/6.

jetzt von der Konstruktion der Statik aus und bestimmt die Schwankungen als Abweichungen von dem statischen Zustand ihrer Größe nach; er mißt sie.

Daraus ergibt sich scheinbar eine Richtungsänderung der Forschung. Sie scheint von der Kinetik zur Statik zu gehen und dann wieder von der Statik zur Kinetik zurückzukehren. Das ist aber ein Irrtum. Die Betrachtung geht von der Dynamik, dem realen, zu erklärenden Gesamtprozeß, aus, gelangt zur Statik, von da aus zur Kinetik, und ist schließlich imstande, durch die Synthese dieser beiden Rechnungen die Dynamik als Ganzes zu erklären

Oder, in anderen Worten: man muß verstehen, daß die Statik zwar der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen, d. h. quantitativen Erklärung, aber der Endpunkt des dynamischen Prozesses, d. h. der Gleichgewichtszustand ist, auf den hin er tendiert, ohne ihn im Irdischen jemals erreichen zu können. Darum muß man von der Dynamik als Tendenz ausgehen, um die Statik zu gewinnen, und kann dann erst von diesem festen Standpunkt aus zur Kinetik fortschreiten, um sie zu erklären. Um die Dynamik des Ozeans oder der Atmosphäre zu erklären, muß der Forscher wissen, daß die beweglichen Massen des Wassers und der Luft unter dem Zug der Gravitation die Tendenz haben, sich ins Gleichgewicht einzustellen, d. h. sich in bestimmter Anordnung zu lagern; von dieser immer unwirklichen Konstruktion der Statik aus kann er dann, wenn ihm Kraft und Richtung der „Störungen" gegeben sind, die Kinetik berechnen. Er muß also immer von quantitativ nicht bestimmten dynamischen Erscheinungen ausgehen, um über das Zwischenglied der konstruierten Statik zu quantitativ bestimmten kinetischen Erscheinungen zu gelangen. Nicht anders kann auch die soziologische Dynamik ihre Aufgabe erfüllen.

Nach dieser Feststellung ist es an der Zeit, darzulegen, daß innerhalb der Kinetik noch einmal zwei wichtige Unterbegriffe zu unterscheiden sind, je nachdem es sich um ein unveränderliches oder ein veränderliches System handelt, dessen Prozeß wir beobachten.

AlsBeispiele für den ersten Fall wollen wir wieder die Ozeane und die irdische Atmosphäre betrachten. Beide können ihrer Masse, ihrer Zusammensetzung und ihren immanenten Kräften nach als während unserer Beobachtungsdauer unveränderlich gelten. Hier erscheinen alle Datenänderungen als Störungen im eigentlichen Sinne. Die Dynamik des gesamten Prozesses tendiert auf den immer gleichen statischen Zustand hin.

Viel komplizierter liegen die Dinge bei veränderlichen Systemen. Wir wollen uns an einem Beispiel orientieren, das ich schon einmal gebraucht habe[1]), an dem Bahnsystem eines Landes. Seine Statik

[1]) Mein „Wert und Kapitalprofit" p. 43.

wäre der Zustand, in dem es funktionieren würde, wenn es sich auf die Sekunde genau nach dem Fahrplan vollzöge; alle Abweichungen durch Datenänderungen, wie Unfälle, unvorhergesehenen Bedarf usw. fallen unter den allgemeinen Begriff der Kinetik, und die Kombination beider Betrachtungen entspricht der Dynamik, der beobachteten Wirklichkeit.

Nun ist es aber klar, daß irgendeine Datenänderung in zwiefacher Weise auf den Prozeß des Bahnbetriebes einwirkt. Einerseits erscheint sie als „Störung", die z. B. eine Verspätung bewirkt, das System als Ganzes aber unverändert läßt. Andererseits aber erscheint sie als ein Moment, das die Tendenz hat, das System selbst als Ganzes zu verändern, und zwar wieder in zwiefacher Richtung. Erstens dahin, daß es seine bisherige Funktion besser als bisher vollzieht, und zweitens dahin, daß es mehr als seine bisherige Funktion vollzieht. Ein Schienen- oder Radbruch veranlaßt die Leitung, sich um besseres Material umzuschauen; ein Zusammenstoß, die Signalvorrichtungen, Weichen, Blockstationen zu verbessern; eine vermehrte Nachfrage nach Transportleistungen, neue Strecken zu bauen oder alte auszugestalten, neue Züge einzulegen, für die das Material und Personal neu eingestellt werden. Hier erscheint die Datenänderung also nicht als „Störung", sondern als entwickelndes Moment.

Die Folge zeigt sich darin, daß der nächste Fahrplan von dem früheren in mancher Beziehung verschieden ist. Das heißt: wir haben für das neue Jahr eine neue „Statik".

Fassen wir also die Dynamik des Bahnbetriebes als Gesamtprozeß ins Auge, so haben wir eine doppelte Tendenz zu verzeichnen: auf die alte und gleichzeitig auf die neue Statik hin.

Ganz ebenso verhält sich, um auf ein früher gebrauchtes Beispiel zurückzugreifen, der Prozeß der volkswirtschaftlichen Bedürfnisbefriedigung auf dem Markte. Auch hier tendiert durch alle kinetischen Schwankungen hindurch das Kräftespiel erstens auf die alte Statik der Preisrelation hin, wie sie sich einstellen würde, wenn Bevölkerung, instrumentelle Ausrüstung und Konsumgewohnheiten als unverändert angenommen sind; und gleichzeitig auf die neue Statik, die sich einstellen würde, wenn die während der Beobachtungsdauer veränderten Daten der vermehrten Bevölkerung, Ausrüstung und Arbeitsteilung und der veränderten Konsumgewohnheiten in die Rechnung eingesetzt würden.

So komplizierten Prozessen gegenüber langt man mit den Begriffen Statik und Kinetik, wie sie im Reiche der unveränderlichen Systeme der Mechanik genügen, nicht mehr aus. Sondern man hat eine dritte Betrachtung einzuführen, die ich als „komparative Statik" zuerst beschrieben habe[1]). Man bestimmt zuerst die Statik

[1]) Vgl. „Wert und Kapitalprofit", Jena 1916, a. a .O. Eine ähnlich klingende Stelle

als die Funktion des Prozesses unter der Voraussetzung der Unveränderlichkeit aller Daten; man bringt dann die Datenänderung zuerst in Beziehung mit dieser Statik: Kinetik! — und untersucht dann durch die Betrachtung der komparativen Statik, wie und in welchem Maße und mit welcher Geschwindigkeit durch die Datenänderungen sich das in erster Annäherung als statisch angenommene System selbst verändert hat, so daß der Gesamtprozeß auf eine neue, von der ersten Hilfskonstruktion abweichende Statik hin tendiert. Erst diese Kombination der drei Betrachtungsweisen der Methode kann die Dynamik des Prozesses ganz aufklären.

Alle organischen Prozesse sind von dieser komplizierten Beschaffenheit und können nur mit dieser dreifachen Methode aufgeklärt werden.

So z. B. sind nicht nur die Anatomie, die einen Organismus im Ruhezustand untersucht, sondern auch die Physiologie, die ihn in seiner Funktion untersucht, statische Studien[1]), so lange sie die Körpergebilde und Funktionen als unveränderlich betrachten[2]). Die pathologische Anatomie und pathologische Physiologie sind einfach-kinetische Studien, insofern sie die Abweichungen von jener Statik der „Norm" als „Störungen" betrachten Vergleichende Anatomie aber und vergleichende Physiologie betreiben das Studium der komparativen Statik, und die Kombination der drei Betrachtungsweisen ergibt dann die Dynamik des organischen Entwicklungsprozesses, die Evolution. Um wieder an einem populären Beispiel zu erläutern: ein Arzt, der einen Erwachsenen als Hausarzt beobachtet, bezieht seine Wahrnehmungen auf die einfache Statik, ein Kinderarzt, der einen wachsenden Menschen beobachtet, im einzelnen Krankheitsfalle ebenfalls auf die einfache, auf die Dauer aber auf die komparative Statik, d. h. auf die hier durch Erfahrung gegebenen normalen Veränderungen des Körpers (Gewicht, Länge usw.) und Geistes (Intelligenzfortschritte).

Ganz das Gleiche gilt von allen soziologischen Prozessen:

„Alle Aggregate der Materie, die einer Entwicklung unterliegen, befinden sich, wie Spencer nachgewiesen hat, in dem Zustande des beweglichen Gleichgewichts. Die kompliziertesten Beispiele davon

---

bei De Greef: Introduction à la Sociologie, 2. Aufl., Paris 1911, S. 34: „Die Statik hat vor allen Dingen als Gegenstand die Bedingungen des Gleichgewichts, die Dynamik die Bedingungen der Handlung, die Geschichte die Bedingungen der Entwicklung und des Fortschritts" (évolution et développement).

[1]) Lester Ward (Pure Sociology p. 181) sagt mit Recht, es sei erstaunlich, „daß viele Soziologen, die die Soziologie auf die Biologie begründen, zu der Vorstellung kommen konnten, daß die Anatomie eine statische, die Physiologie aber eine dynamische Wissenschaft sei". Zu diesen Soziologen gehört, wie oben gezeigt, vor allem Comte selbst, der die „Physiologie" für nichtstatisch hält. Vgl. darüber Rignano, La sociologie dans le cours de philosophie positive d'Auguste Comte (Extrait de la Revue Intern. de Soc.). Paris 1902, p. 6.

[2]) Giddings l. c. p. 53.

finden sich in lebenden Organismen und in Gesellschaften. Die physikalische Erklärung eines Organismus oder einer Gesellschaft ist die Lösung eines Problems aus der Statik-Kinetik eines variablen Systems[1])."

Wir haben auch in dem Studium der gesellschaftlichen Dynamik zuerst die einfache Statik zu konstruieren, indem wir die Gesellschaft unter der Voraussetzung betrachten, daß sämtliche Daten des Prozesses als unveränderlich gegeben sind. Wir haben dann ihre Kinetik zu untersuchen, indem wir die Datenänderungen, die wir nach ihren Ursachen, ihrer Richtung und Energie möglichst genau zu bestimmen haben, zunächst als „Störungen" betrachten; und haben drittens die Methode der komparativen Statik anzuwenden, um herauszufinden, ob und wie das System selbst sich unter der Wirkung der Datenänderungen nach seiner Zusammensetzung und seiner Funktion verändert, „entwickelt" hat. Erst die Kombination dieser drei Methoden kann uns dann die Dynamik des sozialen Entwicklungsprozesses, die soziologische Evolution geben.

Die Soziologie ist von ihren Anfängen an von der mehr oder weniger dunklen Ahnung mit gelenkt worden, daß hier ihre zureichende Methode und Einteilung zu finden sei. Schon Comte spricht von sozialer Statik und sozialer Dynamik. Aber „er legte diesen Ausdrücken keine fest umgrenzten Begriffe zugrunde. Seine soziale Statik war wenig mehr als Beschreibung, seine soziale Dynamik wenig mehr als Geschichte"[2]). Diesen Fehler hat dann die Folgezeit noch übertrieben. Seit Spencer in seinen „social statics" eine Auswahl von ethnographischem Material als Grundlage einer künftigen Soziologie veröffentlicht hat, hat man immer wieder versucht, die Soziologie auf das rein Zuständliche, also auf die reine Deskription, zu beschränken. Wundt z. B. wollte ihr die Zustände der menschlichen Gesellschaft, der Geschichte und Geschichtsphilosophie aber die Vorgänge als Themen zuweisen, die zu den Zuständen geführt haben. Barth bemerkt dazu:[3])

„In der Tat kann auch Wundt die Trennung nicht recht aufrecht erhalten; er gibt zu, daß „an eine prinzipielle Scheidung zwischen sozialen und historischen Gesetzen nicht gedacht werden kann", daß „die sozialen Entwicklungsgesetze nur eine Abteilung der historischen Entwicklungsgesetze sind". Und auch seine „sozialen Beziehungsgesetze" wiederholen im Nebeneinander die historischen Beziehungsgesetze, die für das Nacheinander gelten. Er spricht in beiden Fällen nur von den Gesetzen „der Resultanten, der Relationen und der Kontraste". Wenn Wundt ferner für seine Unterscheidung auf die Analogie des Unterschiedes der Statik von der Dynamik, den die klassische Mechanik macht, hinzuweisen scheint, so ist diese Unterscheidung selbst nicht

[1]) Giddings l. c. p. 54.

[2]) Giddings l. c. p. 52.

[3]) Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 2. Aufl., Lpz. 1912. l. c. p. 127.

mehr gültig. Auch sie wird immer mehr durch die Tendenz zur prinzipiellen Einheit verdrängt. Während d'Alembert alle dynamischen Probleme auf statische zurückzuführen sucht, hat schon Lagrange mit dem Prinzip der virtuellen Geschwindigkeiten das Umgekehrte getan, so daß heute ein prinzipieller Gegensatz beider nicht mehr besteht, wie Wundt selbst zugibt, und die Stütze dieser Analogie nicht mehr hält.

„Was die Erscheinungen der Statik mit denen der Dynamik verbindet, das ist das gemeinsam wirkende Prinzip, die Energie, die in den Gleichgewichtslagen als potentielle, in den Bewegungen als kinetische erscheint."

Ganz im gleichen Sinne erklärt Giddings: „Schon die Stellung dieser Frage genügt, um zu zeigen, wie widersinnig die Ausdrücke ‚soziale Statik' und ‚soziale Dynamik' von denen angewandt worden sind, die die soziale Statik mit einer rein beschreibenden Analyse der sozialen Ordnung und die soziale Dynamik mit einer rein geschichtlichen Darstellung des Fortschritts verwechselt haben"[1]).

2. Der soziale Prozeß.

Durch diese Darlegung des reichen Inhaltes an Problemen, den der Begriff des Prozesses an sich umfaßt, hoffen wir, für unsere Bestimmung des Gegenstandes der Soziologie als der Theorie des sozialen Prozesses einiges bereits gewonnen zu haben. Man erkennt leicht, daß die Definition als „Lehre von der Gesellschaft" oder „Vergesellschaftung" einer gleich tiefdringenden Analyse nicht so ohne weiteres zugänglich ist.

Jetzt aber haben wir in der Betrachtung unserer Begriffsbestimmung einen Schritt weiter zu gehen und zu fragen, was ist denn dieser soziale Prozeß?[2])

Wir glauben, keinen Widerspruch fürchten zu müssen, wenn wir den sozialen Prozeß in zunächst noch überaus weiter, fast noch tautologischer Formel bestimmen als die Betätigung menschlicher Massen.

Die Bestimmung besteht aus zwei Teilen. Fassen wir sie einzeln ins Auge.

Zunächst: eine menschliche Masse ist etwas anderes als eine Masse von Menschen. Wenn wir von einer Masse von Menschen sprechen, so denken wir an die einzelnen als solche, die zufällig in großer Anzahl auftreten. So sehen wir z. B. an schönen Sonntagnachmittagen eine Masse von Menschen, d. h. viele Menschen, auf den Rasenplätzen eines englischen Parks herumliegen und -gehen. Hier besteht keine Verbin-

[1]) l. c. p. 52.

[2]) Alfred Weber sagt: „Gesellschaftsprozeß". „Prinzipielles zur Kultursoziologie", Arch. f. Soc. Wiss. Bd. 47, Heft 1. Er meint aber damit etwas anderes, als wir. Vgl. unten Abschnitt 2, zweite Abteilung, unter „Kultur und Zivilisation".

dung zwischen ihnen; jeder ist für sich, und sie bilden keine „Masse". Von einer Masse sprechen wir nur dort, wo eine Vielheit von Menschen, durch irgendein gemeinsames Interesse verbunden, sich irgendwie gemeinsam, d. h. eben als Masse, „betätigt".

Max Weber[1]) will den Begriff der soziologischen „Masse" noch enger begrenzen als wir. Er schreibt: „Soziales Handeln ist weder identisch a) mit einem gleichmäßigen Handeln mehrerer noch b) mit jedem durch das Verhalten anderer beeinflußten Handeln". Wenn auf der Straße eine Menge Menschen beim Beginn eines Regens gleichzeitig den Regenschirm aufspannen, so sei normalerweise das Handeln des einen nicht an dem des anderen orientiert[2]). Soweit stimmen wir überein, sogar im Ausdruck. Aber diese Übereinstimmung erreicht ihr Ende gegenüber dem zweiten von Weber konstruierten Fall: „Es ist bekannt, daß das Handeln des einzelnen durch die bloße Tatsache, daß er sich innerhalb einer örtlich zusammengedrängten ‚Masse' befindet, stark beeinflußt wird: massenbedingtes Handeln . . . Bestimmte Arten des Reagierens werden durch die bloße Tatsache, daß der einzelne sich als Teil einer ‚Masse' fühlt, erst ermöglicht, andere erschwert . . . Ein derart durch das Wirken der bloßen Tatsache der ‚Masse' rein als solcher in seinem Ablauf nur reaktiv verursachtes oder mitverursachtes, nicht auch darauf sinnhaft bezogenes Handeln würde begrifflich nicht ‚soziales Handeln' im hier festgehaltenen Wortsinn sein. Indessen ist der Unterschied natürlich höchst flüssig."

Der Schlußsatz zeigt schon an, daß Weber selbst der Angelegenheit keine Wichtigkeit zuschreibt. Es ist ein konstruierter Fall, bestenfalls ein Grenzfall, den er hier, einer juristisch scharfen Definition zuliebe, behandelt. In der Tat würden auch wir einen bloßen Mitläufer, etwa einen der Sprache und der Situation völlig unkundigen Fremden, der ohne die geringste Ahnung, ja, ohne das geringste Interesse an dem, was „los ist", sich an den Handlungen einer Masse beteiligt, nicht als eines ihrer Glieder im soziologischen Sinne bezeichnen. Aber ein solcher Mensch kann nicht weit vom vollkommenen Idioten entfernt sein. Er spielt dann in der Masse nur die Rolle eines von einem Strom mitgerissenen Stückes Holz, das ja unter Umständen auch bedeutende Wirkungen hervorrufen kann.

Aber diese Betrachtung kann für die soziologische Wichtigkeit der Massenpsychologie nichts ausmachen. Denn in aller Regel sind eben die einzelnen in der „Masse" so beschaffen, wie Weber als Kennzeichen einer sozialen Handlung verlangt, sie sind „aneinander orientiert",

---

[1]) „Wirtschaft und Gesellschaft", erster Teil (Grundriß der Sozialökonomik, III. Abteilung) Tübingen 1921, S. 11.

[2]) Das nennt Stoltenberg (Sozialpsychologie S. 85) das „Ebensomachen" im Gegensatz zu dem „Nachmachen", „Auchmachen" und „Nachahmen". Er rechnet es merkwürdigerweise zur Psychosoziologie.

handeln unter dem Druck der gleichen, vielleicht ganz irrationalen Motive.

Wir sind auf diese leise und an sich nicht sehr bedeutsame Abweichung eingegangen, weil Webers Anschauung sich aus einer überscharfen Definition des Begriffs „soziales Handeln" ergibt. Er schließt z. B. das Wirtschaften für den eigenen Gebrauch aus dem sozialen Handeln aus, weil es nicht am Verhalten anderer orientiert sei. Das halten wir für zu eng. Denn wenn auch nicht der Zweck solchen wirtschaftlichen Handelns sozial bedingt ist, so ist es doch in allen praktisch irgendwie interessanten Fällen seine Art: sie ist durchaus am Verhalten anderer orientiert, bedient sich der Werkzeuge und Methoden der betreffenden Gesellschaft. Das ist gleichfalls sehr wichtig, und das scheint Weber nicht genügend beachtet zu haben.

Eine menschliche Masse ist also ein Ganzes, ein Inbegriff von „Beziehungen", und zwar selbstverständlich von psychischen, durch „Symbole" (Ausdrucksbewegungen, Sprache, Schrift, Bilder usw.) vermittelten Beziehungen zwischen mehreren einzelnen Menschen oder vielmehr ihren „Geistern" oder, noch weniger dem Geist der deutschen Sprache angemessen, „Bewußtseinen". (Die englische Sprache kann den Plural „minds" bilden.)

Hier handelt es sich also um einen Gegenstand, der seinem Begriffe nach offenbar irgendwie der Psychologie angehört, und so entsteht die erste Frage der Grenzbestimmung, wie sich die Soziologie zur Psychologie verhält. Wir werden dieses Problem sofort erörtern, wollen aber vorher den letzten Bestandteil unserer Definition noch näher ins Auge fassen, als wir es schon tun mußten, um unseren Begriff der Masse zu rechtfertigen. Was also heißt „Betätigung"?

Betätigung soll uns bedeuten den Inbegriff des Handelns. Und zwar wollen wir Handeln mit Max Weber folgendermaßen beschreiben: „Das reale Handeln verläuft in der großen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewußtheit oder Unbewußtheit seines „gemeinten Sinns". Der Handelnde „fühlt" ihn mehr unbestimmt, als daß er ihn wüßte oder „sich klar machte", handelt in der Mehrzahl der Fälle triebhaft oder gewohnheitsmäßig. Nur gelegentlich und bei massenhaft gleichartigem Handeln oft nur von einzelnen wird ein (sei es rationaler, sei es irrationaler) Sinn des Handelns in das Bewußtsein gehoben. Wirklich effektiv, d. h. voll bewußt und klar sinnhaftes Handeln ist in der Realität stets nur ein Grenzfall"[1]).

Den Inbegriff alles dieses voll, halb und nichtbewußten Handelns

[1]) M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 10. „Man pflegt Handlungen, die durch Wahrnehmung eines Reizes oder durch eine Zielvorstellung ausgelöst werden, ohne daß es zu einem Wollen kommt, als ideomotorische zu bezeichnen. Der größte Teil unserer gewohnten Betätigungen den Tag über verläuft in dieser Weise (Messer l. c. S. 329)". Ebenso Jaspers, Psychopathologie, S. 69.

nennen wir also „Betätigung". Alles Handeln nun ist ein Tun aus bestimmten Motiven zu bestimmten Zielen, gleichviel, ob diese klar vor dem Bewußtsein stehen oder nicht: „Phänomenal stellt sich die Handlung dar als die im Tun erlebte Verwirklichung der Zielvorstellung"[1]). Dieses Tun bedient sich zumeist gewisser Mittel. Und Ziele wie Mittel ergeben sich aus einer bestimmten „Konstellation", wie Eulenburg sagt, oder genauer mit Schäffle aus einer gewissen räumlichen (geographischen) Konjunktion (Verkettung im Erdenraum) und einer gewissen zeitlichen Konjunktur (Verkettung im Geschehen). Diese „Verumständung" kann man als den Inbegriff der Ursachen des Tuns bezeichnen.

Danach wäre also der Gegenstand der Soziologie außer der Untersuchung jenes „Psychomechanismus", den die „Masse" darbietet, das Studium der Ziele[2]), Mittel und Ursachen der menschlichen Massenbetätigung.

Diese Erkenntnis macht eine zweite Grenzbestimmung notwendig: denn offenbar ist alles das bereits der Gegenstand der sogenannten „Geistes-" oder „Kultur-" oder „Sozialwissenschaften". So z. B. hat es die Geschichte mit den Ursachen und Zwecken der menschlichen Massenhandlungen, die Ökonomik mit ihren Mitteln zu tun. Wir werden dieser Grenzbestimmung um so mehr Sorgfalt zu widmen haben, als sie der Gegenstand eines heftigen wissenschaftlichen Meinungskampfes ist. Wir haben es hier mit Gegnern zu tun, die die Existenzberechtigung der Soziologie in diesem Betracht gänzlich leugnen. Mit ihnen werden wir uns ausführlich auseinanderzusetzen haben.

Zunächst aber wenden wir uns der ersten Grenzbestimmung zu.

3. Soziologie und Psychologie.

Der Forscher, (wir sagen mit gutem Bedacht nicht: Soziologe, denn wir haben ja die Grenze erst zu bestimmen), der jenen Inbegriff psychischer Beziehungen studieren will, den wir als eine „Masse" vorläufig bezeichnet haben, hat zunächst keinen anderen Ausgangspunkt als das „Individuum". Und zwar hier wieder zuerst durch Selbstbeobachtung. Von hier aus sucht er den Schlüssel zu gewinnen für das Verständnis der fremden Seelen, die ihm ja nur durch Deutung jener Symbole zugänglich sind.

[1]) Messer, Psychologie, S. 324. Er fügt hinzu: „Es sind dabei verschiedene Fälle, wenn sich das Wollen — wie in der Regel — auf Verwirklichung der Zielvorstellung primär richtet und damit ein Tunwollen sich ohne weiteres verbindet, oder wenn das Tun selbst das Gewollte ist. So will der gewöhnliche Dieb (wie Scheler treffend bemerkt) die Aneignung des fremden Gutes, der „Kleptomane" dagegen will stehlen".

[2]) Vgl. Small, The Meaning of Sociology, S. 88: „Die Entwicklung menschlicher Zwecke und die Wechselwirkung von Menschen aufeinander im Dienste dieser wechselnden Zwecke innerhalb der Bedingungen, welche durch die Beziehungen zwischen den Menschen und der umgebenden Natur gesetzt sind".

a) Der Begriff des Individuums.

Aber eine einfache Überlegung zeigt, daß dieser Begriff des „Individuum" selbst sehr problematisch ist, so unproblematisch er auch dem unwissenschaftlichen Denken erscheine.

Das gilt bereits von dem Individuum im Sinne der Biologie. Sobald wir hier den Begriff näher ins Auge fassen, zerrinnt er uns zwischen den Händen, wird er, wenn nicht geradezu zu einer Fiktion, so doch sicherlich zu einem „Gradbegriff".

Beginnen wir mit den unteren Stufen der Reihe. Betrachten wir jene niederen Wesen, die sich nicht zwiegeschlechtlich, sondern durch Teilung oder Sprossung vermehren. Wo beginnt, wo endet hier das Individuum? Eine Amöbe ist für unsere alltäglichen Begriffe ein Individuum. Jetzt beobachten wir unter dem Mikroskop, wie sie sich einschnürt und in zwei voneinander unabhängige Wesen teilt. Wo ist unser Individuum geblieben? Ist es in einem seiner Teile? In welchem? Oder ist es in beiden? Dann hätte sich also das „Unteilbare" geteilt?! Welche Contradictio in adjecto! Wir können zu gar keinem anderen Ergebnis gelangen, als dem, daß die erste aller Amöben in allen Amöben weiterlebt, oder m. a. W., daß es nur ein Individuum gibt, nämlich die Art. Vor derselben Schwierigkeit stehen wir, wenn wir sehen, daß ein zerschnittener niederer Wurm sich zu zwei selbständigen „Individuen" ergänzt.

Auf den höheren Stufen der Reihe stehen wir wieder vor der gleichen Schwierigkeit. Jeder von uns war einmal ein „Organ" seiner Mutter. Wann wurde er zu einem Individuum? Im intrauterinen Leben? Und wenn so, in welchem Ausbildungszustande des Embryo? Oder nach der Geburt? Dann hätte der Schlag der Schere, der die Nabelschnur durchtrennt, aus einem „Individuum" zwei gemacht!?

Der Gegenstand ist für unsere Betrachtung so wichtig, daß wir demjenigen Denker ausführlich das Wort geben wollen, der wie kein anderer bedeutender Philosoph der Gegenwart diesen sich unwiderstehlich aufdrängenden Gedanken nachgegangen ist. Bergson schreibt:

„Ein Organismus von der Natur eines höheren Wirbeltieres ist der individuierteste aller Organismen: wenn man aber bedenkt, daß er nur das Entwicklungsprodukt eines Eichens ist, das dem Körper seiner Mutter, und eines Spermatozoids, das dem seines Vaters angehörte, und daß das Ei (d. h. das befruchtete Ovulum) eine wirkliche Verbindung der beiden Erzeuger darstellt, da es ihren beiden Substanzen zugleich angehört, so erkennt man, daß jeder individuelle Organismus, bis empor zum Menschen, nichts anderes ist als einfach eine Knospe, die auf dem kombinierten Körper seiner beiden Eltern erwachsen ist. Wo also beginnt und wo endet das Lebensprinzip des Individuum? Man wird weiter und weiter bis zu seinen entferntesten Ahnen zurück-

geführt; man findet, daß es mit ihnen allen eins ist, eins mit jener kleinen Menge gelatinöser Substanz, die zweifellos die Urwurzel des Lebensstammbaumes ist. Wie es mit jenem primitiven Urahnen in gewissem Umfang eines ist, so auch mit allem, was sich aus ihm in auseinanderweichender Abstammung entwickelt hat: man kann in diesem Sinne sagen, daß es mit der Gesamtheit der Lebewesen durch unsichtbare Bande verbunden ist. Mithin ist es ein eitler Anspruch, die Finalität auf die Individualität des lebenden Wesens einengen zu wollen. Wenn es in der Welt des Lebens eine Finalität gibt, dann umfaßt sie das ganze Leben in einer einzigen unteilbaren Umarmung. Unzweifelhaft bietet uns dieses allem Lebenden gemeinsame Leben viele Sprünge und Lücken dar, und es ist auf der anderen Seite nicht so im strengsten Sinne einheitlich, daß nicht jedem Lebewesen die Möglichkeit gegeben bliebe, sich in gewissem Grade zu individualisieren: aber darum bildet es doch ein einziges Ganzes[1])."

Wir glauben — das soll ausdrücklich betont werden — mit dieser Auffassung vom Individuum uns rein im naturwissenschaftlichen Gebiet zu halten. Selbstverständlich ist es uns bekannt, daß hier die Stelle ist, von der aus, von Platon bis zu Bergson, die meisten Abflüge ins Metaphysische stattgefunden haben: aber wir glauben, nichts als Schlüsse aus der Erfahrung gezogen zu haben. Es gibt im naturwissenschaftlich strengen Sinne nur ein einziges Individuum, nämlich das ganze Leben in seiner Erstreckung über Raum und Zeit. Was wir gemeinhin ein „Individuum" nennen, ist ein solches nur in einem sehr geringen Grade; es ist nur zu begreifen als ein Teil jenes allgemeinen Lebens und insbesondere jenes Teiles desselben, das wir seine Art nennen. Ja, selbst die Art ist noch ein Gradbegriff, wenn freilich auch ein solcher, der im allgemeinen unserem Verständnis keine so unüberwindlichen Hindernisse in den Weg stellt.

Was von dem Leiblichen gilt, gilt ebenso von dem Seelischen. Auch das Seelenleben können wir nur verstehen, wenn wir das Individuum als Teil der ganzen Lebenskette und insbesondere seiner Art anschauen. Hier liegt die einzige Möglichkeit, z. B. jene wunderbaren Instinkte zu verstehen, die alle tierischen Wesen in ihre Existenz mit einbringen als im höchsten Maße zweckmäßige Anlagen zur Führung ihres Kampfes um die Existenz[2]).

Für alles höhere Seelenleben aber kommen wir mit der zoologischen

---

[1]) Bergson, L'évolution créatrice. 9. Aufl., S. 46/7.

[2]) „Man hat oft vom Gedächtnis als einer allgemeinen Eigenschaft und Fähigkeit der organischen Materie gesprochen (Hering, Haeckel, S. Butler, neuerdings ganz besonders Semon), und als ererbte Gedächtnisse die tierischen Instinkte zu erklären versucht. Dieselben können aber ebenso allgemein als Gewohnheiten verstanden werden und sind nichts anderes, wenn man sie in Relation zu der Art anstatt zum Individuum betrachtet" (Tœnnies, Gemeinsch. u. Gesellsch. S. 80).

Betrachtung der Art nicht mehr aus: hier hat an ihre Stelle die Gesellschaft zu treten.

Das ist kein Sprung über einen logischen Abgrund, sondern ein kleiner sicherer Schritt von einem nahe verwandten Begriff zu einem anderen. Denn wir haben nur von Gesellschaften von zoologisch Artverwandten[1]) zu handeln, und so stellt sich Gesellschaft für uns dar als eine nach den allgemeinen Gesetzen der Entwicklung geschehene Ausfaltung gewisser tierischer Arten zu einer höheren Form des Daseins. Eine Gesellschaft ist eine gesellschaftlich lebende Art; die Art ist uns gegeben nicht mehr als Inbegriff aller Individuen gleicher Beschaffenheit, sondern als Inbegriff aller Gesellschaften von Individuen gleicher Beschaffenheit, wobei wir das Wort „Individuum" in seinem gewöhnlichen Sinne gebrauchen.

Wie nahe verwandt die beiden Begriffe sind, zeigt ein einziger Blick. Art und Gesellschaft sind beides kollektive Dauerwesen, dem Begriffe nach beide unsterblich in dem Sinne, daß sie ewig leben würden, wenn sich in ihrer Umgebung nichts ändern würde. Und darum haben beide die unbegrenzte Zeit für sich, um sich in immer erneuter Anpassung an immer wechselnde äußere Bedingungen, durch Auslese und Vererbung immer höher zu entwickeln.

Das gilt sogar für das rein leibliche Leben. Wir haben in der dogmengeschichtlichen Einführung zeigen können, daß nur das Leben in der Gesellschaft gewisse Erscheinungen erklären kann, die die körperliche Gestaltung des Menschen betreffen. Nur die Isolierung der glücklichen Varianten durch die Gesellschaft, die gruppenfremde Artverwandte nicht ohne weiteres in ihr Connubium zuläßt, konnte uns erklären, warum nicht die „Panmixis" immer wieder die Fortschritte der Entwicklung und Anpassung vernichtete. Und nur der Schutz, den die Gesellschaft den Einzelnen gewähren konnte, erklärte uns, wie die Hand[2]) und namentlich das menschliche Gehirn zu ihrer gewaltigen Ausbildung erwachsen konnte. Das können wir das Prius der Soziologie vor der Biologie nennen.

Es könnte scheinen, als wenn wir uns hier in einem Zirkel drehten. Denn gewiß sind hier bereits ausschließlich psychologische Kräfte im Spiele, die wir unserer Behauptung zufolge erst abzuleiten haben. Aber es scheint nur so. Denn diese psychischen Kräfte sind vorgesellschaftlich in der Art entstanden, vor allem, wie wir noch sehen werden, in jenem ersten, in seinen Ursprüngen noch rein biologischen Verbande, der Familie, dem Keim aller Gesellschaft. Hier haben wir umgekehrt ein Prius der Biologie vor der Soziologie: alles Werden ist eben vielfach in Wirkung und Gegenwirkung verschlungen, ist funktional.

Hier handelt es sich darum, die Entwicklung der Seele von diesen

[1]) „Normale Gesellschaften" im Ausdruck von Espinas.

[2]) Vgl. Müller-Lyer, Phasen der Familie, p. 13.

Keimzuständen aus weiter abzuleiten. Und da zeigt sich, daß wir in strengem Sinne von einem psychologischen „Individuum" noch viel weniger sprechen dürfen, als von einem biologischen

Denn mit der Entstehung der Gesellschaft ist, abgesehen von den soeben erwähnten körperlichen Errungenschaften, die Entwicklung durch die Verbesserung der leiblichen Struktur im wesentlichen abgeschlossen. (Verbesserung hier aufgefaßt als der einzige „Fortschritt", den wir messen können: als die Verbesserung des „Güteverhältnisses" zwischen aufgewandter Rohenergie und erwirtschafteterNutzenergie.)[1] Dennoch geht die Entwicklung unverändert in der gleichen Richtung und auf den gleichen Wegen der Anpassung und Vererbung weiter, aber sie bedient sich zu beiden neuer Mittel. Die neuen Errungenschaften werden nicht mehr Bestandteile der körperlichen Struktur, die als solche vererbt werden, sondern dieser ganze Fortschritt vollzieht sich ohne größere leibliche Veränderung durch die Erarbeitung immer besserer Werkzeuge und Waffen, die die angeborenen Organe verstärken, und durch immer zweckmäßigere Organisation der Gesellschaft selbst als eines Ganzen. Und an die Stelle der physischen Vererbung erworbener Eigenschaften (ob sie sich, wie Weismann will, nur durch Veränderung der Keimzellen vollziehen konnte, bleibe hier dahingestellt), tritt jetzt die Vererbung im rechtlichen Sinne und die geistige Tradition.

Aber das sind, wir wiederholen es, nur neue Mittel zu dem alten Ziele der Höherentwicklung in jenem einzig meßbaren Sinne der Verbesserung des Güteverhältnisses; etwa wie die zwiegeschlechtliche Zeugung auch nur ein neues Mittel zu dem immer gleichen Ziele war. Der Sache nach hat sich nichts geändert. Noch immer sproßt das „Individuum" als Knospe an dem großen ewigen Dauerleben des Kollektivum und erhält bei seiner Geburt die sämtlichen Errungenschaften des Lebens überhaupt und der Gesellschaft insbesondere als Angebinde in seine Wiege gelegt.

Aber das neue Mittel ist zweckmäßiger. Es fordert nicht mehr die unfaßbar langen Zeiträume, die die Ausbildung neuer Organe und Instinkte währte: der Fortschritt kann sich viel schneller vollziehen. Und das neue Mittel ist in einem fast ebenso unvergleichlich höheren Maße plastischer, d. h. fähig, immer neue Anpassungen zu bewirken. Ein neu erworbenes Organ, ein neu erworbenes Instinkt sind so etwas wie eine Abfindung ein für alle Male: das so ausgestattete Wesen zahlt die Gabe mit sehr verringerter, wenn nicht aufgehobener Anpassungs- und Entwicklungsfähigkeit. Seine Laufbahn ist sozusagen abgeschlossen. Aber Werkzeug, Waffe und Tradition sind selbst der Anpassung, der Weiterentwicklung fähig, sind ihrer in relativ kurzer Zeit fähig, und so kann die mit diesen Errungenschaften ausgestattete Gesellschaft

[1] Vgl. Ostwald.

sich selbst ohne Ende weiter entwickeln. Es ist ein alter Gedanke der Deszendenzlehre, daß der Mensch gerade deshalb der König der Erde werden konnte, weil er von der Natur mit strukturellen Vorteilen nur sehr armselig ausgerüstet ist. So blieb ihm jede Laufbahn offen.

Jedoch, das sind Betrachtungen aus der komparativen Statik der Lebensentwicklung, die uns hier noch nicht interessieren. Wir sind noch in der einfachen Statik: unser Vergleich erstreckt sich nur auf die Weise, wie die Art einerseits und die Gesellschaft andererseits, beide als vollentwickelt und stationär betrachtet, ihre Errungenschaften an die neu in sie eintretenden Wesen weitergeben.

Beide stellen kollektive Lebewesen, wenn man will, Organismen, dar, die ihrer Umgebung angepaßt sind[1]). Leben heißt ja nichts anderes als Anpassung innerer an äußere Relationen. Bei der Art sind diese Anpassungen rein strukturell: auch ein Instinkt ist nach Lester Wards treffendem Ausdruck nichts als „Struktur gewordene Funktion". Bei der Gesellschaft aber sind diese Anpassungen nur zum kleinen Teil strukturell: wenigstens nehmen wir an, daß mindestens gewisse psychische Anlagen dem neuen Mitgliede alter Gesellschaften mit langer Geschichte angeboren sind. Aber der größte Teil jener Anpassungen wird nicht strukturell, sondern durch geistige Tradition weitergegeben, wird im „individuellen" Leben erworben.

Jene Anpassungen betreffen zunächst, und das ist für unsere jetzige Betrachtung das weniger wichtige, die technischen Machtmittel, mit denen die Gesellschaft ihren Daseinskampf gegen die äußere Welt der Natur und der gruppenfremden Menschen zu führen hat: die Werkzeuge und Waffen. Sie werden als solche vererbt, gehen, soweit sie dauern, von Geschlecht zu Geschlecht über. Das Gleiche gilt von den Verfahrungsweisen, durch die sie erworben, hergestellt und angewendet werden. Und damit sind wir bereits mitten in unserem wichtigeren Thema, der geistigen Tradition.

b) Die individuelle Psyche als das Geschöpf der Gesellschaft.

Das junge Wesen und vor allem der junge Mensch wird in eine Gesellschaft hineingeboren, die sich, geradeso wie eine tierische Art, in einer ganz genau bestimmten Weise verhalten muß, um zu bestehen. Sie hat sich mit den ihr überkommenen Werkzeugen, wozu auch die als Jagdgeräte gebrauchten Waffen zählen, ihr Dasein von der umgebenden Natur zu erkämpfen und hat es mit der Verteidigungswaffe gegen tierische und menschliche Feinde zu sichern. In diesen während eines Menschenalters fast stets mit nur unmerklichen Abänderungen ablaufenden Prozeß sieht sich der junge Mensch hineingestellt, sobald

[1]) „Die menschliche Gemeinschaft ist ein selbständiges, von dem Einzelnen unabhängiges Dasein" (L. Stein I, S. 30).

er fähig ist, zu beobachten. Aber weiter: diese seine Gesellschaft ist auch innerlich in einer ganz bestimmten Weise geordnet, ohne die sie ebensowenig bestehen könnte. Sie ist nicht, wie der Einzelorganismus, ein durch das Zentralorgan straff koordiniertes „Kontinuum", sondern ein „Diskretum", das sich den dort in der Struktur selbst gegebenen und aufrechterhaltenen „Consensus" aus eigenen Kräften erst schaffen und unter allen Umständen erhalten muß. Im Dienste dieses, alle anderen an Wichtigkeit überragenden Zweckes hat sich die Gruppe in der Zeit ihres Werdeganges „sozialisiert" und ihre Mitglieder „domestiziert", und jetzt ist sie sozialisiert, und sind ihre erwachsenen Mitglieder domestiziert. Das gegenseitige Verhalten ist streng geregelt, dem „Lehrgehalt" nach durch Normen, dem „Machtgehalt" nach durch Imperative, und dieses ganze Regelwerk muß dem werdenden Gruppengliede von Generation zu Generation eingeprägt, jedes neue Glied muß immer aufs Neue domestiziert werden. Das geschieht auf der Stufe der tierischen Gesellschaft durch den Instinkt, wobei vielleicht Nachahmung schon eine gewisse Rolle spielen mag; aber in der menschlichen Gesellschaft werden Instinkt und bloße Nachahmung bei weitem übertroffen durch die bewußte Erziehung[1]), die freilich — wir werden das ausführlich darstellen — nur wirken kann, weil der Erzieher in gewissen angeborenen Instinkten und Pseudoinstinkten des Jungen, namentlich in dem Triebe des negativen Selbstgefühls und in den Neigungen zur Nachahmung, Suggestibilität und Sympathie, die Hebelpunkte fertig vorfindet.

Das große Mittel der Erziehung ist das Beispiel: beim Spiele lernt das Kind, indem es den mit gewaltigem Prestige ausgestatteten Erwachsenen nachahmt. Aber das teilt es noch mit dem Jungen des Tieres. Was die Erziehung des jungen Menschen so viel wirksamer, so viel anpassungsfähiger gestaltet, das ist die Tradition des Beispiels durch die Symbole, von denen die Sprache in ihrer übertierischen Ausgestaltung als Begriffssprache der bedeutsamste Inbegriff ist und bleibt, wenn auch auf noch höherer Stufe die Symbole der Schrift und des Bildes usw. eine bedeutende Rolle spielen. Durch die Sprache erst wird der Tiermensch zum Menschen, wird aus der Herde die Horde, die erste Gesellschaft oder menschliche Gruppe. Sie ist der Träger fast der gesamten „Vererbungsmasse".

Auf diese Weise wird der junge Mensch, und demzufolge ist der erwachsene Mensch, geradeso ein Exemplar seiner Gesellschaft, psychisch gesehen, wie das Tier oder die Pflanze ein Exemplar ihrer Art ist, physisch gesehen. Nur so kann es verstanden werden! Wie die Art,

[1]) „Jede neue Generation gleicht einem Einfall kleiner Barbaren; wenn ihre Eltern es versäumen, sie durch die Erziehung zu zähmen, so ist der Verfall unausbleiblich" (Le Play, Programm der „Unions de la paix", Kap. I., zit. nach Gide und Rist, „Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen, 2. Deutsche Aufl. S. 534).

so ist die Gesellschaft eine Form, aus der von Geschlecht zu Geschlecht immer wieder die gleichen Abgüsse hervorgehen, voneinander verschieden nur insoweit, wie der grobe Stoff sich nicht allen Falten des Modells anschmiegen konnte. Diese leisen „individuellen" Abweichungen von der Urform werden dann, wie man weiß, der Punkt des Ansatzes für jene Variationen, die im Falle der Art in unmeßbar langen Zeiträumen, im Falle der Gesellschaft in viel kürzerer Zeit, eine neue Urform, eine neue Art dort, eine neue Gesellschaft hier, herausgestalten. Aber das sind bereits kinetische Betrachtungen, die uns vorerst noch nicht interessieren.

Die Psyche des einzelnen, in der Gesellschaft geborenen und erzogenen Menschen haben wir uns also zu verdeutlichen als eine Tafel, die — bis auf die aus der Tierheit mitgebrachten Instinkte und jene hypothetischen, bereits Struktur gewordenen sozialen Anlagen — ganz und gar von der Gruppe mit ihrer Schrift bedeckt ist, wobei wir von den soeben erwähnten individuellen Verschiedenheiten auch hier vorläufig absehen[1]).

Und darum ist das „Individuum" im psychischen Sinne noch viel mehr als im biologischen Sinne ein sehr relativer, ein Gradbegriff.

Darüber besteht auch unseres Wissens kein Streit[2]). Wir bringen eine aus vielen ausgewählte Reihe von Auslassungen über den wichtigen Gegenstand.

Wundt sagt: „Isoliert gedacht ist der Begriff der individuellen Seele eine Abstraktion, der die Wirklichkeit nirgends entspricht"[3]). Riehl: „Wer den Menschen vom Menschen geistig ebenso trennt, wie sich beide körperlich gegenüberstehen, sieht die Menschheit vor den Menschen nicht"[4]).

Auf dem gleichen Standpunkt stand bereits Comte. Er sagt: „sous le rapport statique aussi bien que sous l'aspect dynamique, l'homme proprement dit n'est, au fond, qu'une pure abstraction; il n'y a de réel que l'humanité, surtout dans l'ordre intellectuel et moral"[5]). Von hier aus mag die Auffassung über die St. Simonisten in eine Lehre eingedrungen sein, wo man sie zu allerletzt suchen würde: in den Anarchismus, der im allgemeinen als die äußerste Ausprägung des

[1]) Vgl. Vierkandt, „Die Beziehung", S. 5. „Das Natürliche ist im Menschen durch das Historische gleichsam völlig überdeckt, aber es macht sich doch im Sinne der individuellen Differenzen überall bemerklich."

[2]) Nur Loria (Soziologie, S. 19) überspencert hier noch Spencer, dessen Stellung wir kennen.

[3]) Logik, 2. Aufl. II, 2, 292, zit. nach Barth, Phil. d. Gesch. S. 199/200 Anm.

[4]) Der philosophische Kritizismus, II, 2 (Leipzig 1887) S. 225, zit. nach Barth ebenda. Barth selbst bekennt sich zu der gleichen Auffassung und verweist auf Comte als den Vorläufer Wundts.

[5]) Cours VI, S. 590.

Individualismus angesehen wird. Bakunin sagt: „Beginnen wir damit, ein für allemal das absolute Individuum der Idealisten aus dem Wege zu räumen. Dieses Individuum ist ebenso eine Fiktion, wie der Begriff von Gott“[1]). Dieselbe Grundauffassung hat Kropotkin, während umgekehrt für den „literarischen“ Anarchismus Stirners (der Anarchismus eines Kaffeehaus-Bohémiens, wie Georg Adler einmal sagt) das Individuum die einzige Realität ist. Von den neueren Anarchisten folgt Lagrave Stirner und nicht Bakunin. Gide selbst, dem wir diese Angaben entnehmen, stellt sich unzweideutig auf Bakunins Standpunkt: „Das Individuum ist, wie Bakunin sehr richtig sagt, eine Fiktion, oder, wie Walras sich ausdrückt, eine Abstraktion. Viele wird es einige Mühe kosten, diesen Gedanken anzuerkennen, doch ist er trotzdem der einzige, der mit den Tatsachen der Geschichte und der Naturgeschichte übereinstimmt. Man kann sich das Individuum außerhalb der Gesellschaft ebensowenig vorstellen wie einen Fisch außer Wasser. Ohne Wasser bleibt der Fisch zwar immer noch ein Fisch, aber doch nur . . ein toter Fisch“[2]).

Dilthey sagt: „Das Verhältnis der psychischen Einheiten zur Gesellschaft darf sonach überhaupt keiner Konstruktion unterzogen werden . . . Der Mensch als eine der Geschichte und Gesellschaft voraufgehende Tatsache ist eine Fiktion der genetischen Erklärung; derjenige Mensch, den die gesamte analytische Wissenschaft zum Objekt hat, ist das Individuum als ein Bestandteil der Gesellschaft“[3]).

Schäffle behandelt den wichtigen Gegenstand auf der ersten Seite der zweiten Ausgabe seines „Bau und Leben“: „Jeder Blick auf die Erfahrung beweist jedoch, daß das menschliche Individuum losgelöst von der Volksgemeinschaft überhaupt nicht denkbar ist, und die höchste Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß der individuelle Geist, die Vernunft, in ihrer Entwicklung erst gesellschaftlich entstanden ist. Schon bei den tierischen, geschweige bei den menschlichen Völkerschaften, ‚entfalten die sich vereinigenden Wesen ein einziges Leben in mehreren Leben‘, wie Espinas sagt. Die Gesellschaft ist keineswegs bloß Produkt des individuellen Geistes, eher läßt sich das Umgekehrte sagen.“

Und der Abschnitt über „das soziale Geistesleben“ (Sozialpsychologie)[4]) beginnt wieder: „Nicht als ein bloßes Nebeneinander individueller Geistesäußerungen, sondern als ein ineinander greifendes System gegliederter geistiger Kollektivarbeit der Völker kehren die Wirkungen des individuellen Geistes im sozialen Körper wieder . . . Umgekehrt ließe sich sagen, der einzelne sei auch in seiner geistigen Privattätigkeit

[1]) Gide und Rist, Gesch. d. volkswirtschtl. Lehrmeinungen, 2. dtsch. Aufl. S. 587.
[2]) ibid. S. 688 Anm.
[3]) Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig 1883, I, S. 39.
[4]) l. c. S. 176/7.

vom kollektiven Geistleben maßgebend beeinflußt Indem jeder in den von der Sprache verdichteten Begriffen denkt, so „begreift" oder betastet er alle Erkenntnisgegenstände mit den Denkwerkzeugen und mit den Mitteln einer Erkenntniskunst, welche von der sprachbildenden Geistesarbeit des ganzen Volkes ausgebildet ist. Wie mit dem Erkennen verhält es sich mit dem Fühlen und Wollen."

An anderer Stelle heißt es: „Es ist naheliegend, daß die Erhebung des Menschen zur Vernunft Produkt der Zivilisation, daß jeder Einzelgeist ein integrierender Teil werdenden Volksgeistes ist. Wir können weder den Volksgeist als Produkt der vorher fertigen Individualvernunft, noch diese als das Spätere dem Volksgeist gegenüber ansehen. In der Gemeinschaft erwächst der innerliche Zusammenhang, d. h. der Volksgeist und die Vernunft der einzelnen zusammen. Diese ist integrierender Teil des Volksgeistes, letzterer ist Gemeinschaft vernünftiger Einzelgeister"[1]).

Sehr schön heißt es in der letzten Schrift Schäffles: „Das Gesellschaftsbewußtsein darf man sich nicht als ein Bewußtsein außer und über den Einzelgeistern, auch nicht als ein zweites gemeinsames Bewußtsein in den Einzelgeistern denken . . . Das Gesellschaftsbewußtsein ist den gesellschaftlich verbundenen Einzelgeistern innewohnend, immanent. Man kann den Einzelgeist vom Gesellschaftsbewußtsein gar nicht trennen. Der Einzelgeist ist Geist vom Geiste des Volkes und der Menschheit, und das Gesellschaftsbewußtsein Resultante aller Gemeinschaften und Verkehre in der Gegenwart und in der Vergangenheit . . . Das Gesellschaftsbewußtsein darf man sich, obwohl es nur in den einzelnen ruht oder lebendig ist, nicht als Summe der in der Gegenwart zusammenhängenden Einzelgeister denken, so als ob diese wären, ohne daß schon vor ihnen ein Volks- und Völkerbewußtsein gewesen wäre. Die einzelnen in der Gegenwart lebenden Personen sind geistig aus dem Wollen, Fühlen und Denken der vorhergehenden Generationen hervorgegangen; im unaufhörlichen Ideenverkehr aller in der Gegenwart vollzieht sich immer mehr eine gemeinsame Stimmung und Angleichung der Strebungen, Gefühle und Vorstellungen und eine Gliederung aller Einzelgeister zu einer geistigen Kollektivkraft, welche in den verschiedenen Gemeinschaften und Verkehren zwar arbeitsteilig wirkt, aber fortlaufend eine Gesamtwirkung vollzieht"[2]).

[1]) „Bau und Leben" II, S. 60. Auf dem gleichen Standpunkt stand der bedeutende Ökonomist und Soziologe Walras. Gide und Rist (Geschichte der volksw. Lehrmeinungen, S. 627) berichten: „Für ihn stehen Staat und Individuum nicht im Gegensatz zueinander, sondern ergänzen sich. Beide sind, mit einem nach unserer Ansicht höchst richtigen Ausdruck ‚Abstraktionen'. Die einzige Wirklichkeit ist der . . . in Gesellschaft lebende Mensch."

[2]) Abriß der Soziologie, S. 53. Auf S. 70 bezieht er sich auf Ausführungen von Herder, About, Schelling und Herbart; dieser sagt: „Die ganze Masse von Vorstellungen kommt ganz gewiß wie die Muttersprache von außen."

Schäffles bedeutendster Fortbildner, O. Spann, schreibt: „Damit ist . . gegeben, daß der Begriff der Individualität nur als Anlage oder Vermögen (Potenz, Latenz), welche in geistiger Verbindung (Gesellschaft) erst entwickelt wird, zurückbleibt"[1]) . . . „Fragt man, was nun noch von der Individualität übrig bleibt, so muß man antworten: die Ichheit, Ichform aller geistigen Vorgänge, die sich in und durch Gemeinschaft abspielen; und die Anlagen, Vermögen in dieser Ichform — also das inhaltlich angelegte Ich selbst"[2]).

Franz Eulenburg versucht gerade von diesem Ausgangspunkt aus die bekannte Rickertsche Einteilung in Natur- und Kulturwissenschaften zu widerlegen, die uns noch in anderem Zusammenhange beschäftigen wird. Es stellt ihr die Einteilung in Natur- und Sozialwissenschaften entgegen, weil es „das Kennzeichen menschlichen Geschehens" sei, „daß uns der fremde Mensch niemals als Individuum an und für sich, sondern stets im Zusammenhang mit anderen Exemplaren der Gattung gegeben ist . . . Die gemeinsame Eigenschaft ist also: gesellschaftlicher Natur zu sein . . . Der einzelne ist ja nur eine Abstraktion, aber keine Wirklichkeit." Damit ist zugleich ausgedrückt, einmal „daß auch der ‚einzelne' stets als ein Produkt der Gesellschaft betrachtet wird. Nicht nur der Inhalt des Einzelbewußtseins ist durch die Gesellschaft geschaffen, sondern auch die Art des Empfindens, Fühlens und Wollens ist in und durch die Gesellschaft umgewandelt worden. Nicht das geistige Leben der fremden Seele an sich ist sonach das apriori dieser Wissenschaften; jene existiert ja stets nur für den analytischen Psychologen oder als vorwissenschaftliches Erlebnis isoliert für sich. Sondern das Leben in der Gesellschaft ist die Grundlage der Geistes- wie der Kulturwissenschaften . . . Sodann aber kommt erst durch jene Charakterisierung die Wechselwirkung allen menschlichen Geschehens und aller menschlichen Einrichtungen zur Geltung. Es wird damit der einheitliche Gesamtzusammenhang ausgedrückt,

[1]) Kurzgefaßtes System, S. 261.

[2]) Kurzgefaßtes System S. 263. Vgl. a. S. 45, wo er den isolierten Menschen „selbstverständlich eine Abstraktion nennt". „Ein einzelner ohne geistige Berührung würde keinen Robinson, sondern einen Kaspar Hauser ergeben." Bastiat sagt (zit. nach Gumplowicz, Grundriß 2. Aufl., S. 43): „Der Einzelmensch ist ein Unding, im besten Falle ein Idiot." Vgl. ferner Barth l. c. S. 115.: „Es gibt Beispiele, daß Menschen, in früher Kindheit von der Gesellschaft getrennt, körperlich sich normal entwickelten, ihre geistigen Fähigkeiten aber so einbüßten, daß sie, obgleich noch vor der Zeit der Geschlechtsreife in die Gesellschaft zurückversetzt, doch menschliches Denken und menschliche Sprache nicht mehr erlernen konnten. A. Rauber, der die gut bezeugten Fälle solcher Isolierten gesammelt hat, nimmt darum eine „dementia ex separatione" an. Ja sogar Menschen in reiferen Jahren erleiden durch Isolierung Rückbildung. „Der Schotte Selkirk hatte die Kenntnis der Sprache und das Vermögen zu reden, fast verloren, nachdem er fünf Jahre einsam auf Juan Fernandez gelebt hatte." Comte hat sicherlich recht, daß ohne Vergesellschaftung der Mensch ein Tier geblieben wäre." (Vgl. Carey, Grundlagen I. 45).

der sich für den überlegenden Verstand und damit für die Wissenschaft aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ergibt. Diese Einheit wurzelt nicht darin, daß sich in der Einzelseele eine Vielheit von Betätigungen treffen, ein ‚Lebenszusammenhang" geschaffen ist. Sondern die Einzelbetätigungen werden überhaupt erst durch die gesellschaftlichen Umstände und gerade durch das Zusammensein der Individuen miteinander verbunden"[1]).

Nur scheinbar widerspricht dieser Auffassung der folgende programmatische Satz von Max Weber: „Handeln im Sinn sinnhaft verständlicher Orientierung des eigenen Verhaltens gibt es für uns stets nur als Verhalten von einer oder mehreren einzelnen Personen"[2]). Wir haben in den ersten Worten dieses Abschnitts ganz dasselbe gesagt, als wir feststellten, daß der Forscher auf unserem Gebiete seinen Ausgangspunkt selbstverständlich von der Psychologie des Individuum nehmen müsse. Denn uns ist ja nichts anderes gegeben. Und nur so will auch Weber, wie aus dem folgenden hervorgeht, seinen Satz verstanden haben. Die „Vorfrage"[3]), wie diese Psychologie entstanden ist, läßt er ausdrücklich als berechtigt zu.

Und nur das steht vorläufig zur Erörterung. Wir fragen jetzt, wie das Individuum zu seinen seelischen Inhalten gekommen ist; später werden wir dann von diesen Inhalten als den Daten unserer Untersuchung ausgehen.

Unser Weg führt also nicht, wie die meisten der bisherigen Forscher glauben, von der Individualpsychologie über die Sozialpsychologie zur Soziologie[4]), sondern von der Sozial- über die Individualpsychologie zur Soziologie.

So viel zur Vorausdeutung. Um zu unserem Gegenstande zurückzukehren, so finden wir also bei Denkern sehr verschiedener Richtung überall unsere These wieder: die psychische Einzelindividualität ist nichts als eine Abstraktion, der keine eigentliche Realität entspricht; die Einzelseele ist das Produkt der Gesellschaft: „Die Seele ist die Tochter der Stadtgemeinde" (cité), sagt einmal Fustel de Coulanges.

Dennoch findet der aufmerksame Leser einen leisen Unterschied zwischen den Ausführungen Schäffles und Eulenburgs, dem es lohnen wird, etwas näher nachzugehen. Der erste legt mehr Gewicht auf den Zusammenhang dieses geistigen Verbundenseins in der Zeit, der andere mehr auf den im Raume. Jener stellt mehr auf die Beziehungen der vergangenen Geschlechter zu den gegenwärtigen ab,

---

[1]) „Naturgesetze und soziale Gesetze", Arch f. Soz. Wiss. XXXII, S. 692.

[2]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 6.

[3]) l. c. S. 8.

[4]) „Die dabei bestehende Verbindung geht von der Individualpsychologie zur Soziopsychologie und von dieser zur Psychosoziologie" (v. Wiese, Zur Methodologie usw.). (Nach Stoltenberg, Soziopsychologie, Berlin 1914.)

dieser mehr auf die Wechselbeziehungen der miteinander Lebenden. Das entspricht dem Unterschied einer eingeborenen Anlage: der eine ist mehr statisch, der andere mehr komparativ statisch eingestellt, jener interessiert sich für den Psychomechanismus, dieser für seine Entwicklung.

Wir werden, um dem Ganzen gerecht zu werden, beide Betrachtungsweisen mit gleicher Liebe anzuwenden haben. Und da wir der entwicklungstheoretischen Anschauung bereits einen breiten Raum gegönnt haben, so wollen wir einem ganz besonders statisch gerichteten Denker etwas ausführlicher das Wort geben: O. Spann, der mit größter Hingabe und in glücklichster Form jene Wechselbeziehungen zwischen den zu gleicher Zeit Lebenden beobachtet und beschrieben hat; sozusagen eine Momentaufnahme des durch alle Zeitalter sich erstreckenden Prozesses der seelischen Entwicklung, der der Inbegriff ist von unzähligen solchen zusammenhängenden momentanen Geschehnissen. Spann ist, wenn ein Bild erlaubt ist, einzig interessiert für die Arbeit des Geistes „am sausenden Webstuhl der Zeit"; er schaut geradezu begeistert zu, wie „die Schifflein hinüber, herüber schießen", und die Fäden sich zum Gewebe verflechten, zu jenem „Ganzen", von dem wir sprachen. Aber er stellt den Blick immer nur auf das im Augenblick Werdende, und nicht auf das Gewordene ein; er läßt ihn nie rückwärts und aufwärts schweifen bis dahin, wo die Fäden des Aufzugs am Rahmen angeheftet sind, und fragt auch nicht, woher die anderen Fäden kommen, die als Schuß in das Gewebe eingehen.

Auch Spann geht von der menschlichen Gesellschaft als einem Ganzen aus. Nur mit dem hier wenig bedeutsamen Unterschiede, daß wir dieses Ganze auch schon biologisch auffassen, während Spann es nur logisch begreift[1]).

Schon Comte hatte mit stärkstem Nachdruck gefordert, daß die Soziologie nicht von den Teilen, den Individuen, sondern von dem Ganzen der Gesellschaft ausgehen solle[2]). Dann hatte Spencer, ohne

[1]) Als auf eines der großartigsten Beispiele der biologischen Auffassung wollen wir hier bereits auf das monumentale Jugendwerk von Ferdinand Tönnies: „Gemeinschaft und Gesellschaft" vordeuten, das uns später ausführlich beschäftigen wird.

[2]) Hier kommt sein allgemeiner Standpunkt, den Huxley ebenso witzig wie treffend als „Katholizismus ohne Christentum" gekennzeichnet hat, in charakteristischer Weise zum Ausdruck. Denn die katholische Lehre ist immer von einem geradezu großartigen Begriff, und zwar einem, dem unseren genau entsprechenden Realbegriff, der Gesellschaft ausgegangen. „Die Gesamtheit der Seelen umfaßt nach christlicher Vorstellung auch die Verstorbenen, d. h. die gesamte geistig lebende Menschheit geordnet nach der Aristokratie ihrer sittlichen Verdienste, — so also, daß das eigentliche Objekt der Liebe in die sichtbare Menschheit wohl hinreicht, soweit göttlich-geistiges Leben in ihr aufgegangen ist, aber doch weit umfassender und größer ist als diese, und immer zugänglich in der lebendigen Wechselwirkung von Gebet, Fürbitte, Verehrung" (Scheler, Über Ressentiment, S. 50/1). Hier kommt in aller theologischen Verkleidung doch das Wichtige zum Ausdruck, nämlich der geistige Zusammenhang durch die Tradition.

eine Ahnung davon, wie ihn als demokratischen, manchesterlichen Briten seine „persönliche Gleichung" ablenkte, den umgekehrten Weg eingeschlagen und damit die junge Wissenschaft weit in die Irre geführt. Spann kehrt auf den Standpunkt Comtes zurück und entwickelt in feiner und überzeugender methodologischer Darstellung den Begriff des „Ganzen" überhaupt als eines „Erkenntnisobjektes" sui generis. So aufgefaßt, mit dem Blick stets auf den Gesamtzustand, das Ganze, gerichtet, „besteht es gar nicht aus Elementen, welche die eigentlichen Realitäten wären. Ja, es ist streng genommen, gar keine Zusammenfassung solcher selbständiger Dinge, vielmehr selbst ein Ding. Der Gesamtzustand hat, sofern man ihn als eine Einheit erfaßt, nur Eigenschaften schlechthin, nicht dinghafte Bestandteile, die etwas für sich wären"[1]). Käme es auf die dinghaften Bestandteile an, so wäre zwischen Fluß und Wasserspiegel, Wald und Baumschule, Armee und Räuberbande kein wesentlicher Unterschied. Schon Aristoteles wußte, daß das Ganze notwendig früher ist als die Teile, daß „am toten Körper die Hand nicht mehr Hand, sondern etwa eine Summe Fleisch und Knochen" ist, während am lebenden Körper die Hand nicht Fleisch und Knochen, sondern: ein Funktionselement, ein Kräftepunkt im Gesamtsystem „Körper" ist[2]).

Scheler freilich (S. 56/7) bezeichnet gerade Comte als den Führer der positivistischen, gegen diese Auffassung gerichteten Philosophie, die die allgemeine Menschenliebe, ein charakteristisches Geschöpf des „Ressentiment", preist und predigt, eine „Liebe", die mit der christlichen Nächstenliebe nur den Namen teilt, zu einer „Menschheit", die nichts anderes und nichts Besseres ist, als „ein gegenwärtig sichtbares, begrenztes Naturwesen" (51). Aber wir glauben, daß gerade in Comtes Idee von der Menschheit als dem „Grand Être" sehr viel von jener katholischen Vorstellung übrig geblieben ist. Was Scheler hier empört, ist wohl mehr die Entchristlichung dieser Vorstellung, als die Vorstellung selbst. Was er hier sagt, gilt durchaus für Spencer, aber gewiß nur in sehr geringem Grade, wenn überhaupt, für Comte. Wir zitieren noch eine Stelle aus Gide und Rist: „Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen", 2. dtsch. Aufl. S. 532: „Die römisch-katholische Kirche, wie man auch sonst über sie urteilen möge, ist jedenfalls die großartigste und die am festesten zusammengefügte Assoziation, die jemals unter den Menschen bestanden hat, da sie durch die Bande einer Solidarität, die sogar das Grab nicht lösen kann, die Ecclesia militans hier unten und die Ecclesia triumphans dort oben, hier die Lebenden umfaßt, die für die Toten beten, und dort oben die Heiligen, die für die Sünder eintreten."

Prächtig kommt diese Auffassung auch bei Tönnies (Die Sitte, S. 15) zum Ausdruck: „Dem Worte Volk muß noch ein anderer und besonderer Sinn gegeben werden; ich wage ihn dahin auszudrücken, daß er nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten und die Nachkommen bezeichnet, und zwar gerade die Verbindung und Einheit dieser drei Schichten, eine Gemeinschaft, worin die Toten bei weitem das Übergewicht der Zahl über die Lebenden haben." Diesem ganz katholischen Gedanken hat Conrad Ferdinand Meyer den schönsten Ausdruck gegeben: „Wir Toten, wir Toten sind größere Heere, als Ihr auf dem Lande, als Ihr auf dem Meere" mit dem ergreifenden Schlusse: „Ehret und opfert, denn unser sind viele".

[1]) l. c. S. 14.

[2]) l. c. S. 16.

Diese, wie uns scheint, unwidersprechliche Auffassung stimmt mit der unseren durchaus überein. Ganz auf diese Weise formen wir uns unser „Erkenntnisobjekt". Simmel hat das methodische Verfahren in völlig gleicher Art, zum Teil sogar unter Benützung der gleichen Bilder, geschildert[1]).

Nun geht aber Spann weiter. Er bestimmt „Gesellschaft" als ein „Gegenständliches", das uns nicht nur als Erkenntnis-, sondern unmittelbar als „Erfahrungsobjekt" gegeben ist, etwa wie eine chemische Verbindung, eine Metallegierung, als Erfahrungsobjekte gegeben sind, fähig, jedem Interesse ein eigenes Erkenntnisobjekt zu werden.

Wir haben das Bild mit gutem Bedacht gewählt. Denn öfter ist es gebraucht worden, um gegen den engen und unfruchtbaren Individualismus Spencers, der von den allein als Realitäten aufgefaßten Einzelmenschen ausgeht[2]), die Tatsache zu betonen, daß das geistige Leben der Gesellschaft nicht als Summe des geistigen Lebens ihrer Glieder erkannt werden kann, sondern daß hier ein Neues mit neuen Eigenschaften entsteht. Die Flüssigkeit des Wassers, sagt man, ist weder in dem Sauerstoff noch in dem Wasserstoff, die Härte der Bronze weder in dem Kupfer, noch in dem Zinn, noch in dem Blei, drei weichen Metallen[3]): „Gewisse spezifische Merkmale, die in den Individuen sich nicht finden, trotz Herbert Spencer, neue Elemente, entstanden wie durch chemische Verbindung", sagt z. B. Lebon von der „Masse"[4]).

Diese gleichfalls unwidersprechliche Tatsache stellt Spann mit dem größten Nachdruck in den Mittelpunkt seiner Gesellschaftsauffassung. Kern aller Gesellschaft ist ihm das, was er als „Gemeinschaft" bezeichnet: „Der Mensch erzeugt seine geistige Welt wohl auf Grund seiner eigenen Kräfte und Fähigkeiten, auf dem Grund und Boden seiner eigenen Anlagen, seiner eigenen Wesenheit, aber durch fremde Mithilfe, mit fremden Mitteln. Diese Mittel sind: die Gedanken, Gefühle, Bestrebungen, Empfindungen anderer Menschen. Das Innewerden derselben bedeutet weit mehr als bloßen „Anblick", bloße „Kenntnisnahme", „Erfahrung": es ruft durch Reflex oder Widerhall die gleichen oder ähnlichen Vorgänge im Innewerdenden hervor; es ist ein eigenes Miterleben, ganz genau gesagt: ein Selbsterleben, durch fremde seelische Inhalte veranlaßt und daher mitgeschaffen ... Fremdes Seelenleben wirkt schöpferisch auf die anderen ... Das geistige Verhältnis zwischen Menschen ist mehr als eine bloß mechanisch zu denkende

[1]) Grundfragen usw. S. 9.

[2]) Vgl. z. B. Einl. usw. S. 61ff., 231.

[3]) Durkheim, Les règles de la méthode de la Sociologie, 2. Aufl. Paris 1910, S. XV.

[4]) Psychologie der Masse, dtsch v. Eisler, 3. Aufl., Lpz. 1919, S. 13.

Verbindung und Aneinanderreihung . . . Jene schöpferische Wirkung der Menschen aufeinander, jene Auferweckung, Bereicherung, Neuschaffung, Anregung, die inneren Widerhall notwendig erzeugt, das ist der Kern und das eigentliche Wesen geistiger Gemeinschaft"[1]). Er wird nicht müde, diesen seinen Kernsatz immer wieder mit neuen Bildern vorzutragen: „Der Blitz stammt aus zwei Wolken . . . Die Geistigkeit ihres Verhältnisses zueinander allein gebiert die individuellen Geister"[2]).

Dieses Neue ist also der Kern aller Gesellschaft: „Indem nicht jeder einzelne Geist für sich, sondern durch die anderen zur Entwicklung kommt, wird dieser Vorgang, von Seite des Einzelnen aus betrachtet, ein überindividueller; von Seite der Gesamtheit aus aber mehr als eine bloße Summe, Vielheit oder Haufen der einzelnen. Denn nun ist außer den Individuen etwas da. Das, was zwischen ihnen steht, jene schöpferische gebärende Kraft — das gehört keinem der Teile allein oder größenmäßig zurechenbar an; es steht über ihnen und bildet daher eine eigene Wesenheit. So ist ein echtes Ganzes entstanden, das mehr ist als die Summe der einzelnen Teile, daher auch logisch vor den Teilen ist". Das ist „nichts Stoffliches, Dingliches, also auch nicht materialisierbar, vielmehr ein Geschehen, das ganz im Bereiche des Geistigen bleibt . . . Der Tatbestand einer eigenen Wesenheit, Selbständigkeit des gesellschaftlichen Ganzen, der damit bezeichnet wird, ist indessen vollständig zutreffend! Man kann ihn am besten als Gegenständlichkeit der Gemeinschaft bezeichnen, wofür allgemeiner: Gesellschaft überhaupt gesetzt wird"[3]).

Auf diese Weise hat Spann den „formalen" Begriff der Gesellschaft grundsätzlich gewonnen, der dann später ausführlich wie folgt aufgestellt wird:[4]) „Wesen und Quellpunkt der menschlichen Gesellschaft liegt in geistiger Gemeinschaft; die Welt des Handelns dagegen ist nur dienend, verhilft aber der Gemeinschaft erst zur Wirklichkeit, läßt sie erst in Erscheinung treten . . . In dieser Eigenschaft als Fähigkeitsbildung ist Gemeinschaft Gebärerin, Lösung von Gebundenem, Auferweckerin, Ernährerin und gemeinsamer Odem der Geister".

Das schöpferische Wesen der seelischen Wechselbeziehungen zwischen den miteinander Lebenden ist hier klarer erschaut und überzeugender dargestellt als in dem uns sonst bekannten Schrifttum. Aber diese Anerkennung darf uns nicht verhindern zu sehen, daß die Spannsche Auffassung zu eng ist. Sie ist das beste Beispiel für das, was wir einleitend über die Gefährlichkeit einer auf den Begriff „Gesellschaft" zugespitzten Definition der Soziologie sagten: sie ist essentiell statisch,

[1]) l. c. S. 28/9.
[2]) l. c. S. 249.
[3]) l. c. S. 268/9.
[4]) l. c. S. 352.

wird dem Gesamtprozeß nicht gerecht. Spann studiert sein Objekt durchaus nur als gegebene Erscheinung in ihrem Gefüge, interessiert sich aber weder für sein Werden noch für seine Veränderung. Dafür ist kennzeichnend schon die erste Problemstellung. Er stellt als die Aufgaben der Soziologie fest erstens die Bildung „eines allgemein gültigen (allgemein formalen) Gesellschaftsbegriffs"; zweitens „des sachlichen, inhaltlichen oder materiellen Gesellschaftsbegriffs". Hier geht die Frage „auf die Erkenntnis des Aufbaues und Inhaltes des gesamten Gesellschaftskörpers, also seines formellen Gefüges und seiner sachlichen Gliederung in Lebensinhalte. Indem wir Wirtschaft, Recht, Staat, Politik, Religion als gesellschaftliche Erscheinungen betrachten, ist es die Gliederung des gesellschaftlichen Ganzen in Zweige oder Teile, die uns als Problem entgegentritt . . . Drittens wäre die Veränderlichkeit und Entwicklungsgesetzlichkeit des gesellschaftlichen Ganzen wie seiner Besonderungen zu erforschen — eine Aufgabe, die auf Begründung einer Theorie der geschichtlichen Entwicklung (Geschichtstheorie, Geschichtsauffassung) geht, in dem Rahmen dieses Werkes aber nicht behandelt werden soll"[1]).

In diesem Verzicht kommt die Statik der Gesamtauffassung sehr deutlich zum Ausdruck. Man ist berechtigt zu sagen, erstens, daß nicht wohl von einem System gesprochen werden kann, wenn ein Hauptgegenstand ausgeschlossen bleibt; und zweitens, daß der von Spann gegen Simmel erhobene Vorwurf hier gegen ihn selbst zutrifft: denn von Comte und Hegel an war es ein Hauptziel der Soziologen, eine Geschichtstheorie zu schaffen. Um seine eigenen Worte zu variieren; „es ist ersichtlich, daß gerade das, was den eigentlichen soziologischen Bestrebungen seit Comte und Hegel . . . als treibende Kraft zugrunde liegt . . . in Spanns Soziologie wieder keinen Gegenstand findet"[2]).

Aber es stellt sich später heraus, daß der Verzicht auf diesen Hauptgegenstand nicht nur ein vorläufiger ist, der etwa praktischen Erwägungen der Kürze oder dem Bewußtsein entspringt, mit diesem Problem noch nicht fertig zu sein, sondern daß hier irgendwie ein grundlegender Fehler in den Fundamenten stecken muß. Wir lesen weiter unten folgendes: „Die Geschichtserklärung ist gar nicht unmittelbare Aufgabe der Gesellschaftstheorie selber, denn diese erklärt nur die Gesellschaft, nicht ihre bestimmte Entwicklung"[3]). Wir müssen gestehen, daß es uns schwer fällt, hier nicht einen Widerspruch zu erblicken.

Wir haben demgegenüber daran festzuhalten, daß wir schon das Wesen der „Gemeinschaft" nur dann richtig verstehen können, wenn

[1]) l. c. S. 11.
[2]) l. c. S. 10.
[3]) l. c. S. 40.

wir den gewaltigen, über Raum und Zeit gespannten Gesamtprozeß nicht aus dem Auge verlieren. Schon das bringt ein „historisches Moment" in die Betrachtung ein. Das kann und wird Spann auch zugeben. Er kann sagen, daß die Kette eben niemals abgerissen ist, und daß Gemeinschaft Gemeinschaft auch dann bleibt, wenn fortwährend die älteren Glieder fortsterben und durch jüngere ersetzt werden.

Dennoch ist der Blickpunkt sofort ein ganz anderer, eben historischer. Er ist auch auf das Werden, und nicht mehr nur auf das Sein der Gemeinschaft eingestellt, und das trägt unwiderstehlich weiter. Wir wollen wissen, wie sie entstanden ist oder doch wenigstens entstanden sein könnte; wir wollen ferner wissen, wie sie sich äußert und z. B. auf welche Interessen sie sich bezieht; und vor allem: wie und unter welchen Umständen sie sich ändert, in ihren Empfindungen, Wertungen und Handlungsantrieben, sie selbst samt ihren „Gebilden". Kurz, uns interessiert, sobald wir uns auf das Werden einstellen, vor allem auch jenes dritte, von Spann zwar gestellte, aber dann beiseite geschobene Grundproblem.

Davon werden wir etwas später zu handeln haben. Für jetzt bleiben wir noch bei der Gesellschaft als solcher, als der über Zeit und Raum ausgedehnten, in allem Wechsel doch immer gleichen Wesenheit.

Der logische Zwang, sie in diesem Zusammenhang anzuschauen, ist so stark, daß sogar solche Denker, die die Konzeption eines Kollektivbewußtseins ablehnen zu müssen glauben, weil sie — wir haben das in der dogmengeschichtlichen Darstellung gezeigt — fürchten, damit dem Organizismus zu viel zugeben zu müssen, fast wider Willen die gleiche Anschauung kundgeben. Wir führen als Beweis dessen die schönen Sätze an, in denen Fouillée die Gesellschaft als ein über Zeit und Raum erstrecktes sozialpsychologisches Dauerwesen, und das Individuum als eine im Verhältnis zu ihrer unfaßbaren Dauer und Größe fast nichts bedeutende quantité négligeable bezeichnet:

„Man könnte die radikale Meinung verteidigen, daß das Individuum, während es ein Bewußtsein seiner selbst zu haben glaubt, in Wahrheit doch nur ein Bewußtsein von seiner Gesellschaft hat. Was besitzen wir denn wirklich an eigenem, was haben wir aus uns selbst? Nichts oder doch fast nichts! Unsere Sprache kommt uns von der Gesellschaft, unsere Erziehung kommt uns von der Gesellschaft; unsere instinktmäßigen Neigungen, unser vermeintlich persönlicher Charakter sind ein Erbteil der Gesellschaft, unsere Organe und unser Gehirn sind durch die aufgehäufte Arbeit der ganzen Gesellschaft geformt, geknetet und mit Empfindungen und Gedanken befruchtet worden; mit einem Worte, es ist die Gesellschaft, die in einer Menschenmasse wandelt und atmet. Was jedes Individuum sich selbst verdankt, zählt für eins, was es der Gesellschaft verdankt, wird durch die Zahl ihrer sämtlichen

Mitglieder dargestellt. Und so ist unser Bewußtsein vielleicht nichts anderes als das gesellschaftliche Bewußtsein in einer seiner Formen; die gegenwärtigen und die vergangenen Geschlechter sind sich in uns ihrer bewußt; die Stimme, die wir in uns selbst vernehmen, und die wir für unsere eigene Stimme halten, ist in Wahrheit die unserer Väter und Väterväter, die durch die Weltalter erschallt und sich, wie von Echo zu Echo, von Individuum zu Individuum fortpflanzt."

Wir wollen uns dahin einigen, diesen Inbegriff von Vorstellungen, Wertungen und Willensantrieben, die die Gruppe durch Beispiel, Erziehung usw., kurz durch „Domestikation", in die Einzelseele eingeprägt hat, als das „Kollektivbewußtsein" zu bezeichnen. Darunter verstehen wir also einen Bestandteil des Individualbewußtseins, und zwar einen solchen, der sich in ungefähr der gleichen Kraft und Zusammensetzung in allen individualen Bewußtseinen der gleichen Gruppe vorfindet.

Der zweite Bestandteil des Individualbewußtseins ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen, Wertungen und Willensantriebe, die das Individuum als Erbteil aus der vorsozialen, tierischen Vergangenheit seiner Art in die Gesellschaft eingebracht hat. Wir wollen es das „Instinktbewußtsein" nennen. Jenes bezieht sich auf das „Gruppeninteresse", dieses auf das vitale Selbstinteresse, auf dasjenige, was wir weiter unten das „biopsychologische Reservat" nennen werden, was Spann das „Vitalsystem" nennt.

Diese beiden Bestandteile des individualen Bewußtseins sind nun, und das ist sehr wichtig festzuhalten, in der Selbstbesinnung ununterscheidbar miteinander verbunden. Alle psychischen Bestände des Kollektivbewußtseins erscheinen mir, auf diese Weise betrachtet, gerade so lediglich als meine Gedanken, Werturteile und Willensantriebe, wie die aus dem Instinktbewußtsein erwachsenen. Ich kann nur durch Reflexion und Vergleichung mit den mir durch Symbole vermittelten Bewußtseinsinhalten meiner Mitmenschen finden, daß sie die gleichen Gedanken, Werturteile und Willensantriebe haben wie ich, und kann daraus den verstandesmäßigen Schluß ziehen, daß ich mich in einer Selbsttäuschung befand, als ich annahm, das alles sei ganz mein eigen, stamme aus der Autonomie meiner eigenen Seele.

Wohl aber zeigt uns die Selbstbesinnung, daß sich in dem Komplex des Kollektivbewußtseins zwei Bestandteile mischen, die auf das deutlichste voneinander verschieden sind. Der eine ist bezogen auf „Mein Ich", der andere auf „Unser Wir", jener auf das Ich-Interesse, dieser auf das Wir-Interesse. Wir wollen das erste das Ich-Bewußtsein, das zweite das Wir-Bewußtsein nennen.

Das Ich-Bewußtsein ist das Bewußtsein meiner Abhängigkeit von der Gruppe, der ich angehöre. Es ist mein Interesse, aus den

gleichen Vorstellungen und Werturteilen heraus, die meine Genossen haben, in gleicher Weise zu Handlungen gleicher Art angetrieben zu werden: sonst habe ich Nachteile zu befürchten, von leiser Mißbilligung an bis zu dem schwersten Schaden oder den härtesten Strafen. Ich trage z. B. eine bestimmte Tracht, bediene mich bestimmter Formen des Verkehrs und der Geselligkeit, erfülle bestimmte religiöse Zeremonien usw. Die Imperative, die für mein Handeln hieraus folgen, sind „Klugheitsregeln", Sittenregeln, hypothetische Imperative. Ich tue das und das oder vermeide das und das, weil „man" es tut oder nicht tut. Hier erscheint die Gesellschaft als die letzte Appellationsinstanz aus eigenem Recht.

c) Wir-Interesse und Wir-Bewußtsein[1]).

Während sich im Ich-Bewußtsein das Individuum der Gruppe, der es angehört, entgegenstellt, als ein Gesondertes einem Gesonderten, ist die Einstellung des Wir-Bewußtseins eine ganz andere. Es ist nicht das Bewußtsein meiner Abhängigkeit von der Gruppe, sondern vielmehr meiner Zugehörigkeit zu ihr. Aber selbst das ist noch viel zu individualistisch ausgedrückt. Das Wir-Bewußtsein bezieht sich überhaupt nicht auf mich und meine Interessen, sondern dezidiert auf „uns" und „unsere" Interessen. Besteht beim Ich-Interesse eine Parallelität der Interessen von Individuum und Gruppe, so besteht beim Wir-Interesse eine Einheit ganz anderer Art: das Individuum fühlt sich geradezu als Gruppe, als Gemeinschaft, sein Ich-Interesse ist ausgelöscht oder doch als deutlich minderwertig zurückgedrängt. Und die Imperative, die für das Handeln hieraus folgen, sind nicht hypothetische, sondern kategorische Imperative. Ich tue das und das oder vermeide das und das, weil mein Gewissen es ge- oder verbietet. Hier ist die Gesellschaft nicht die letzte richtende Instanz, selbst wenn sie die gleiche Handlungsweise fordert wie das Gewissen. Sondern unser Gefühl der Pflicht ist das der Unabhängigkeit von der Gesellschaft, und im Falle einer Divergenz zwischen dem gesellschaftlichen und dem kategorischen Imperativ wissen wir, daß wir uns für den zweiten gegen den ersten zu entscheiden haben, völlig gleichgültig gegen die etwa daraus entstehenden Folgen für unser Ich-Interesse.

Wir wiederholen, daß dieses Wir-Interesse und sein vorstellungsmäßiger Ausdruck, das Wir-Bewußtsein, uns in unserer Selbstbesinnung unmittelbar gegeben ist, wenn wir nur scharf genug beobachten. In der Regel hält es sich im Hintergrunde unserer Aufmerksamkeit, wird nicht bemerkt. Wir zitieren eine Stelle aus einem programmatischen Aufsatz Vierkandts, die deutlich sagt, was hier zu sagen ist, wenn

[1]) Was Stoltenberg (Soziopsychologie S. 40) Wir-Bewußtsein nennt, ist identisch mit unserem „Kollektivbewußtstein", umschließt auch das „Ich-Bewußtsein".

auch der aufmerksame Leser finden wird, daß hier noch nicht mit der vollen Schärfe zwischen dem Kollektivbewußtsein als Ganzem und seinem Bestandteil, dem Wir-Bewußtsein, unterschieden worden ist: „Die phänomenologische Betrachtung zeigt, daß es ebensogut wie ein Ichbewußtsein auch ein Wirbewußtsein gibt, das im Zustande der Gemeinschaft erlebt wird. Ein Gesamtwille oder eine Gesamtmeinung ist demnach etwas durchaus Reales, nämlich ein einheitliches Erlebnis aller Beteiligten in einer Gemeinschaft, einheitlich deswegen, weil die Erlebnisse kausal, nämlich durch Wechselwirkungen verbunden sind. Die Bedeutung dieser Kollektiverlebnisse verkennen wir leicht, weil wir nicht genügend gewöhnt sind, zwischen Vordergrund und Hintergrund im Seelenleben zu unterscheiden, weil wir den unbeachteten und unbemerkten seelischen Inhalten, den latenten Einstellungen und Bereitschaften viel zu wenig Rechnung tragen“[1]).

Unsere Unterscheidung, die wir auf dem Wege der Phänomenologie gewannen, wird bestätigt durch die Entwicklungspsychologie. Das Ich- und das Wir-Interesse stammen aus verschiedenen Wurzeln und sind von verschiedenem Alter. Man kann ohne Fehler sagen, daß die Gesellschaft aus dem Wir-Interesse, und das Ich-Interesse aus der Gesellschaft hervorgegangen ist.

Wir werden in der psychologischen Grundlegung zeigen, daß die Gesellschaft aus der Familie erwachsen ist. Diese aber ist die Schöpfung des Wir-Interesses in seiner einfachsten Gestalt, wie es als der Ausdruck der biologischen Einheit von Mutter und Kind gegeben ist „die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Gliederung, welche in das tiefste metaphysische Geheimnis zurückreicht und von dort her in geschlechtlicher Liebe, Kindesliebe, Liebe zum mütterlichen Boden mit starken dunklen Banden naturgewaltiger Gefühle uns zusammenhält“[2]). So ist also das Wir-Interesse älter, vorsozial, das Ich-Interesse jünger, sozial.

Und so ist denn auch das Bewußtsein von diesem Wir-Interesse ontogenetisch und phylogenetisch älter als das Ich-Bewußtsein. Dieses entsteht beim Kinde verhältnismäßig spät: es spricht von sich selbst sehr lange in der dritten Person. Und daß hier nicht etwa nur eine sprachliche Unreife vorliegt, dafür spricht der folgende Satz von Preuß in bezug auf den primitiven Menschen: „Wir müssen uns die Entstehung des Begriffs der Individualität, die Lostrennung des einzelnen von der Gemeinschaft, als etwas ganz allmähliches vorstellen, indem die Kraft und Wirkung des Ganzen bei gleichartigen oder durch Ideenassoziation einander verbundenen Objekten als eine sinnliche Zusammenfassung primär auftritt. Das Maisfeld fällt in seiner Bedeutung eher auf als der einzelne Maiskolben, die Tiergattung eher als das einzelne Tier, der Himmel eher als die Gestirne, die menschliche Gemeinde eher

[1]) Kölner Vierteljahrshefte Nr. 1 (1921) S. 62.

[2]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 54.

als der einzelne Mensch"[1]). Wir haben danach hier einen besonders interessanten Fall der von ihm beschriebenen „komplexen Vorstellungen".

Dieses Wir-Bewußtsein tritt mit der Entwicklung des Einzelnen und der Gesellschaften immer mehr in den Hintergrund des Bewußtseins, dessen Vordergrund immer mehr das Ich-Bewußtsein einnimmt, etwa wie die Gesamtheit der Gestirne unsichtbar wird, wenn das hellste unter ihnen, die Sonne, am Himmel emporsteigt. Der erwachsene Mensch der höheren Zivilisationsstufen wird dieses Inhaltes seines Bewußtseins nur in den seltenen, mit dem Fortschritt der Zivilisation immer seltener werdenden Augenblicken inne, wo ganz offenbar weit überwiegende Interessen anderer oder der Gesellschaft als eines Ganzen auf dem Spiele stehen, so z. B. angesichts der Todesgefahr eines „Mitmenschen" oder in entscheidenden Momenten des Gruppenschicksals. Die allgemeine Hilfsbereitschaft, die sich in Deutschland kundtat, als das erste Luftschiff des Grafen Zeppelin durch eine Elementarkatastrophe zerstört wurde, und noch mehr der ungeheure Aufschwung des Patriotismus überall bei Ausbruch des Weltkrieges waren solche Momente, in denen das Wir-Interesse plötzlich in fast allen das Ich-Interesse aus dem Vordergrunde der Aufmerksamkeit verdrängte, in denen die lebendige Erkenntnis, daß das Individuum neben der Gruppe so gut wie nichts bedeutet, daß das Ganze leben muß, auch wenn das Individuum dabei zugrunde gehe, alles Ich-Bewußtsein und alle Ichsucht auslöschte. Um unser Bild weiterzuführen, so bedeckt in solchen seltenen Momenten der schwarze Schatten einer gewaltigen Gefahr in einer Eklipse das Gestirn des Tages, und die „komplexe Vorstellung" des ganzen Sternenhimmels erscheint wieder dem nicht mehr durch das alles überstrahlende Ich geblendeten Auge.

In den suprasozialen Persönlichkeiten, und zwar, je höher sie in der Skala stehen, um so weniger, ist das Wir-Interesse niemals so vollkommen ausgelöscht. Das ist die geheimnisvolle Quelle, aus der sie die Kraft schöpfen, um auf ihrem so oft leidensvollen Wege den großen Dingen der Gemeinschaft zu dienen. Das hat Hegel, der überhaupt von diesem Wir-Interesse die klarste Vorstellung hatte, (wir kommen weiter unten ausführlich darauf zu sprechen), sehr schön dargestellt: „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist,

[1]) l. c. S. 72. Von uns gesperrt. Burckhardt (Geschichte der Renaissance, Bd. I, S. 141) sagt: „Erkannte sich der Mensch im Mittelalter nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des Allgemeinen."

aus dem inneren Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht und sie sprengt, weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist, — die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Taten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur ihre Sache und ihr Werk zu sein scheinen"[1]).

Außer Hegel sind auch schon andere, psychologisch tief schürfende Denker auf diesen bisher allzu wenig beachteten Inhalt des menschlichen Bewußtseins aufmerksam geworden. So z. B. spricht Radbruch von „jenem Gefühl der Erhabenheit, welches die individuelle Seele immer dann erlebt, wenn sie sich eines in ihr waltenden Bewußtseins, der Menschheit im Menschen, ehrfürchtig bewußt wird"[2]). Und Scheler nennt es geradezu das Prinzip der Solidarität: „Unter seiner Herrschaft fühlt und weiß jeder die Gemeinschaft als Ganzes sich innewohnend und fühlt sein Blut als Teil des in ihr kreisenden Blutes, seine Werte als Bestandteile der im Geiste der Gemeinschaft gegenwärtigen Werte. Mitfühlen und Mitwollen tragen die Gesamtwerte; das Individuum ist ihr Organ und zugleich ihr Repräsentant, und ihre Ehre ist seine Ehre"[3]).

Es ist nun von besonderem Interesse, sich klar zu machen, daß das Objekt dieses Wir-Interesses in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Menschengruppen, und sogar innerhalb der gleichen Menschengruppe bei verschiedenen Individuen, verschieden sein kann.

Es kann sich beschränken auf einen bestimmten Kreis anderer Menschen, kann sich aber auch auf andere Lebewesen, namentlich höhere Tiere, erstrecken.

Das „Wir" umfaßt, um den ersten Fall zu besprechen, immer die eigene „Rahmengruppe": so werden wir die jeweils größte Gruppe nennen, in die sich der Mensch eingeordnet findet: Horde, Hordenverband, Stamm, Stammesverband, Staatsvolk. Wenn diese Rahmengruppe in sich untergegliedert ist, so umfaßt das „Wir" in bestimmter Abstufung der Intensität des Interesses, (davon ist erst in der Sozialpsychologie zu handeln), sowohl die große wir auch die kleinere Gruppe (oder Gruppen), denen das Individuum angehört. Da der Gesellschaftsprozeß die allmähliche Vergrößerung der Rahmengruppen mit sich führt, ist auch eine allmähliche Erweiterung des Wir-Interesses und Wir-Bewußtseins gegeben. In gewissen Typen der suprasozialen Persönlichkeiten umspannt das Wir-Bewußtsein jeweils einen weiteren Kreis als im Bewußtsein der durchschnittlichen Gruppenglieder. Und, das ist überaus wichtig, so weit wie dieser Kreis reicht, so weit wirkt auch das „Prinzip der Solidarität", so weit reicht der Kreis der sittlichen Verpflichtung.

[1]) Philosophie der Geschichte, Ausg. Reclam, S. 66/7.

[2]) Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 51.

[3]) Scheler, Über Ressentiment und moralisches Werturteil, Leipzig 1912, S. 95.

Um nun zu dem zweiten Falle zu kommen, so finden wir auf primitiven Menschheitsstufen, wo der Kreis der Menschen, die zum „Wir" gerechnet werden, kaum über die enge Rahmengruppe hinausreicht, daß auch nichtmenschliche Lebewesen zum „Wir" gerechnet werden. Dem „Wilden" ist namentlich das höhere Tier viel verwandter als uns; diese Auffassung tritt in den eigentümlichen religiösen Sitten und Anschauungen des „Totem" klar zutage. Sie tritt dann auf höherer Stufe weit zurück, um erst auf allerhöchster wieder Leben zu gewinnen. Im Buddhismus hat das zur Klarheit erhobene Bewußtsein, daß nicht nur alle Menschen, sondern alles Leben schlechthin eines sind, (tat twam asi)[1]) seine großartigste Ausprägung erlangt. Hier ist der Kreis, der der Solidarität unterworfen ist, und in dem infolgedessen die sittliche Pflicht herrscht, der größte mögliche, weiter noch als in der westeuropäisch-christlichen Kultur, wo die suprasoziale Persönlichkeit sich nur bis zum Bewußtsein der Einheit allen Menschentums, zur „Humanität", erhoben hat. Unsere Tierschutzbewegung ist nur ein schwacher Vorläufer jenes alles Leben umspannenden Wir-Interesses und Wir-Bewußtseins.

Wir erblicken in ihm den Ausdruck des tiefen Zusammenhanges von Individuum und Gemeinschaft, wie wir uns bemüht haben, ihn in diesen letzten Ausführungen darzustellen. Der Zusammenhang zwischen der „Knospe" und dem Mutterleben ist doch nicht ganz und gar abgerissen: irgendwie und -wann fühlt der „Modus" sich als „Substanz". Er fühlt den großen, ewigen Strom des Lebens durch sich hindurchfließen; oder besser: er fühlt sich als Tropfen in diesem Strome und fühlt, daß alles, was er zu leisten imstande ist, die Kraft des heiligen Stromes ist, und nicht der winzige Teil, den er selbst davon darstellt; mehr noch, daß er sofort versickern oder verdunsten müßte, wenn der Strom als Ganzes ihn nicht trüge und schützte. Das klingt schon aus der Menschheit Kindertagen an unser Ohr, in jenem herrlichen Gleichnis des Homer: „Wie der Blätter Geschlecht, so ist auch das der Menschen". Nur der Baum oder noch besser der Wald leben in Wahrheit, das einzelne Blatt kommt und vergeht: „Der Winter wirft sie zur Erde, aber andere treibt der sprossende Hain, wenn des Frühlings Stunde gekommen".

Hier, im Wir-Bewußtsein, liegen die tiefsten Wurzeln allen „Altruismus". Aus seinem Erlebnis wächst alle Opfertat, von dem verzweifelten

[1]) Vgl. Martin Buber, „Der große Maggid und seine Nachfolger" Frankf. 1922, S. 32. „Du mußt das Wort recht verstehen: Liebe deinen Nächsten als etwas was du selbst bist. Denn alle Seelen sind eins, jede ist ja ein Funken aus der Urseele, und sie ist ganz in ihnen allen wie deine Seele in allen Gliedern deines Leibes. Es mag sich einmal ereignen, daß deine Hand sich versicht und sich selber schlägt: wirst du da einen Stecken nehmen und deine Hand züchtigen?" Vgl. a. LXI. Das gleiche Gefühl in ästhetischer „romantischer" Umwertung sehr schön in Tiecks „Vittoria Accorombona" (Inselverlag), S. 379/80.

Mute an, mit dem erst die Mutter und später auch der Vater ihre Jungen gegen viel stärkere Gegner verteidigen, zu der Hingebung des Mannes, der für seine Gemeinschaft ficht und stirbt oder sein eigenes Leben einsetzt, um den bedrohten Mitmenschen aus drängender Gefahr zu erlösen; bis zu dem Opfermute empor, den die suprasoziale Persönlichkeit im Dienste der Wahrheit oder des Rechtes betätigt. Hier glauben wir die tiefste Wurzel aller Sittlichkeit aufdecken zu können. Wir werden ferner die Vermutung zu begründen versuchen, daß dieses Wir-Interesse auch in das religiöse und das ästhetische Interesse mächtige Wurzeln entsendet. Und so scheint uns dieser bisher recht vernachlässigte psychologische Tatbestand dazu bestimmt, der Grund- und Schlüsselbegriff der gesamten praktischen Philosophie zu werden. Mit diesen Vorausdeutungen müssen wir uns vorläufig begnügen.

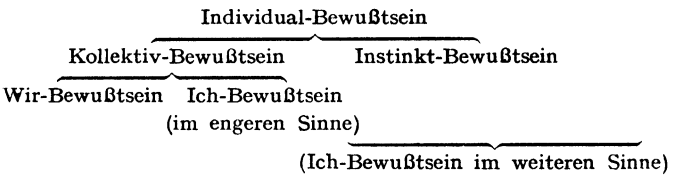
Um noch einmal zusammenzufassen, so finden wir in unserem Individualbewußtsein im ganzen drei verschiedene Bestandteile: erstens das „Instinktbewußtsein", subsozial entstanden, bezogen auf die von dem Individuum in die Gesellschaft eingebrachten körperlichen Bedürfnisse des biopsychologischen Reservats; zweitens das Wir-Bewußtsein, präsozial, in der Familie entstanden, bezogen auf das Wir-Interesse, als der Ausdruck der Tatsache, daß das „Individuum", ein bloßer Gradbegriff, sich seines unzerreißbaren Zusammenhanges mit dem Ganzen seiner Art oder Gesellschaft oder schließlich des Einen Lebens irgendwie dunkel bewußt bleibt; und drittens das „Ich-Bewußtsein", sozial, in der Gesellschaft selbst entstanden, bezogen auf die für den Fortbestand dieser Gesellschaft notwendigen, dem Individuum durch Domestikation eingeprägten und derart zu seinen Ich-Interessen gewordenen Gruppeninteressen.

Die beiden an letzter Stelle genannten Inhalte beziehen sich auf die Gruppe als Ganzes, wie wir bei dem Wir-Bewußtsein unmittelbar, durch Selbstbesinnung, bei dem Ich-Bewußtsein mittelbar, durch Vergleich und Reflexion, erfahren. Wir haben sie daher unter dem Begriff „Kollektivbewußtsein" zusammengefaßt. Diese Zusammenfassung ist auch aus dem Grunde notwendig, weil sehr oft kategorische Imperative, die aus dem Wir-Interesse erwachsen sind, außerdem noch durch Erziehung eingeprägt werden, wie z. B. das Gebot, den Gruppengenossen nicht körperlich zu verletzen oder gar zu töten. Hier kommt die Tatsache zum Ausdruck, daß die Gesellschaft, weil aus dem Wir-Interesse geboren, ihm bis zu einem gewissen Grade immer dienstbar bleiben muß, d. h. seine wichtigsten Gebote auch noch durch ihre Sanktionen sichern und durch ihre Erziehung einprägen muß, um Übertretungen noch seltener zu machen, als sie ohne das schon an sich wären.

Wir wollen noch einmal daran erinnern, daß für uns der Begriff „Kollektivbewußtsein" nicht etwa eine mystische, über den einzelnen

Bewußtseinen schwebende Einheit bedeutet, sondern sehr nüchtern einen genau bestimmten Inhalt des individualen Bewußtseins.

Man kann andererseits auch das Instinktivbewußtsein und das Ich-Bewußtsein zusammenfassen, da sie sich phänomenologisch beide auf das „Ich" und nicht auf das „Wir" beziehen. Wir werden hier vom Ich-Bewußtsein im weiteren Sinne oder vom Ich-Bewußtsein schlechthin sprechen. Das wäre in einer rein psychologischen Betrachtung vielleicht gefährlich, ist aber in einer soziologischen ohne Bedenken, weil für den Soziologen die subsozialen Körperinstinkte nur als gegebene Daten seiner Rechnung, als die allem Handeln zugrunde liegende Voraussetzung der menschlichen Existenz, in Betracht kommen. Daß der Mensch das Bedürfnis nach Speise und Trank, nach Wetterschutz und Geschlechtsgenuß hat wie das Tier, müssen wir wissen, weil aus diesen niederen Interessen sich seine sozialen, höheren Interessen entwickelt haben, und weil keine Gesellschaft auf die Dauer bestehen kann, die ihren Mitgliedern nicht dieses biopsychologische Reservat gewährleistet: aber darüber hinaus gehen uns diese subsozialen Seeleninhalte nichts an. Wir machen also keinen für unsere Disziplin belangreichen Fehler, wenn wir stillschweigend und dem Sprachgebrauch entsprechend unter dem Ich-Interesse das Instinkt-Interesse mitverstehen werden.



d) Psychologie und Beziehungslehre.

Wir haben es hier überall durchaus mit Tatsachen des Bewußtseins, mit seelischen Inhalten zu tun. Und da entsteht die Frage, ob denn unter diesen Umständen nicht das ganze Gebiet der Psychologie, und nicht der Soziologie, zuzufallen habe.

Dazu ist nun zunächst zu bemerken, daß nach dem übereinstimmenden Urteil ihrer berufensten Vertreter die Psychologie die hier liegende Aufgabe kaum in Angriff genommen, geschweige denn zu einem einigermaßen befriedigenden Abschluß geführt hat. Der Nachfolger Wilhelm Wundts, Felix Krüger, hat dieses bedeutsame Zugeständnis in einem ganzen programmatischen Buche gemacht, in dem er die „Entwicklungspsychologie" — nicht etwa schreibt, sondern als das wichtigste Desiderat seiner Sonderwissenschaft erst fordert[1]). Von dem gleichen Manko geht einer der bedeutendsten Psychologen der Gegenwart aus, William

[1]) Leipzig 1915.

Mac Dougall von der Universtiät Oxford[1]). Und Messer sagt ohne jeden Umschweif, daß die bisher fast ausschließlich betriebene fast durchaus intellektualistisch orientierte Individualpsychologie nicht hinreiche: „Wo immer das Verhalten menschlicher Gemeinschaften oder das der einzelnen als Gemeinschaftsglieder zu erklären ist, da wird die Sozialpsychologie herangezogen werden müssen"[2]).

In der Tat, wie könnte die Individualpsychologie hier ausreichen? „Schon die Meinung, daß die Sozialpsychologie sich restlos auf die des Individuums zurückführen lasse, oder daß durch die Entwicklung der letzteren auch auf die sozialen Beziehungen Licht fallen würde, ist nicht begründet. Denn die interpersonalen Beziehungen, mit denen wir es allenthalben zu tun haben, gehen ja als solche keineswegs in der Einzelseele restlos auf. Eben weil das Vorhandensein mehrerer Personen die Bedingung ihres Eintretens ist, so decken sie sich nicht . . . Es finden nicht nur Steigerung und Schwächung der Empfindungen durch gesellschaftliche Beziehungen statt, sondern auch qualitative Modifikationen des individuellen Seelenlebens, eine Assimilation des Fühlens und Wollens, Ausscheidungen und Aufnahmen bestimmter Art, Verschmelzung und Hemmung u. ä. m. geschehen durch die sozialen Gruppen, in der Familie, im Verein" . . . Das Kollektivum ist eben ein Gegenstand suis generis, das nicht als Summationsphänomen der Einzelseelen zu betrachten ist"[3]). Nur in der „lebendig fortleitenden Gemeinde und im persönlichen Zusammenhang" kann das „Numinose" voll erlebt werden, sagt Otto[4]).

Und so ist es denn wohl verständlich, wenn Spann sich mit größter Energie dagegen wehrt, daß sein Erkenntnisobjekt, jenes lebendige Ganze der „Gemeinschaft", auch nur von fern unter das Herrschaftsbereich der Psychologie fallen könne, und daß seine Auffassung mit der Lehre von den psychischen „Wechselwirkungen" auch nur verwandt sei, die einige als das einzige Thema der Soziologie betrachten. Er sagt dazu: „Diese Definition ist durchaus psychologisch, kann über . . . Psychologie nicht hinauskommen, daher vermag sie die Gesellschaft nicht als etwas Eigenes, Spezifisches zu bezeichnen. Gemeinschaft, Vergemeinschaftung sind dagegen keine psychologischen Begriffe. Denn die Gesellschaftslehre sucht bei diesen Vorgängen (des Widerhalles, Reflexes) keine Assoziationserscheinungen u. dgl. auf . . . Das Psychologische ist nur Naturbedingung, das Gesellschaftliche etwas Eigenes"[5]).

Diese Stellungnahme beruht zum einen Teil auf philosophischen Gründen (die Gemeinschaft habe apriorischen, die Welt des Handelns

[1]) Social psychology, London 1908.
[2]) Psychologie, Stuttgart und Berlin, 1914, S. 379.
[3]) Eulenburg, Archiv f. Soz.-Wiss. XXXII, S. 753/4.
[4]) Rud. Otto, „Das Heilige", Breslau 1917, S. 63.
[5]) Kurzgefaßtes System S. 353.

leistungsmäßigen, funktionellen Aufbau[1]), auf die wir nicht eingehen wollen und können. Aber zum anderen Teile beruht sie darauf, daß Spann nur jene, für alle soziologischen Zwecke unzureichende Individualpsychologie fast ausschließlich intellektualistischer Richtung kennt, über die unsere psychologischen Autoritäten selbst mit aller Kraft fortstreben[2]). Und die Frage bleibt erlaubt, ob nicht vielleicht die Gemeinschaft und die Vergemeinschaftung dieser von Krüger so beredt geforderten „sozialen" oder „genetischen" oder „sozialgenetischen" Psychologie, Messers „Sozialpsychologie" zufalle. Krüger selbst scheint durchaus dieser Meinung zu sein, und wir finden sie auch noch anderwärts. So z. B. sagt Park: „. . . daß die Soziologie, sobald sie aufhört, die Verbindungsformen, in denen sich das soziale Leben ausdrückt, lediglich zu beschreiben, sondern diese Formen und das Leben zu erklären sucht, notwendig zur Sozialpsychologie wird"[3]).

Gegen diese Auffassung wehren sich diejenigen Soziologen, die eben in den Formen des geselligen Lebens den eigentlichen Gegenstand der Soziologie erblicken. Denn damit würden sie, die keine anderen Objekte besitzen, offenbar die Selbständigkeit ihrer Wissenschaft preisgeben. Besonders einer der Führer dieser Richtung, der sehr verdiente Alfred Vierkandt[4]), bemüht sich, hier eine scharfe Grenzlinie zu ziehen. Er will, statt wie Simmel von „Wechselwirkungen", lieber von einem „Gegenseitigkeitsverhältnis" sprechen, „denn Wechselwirkungen finden auch statt, wenn es sich um eine größere Anzahl von Einheiten handelt, von denen jede von allen übrigen beeinflußt wird, aber keine einzelne für sich auf sie alle in ihrer Gesamtheit eine entsprechende Rückwirkung ausübt. Mit anderen Worten: wesentlich für das hier gemeinte Verhältnis der Gegenseitigkeit ist die Tatsache der Polarität, d. h. die Existenz eines Verhältnisses, bei dem zwei und nur zwei Einheiten sich gegenüberstehen und gleichsam um einen gemeinsamen Schwerpunkt gravitieren ... Hier liegt, bildlich gesprochen, der Schwerpunkt der Untersuchung zwischen beiden Einheiten, nämlich eben in der Beziehung, die zwischen ihnen existiert. Natürlich kann sich die Untersuchung im einzelnen Falle tatsächlich auf das eine Glied beschränken; in rein stofflicher Hinsicht kann sie sich dann mit einer psychologischen decken, aber nach dem ganzen Zusammenhang des Erkenntniszweckes bleibt sie von ihr verschieden". Und in der Anmerkung heißt es: „Man kann also sagen, der Psychologe untersucht die innerseelische, der Soziologe die interindividuelle Kausalität. Die Begriffe, mit welchen der Soziologe operiert, bezeichnen

[1]) Kurzgefaßtes System S. 352.

[2]) Vgl. z. B. Krüger l. c. S. 52, S. 70 usw. passim.

[3]) „Masse und Publikum", Bern 1904, S. 33.

[4]) „Literaturbericht zur Kultur- und Gesellschaftslehre für die Jahre 1907 und 1908 (Arch. d. f. ges. Psych.„ Bd. XVII, 1910, S. 62/3).

demgemäß, wie Simmel einmal treffend bemerkt, absolut nichts Substantielles oder Individuelles, sondern eine bloße Beziehungsform."

An dieser Auseinandersetzung ist mindestens so viel richtig, daß die bisherige Individualpsychologie offenbar nichts Entscheidendes geleistet hat[1]), um dieses Desiderat des Soziologen zu befriedigen, und daß er daher in seinem guten Rechte war, wenn er wohl oder übel auf eigene Hand und auf sein gutes Glück vorging, um sich die unentbehrlichen Grundlagen seiner Arbeit selbst zu beschaffen. Insofern mußte allerdings diese „Beziehungslehre", wie v. Wiese vorschlägt, das Gebiet zu nennen[2]), bisher einen Teil jeder Soziologie und das Arbeitsgebiet jedes Soziologen bilden.

Aber muß das so bleiben? Kann man den Psychologen verbieten, über das enge Gebiet hinauszugehen, das bisher ihr Arbeitsfeld gewesen ist? Offenbar reicht die Verschiebung des Blickpunktes, die Vierkandt mit Recht herausarbeitet, nicht aus, um ein solches Verbot zu begründen.

Wir haben zwei sehr gute Gründe, der Entscheidung dieser Grenzstreitigkeit mit größter Ruhe entgegenzusehen. Erstens sind wir der Überzeugung, daß die Soziologie mehr als nur die Formen des geselligen Lebens zu bearbeiten hat, könnten also auf das strittige Gebiet verzichten, ohne damit die Selbständigkeit unserer Wissenschaft preiszugeben. Und zweitens glauben wir, daß hier ein charakteristisches Grenzgebiet vorliegt, auf dem das Kondominium zweier benachbarter Wissenschaften an sich nichts Auffälliges hat. Und am allerwenigsten für uns, da wir die Auffassung vertreten und hoffentlich mit guten Gründen verteidigen werden, daß man von allen Geisteswissenschaften aus, sobald man ihre Grundlagen untersucht, mit derselben immanenten Notwendigkeit zur Soziologie gelangt, wie in dem Fall der Psychologie. Die Soziologie ist für uns das gemeinsame Grenzgebiet aller Wissenschaften vom Geist oder von der Gesellschaft, also auch der Psychologie.

Diese Anschauung wird mir durch das wertvolle Buch „Soziopsychologie" von Hans Lorenz Stoltenberg bestätigt. Er ist von der Untersuchung einer Anzahl von Begriffen ausgegangen, die bisher ununterschieden als „sozialpsychologisch" bezeichnet wurden. Aus diesen hebt sich die Gruppe von Vorgängen, „die überhaupt nicht anders zu denken sind als im Bewußtsein der einzelnen". Diese, die eben darum der Psychologie zufallen, nennt er „soziopsychologisch". Dazu gehören z. B. die Begriffe „lügen, Haß, auffordern, einwilligen" usw. Der Rest der von ihm gesammelten sozialpsychologischen Be-

[1]) „Unter Psychologie versteht heute jeder etwas anderes", sagt Max Weber (Wirtschaft und Gesellschaft S. 9).

[2]) Zur Methodologie der Beziehungslehre, Cölner Vierteljahrshefte Nr. 1, S. 49.

griffe gehört der Soziologie an und wird darum als „psychosoziologisch" bezeichnet. Als gemeinsamen Oberbegriff hält er an dem alten Namen „Sozialpsychologie" fest.

Die Unterscheidung ist fein und gewiß sehr brauchbar: aber sie gibt keine disjunctio completa, weil es hier eben keine natürliche Grenze gibt. Das ist kein Einwand gegen Stoltenberg, der sich dessen offenbar durchaus klar ist und nichts weiter mit seiner Scheidung bezweckt, als eine denkökonomisch nützliche, künstliche Grenze zu ziehen. Er stellt selbst fest (10), daß der Begriff „Ansehen" je nach dem Standpunkt der ersten oder der zweiten Kategorie zugerechnet werden muß; er sagt ferner, daß die sogenannte Massenpsychologie sowohl soziopsychologische, wie psychosoziologische Probleme stellt. Und wenn er (85) das „Nachmachen" in die Soziopsychologie, das „Nachahmen" aber in die Psychosoziologie verweist, so zwingt ihn das zu überaus künstlichen Definitionen. Es ist nachahmen, wenn das Bewußtsein der Abhängigkeit mit der Handlung verbunden ist, aber nachmachen, wenn dieses Bewußtsein fehlt, „oder aber auch insofern man von diesem Bewußtsein absieht".

Damit sind wir zu dem anderen Grenzstreit gelangt, zwischen der Soziologie und den einzelnen Geistes- oder Gesellschaftswissenschaften.

4. Die Soziologie und die einzelnen Gesellschaftswissenschaften.

Den natürlichen Übergang von unserer bisherigen Untersuchung zu der neuen, die wir jetzt zu führen haben, bildet die Ansicht, von der wir soeben bereits mehrfach haben sprechen müssen, derzufolge die Soziologie die Lehre von den Formen der Vergesellschaftung ist. Wir hätten sie unter dem vorigen Rubrum behandeln können, haben aber vorgezogen, sie diesem Hauptabschnitt voranzusenden, und zwar, weil sie geradezu entstanden ist, um der Grenzstreitigkeit zu entgehen, die wir hier versuchen wollen, zu entscheiden.

a) Ist Soziologie eine neue soziale formale Einzelwissenschaft?

Für Comte und Spencer bedeutete die Soziologie eine, die älteren Sozialwissenschaften überbauende oder gar weithin ersetzende Einheitswissenschaft. Diese Auffassung stieß nicht nur auf den heftigsten Widerspruch der in ihrem Besitz bedrohten Vertreter der alten und gefestigten Disziplinen, sondern auch auf ungeheure innere Schwierigkeiten, sobald es sich darum handelte, Objekt und Methode der Soziologie genauer zu bestimmen. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, versuchten einige Denker, vor allen Georg Simmel, die Soziologie als neue soziale Einzeldisziplin aufzubauen.

Simmel ist zu dieser Begrenzung auf einem eigentümlichen Wege gelangt, der dem allgemeinen Wege gerade entgegengesetzt ist In der Regel stellt sich einer Zeit ein neues wichtiges Problem: erster Akt! Die der Lösung dieses Problems zugewandten Gedanken und Untersuchungen häufen sich allmählich zu einem Wissen, und dieses Wissen ordnet sich langsam unter beherrschende Regeln als Wissenschaft: zweiter Akt! Schließlich einigt man sich dann schneller oder langsamer auf einen Namen für diese neue Disziplin: dritter Akt! Simmel verfährt gerade umgekehrt: er findet einen neuen Namen vor für eine neue Wissenschaft: Soziologie! Er stellt sich die Frage, welche Erscheinungen des durch diesen Namen im allgemeinen bezeichneten Gebietes noch sozusagen frei, d. h. noch nicht von einer schon bestehenden, schon anerkannten und benannten Disziplin ergriffen seien; er scheidet einen gewissen Komplex gesellschaftlicher Tatsachen als noch frei aus, und sucht nun die Probleme, die diese Tatsachen dem wissenschaftlichen Bemühen stellen könnten.

Indem er so vorgeht, stellt er fest, daß alle Inhalte des Gesellschaftslebens schon von eigenen Wissenschaften bearbeitet werden, so daß per exclusionem als Stoff der zu findenden Disziplin nichts anderes übrig bleibt, als die Lehre von den Formen der Vergesellschaftung, eine Analogie etwa zu der Geometrie und der Grammatik oder der Logik, die sich sämtlich auch nur mit „Formen" beschäftigen.

Was sind das für Formen? Wir haben es soeben gehört: es sind die „Beziehungsformen", die allein übrig bleiben, wenn man von dem psychologischen Inhalt der menschlichen Wechselbeziehungen abstrahiert. Dank dieser Gleichsetzung tritt die Richtung als die Lehre von den Formen oder den Wechselbeziehungen der Vergesellschaftung auf.

Simmel hat sich die größte Mühe gegeben, diesen Gedanken durchzuführen; er sucht überall nach „formalen Prinzipien" der Gesellschaft, findet sie z. B. in der Zahl der Mitglieder oder in den verschiedenen Formen der Neben- oder Unterordnung, und behandelt jede derart aufgefundene Kategorie mit der größten Spürkraft, an einem erstaunlich großen und ebenso vielfältigen Erfahrungsmaterial. Aber dabei wird nicht klar, was eigentlich Form und Inhalt ist. Die Begriffe schillern ineinander, und das Buch handelt schließlich doch im wesentlichen von einem Gegenstande, der einer schon lange bekannten Wissenschaft, nämlich der Psychologie, und zwar nicht nur etwa der als Grenzgebiet strittigen Sozialpsychologie, sondern sehr oft der Individualpsychologie angehört.

Und so wird denn zwar jeder Schaffende, der sich berufsmäßig mit angewandter Psychologie zu befassen hat: der Romandichter, der Dramatiker, vor allem aber auch der Geschichtsschreiber, die weit verzweigten, tief durchdachten und in blendender Sprache geschriebenen

Ausführungen des geistvollen Buches[1]) mit Genuß und höchstem Vorteil studieren. Auch ganz gewiß der Soziologe! Er wird reiches Material und ordnende Prinzipien für einige Kapitel der Soziologie finden, diese selbst aber nicht, nur einiges von ihr in Splittern ohne Zusammenhang[2]).

Georg Simmel hat seine unglückliche Definition sehr teuer bezahlen müssen. Er stellt in seinem Buche selbst einleitend fest, daß es „einen völlig bruchstückhaften und unvollständigen Charakter" hat. Das muß bei aller Liebe und Verehrung für den hingeschiedenen Verfasser als richtig zugegeben werden. Man empfindet, daß der Führer selbst den Ariadnefaden durch das Labyrinth der Tatsachen nicht besitzt, und man fragt sich oft, warum denn gerade dieses ausgewählte Thema gerade mit dieser Ausführlichkeit und gerade nach dieser Seite hin bearbeitet worden ist. Simmels Soziologie besitzt eben kein zentrales Problem, und darum fehlt ihr die innere Ordnung, das sichere Schwingen des ganzen Aufbaus um einen Ruhepunkt, das Streben auf so viel Vollständigkeit und innere Durchformung, wie ein Autor von solchem Range sie in der Regel von sich fordert. Simmel kommt von außen her, ohne festes heuristisches Prinzip, an die unendliche Fülle der Tatsachen heran und greift fast wahllos hinein, um gedanklich zu bearbeiten, was er findet. Er weiß nicht, ob es gerade ein Rheinkiesel oder ein Diamant ist, den er mit all dem Aufwand seines tiefdringenden Geistes in tausend blitzende Facetten schleift.

Oder besser: es fehlt ihm das „natürliche System", in das sich jedes Stoffgebiet einteilen läßt, und das zu finden die vornehmste wissenschaftliche Aufgabe ist. Wer es besitzt, hat ein Netz entdeckt, das er über die Dinge wirft, ein Netz, dessen Maschen dann keine wichtige Erscheinung mehr entschlüpfen kann; oder er hat, sozusagen, den goldenen Ball des orientalischen Märchens erlangt, der vor uns herrollt, um uns fehllos zu unserem Ziele zu führen. Ein solches natürliches System kann nur derjenige entdecken, der das Zentralproblem der von ihm bearbeiteten Wissenschaft mit aller Klarheit aufgestellt hat. Simmel aber bemüht sich, in Ermangelung eines natürlichen Systems, dessen Entdeckung ihm seine unglückliche Problemstellung versagt, ein anderes künstliches System aufzustellen. Und wie im Linnéschen künstlichen System der Botanik das unglücklich gewählte Kennzeichen der Zahl der Staubfäden dazu führte, daß die nächstverwandten Pflanzen auseinander gerissen wurden, während einander ganz fremde Organismen

[1]) Simmel, Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908.

[2]) „So besteht denn der wirkliche Inhalt dieser Soziologie in Wahrheit nicht in der Analyse der an die Spitze gestellten allgemeinen Begriffe, sondern in den Bemerkungen, die an diese im wesentlichen nur als Etiketten den einzelnen Beispielen und Exkursen vorangestellten Begriffe beigefügt werden." (Wundt, Völkerpsychologie VII, S. 37.)

in eine Ordnung gerieten, so kann auch Simmels künstliches System keine natürliche Ordnung der soziologischen Dinge herstellen. Weil ihm die Problemstellung im großen fehlt, fehlt ihm die Fragestellung im einzelnen[1]).

Gegen die Auffassung Simmels ist u. a. Othmar Spann mit Nachdruck zu Felde gezogen, und zwar mit interessanten methodologischen Gründen. Er leugnet den Hauptsatz, von dem Simmel ausgeht, daß die einzelnen Sozialwissenschaften „Inhalte" erfassen: vielmehr „ist die Betrachtung der Inhalte stets rein ethisch, politisch, technologisch, privatwirtschaftlich oder sonstwie teleologisch; erst durch ihren ‚formalen' Charakter kann eine Gesellschaftswissenschaft theoretisch werden"[2]).

In der Nationalökonomie z. B. würden „formale" Gesetze der Verknüpfung von Handlungen aufgestellt; und auch der Staat sei nur als Form spezifisch, könne im übrigen aber für alle Zweckinhalte des Lebens dienen. „Es muß daher abgelehnt werden, daß die formale Natur des Gegenstandes der von Simmel angestrebten Soziologie allein eigen wäre. Diese fehlt nirgends, und der ganze Gesichtspunkt erweist sich daher als unrichtig. Die scheinbaren Inhalte, Wirtschaft, Recht, Staat, Politik, Sprache, das sind lauter spezifische Formen, die für alles dienen können, keine Inhalte. Der Formbegriff Simmels verwirrt nur — so kommt es, daß Simmels Einzeluntersuchungen größtenteils psychologischer und nur zum anderen Teil gesellschaftswissenschaftlicher Art sind. Auch diese letzteren sind nicht schlechthin einheitlich formal."

Diese Gründe scheinen in der Tat gegen eine Auffassung der Soziologie als Einzelwissenschaft insoweit wenigstens durchzuschlagen, wie sie Simmel versucht hat. Auch uns erscheint der von ihm konstruierte Gegensatz von Inhalt und Form als mißglückt; es ist uns unmöglich, klare Vorstellungen damit zu verbinden: es ist ein Gegensatz nur der Worte, nicht aber der Begriffe.

Außerdem hat Spann vollkommen Recht, wenn er betont, daß durch diese Begriffsbestimmung die Soziologie im Sinne ihrer Gründer und der bisherigen Dogmenkämpfe einfach ausgelöscht wird: „Es ist ersichtlich, daß gerade das, was den eigentlichen soziologischen Bestrebungen seit Comte und Spencer als treibende Kraft zugrunde liegt: das Bestreben nach einer allgemeinen Wissenschaft von der Gesellschaft, die nicht nur eine zusammenfassende, sondern selbständige

[1]) Vgl. meine Anzeige des Simmelschen Buches in „Neue Rundschau" . . .

[2]) O. Spann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre, S. 17/18; vgl. S. 254/5, wo Spann gegen Simmels Auffassung von der Geselligkeit scharf polemisiert und schließt: „Wieder scheint mir der gefährliche Formbegriff Simmels an dieser verzerrten Charakteristik der Geselligkeit wesentlichen Anteil zu haben." Ähnlich Wundt a. a. O. S. 37.

Theorie des gesellschaftlichen Ganzen ist, — daß alles das in Simmels Soziologie wieder keinen Gegenstand findet"[1]).

Simmel selbst hat sich denn auch der Kraft der gegnerischen Gründe nicht verschlossen. In seinem letzten Werkchen hält er seine Auffassung nur noch für einen Teil der Soziologie fest, die er als „reine oder formale" Soziologie bezeichnet[2]). Daneben unterscheidet er eine „allgemeine" Soziologie[3]), die ungefähr mit demjenigen übereinstimmt, was wir selbst unter diesem Begriff verstehen, und eine „philosophische" Soziologie, die ungefähr mit unserem Begriff der Sozialphilosophie zusammentrifft[4]).

Die Bekehrung des Führers hat aber die Schule nicht entmutigt. Einige seiner Anhänger halten an seiner ersten Auffassung unverrückt fest, wenngleich sich in allerletzter Zeit, wie wir sofort sehen werden, eine etwas größere Toleranz den anderen Schulen gegenüber ausgebildet hat. Ihr Haupt ist jetzt Alfred Vierkandt, der sich seiner Zeit fast leidenschaftlich zu Simmel bekannt hatte: „Gelingt es der Soziologie, sich zu einer selbständigen Einzelwissenschaft zu entwickeln, so wird ihr zukünftiger Geschichtsschreiber Simmel als ihren Begründer feiern müssen"[5]). Wir werden daher gut tun, zur Begründung unseres eigenen Standpunktes die Vierkandtsche Auffassung genauer ins Auge zu fassen.

Zunächst ist festzustellen, daß Vierkandt in einer Anzeige, die er Spanns Buch gewidmet hat, auf die methodologischen Gründe des Gegners überhaupt nicht eingeht, es sei denn, daß folgende Sätze derart verstanden werden könnten: ‚Man darf sich bei deren Würdigung freilich nicht zu eng an Simmels programmatische Formulierung binden, (derartige Formulierungen können überhaupt fehlgreifen und einen Verknöcherungsprozeß gegenüber dem tatsächlichen Leben der Forschung bedeuten), sondern muß den Geist, d. h. die Methode und Leistungsfähigkeit dieser Richtung zu erfassen suchen"[6]). Man wird zugeben müssen, daß solche Allgemeinheiten gegenüber klaren Argumenten nicht durchschlagen können. Wir müssen im Gegenteil darauf bestehen, daß in der grundlegenden Begriffsbestimmung nur völlig präzise und unzweideutige Formeln zugelassen werden dürfen.

Wenn derart die antikritische Sicherung des eigenen Standpunktes nicht als zureichend angesehen werden kann, so gilt das Gleiche von den positiven Äußerungen, die Vierkandt seit Simmels Gesinnungs-

[1]) l. c. S. 10.

[2]) Grundlagen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), Göschensche Sammlung, Berlin und Leipzig 1917, S. 29.

[3]) l. c. S. 28.

[4]) l. c. S. 71.

[5]) Neue Gesamtdarstellungen der Soziologie, Ztschr. f. Pol. II. Bd. 1909, S. 308.

[6]) Ztschr. f. Pol. XI, S. 563.

wechsel zur Sache getan hat. Hier kommen in Betracht ein in der Sammlung „Wissenschaft und Bildung" erschienenes Bändchen: „Staat und Gesellschaft in der Gegenwart" und ein Aufsatz in dem ersten Heft der von L. v. Wiese herausgegebenen „Kölner Viertelsjahrshefte" (1921): „Programm einer formalen Gesellschaftslehre".

In dem ersten finden wir ein vortreffliches Beispiel dafür, wie unzulänglich die Unterscheidung von Form und Inhalt in diesem Zusammenhange ist: „Jeder Bürger des Staates wird geboren und stirbt. Der Staat aber kennt weder Geburt noch Tod. Es ist ein ähnlicher Unterschied wie zwischen dem Strom und seinem Bett: die Ufer und das Bett bleiben bestehen, während das Wasser unaufhaltsam vorbeirinnt. Es bleibt also die Form bestehen, während der Inhalt wechselt. Als eine solche Form ist nun auch der Staat aufzufassen. Man denke auch an einen Verein: auch hier können die Mitglieder fortwährend wechseln, während der Verein selbst bestehen bleibt. Was hier eigentlich bestehen bleibt, ist wiederum eine Reihe von Formen, nämlich die Satzungen, die Ämter und die beharrende Art der Vereinstätigkeit" (S. 8).

Es braucht nicht vieler Worte um zu zeigen, daß ein Strombett kein Strom ist. Wir sprechen denn auch in solchen Fällen von einem ehemaligen oder einem ausgetrockneten Strombett. Die Hauptsache am Strom ist doch die bewegte Wassermenge, und gerade so ist die Hauptsache an der Gesellschaft nicht ihr Bett von Formen, sondern der lebendige Inhalt, der darin strömt. Wenn ein Strom sein Bett verläßt und sich ein neues gräbt, so bleibt er ein Strom! Und wenn ein Staat seine Verfassung ändert, wenn eine Klasse von der anderen aus der Macht verdrängt oder gar ausgerottet wird, so bleibt es ein Staat. Und das gleiche gilt von jedem Verein, der ein solcher bleibt, auch wenn er in einer „Revolution" seinen Zweck, seine Satzung und seine Vertretung grundstürzend umändert.

Wie wenig ernst übrigens hier diese ganze „Unterscheidung ohne Unterschied" gemeint ist, erkennt man klar daraus, daß im zweiten Beispiel auch die „beharrende Art der Vereinstätigkeit" als „Form" bezeichnet wird. Wir würden nicht zögern, dies als den Inhalt im Gegensatz zu der in der Satzung usw. verkörperten Form zu bezeichnen. Wenn man hier überhaupt von Form sprechen darf, dann jedenfalls nur in einem ganz anderen als dem zuerst angewendeten Sinne.

Aber wir wollen ein Bild in einem kleinen volkstümlichen Werkchen nicht allzuscharf unter die Lupe nehmen, sondern uns der zweiten, schon im Titel als programmatisch bezeichneten Abhandlung zuwenden.

Während Vierkandt früher die Soziologie als „Enzyklopädie" völlig ablehnte, kommt er hier dem gegnerischen Standpunkt insofern näher, als er sie zuläßt, aber freilich wenig von ihr zu erwarten scheint. Er nennt sie „die ältere Schwester". Das würde uns unseren Weg

bereits freigeben, da damit der frühere Anspruch der Beziehungslehre auf Alleingültigkeit aufgegeben ist. Wir wollen uns aber mit der halb widerwillig abgegebenen Erklärung nicht begnügen, sondern unsererseits kritisch vorgehen, um womöglich diese grundsätzliche Frage zur Entscheidung zu bringen.

Zunächst die Feststellung, daß wir mit Vierkandt die „geschichtsphilosophisch-enzyklopädische Richtung" ablehnen. Wir trennen gleich Simmel in seiner letzten Schrift die Soziologie streng von der Sozialphilosophie und fassen die erste durchaus nicht als enzyklopädisch auf. Wir treiben „allgemeine Soziologie", aber nicht als lediglich formale Wissenschaft.

Zweitens aber wollen wir jetzt den Beweis antreten, daß nach den von Vierkandt selbst beigebrachten Beispielen die Unterscheidung zwischen der Form und dem Inhalt soziologischer Erscheinungen undurchführbar ist.

Vierkandt, der jetzt Simmel mit viel größerer Zurückhaltung gegenübersteht, (vielleicht, weil sein Gewinnungswechsel ihn beeinflußt), sagt, man könne als den eigentlichen Gründer der Richtung mit vielleicht ebensoviel Recht Tönnies bezeichnen, „wenn man sich nicht an seine eigenen programmatischen Kundgebungen kehrt, die freilich in eine andere Richtung weisen, sondern lediglich an sein geniales Jugendwerk ‚Gemeinschaft und Gesellschaft' denkt". Hier „hat er zwei Grundformen des menschlichen Lebens eingehend analysiert . ." Das ist richtig: aber hat Tönnies hier nur diese beiden Formen behandelt? Durchaus nicht· er hat auch ihrem Inhalt eine und zwar eine an Wichtigkeit weit überragende, geradezu fundamentale Wichtigkeit zugeschrieben und danach auch die ganze Darstellung gehalten Für ihn entstehen Gemeinschaft und Gesellschaft aus zwei grundverschiedenen Wurzeln, jene aus dem „Wesenswillen", diese aus der „Willkür". Der Wesenswille, dem Schopenhauerschen „Willen zum Leben" nahe verwandt, ist fast etwas Metaphysisches, ist jedenfalls die in ihren Ursprüngen dunkle Kraft, aus der alles Gewachsene, Lebendige, in seinem geheimnisvollen Consensus entsteht, während die Willkür[1]) das rationalistische menschliche Zweckstreben ist, das seine vergänglichen, künstlichen und in sich oft widerspruchsvollen Gebilde herstellt. Diese beiden, ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach ganz verschiedenen Kräfte haben die beiden Gebilde aus sich herausgetrieben; und sie erfüllen sie nach wie vor als ihr Inhalt![2])

Weiterhin verweist Vierkandt auf sein eigenes vortreffliches, auch von uns, wie sich herausstellen wird, viel zurate gezogenes Buch

[1]) In der neuesten Auflage sagt Toennies dafür „Kürwille".

[2]) „Denn Form und Inhalt zusammen machen das Wesen einer Sache, die wir als Gegenstand eines Begriffes denken, aus" (Toennies, „Die Sitte", Bd. XXV, der Sammlung „Die Gesellschaft", S. 16).

„Die Stetigkeit im Kulturwandel", in dem „ein rein formales Problem aller Kulturgebiete, nämlich die relative Stetigkeit im Wandel der Kulturgüter, behandelt und seine Erklärung in einer bestimmten Art von Wechselwirkungen innerhalb der kulturellen Einheit gesucht wird. Das Problem und seine Behandlung fallen in das Gebiet der hier gemeinten Disziplin der formalen Gesellschaftslehre deswegen, weil beide vom besonderen Inhalt der betreffenden Kulturgüter völlig unabhängig sind".

Wir sind sicher, daß der Autor hier seine eigene Methode unrichtig darstellt. Wahr ist freilich, daß er den immer wiederkehrenden Formen des gesellschaftlichen Lebens seine Hauptaufmerksamkeit zuwendet, und das ist sein gutes Recht: es ist jedem Forscher, der kein Lehrbuch ankündigt, durchaus unbenommen, irgendein Sondergebiet herauszugreifen und als solches zu bearbeiten. Und wir erkennen mit größter Bereitwilligkeit an, daß das von Vierkandt bearbeitete Sondergebiet, das der „menschlichen Grundverhältnisse", ein hervorragend interessantes und wichtiges ist. Aber seine eigene Darstellung zeigt, daß man damit allein nicht einmal in einer Spezialabhandlung auskommen kann. Um ein einziges Beispiel anzuführen, so zeigt Vierkandt, daß die von ihm so genannte „Akkulturation" viel eher und leichter „unwesentliche" als „wesentliche" Kulturgüter von einer Gruppe auf die andere überträgt. Wenn aber Worte einen Sinn haben, so ist in diesem Falle die Akkulturation die Form, und die Kulturgüter sind der Inhalt.

Wie sollte man auch sonst menschliche Verhältnisse behandeln können, ohne auf ihren Inhalt einzugehen? Der Inhalt der „Gemeinschaft" und der „Genossenschaft" ist die gegenseitige Hilfe und der gesellige Verkehr; der der „Herrschaft" die politische Ausnützung und wirtschaftliche Ausbeutung; der der „Familie" die Fortpflanzung und die ökonomische Kooperation. Dieser Inhalt ist ihr, die angeblich nur ein „historisches Gebilde" ist, durch alle die unzähligen Wandlungen ihrer Form geblieben, und wird ihr wohl auch bleiben, so lange Menschen Menschen sind. Und weiter: selbstverständlich ist alles Recht eine Form: aber ist es nur eine Form? Vierkandt, der selbst der Bedeutung der „Machtmoral" eine so breite und wohlverdiente Stelle einräumt, wird der letzte sein, der bestreiten möchte, daß alles Recht den immer gleichen Inhalt dessen hat, was wir später als Reziprozität bezeichnen werden.

Dazu kommt nun, daß äußerlich gleiche Formen sehr verschiedene Inhalte decken können. Ich habe z. B. in meiner „Siedlungsgenossenschaft" zeigen können, daß die Form der Genossenschaft sehr oft unzweifelhaft herrschaftliche Verhältnisse deckt, und daß umgekehrt die reine genossenschaftliche Gemeinschaft sich unter glücklichen Umständen auch der Form der Aktiengesellschaft bedienen kann, die in der Regel nur herrschaftliche Inhalte umkleidet (Tanna und

Wieda)[1]). Oder man denke daran, einen wie verschiedenen Inhalt die an sich rein formale Satzung der „ungemessenen Frohnden" vor und nach der agrarischen Revolution zu decken hatte, die (Ende des 14. Jahrhunderts) die kapitalistische Neuzeit einleitete. Vorher bedeuteten sie eine öffentliche, sehr leicht zu tragende Last: der Inhalt der Form waren etwa zwei bis drei Tage Arbeitswerk im Jahre; nachher bedeuteten sie eine zermalmende, im Interesse von Privatpersonen zu leistende Arbeitspflicht; ihr Inhalt war auf mehrere Tage, bis zu sechs in der Woche, angewachsen. Wir könnten die Beispiele beliebig vermehren, aber es mag genug sein.

Um so mehr, als Vierkandt selbst zugesteht, daß „die formale Gesellschaftslehre sich nicht auf alle Erscheinungen des Gruppenlebens bezieht"[2]). Wir müßten stärkere Gründe sehen als die bisher angeführten, um auf eine vollständige Gesellschaftslehre zu verzichten.

Um diese Kritik zu vollenden, wollen wir schließlich noch untersuchen, welche Begriffe Vierkandts zweite Autorität, Tönnies, von Form und Inhalt hat.

Da finden wir folgende Stelle, die auf den ersten Blick allerdings dafür zu sprechen scheint, daß Tönnies den gleichen Begriff mit den beiden Worten verbindet, wie sein Anhänger: „Wenn von Verschiedenheit der Umstände abgesehen . . . wird, so gibt es kein anderes Kriterium für die Zweckmäßigkeit, die ein Lebendiges in bezug auf sich selber, und daher auch, wenn es in bezug auf ein anderes Ganzes betrachtet wird, haben möge, als seine Dauer. Was aber dauert, ist nicht die Materie, sondern die Form"[3]). Das erinnert in der Tat an den Strom und sein Bett. Aber wir wollen eine andere Stelle dagegen halten: „Sprache ist . . . lebendiges Verständnis, zugleich ihr Inhalt und ihre Form"[4]). Wie sind die beiden Auslassungen zu vereinigen?

Wenn wir die erste Stelle weiterlesen, so finden wir, daß Tönnies, wenn er von den „Ganzen" spricht, etwas „Metempirisches", beinahe Metaphysisches im Auge hat. Es ist den Platonischen „Ideen" nahe verwandt, als das im eigentlichen Sinne Seiende: „Demnach wird hier von der Essentia des Menschen, nicht von einer Abstraktion, sondern von dem konkreten Inbegriff der gesamten Menschheit, als dem Allgemeinst-Wirklichsten dieser Art ausgegangen". Es wird also hier die Form, als das Dauernde, dem wechselnden Inhalt, aber durch-

[1]) S. 356.

[2]) Ein ähnliches Zugeständnis bei Max Weber, „Wirtschaft und Gesellschaft", S. 6 und bei Alfred Weber, „Prinzipielles" usw. S. 48. „Der Soziologe füllt damit die formale soziologische Oberflächentypik mit einem soziologisch verständlich gemachten Sachinhalt."

[3]) Gemeinschaft und Gesellschaft, 3. Aufl., S. 143.

[4]) l. c. S. 17.

aus nicht dem Inhalt als solchem entgegengestellt[1]). Das Ganze aber, von dem hier geredet wird, ist immer, wie bei der Sprache, „Inhalt und Form zugleich", eines vom anderen untrennbar. Es sollte zu denken geben, daß gerade das, was hier Form genannt wird, bei Spinoza „Substanz" heißt, und gerade das, was hier Materie genannt wird, „Modus". Und es ist sicher, daß Tönnies mit dieser Unterscheidung bei Spinoza steht, und nicht bei Simmel.

Es ist in der Tat wohlgetan, daß die Schule, gegen die wir hier zu streiten haben, den alten Simmelschen Unbegriff mehr und mehr fallen läßt (und freilich dabei einen schweren Verzicht auf sich nimmt; denn damit fällt, man mag sich drehen, wie man will, Simmels auf den ersten Blick ansprechende Meinung, daß Soziologie als formale Wissenschaft ein Analogon zur Logik oder Grammatik sei). Die Begriffe „Form" und „Inhalt" sind derart vieldeutig, daß man gut täte, sie ganz zu meiden oder wenigstens jedesmal den gemeinten Sinn unzweideutig zu bezeichnen. Wir möchten an einem Beispiel zeigen dürfen, wie ein Denker von fast einziger logischer Schärfe und ebensogroßer Vorsicht vorgeht, wenn er diese gefährlichen Begriffe einmal gebrauchen muß.

Leonard Nelson bestimmt in einer Untersuchung, mit der wir uns sehr bald genauer zu beschäftigen haben werden, zuerst den rein formalen Begriff der Pflicht als das Gebot, aus Pflichtbewußtsein zu handeln. Dieser Begriff, als solcher eine reine Form, ist offenbar völlig leer. Ihm gibt den Inhalt das Sittengesetz: „Wahre die Gleichheit der persönlichen Würde". Aber auch dieses Kriterium der Pflicht gibt nur eine allgemeine Anweisung, ist also in dieser Beziehung noch „formal": und diese „Form" erhält ihren Inhalt, die „Materie" der Pflicht, erst durch die Berücksichtigung der Umstände des einzelnen Falles[2]).

Hier wird also mit vollem Bewußtsein und mit vollem Rechte das gleiche Gesetz das eine Mal als ein Inhalt, und das andere Mal als eine Form aufgefaßt. Aber allerdings wird vor der Änderung des Gesichtspunktes mit der größten Sorgfalt und Genauigkeit bestimmt, was unter den Begriffen zu verstehen ist.

Und nun erwäge man, was herauskommen muß, wenn weniger scharfe und vorsichtige Denker mit einem so vieldeutigen Begriffspaar operieren und es gar schlagwortartig gebrauchen, ohne eine Ahnung

[1]) Dazu eine Stelle aus Simmel, „Die Religion" („Die Gesellschaft", II. Bd.): „Jener Stoff des Lebens (Interessen, Zwecke, Triebe) kann beharren, während eine Mannigfaltigkeit dieser Form ihn abwechselnd aufnimmt; und umgekehrt, in die umgewandelte Form der Wechselwirkungen können die allerverschiedensten Inhalte eingehen" (S. 18).

[2]) Nelson, System der philosophischen Rechtslehre, S. 78, 83. Auch in „Kritik der praktischen Vernunft", S. 201ff. S. 117 der „Kritik" heißt es: „Das Wort ‚formal' hat eine relative Bedeutung, nach der ein Prinzip mehr oder weniger formal sein kann. Ein Prinzip ist nämlich formal, insofern es seinen Gegenstand nicht vollständig bestimmt, sondern in gewisser Hinsicht unbestimmt läßt", vgl. a. 187.

davon, wie vieldeutig es ist[1]). Dann wird oft das Goethe-Wort gelten, daß eben, wo Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt. Womit wir übrigens niemanden weniger im Auge haben, als Vierkandt.

Bei alledem stimmen wir freudig zu, wenn Vierkandt sagt, daß aus diesem Zugeständnis „noch nicht die Wertlosigkeit der formalen Richtung folgt"; wir sind mit ihm darin einig, daß wir eine Richtung sehr nötig gebrauchen, „die sich wenigstens zunächst nur die Aufgabe stellt, eine Reihe von Begriffen und Typen rein und sauber herauszuarbeiten, die bei allen geisteswissenschaftlichen Arbeiten als Grundbegriffe dienen können".

Um zusammenzufassen, so möchten wir die formale Richtung, wie Vierkandt sie versteht und mit Glück und Erfolg betreibt, als eine unentbehrliche Methode, aber nicht als die einzige Methode der Soziologie bezeichnen. Neben der „Analyse", wie sie hier geübt wird, ist die „Synthese" unentbehrlich. Neben den Formen verdienen die Inhalte unsere volle Aufmerksamkeit. Wie uns denn ganz allgemein als sicher gilt, daß man Analyse und Synthese, Form und Inhalt wohl im abstrahierenden Gedanken, aber niemals in der lebendigen Darstellung irgendeines Gegenstandes voneinander trennen kann.

Was wir zugeben, ist, daß es nützlich sein wird, in der systematischen Darstellung diesen Teil der Gesamtsoziologie, den Simmel als „reine", Vierkandt als „formale" Soziologie und v. Wiese als „Beziehungslehre" bezeichnet, als eigenen Abschnitt der synthetischen Darstellung vorauszuschicken. Es handelt sich hier, wie unser Autor selbst feststellt, im wesentlichen um sozialpsychologische Dinge, deren wir uns nach der Methode der „Phänomenologie" bewußt werden. Wir werden diese wichtigen Dinge als „sozialpsychologische Grundlegung" der immer unentbehrlichen „individualpsychologischen Grundlegung" nachsenden. Aber wir bestreiten mit Entschiedenheit, daß die hierher gehörigen Tatsachen jemals den einzigen Gegenstand einer in sich abgeschlossenen Wissenschaft bilden und als „Soziologie" schlechthin benannt werden dürfen.

Damit wollen wir diesen Autor verlassen und uns einem seiner Anhänger zuwenden. Leopold v. Wiese beruft sich auf Vierkandt in einer Schrift, die als Antwort auf eine sofort zu besprechende Streitschrift Georg v. Belows kürzlich erschienen ist. Auch er lehnt die Auffassung ab, Soziologie sei „nur Synthese"[2]), und stimmt v. Below darin zu, „daß Soziologie als Universalwissenschaft unmöglich ist"[3]), behauptet aber, sie sei als Sonderwissenschaft nicht nur möglich,

[1]) Man erwäge z. B., daß der „Inhalt" eines Kreises eine geometrische „Form" ist. Vgl. dazu die schöne Stelle bei Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophen, S. 187 über die Doppelbedeutung des Wortes: „Formende" und „geformte" Form.

[2]) „Die Soziologie als Einzelwissenschaft" in Schmollers Jahrbuch 44, Heft 2.

[3]) l. c. S. 34.

sondern sogar notwendig. Ein Teil seiner Beweisführung ist lediglich praktisch-pädagogisch: die Vertreter der Einzelfächer seien allzu überlastet, als daß sie lehrend und forschend die speziellen soziologischen Probleme mit dem nötigen Nachdruck bearbeiten könnten. Das ist richtig, aber damit würde man wohl die Errichtung eigener Lehrstühle rechtfertigen können, wie sie mit wachsender spezialistischer Ausbildung ja auch z. B. für abgespaltene Teile der Anatomie, Chirurgie, Psychologie, Chemie usw. notwendig geworden sind. Die Existenz einer neuen selbständigen Wissenschaft aber läßt sich mit diesen Gründen nicht beweisen.

Nun ist v. Wiese zweitens allerdings der Ansicht, daß dieser praktischen Notwendigkeit doch auch eine wirkliche Sonderexistenz der Soziologie in Simmels Sinne, als der Lehre also von den menschlichen Wechselbeziehungen, entspreche. Aber hier wird er recht unsicher. Er muß Spanns prinzipielle Einwände grundsätzlich anerkennen und versucht nur, sie abzuschwächen. Er gibt zu, „daß die Abstraktion der Form in der Soziologie nur gradweise von der in den übrigen Sozialwissenschaften abweicht. Aber der Gradunterschied ist beträchtlich“[1]). Dann aber muß er zugestehen, daß das ganze Verfahren der „Abstraktion menschlicher Beziehungsformen vom sachlichen Inhalt ihrer Beziehung“ sehr problematisch ist, und zerhaut den Knoten, statt ihn zu lösen: „Zunächst ist das Formalprinzip eben ein heuristisches; Form läßt sich vom Inhalt lösen. Versuchen wir doch einmal, von diesem Ausgangspunkte aus voranzuschreiten“.

In seiner neuesten Publikation[2]) macht v. Wiese einige wichtige Zugeständnisse. Zunächst und vor allem erhebt er für seine Richtung nicht mehr den Anspruch auf Alleinberechtigung. „Mir erscheint das Studium der Formen der Vergesellschaftung zwar nicht als die dauernd einzige, aber als die nächstliegende, fruchtbarste und (zum mindesten neben anderen) jetzt unerläßliche Aufgabe . . . Wer sich an einer anderen Art Soziologie versucht, sollte, meine ich, von uns, die wir uns der ‚formalen Soziologie‘ zuwenden, nicht gleich als unnützer Kostgänger im Garten der Wissenschaft verschrieen werden.“

Ferner gesteht er zu, daß die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt „nicht sehr zweckmäßig ist. Manche Kritik, die sich bereits gegen Simmel gerichtet hat, wäre vermieden oder abgeschwächt worden, wenn nicht die Vieldeutigkeit des Wortes Form und besonders die Vielheiten von Formarten und -stärken sowie die bisweilen zu dunkle Gegenüberstellung von Form und Inhalt Mißverständnisse hervorgerufen hätte“. Aus diesem Grunde schlägt er, Vierkandt folgend, den von uns bereits erwähnten Terminus „Beziehungslehre“ an Stelle der alten Schulbezeichnung „formale Soziologie“ vor.

[1]) l. c. S. 40.

[2]) Zur Methodologie der Beziehungslehre. Köln. Vierteljahrshefte I, 1, S. 47.

Danach scheint es, als habe sich in der letzten Zeit eine allgemeine Annäherung dieser Richtung an die ältere Auffassung vollzogen. Ihre sämtlichen Protagonisten: Simmel selbst, Vierkandt und v. Wiese[1]) stimmen jetzt darin überein, daß neben der formalen Soziologie oder Beziehungslehre vielleicht doch noch Raum für eine andere soziologische Disziplin gegeben sei, die dann doch wohl mit ihrer eigenen zusammen den Begriff der Soziologie als einer Gesamtwissenschaft erfüllen würde. Und zweitens tritt der in der Tat sehr unglückliche ursprüngliche Formbegriff immer mehr und mehr in den Hintergrund.

Jedenfalls ist uns auch von dieser Seite her der Weg durchaus freigegeben, wenn wir auch jene andere Soziologie in Angriff nehmen. Sie braucht nur zu zeigen, daß sie imstande ist, etwas zu leisten, und sie wird willkommen sein.

b) Ist Soziologie ein Sammelname?

Wir wenden uns jetzt einer anderen Gruppe von Gegnern zu. Eine, wie sich zeigen wird, sehr naive Auffassung nimmt an, daß die Soziologie, wenn sie nicht eine neue soziale Einzelwissenschaft ist, nichts anderes sein könne als ein Sammelname, bestenfalls ein Sammelbegriff für die Gesamtheit aller Gesellschaftswissenschaften. Sie habe demnach weder ein eigenes Objekt noch eine eigene Methode, und daher, genau betrachtet, überhaupt keine Existenzberechtigung.

Einer der ersten Vertreter dieser Auffassung war van der Reft in einer am 15. Oktober 1888 gehaltenen Rektoratsrede[2]), in der er die Weigerung der Universität Brüssel begründete, einen Lehrstuhl für Soziologie zu errichten. Er nennt sie „eine schlecht abgegrenzte Wissenschaft, die keine scharfe Grenzlinie gegenüber den moralischen und politischen Wissenschaften besitzt, und die zwar die verschiedensten Fragen, aber doch nur solche betrifft, die in das Arbeitsgebiet schon bestehender Lehrkanzeln fallen“[3]). Sie ist entweder „die Gesamtheit unserer moralischen und politischen Wissenschaften, als eine chimärische Einheit aufgefaßt“, oder sie ist nichts als Geschichtsphilosophie[4]).

Diese Auffassung erscheint immer wieder. Wir führen einige charakteristische Auslassungen an:

Ernst Grünfeld hält ebenfalls eine besondere Wissenschaft nicht für notwendig. Trotz aller Bemühungen der Soziologen sei ihre Wissenschaft „immer mehr zu einer Philosophie der Geisteswissenschaften

[1]) Während des Drucks dieses Abschnittes kommt mir eine spätere Abhandlung v. Wieses zur Kenntnis, „das Psychische in den gesellschaftlichen Beziehungen“ (Kölner Vierteljahrshefte 3, S. 66), in denen er der von uns vertretenen Auffassung noch viel mehr einräumt. Wir kommen im zweiten Halbbande darauf zurück.

[2]) La sociologie, Bruxelles 1888.

[3]) l. c. S. 35.

[4]) l. c. S. 33.

oder zu einem Resümee der verschiedenartigsten, sich auf den sozial lebenden Menschen beziehenden Forschungszweige eingeschrumpft". Man müsse sich wohl damit begnügen, das Wort Soziologie zur Bezeichnung einer Fakultät, also als Sammelname zu verwenden[1]).

Ähnlich steht Karl Diehl zu der Frage. Er unterscheidet grundsätzlich Natur- und Sozialwissenschaften. Jene betreffen „die Vorgänge der Außenwelt, die der Mensch wohl erkennen, aber nicht beeinflussen kann"; diese „die Zustände und Erscheinungen, auf die der Mensch aktiv wirksam ist, . . wo es sich um ein soziales Zusammenwirken der Menschen mit einem auf bestimmte Ziele und Zwecke dieses Zusammenwirken gerichteten (?) Tun sich (!) handelt"[2]). Als „Sozialwissenschaft" versteht er „nur eine zusammenfassende Bezeichnung für alle diejenigen Wissenschaften, die das soziale Dasein im Gegensatz zum Naturdasein erklären wollen" Ob neben ihr Platz für die Soziologie sei, die „eine besondere Wissenschaft neben und über den Einzelwissenschaften sein will", sei lediglich eine Frage der Zweckmäßigkeit[3]), und diese ist er geneigt, beim heutigen Zustande der Wissenschaft zu verneinen[4]).

Noch viel entschiedener ist Georg v. Below. Er lehnt die Soziologie in jeder Gestalt ab, sowohl als „Generalwissenschaft" wie als „Sonderwissenschaft"[5]). „Der Streit um die Berechtigung der Soziologie ist der Streit um die Frage, ob sie als Spezialwissenschaft anerkannt werden kann. Ist das nicht möglich, dann kann sie überhaupt nicht anerkannt werden. Universalwissenschaften gibt es natürlich nicht. Nur Dilettanten fabeln von einer Universalwissenschaft, wie etwa einer allgemeinen Kulturwissenschaft oder allgemeinen Kulturgeschichte, die wohl alle Wissenschaften außer den naturwissenschaftlich-mathematischen umfassen soll"[6]). Eine solche Universalwissenschaft ist erstens nicht nötig, zweitens nicht möglich[7]). „Die ernsten Soziologen lehnen die Soziologie als Universalwissenschaft, als Sammelsurium, ab"[8]). Und er nennt Soziologie nach Alfred Dove ein „Wortmaskenverleihinstitut"[9]).

---

[1]) E. Grünfeld, Lorenz v. Stein und die Gesellschaftslehre, Bd. I der „Sozialwiss. Studien, hrsgg. v. H. Wäntig, Jena 1910, S. 213/5.

[2]) Diehl, Theoretische Nationalökonomie, I. Bd., Jena 1916, S. 20.

[3]) l. c. S. 28.

[4]) l. c. S. 34.

[5]) Soziologie als Lehrfach. Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform. München u. Leipzig, 1920. Vgl. dazu Ferd. Toennies: „Hochschulreform und Soziologie", vermehrter Sonderabdruck aus „Weltwirtsch. Archiv", Bd. 16. Jena 1920: eine in der Sache wie in der Form gleich scharfe Ablehnung des Belowschen Standpunktes.

[6]) l. c. S. 47.

[7]) l. c. S. 49.

[8]) l. c. S. 52.

[9]) l. c. S. 57. Jellinek spricht noch gröber von der „aufdringlichen wissenschaft-

Daß auch L. v. Wiese die „Universalwissenschaft" und Vierkandt die „Enzyklopädie" ablehnen, haben wir bereits erfahren. Dabei gibt zu denken, daß Simmel in der gleichen Arbeit, in der er seine ältere Auffassung widerruft, auch seinerseits die „Sammelsurium"-Meinung abweist[1]). Es muß also doch wohl, wenigstens für seine Auffassung, ein Drittes geben.

Ehe wir daran gehen, dieses Dritte, Simmels und unsere „allgemeine Soziologie", darzustellen, wird es von Interesse sein, — es ist ein auch nach Vierkandts und v. Wieses Auffassung zweifellos soziologisches Thema — die Gründe für die scharfe Gegnerschaft der Vertreter der „alten und befestigten" Gesellschaftswissenschaften gegen die Soziologie etwas näher zu betrachten. Hier liegt ein typischer Fall menschlicher Wechselbeziehung vor.

c) Die Soziologen und die Spezialisten.

v. Wiese macht gegen v. Below mit Recht darauf aufmerksam, daß „zwischen Historikern und Soziologen ein fast unvermeidlicher tiefer Gegensatz besteht". Von jeher sind die schärfsten, oft sarkastisch und höhnisch zugespitzten Urteile über unser Bemühen von Historikern gefällt worden. Betrachten sie sich doch nur allzugern als die Universalinterpreten der Kultur, die Störung des Monopols durch einen neuen Bewerber wittern[2]). Das ist richtig und ist soziologisch gesehen: es ist ein typischer Fall erstens der als Konkurrenz bezeichneten Wechselbeziehung und zweitens des Kampfes zwischen der „Stetigkeit" und dem durch „führende Persönlichkeiten" veranlaßten, wenigstens versuchten „Kulturwandel".

Die Gerechtigkeit gebietet das Eingeständnis, daß die Soziologie die Feindseligkeiten eröffnet hat. Comte ging geradezu von einer Kampfstellung gegen das Spezialistentum und insbesondere die Historik seiner Zeit aus, die er noch ganz als im theologischen und metaphysischen Geiste befangen ansah. Er erblickt im Spezialistentum ein aus der notwendigen und segensreichen Arbeitsteilung erwachsenes Übel, das durch eine neue Spezialität, „das Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten" überwunden werden müsse[3]). Und auf die Historik ist er schlecht zu sprechen. Er erkennt allenfalls Bossuet und Condorcet als Vorläufer an, aber im übrigen hat die Historik ihren wesentlich literarischen und beschreibenden Charakter bis heute nicht verloren und ist weit davon entfernt, wahre Wissenschaft zu sein[4]), da wahre Wissenschaft

lichen Halbwelt, die sich in dieser zur Signatur heutiger geistiger Tagesmode gehörenden Disziplin breit macht". Zit nach v. Wiese l. c. S. 42/43.

[1]) l. c. S. 16.

[2]) l. c. S. 37/38.

[3]) Cours de philosophie positive I, S. 27.

[4]) Cours de philosophie positive IV, 213.

ihre kindliche Überschätzung der Genies nicht mitmachen kann[1]). An anderer Stelle nennt er die Geschichte eine „unzusammenhängende Kompilation von Tatsachen“[2]) und urteilt sehr unfreundlich über die Philosophie, namentlich die deutsche Geschichtsphilosophie: „Der neblichte Pantheismus, auf den so viele tiefe Metaphysiker, namentlich Deutschlands, so wunderlich stolz sind, ist nichts als ein verallgemeinerter systematisierter Fetischismus, der in ein gelahrtes Gewand gehüllt ist, um das profanum volgus an der Nase herumzuführen“[3]).

Spencer[4]) war kaum viel liebenswürdiger gegen die Historik und die Historiker. Er läßt ihr allenfalls die Beschreibung: was die Biographie im Verhältnis zur Physiologie, das ist die Geschichte im Verhältnis zur Soziologie[5]). Ganz ähnlich L. v. Stein[6]).

v. Wiese bemerkt denn auch spitzig gegen v. Below: „Seit Spencers Tagen besteht . . . unter den Soziologen reges Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit des Materials, das uns die Geschichte liefert“[7]).

Es ist nur menschlich, daß die Historiker und die übrigen Spezialisten sich gegen diese Einschätzung ihrer Leistung gereizt zur Wehre setzten. „Die Soziologen sind in die gemütliche Gesellschaft der Sozialwissenschaftler eingebrochen und sind natürlich herzlich unwillkommene Gäste gewesen“, sagt Small[8]). Wir dürfen aber aus allgemeinen Erfahrungsgründen annehmen, daß die Abwehr in der Sache und vielleicht auch im Ausdruck kaum sanftmütiger gewesen wäre, wenn die junge Soziologie sich aller unmittelbaren Angriffe enthalten hätte. Denn immer widerstrebt das alte dem neuen; aller Kulturwandel setzt sich nur schmerzhaft langsam gegen die Kräfte der Stetigkeit durch; wer im Besitze wohnt, wehrt sich gegen jeden Eindringling, auch der Gelehrte, nnd der Gelehrte nicht einmal zuletzt, wenn ihm zugemutet wird, Neues zu lernen und alten Wissensbesitz unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten. So kommt es, daß auch unzweifelhaft Gutes oft lange um sein Daseinsrecht zu kämpfen hat.

---

[1]) Cours de philosophie positive IV, 222. Hier folgt er Condorcet.

[2]) Cours de philosophie positive V, 16.

[3]) Cours de philosophie positive V, 33.

[4]) Spencer, The study of sociology, deutsch von Marquardsen, Lpz. 1875, S. 68, vgl. auch 54. Noch 1907 schreibt Ratzenhofer (Soziologie, S. 4), daß „der Geschichte die Wesenheit einer Wissenschaft überhaupt fehlt“. In der Anm. dazu sagt er von der Geschichtsphilosophie, sie „gehöre dorthin, wohin man z. B. die Astrologie verweist, und zwar nicht bloß, weil sie veraltet und unwissenschaftlich, sondern auch weil sie gemeinschädlich ist“. In „Wesen und Zweck der Politik“, III, S. 445ff. ist dieses Verdikt ausführlich begründet.

[5]) Dilthey (Einleitung in die Geistesw. S. 42) hält, vielleicht in Gegnerschaft gegen Spencer, gerade die Biographie für eine echt wissenschaftlich-geschichtliche Leistung.

[6]) I, 33.

[7]) l. c. S. 38.

[8]) General sociology, Chicago 1909, S. 21.

Aber die junge Soziologie war nicht einmal durchaus und unzweifelhaft gut. Ihre Jünger — sogar ihre Meister Comte und Spencer — hatten sich allerlei schwerer wissenschaftlicher Fehler schuldig gemacht; sie hatten vielfach darauf los gearbeitet, ohne sich ihrer Methode bewußt zu werden, und waren in alle Fallen gegangen, denen unmethodisches Denken ausgesetzt ist. Sie hatten auf unsicherem Material gebaut, hatten unzählige vorschnelle Verallgemeinerungen begangen und bei alledem den Anspruch erhoben, die berufenen Kritiker und Schiedsrichter so ziemlich aller existierenden Wissenschaften zu sein[1]). Kein Wunder, wenn die im Besitz Gestörten und unversehens Angegriffenen die ganze gärende Erscheinung mißmutig anschauten. Wenn sie an ein paar Beispielen die Mißmethode des gerade in Frage stehenden Schriftstellers abtaten, so waren sie in ihrem guten Rechte: aber sie gingen fast immer weiter und setzten sich dadurch ins Unrecht, daß sie nun nicht nur den einen Soziologen, sondern die ganze Soziologie in Bausch und Bogen als unwissenschaftlich ein für allemal ablehnten. So ging oft mit der Schale der Kern verloren.

Dazu kam schließlich noch ein Drittes, gleichfalls tief soziologisch Begründetes, nämlich ein Klassengegensatz zwischen den ersten Vertretern der Soziologie und der überwiegenden Mehrzahl der zeitgenössischen Historiker. Jene sahen die Dinge wesentlich „von unten", als Demokraten oder Sozialisten, diese „von oben", als Mitglieder und Verfechter der herrschenden Klasse. Das bedingte von vornherein einen Gegensatz des Gesichtspunktes von entscheidender Bedeutung: die Soziologie ist kollektivistisch gerichtet, d. h. schreibt der Masse die eigentliche geschichtliche Bedeutung zu, während die Historik bis auf den heutigen Tag das führende Individuum, den „Heros", in den Vordergrund stellt, ja, fast allein betrachtet. Das sind ursprünglich, bis sich die Synthese der Antithesen anbahnt, unvereinbare Gegensätze, an denen sich der Kampfzorn beider Seiten immer aufs Neue entzünden mußte. Wir kommen später ausführlich auf diesen Gegenstand zurück[2]).

Schließlich spielt hier der tiefe Gegensatz des Spezialisten gegen den Universalisten stark mit ein. Es handelt sich hier bei äußerster Ausgestaltung um zwei einander geradezu entgegengesetzte Typen

[1]) „Die Systeme von Spencer, Comte, Marx und Tarde . . . stützen sich nach der Aussage ihrer Verfasser auf die Geschichte. Aber die geschichtliche Kritik hat sie alle auf frischer Tat der Ungenauigkeit ertappt. Sie spekulierten auf dem Grunde von flüchtig errafften ethnographischen Kenntnissen, und eine besser informierte Ethnographie hat ihre Behauptungen als zweifelhaft erwiesen. Sie wagten Voraussagen, die die Ereignisse immer dementiert haben. Diese immer wiederholten Fehlgriffe haben die Meinung herbeigeführt, daß die ganze Unternehmung als solche keine Berechtigung habe." Richard, La sociologie générale et les lois sociologiques, Paris 1912, S. 9.

[2]) Vgl. Bernheim, Lehrbuch d. historischen Methode, 5. u. 6. Aufl.; S. 700/1, ferner Rickert, Kulturwissenschaft usw., S. 126.

des denkenden und forschenden Menschen, die sich bei dem besten Willen nicht verstehen können. Für den Fortschritt der Wissenschaft sind beide notwendig, der Mann der „Treue im Kleinen" und der der „Zusammenschau". Wer von beiden höher steht, wem die Wissenschaft mehr zu danken hat, ist nicht Sache gegenwärtiger Untersuchung.

5. Der Werdegang der Wissenschaft.

Dagegen wird es uns zu unserem Ziele, jenes Dritte zwischen sozialer Sonderdisziplin und Sammelname aufzufinden, näher führen, wenn wir zu zeigen versuchen, wie der Fachmann einer alten und gefestigten Sozialwissenschaft, wenn er überwiegend universalistisch veranlagt ist, dahin kommen kann oder vielmehr muß, Soziologe zu werden.

Ich habe das im „Vorworte" zu diesem Werke, wo es mir gestattet war, von Persönlichem zu sprechen und auf die mir besonders wichtigen Ergebnisse meiner Forschung vorzudeuten, an meinem eigenen Schicksal darzustellen versucht und hoffe, daß es mir gelungen ist, meine Leser davon zu überzeugen, daß mich nicht Übermut und wissenschaftliches Vagabundentum, sondern ein unwiderstehlicher sachlicher Zwang dazu getrieben haben, die Grenzen meines heimatlichen Faches zu überschreiten. Hier liegt mir daran, das Persönliche als typischen Fall eines allgemeinen, notwendigen Geschehens aufzuzeigen.

Während der spezialistisch Veranlagte dahin neigt, auf dem einmal erwählten Arbeitsgebiet immer mehr in die Enge und Tiefe zu gehen, um sein Erkenntnisobjekt immer genauer zu erforschen, treibt es den Universalisten in die Weite und Höhe, um ein immer größeres Erkenntnisobjekt zu gewinnen (in Parenthese: die Worte „Tiefe" und „Höhe", „Enge "und „Weite" sind durchaus nicht wertbetont gemeint). Dieses Streben führt jenen immer mehr zum Mittelpunkt, diesen immer mehr zum Umkreis seines Arbeitsgebietes, und zuletzt bis zu seiner Grenze und darüber hinaus, in das Gebiet einer Nachbarwissenschaft.

Das ist, vom Standpunkt der bisherigen Verteilung der Welt, eine Grenzverletzung und muß zu Kämpfen führen: aber es ist eine unentrinnbar sich aufzwingende und in ihrem Verlauf für den Fortschritt der Erkenntnis eine segensreiche Grenzüberschreitung. Und zwar aus dem folgenden Grunde:

Irgendwann gelangt der universalistische Fachmann bei seinem Wege in die Weite und Höhe bis zu den „Bedingungen, Grundbegriffen, Voraussetzungen"[1]), die der Einzelforschung seiner Ausgangswissenschaft zugrunde liegen, aber eben deshalb in ihr selbst „keine Erledigung finden können", und die er deshalb bisher notgedrungen der Nachbarwissenschaft hat entnehmen müssen. Jetzt wird ihm das,

[1]) Vgl. die oben (S. 70) zitierte Stelle aus Simmel.

was ihm bisher gegebenes Datum sein mußte, zum Problem; und er bringt zu dessen Lösung die genaue Kenntnis alles dessen mit, was sich aus jenen Voraussetzungen für seine Ausgangswissenschaft als Folgerung ergeben hat. Wenn ihn aus irgendeinem Grunde des Intellekts oder der sozialen Lagerung, der „Vorstellung" oder des „Willens", diese Folgerungen nicht befriedigen, wird er gezwungen sein, das wissenschaftliche Verfahren unter die kritische Lupe zu nehmen, durch das die Nachbardisziplin dazu gelangt war, diese Sätze aufzustellen. Solche Kritik wird in aller Regel zuerst sehr übellaunig als Pfuschertum, Schädigung wohlerworbener Rechte usw. betrachtet, zwingt aber auf die Länge die im Besitz Bedrohten doch nun auch ihrerseits zu erneuter und verschärfter Selbstkritik und zur genaueren Überprüfung der für diese Wissenschaft axiomatisch geltenden „Bedingungen, Voraussetzungen und Grundbegriffe". Dabei stellt sich oft genug heraus, daß irgendwo ein Fehler begangen war, oder auch, daß zwei scheinbar einander ausschließende Antithesen der Versöhnung in höherer Synthese fähig sind.

a) Die Entstehung einer Universalwissenschaft.

Indem sich der Vorgang nach allen Seiten und auf immer größerer Höhe vollzieht, entsteht allmählich eine Universalwissenschaft.

Das läßt sich am besten an der Entwicklung der Biologie anschaulich machen[1]). Vor den Augen unserer Generation hat sich deutlicher und deutlicher aus dem Gesamtgebiet der Naturwissenschaften eine zentrale Disziplin mit eigenen Problemen und Methoden abgegrenzt, die gegenüber den älteren Einzeldisziplinen sich namentlich durch folgende Merkmale abhebt:

Jeder Biologe muß ein gewisses Mindestmaß von Kenntnissen in allen einzelnen Wissenschaften von der Natur besitzen, und zwar in charakteristischer Abstufung. Von dem massenhaften Material der Deskription, das sozusagen die breiten unteren Schichten der Pyramide jeder einzelnen Wissenschaft von der Natur bildet, braucht er nur eine allgemeine Übersicht zu besitzen: aber von den höheren, genetisch-theoretischen Schichten verlangt man von ihm um so genauere Kenntnisse, je höher sie sind.

Umgekehrt verlangt man von dem Fachmann der Spezialwissenschaft nur eine allgemeine Kenntnis der oberen genetisch erklärenden Schichten. Der systematische Zoologe oder Botaniker braucht keine eindringende Kenntnis von den überaus verwickelten Tatsachen der Zellularchemie und Zellularphysik zu haben und ist nicht gehalten, den Meinungsstreit der untereinander kämpfenden, im engeren Sinne biologischen Auffassungen bis ins Einzelne zu verfolgen, noch weniger,

[1]) Vgl. Giddings, Prinzipien der Soziologie, S. 30.

die allgemeinen mathematischen, physikalischen oder chemischen Grundanschauungen bis ins Letzte zu beherrschen, die in jenen Kämpfen als höchste Instanz angerufen werden. Dagegen verlangt man von ihm mit Recht eine eindringende Kenntnis der Systematik und eine erschöpfende Kenntnis mindestens eines deskriptiven Sondergebietes, etwa der Farbverbindungen oder der Phanerogamen oder der Mollusken.

Das scheint freilich auf den ersten Blick nur ein quantitativer Unterschied zu sein, aber er ist so groß, daß er, praktisch gesehen, bereits einen qualitativen Unterschied bedeutet und eine Wissenschaft sui generis konstituiert.

Immerhin: eine völlig scharfe Grenzlinie zu ziehen ist nicht möglich. Aber damit ist denjenigen nichts zugegeben, die die Biologie für nichts als eine „Gesamtwissenschaft" erklären möchten. Hier ist der Charakter einer Universalwissenschaft durchaus verkannt.

Um das ganz zu verstehen, müssen wir uns den Prozeß der Entwicklung aller Wissenschaft klar vor Augen stellen. Auch er unterliegt der großen Formel Spencers, die alle Entwicklung beherrscht: von einem Anfangszustande des Nebeneinander unverbundener gleichartiger Teile zu einem Mit- und Füreinander eng verbundener ungleichartiger Teile: Differenzierung und Integrierung.

Was am stärksten in die Augen springt, ist die Differenzierung. Die Wissenschaften sondern sich nicht nur immer schärfer voneinander, sondern differenzieren sich auch immer mehr in sich selbst; sie spalten sich in immer neue, immer zahlreichere Spezialitäten.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß diese wissenschaftliche Arbeitsteilung nicht nur Gutes gebracht hat: sie hat leider auch ein sehr übles gelehrtes Handwerkertum großgezogen, das den eigentlich wissenschaftlichen Gesichtspunkt, das Streben nach der Einheit der Weltauffassung, ganz verloren hat. Aber man muß sehen, daß jeder Prozeß der Differenzierung gleichzeitig und notwendigerweise auch ein solcher der Integrierung ist. Mit anderen Worten, daß gerade aus der Ausbildung des Spezialistentums die Herstellung eines neuen Universalistentums sozusagen zwangsläufig folgen mußte[1]). Dieser Vorgang konnte sich wohl den Blicken der Zeitgenossen einige Zeit hindurch entziehen, aber er hat sich dann auch mit um so stärkerer Kraft der öffentlichen Aufmerksamkeit dargeboten, und es unterliegt heute keinem Zweifel mehr, daß wir uns mitten in dem Siegeszuge einer neuen großartigen Ära des Universalismus befinden, daß die Wiedergeburt eines neuen Humanismus angebrochen ist, der sein stolzes Gebäude auf einer viel besseren und breiteren Kenntnis der Welt auferbaut hat, einer Kenntnis, die wir vor allem der spezialistischen Be-

[1]) Vgl. Loria, Die Soziologie, dtsch. v. Cl. Strauß, Jena 1901, S. 2/3.

mühung verdanken: „Die Zeit des reinen Spezialistentums, d. h. eines Wissenschaftsbetriebes, der jede umfassende Überlegung grundsätzlich als „unwissenschaftlich" meidet, hat, wenn nicht alles täuscht, ihren Höhepunkt überschritten"[1].

Daß das so kam, war sehr einfach begründet. Je kleiner das Gebiet ist, das ein wissenschaftlicher Handwerker sich als Arbeitsfeld erkoren hat, um so schneller wird er es erschöpfen. Er sieht sich vom Mittelpunkt immer mehr zum Umkreis gedrängt — und da muß er über kurz oder lang mit dem Nachbarn zusammentreffen, der sich ihm entgegengewühlt hat. Zuerst gibt es den Kampf um die Grenzgebiete, der die Gelehrtengezänke von jeher so anziehend gemacht hat; aber dann muß auch der eingefleischteste Spezialist erkennen, daß sein Feld doch in letzter Linie nur ein kleiner Teil eines großen Gebietes ist, auf dem es natürliche Grenzen eigentlich gar nicht gibt. Mit einem Bilde: in einem erzreichen Bergstock arbeiten zahlreiche selbständige Bergleute, jeder an seinem Stollen. Je weiter jeder vordringt, um so sicherer wird er auf der Markscheide mit dem Nachbarn zusammenstoßen. Beide werden finden, daß sie seit jeher an derselben Erzader, nur an verschiedenen Stellen, gearbeitet haben, und, indem sich dieser Vorgang immer wiederholt, werden sich zuletzt die vereinzelten Bergleute zu einer arbeitsteiligen Gewerkschaft zusammenschließen.

Dabei muß sich natürlich, wenn jetzt universalistische Köpfe die gesammelten Einzelerfahrungen zusammenschauen, die Kenntnis des Berges als eines Ganzen ungemein erweitern und vertiefen, und gerade das ist die sehr erwünschte Folge der Grenzkämpfe und ihrer Schlichtung durch die Wissenschaft. Auf diese Weise entsteht unvermerkt und zu dem aufrichtigen Entsetzen der Spezialisten der verpönte Universalismus.

Denn das Wissen der Vielen, nunmehr vereint, addiert sich nicht nur, sondern verändert sich auch von Grund aus. Die Veränderung der Quantität schlägt in eine solche der Qualität um. Die Massenhaftigkeit des zusammengetragenen Materials verlangt gebieterisch nach Ordnung unter höhere und bisher noch nicht gefundene Gesetze, und zum Glück, gestattet sie dies auch fast immer: denn mit der Masse der Tatsachen wächst die Möglichkeit, zu sichten und zu vergleichen, Zusammengehöriges zu verbinden, Fremdes zu trennen. Darum muß sich gerade in der Grenzerarbeit jener Universalismus ausbilden, der den Spezialismus überwindet: denn von der Höhe aus, die beide Gebiete überschaut, entdeckt man auch die beherrschenden Gesetze, denen beide unterworfen sind[2].

[1] H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. Tübingen 1913, S. 11.

[2] „Der Fortschritt der Erkenntnis geht immer von den Grenzgebieten aus." Eulenburg l. c. XXXII, S. 778.

So verschmelzen die Spezialitäten zu immer umfassenderen Einheitswissenschaften, und diese zu immer höheren Universalwissenschaften, die jene beherrschen. Diese Einheitswissenschaften sind mächtigen Scheinwerfern zu vergleichen, die alle, aus den untergeordneten Disziplinen aufschießenden, Lichtstrahlen auffangen und zu gewaltigen Bündeln vereinigen, die sie nun ihrerseits auf alle Gebiete zurückwerfen, um bis in ihre letzten Winkel Licht und Klarheit zu tragen.

Oder, um weniger bildlich zu sprechen: die Vereinigung von so viel Einzelwissen schafft neue Fragestellungen und liefert neue heuristische Prinzipien, mit denen bewaffnet nun die Einzeldisziplinen wieder an die Welt der Erscheinungen herantreten, um neue Antworten zu erhalten. Und darum ist dieser gewaltige Vorgang nicht das Ende, sondern recht eigentlich erst der Anfang der exakten Spezialarbeit; sie wird orientiert, erhält sozusagen die Springwurzel, die alle verschlossenen Pforten öffnet.

Durch diesen großartigen und segensreichen Prozeß der Integration sind in den letzten fünfzig Jahren einerseits Zoologie, Geologie und Botanik, andererseits Chemie und Physik zu Einheitswissenschaften verschmolzen, und schon sind diese beiden größeren Reiche deutlich zu dem einen, alle Naturwissenschaft überspannenden Königreich der Biologie verwachsen. Niemand kann z. B. heute Botanik lernen oder lehren, ohne die höchsten Gesetze nicht nur der Zoologie und Paläontologie, sondern auch der Chemophysik zu lernen und zu lehren. Wie sollte er anders die Physiologie der Pflanzen, wie die Pflanzengeographie verstehen?

Um das hier Geschehene völlig zu verstehen, ist nötig, sich auf noch etwas zu besinnen. Die naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen konnten zu Einheitswissenschaften, diese zu einer Universalwissenschaft nur aus dem Grunde verschmelzen, weil sie sich alle ohne Ausnahme in letzter Linie auf das gleiche Objekt beziehen: auf den Prozeß des Lebens im allgemeinen. Dieses eine ungeheure, unsterbliche, über Raum und Zeit hin erstreckte „Individuum", das Leben, ist ihr Gegenstand[1]). Die verschiedenen Gestalten, in denen dieser Proteus uns erscheint, ihr Nebeneinander in der Gegenwart, ihr Nacheinander in der paläontologischen und embryologischen Betrachtung, die verschiedene Funktion, durch die jeder lebende Teil dieses ungeheuren Lebewesens, jedes sogenannte „Individuum", sich in seiner zeitlichen Gestalt erhält, das sind die Gegenstände der einzelnen Disziplinen. Aber das Ganze als Ganzes, das Urelement und die Urfunktion, die Mechanik der Differenzierung der einen Formen aus den anderen, ihre Verbreitung über den Raum, ihr Wettbewerb und Kampf um den Raum, ihre Veränderung in diesem Kampf, ihre Anpassung an die wechselnden Bedingungen dieses Raumes usw.: das ist der Gegenstand der Biologie.

[1]) Vgl. Toennies, Hochschulreform, S. 32.

b) Die Soziologie als die werdende Universalität der Gesellschaftswissenschaften.

Geradeso haben es alle Gesellschaftswissenschaften mit nur einem und demselben Objekt zu tun: mit dem sozialen Prozeß. Auch hier besteht ein einziges, ungeheures, über Raum und Zeit hin erstrecktes „Individuum": jener Inbegriff seelischer Beziehungen zwischen den aufeinander folgenden Geschlechtern und den gleichzeitig lebenden Menschen, die Gemeinschaft oder Gesellschaft. Die verschiedenen Gestalten, in denen dieser Proteus uns erscheint, ihr Nebeneinander in der Gegenwart, ihr Nacheinander in der ethnologischen, völkerpsychologischen und geschichtlichen Betrachtung, die verschiedene Funktion, durch die jeder beseelte Teil dieses ungeheuren Seelenwesens, jede einzelne Gesellschaft, sich in ihrer zeitlichen Form erhält, das sind die Gegenstände der einzelnen Sozialwissenschaften, der Ökonomik, der Jurisprudenz, der Sprach-, Religions-, Staats-, Moralwissenschaft. Aber das Ganze als Ganzes, das Urelement und die Urfunktion, die Mechanik der Differenzierung der einen Form aus der anderen, ihre Verbreitung über den Raum, ihr Wettbewerb und Kampf um den Raum, ihre Veränderung in diesem Kampf, ihre Anpassung an die wechselnden Verhältnisse dieses Raumes usw.: das ist der Gegenstand der Soziologie[1]).

Nur ist der Prozeß der Integration der einzelnen sozialen Disziplinen zu einer Universalität noch entfernt nicht so weit vorgeschritten wie im benachbarten Bereich der Naturwissenschaften. Die Soziologie ist noch nicht die Universalwissenschaft, sie wird es erst.

Man hat oft und oft die Soziologie als eine Wissenschaft im Werdezustande bezeichnet, um ihre bisherige Unvollkommenheit zu erklären und gleichzeitig zu entschuldigen. Alle Stufen der Entwicklung werden ihr zugeschrieben — mit einziger Ausnahme der vollen Reife. Wyrouboff nennt sie „embryonal"[2]), de Greef „une science en gestation"[3]), Durkheim „une science en train de naître"[4]), Letourneau „dans l'enfance"[5]).

[1]) „Ihre Grundlage ist etwa das Ganze, das jede Sozialwissenschaft nur von einer bestimmten Seite her beleuchtet: die Gesellschaft selbst. Ohne die Gesellschaft gibt es kein Recht, keinen Staat, keine Wirtschaft . . ." (Wundt a. a. O. S. 41; vgl. a. 45): „wogegen die Gesellschaft als solche, als das Ganze, das diese Teile zusammenhält, zwar von ihm fortwährend vorausgesetzt . . . wird, niemals jedoch ein zusammenhängendes Problem der Untersuchung bildet"? Vgl. Stein I, S. 14: „Man muß die Gemeinschaft (das ist der Oberbegriff über „Staat" und „Gesellschaft") ebensowohl wie den einzelnen als eine selbständige Form des Lebens anerkennen."

[2]) Nach van der Reft l. c. S. 28 Anm., wo noch mehrere Soziologen als Zeugen dafür angeführt werden, daß die Wissenschaft weit davon entfernt ist, als konstituiert gelten zu können.

[3]) Introduction à la sociologie, II. Aufl., S. 25.

[4]) Les règles de la méthode sociologique, V. Aufl. Paris 1910, S. 177.

[5]) La sociologie d'après l'ethnographie, S. 9.

Loria nennt sie „eine kaum erst im Entstehen begriffene Wissenschaft"[1]). Und sie ist in der Tat eine Wissenschaft im Werden, und zwar in doppeltem Sinne, sozusagen in zweiter Potenz. Denn sie ist nicht nur eine werdende Wissenschaft, sondern daneben auch noch eine werdende Universalwissenschaft.

Sie ist an sich, ohne Rücksicht auf ihr Verhältnis zu den Sozialwissenschaften, gleichsam noch im Embryonalzustand. Sie hat ihr Material noch nicht ausreichend sammeln und das herbeigeschaffte noch nicht ausreichend ordnen können, weil sie sich ihrer Prinzipien, Methoden und Ziele noch nicht klar bewußt wurde, eben weil ihr Material noch nicht umfassend genug ist. Das erklärt schon an sich den Zustand ihrer Zersplitterung und die Uneinigkeit ihrer verschiedenen Schulen.

Aber das alles wird noch gesteigert durch die Tatsache, daß die Soziologie außerdem noch als Universalität im Werden ist. Das bringt in das Chaos auch noch die Grenzstreitigkeiten mit den älteren Spezialdisziplinen hinzu.

Daß sie aber eine neue Universalität werden will und wird, das kann heute schon keinem Zweifel mehr unterliegen. Sie ist zunächst einmal die Verschmelzung der theoretischen Ökonomik mit der Geschichtswissenschaft[2]) im weitesten Sinne, d. h. nicht bloß der politischen Staatengeschichte, sondern auch der Völkerkunde und der Geschichte aller sogenannten Ideologien: des Rechtes und der Sprache, der Religion, der Kunst und der Sitte. Die Ökonomik legt Querschnitte in der Raumachse, die Geschichte Längsschnitte in der Zeitachse durch den sich entwickelnden Körper der Gesellschaft: erst die Zusammenfassung beider Methoden kann das volle Verständnis ergeben.

Wie weit diese Verschmelzung heute bereits vorgeschritten ist, kann man am besten daraus erkennen, daß keine der Sozialwissenschaften ohne die Kenntnis derjenigen höchsten Abstraktionen mehr lehr- und lernbar ist, die sich aus der Zusammenschau der Einzeldisziplinen erst ergeben haben. Niemand kann z. B. heute mehr Geschichte lehren oder lernen, ohne die Hauptgesetze der Wirtschaft zu kennen; und niemand mehr Ökonomik, ohne die Hauptgesetze der Geschichte zu verstehen und zu beherrschen. Die materialistische Geschichtsauffassung der Marxisten und die historische Schule der Nationalökonomie waren beides fruchtbare Einseitigkeiten: jene lehrte uns, den historischen Menschen in seiner wirtschaftlichen Bedingtheit, diese, den wirtschaftenden Menschen in seiner historischen Bedingtheit zu begreifen. Oder, um ein anderes Beispiel anzuführen, so ist es heute ebensowenig möglich, Jurisprudenz und Ökonomik zu trennen. Stammler

[1]) Loria, Die Soziologie, S. 7.

[2]) Wie dieser Satz gemeint ist, wird sofort dargestellt werden. Keinesfalls soll er eine ökonomistische oder gar materialistische Geschichtsphilosophie vorbereiten.

hat geradezu ausgesprochen, daß die Wirtschaft der Stoff, der Inhalt, — und das Recht die Form der Gesellschaft sei: auch das enthält ein gutes Stück Wahrheit. Die Beispiele ließen sich vervielfältigen — es gibt keine einzige Sozialwissenschaft mehr, die nicht aus der Soziologie, d. h. aus der Synthese[1]), aus der werdenden Universalität der Sozialwissenschaften, gewisse „Voraussetzungen, Bedingungen und Grundbegriffe" entnehmen müßte; die nicht aus ihr ihre fruchtbarsten heuristischen Prinzipien, d. h. ihre Fragestellung und die Methode der Lösung gewänne.

Nun versteht man, daß es so sehr schwer ist, sich über den Umfang der neuen Wissenschaft zu einigen. Man kann gerade so gut nach der Grenze zwischen dem Deutschen Reiche und dem Freistaat Sachsen fragen!

Halten wir das Bild fest! Die alten jetzt verschmolzenen Disziplinen haben ihre Selbständigkeit und ihre Grenzen im Verhältnis zu den Gebieten gleicher Ordnung durchaus bewahrt: nur in ihrem Verhältnis zu dem aus ihrer Verbindung entstandenen größeren Ganzen haben sie einen Teil ihrer alten Autonomie eingebüßt, haben aber dafür unendlichen Gewinn eingetauscht, als Teile eines größeren und stärkeren Körpers.

c) Soziologen wider Willen.

Der Fachmann irgendeiner Sozialwissenschaft, der sich dieser Verflechtung bewußt wird, ist von diesem Augenblick an im Haupt- oder Nebenamt Soziologe. Der aber, der sich ihrer nicht bewußt wird, ist es nicht minder, aber er ist dann „Soziologe wider Willen", wie Bouglé einmal sehr nett sagt. Er zeigt in einer spöttischen Übersicht, daß auch diejenigen Historiker, welche die Generalisation und Abstraktion am schärfsten verwerfen sich dieser verpönten Dinge auf Schritt und Tritt bedienen, so daß sie alles in allem, wie Molières berühmter Herr Jourdain Prosa, Soziologie machen, ohne es zu wissen: „Die Beispiele genügen, um zu zeigen, daß die vorsichtigsten Historiker fortwährend Anspielungen auf die allgemeinen Eigentümlichkeiten sowohl der vorübergehenden wie der dauerhaften Formen der Vergesellschaftung machen. Sie mögen sich noch so sehr dagegen verwahren, zu abstrahieren, zu assimilieren, zu generalisieren: fast auf jeder Seite können wir diejenigen, die das größte Mißtrauen gegen die

[1]) Toennies (Hochschulreform, S. 30/1) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß „Synthese" zweierlei bedeutet, das Zusammensetzen eines Ganzen aus Teilen — und „ein Zurückgehen auf das Allgemeinere", wenn die Teile aus einem vor ihm vorhandenen Ganzen hervorgegangen sind. Das trifft auf die Sozialwissenschaften zu, die der älteren Philosophie, namentlich der Moralphilosophie, entsprossen sind. Diese ist der Stamm, sie sind die Äste, und jetzt bildet der Wipfel wieder eine Einheit. So wird Wissenschaft.

Soziologie bekunden, auf frischer Tat der Soziologie wider Willen ertappen." Natürlich muß dann diese unbewußte Soziologie „unmethodisch, dunkel und voller Irrtümer sein. Was die Soziologie von den Historikern verlangt, ist, daß sie sich auf ihre eigene Methode besinnen"[1]). Die Frage sei also gar nicht, ob man Soziologie betreiben solle, sondern nur, ob man sie auf gut Glück oder mit vollem Bewußtsein methodisch und rationell betreiben solle. So gestellt, ist die Frage bereits beantwortet.

Schon Spencer hatte Ähnliches ausgeführt. Im zweiten Kapitel seiner „Einleitung in das Studium der Soziologie" weist er einer Anzahl von Historikern, die ex officio die Möglichkeit geschichtlicher Gesetze leugnen, darunter den berühmten Froude und Kingsley, nach, „daß sie solche Gesetzmäßigkeiten nicht nur anerkennen, sondern ihren Schlüssen zugrunde legen. So z. B. glauben beide in hohem Grade an die Wirksamkeit der Gesetzgebung ... das heißt aber glauben, daß gewisse zu gewärtigende Strafen oder Belohnungen das individuelle Handeln und daher das gesellschaftliche Handeln modifizieren werden ... Nimmt man an, daß das Verlangen, Strafe zu vermeiden, so auf den Durchschnitt der Menschen wirken werde, um ein vorhergesehenes Durchschnittsresultat zu ergeben, so muß man auch annehmen, daß das Verlangen, den größtmöglichen Lohn für Arbeit zu erhalten, das Verlangen, einen höheren Rang im Leben zu erreichen, das Verlangen, Beifall zu ernten usw. jedes auf den Durchschnitt der Menschen eine gewisse Wirkung ausüben werde. Und dies meinen, heißt meinen, daß es eine Voraussicht sozialer Erscheinungen und daher eine Sozialwissenschaft geben könne"[2])

Und ebensowenig wie der Historiker ohne die Annahme einer Gesetzlichkeit seine Arbeit auch nur beginnen kann, ebensowenig kann er einen Schritt tun, ohne ein System von Begriffen zu besitzen. Das hat Schmeidler überzeugend dargestellt: „Wenn er z. B. die französische Revolution schildern will, so wird er sie zunächst als politisches Ereignis betrachten, bedarf also des Begriffs ‚Politik'; dann wird er auch wirtschaftliche Ursachen der Revolution finden, — mit Voraussetzung des Begriffs ‚Wirtschaft', literarische Ursachen — mit Hilfe des Begriffs ‚Literatur' usw. . . . Denen, die dem Historiker nur das Besondere zuweisen, erwidert Schmeidler mit Recht: Es gibt ja gar kein Besonderes ohne das Allgemeine"[3]).

Nun mag der Fachmann einer Sozialwissenschaft den einen oder anderen der ihm für Ansetzung und Anordnung seiner Arbeit unent-

[1]) Qu'est ce que la sociologie? Paris 1907, S. 54ff.

[2]) l. c. S. 57; vgl. dazu in voller Übereinstimmung Messer, Psychologie, S. 376/7.

[3]) Zit. nach Barth, Die Geschichtsphilosophie als Soziologie; ferner sehr ausführlich dazu Eulenburg, „Über Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte" (historische Gesetze), Archiv f. Soz.-Wiss. XXXV passim.

behrlichen Begriffe in seinem eigenen Fachgebiet vorfinden: das ganze System kann er per definitionem nicht hier vorfinden, eben wei es die „Voraussetzungen' seiner Wissenschaft umfaßt.

Darum bleibt ihm nichts übrig, als entweder diese Voraussetzungen seinen Nachbarwissenschaften zu entnehmen, wie er sie vorfindet, oder sie sich selbst zu bereiten. Im ersten Falle gibt es zwei Möglichkeiten: die Dinge sind hier strittig oder sie sind es nicht. Sind sie es nicht, so steht unser Forscher noch auf verhältnismäßig festem Boden, obgleich immer die Möglichkeit besteht, daß ein falscher oder auch nur unscharfer Begriff, ein in Wirklichkeit nicht existierendes Gesetz usw. in der betreffenden Nachbardisziplin nur aus dem Grunde unbestritten gelten, weil bisher noch keine Veranlassung aufgetreten ist, daran zu zweifeln. Wenn die Dinge aber, und das ist sehr häufig der Fall, strittig sind, so muß er das erstens wissen, und schon das setzt eine recht breite Umschau voraus, und dann muß er Partei nehmen, ohne die Zuständigkeit als Schiedsrichter beanspruchen zu können; oder er muß versuchen, sich die notwendigen Voraussetzungen von Fall zu Fall selbst zu beschaffen. Beide Male ist er — Soziologe, aber beide Male in zersplitterter, unsystematischer Weise. Er hat niemals die volle Gewähr, daß er das Rechte getroffen hat; denn eine Wissenschaft kann sich nur im System selbst finden; das System ist die doppelte Buchführung des Wissens, wo jeder Fehler sich automatisch enthüllen muß.

Aber selbst in dem günstigen Falle, daß er überall das Rechte trifft, so bedeutet doch diese Art von Wissensbetrieb eine ungeheuerliche Zersplitterung der Kräfte, so etwa als müßte sich ein Handwerker seine Rohstoffe und Werkzeuge zum großen Teile selbst herstellen. Darum fordert bereits das Prinzip der Arbeitsteilung Soziologie als ein gesondertes Arbeitsgebiet, und wäre sie auch nur als ein ewig unselbständiges Hilfswissen aufzufassen, das allen Sozialwissenschaften gleichmäßig zu dienen hat, ähnlich wie manche die Statistik als eine solche, nur dienende Hilfswissenschaft auffassen möchten[1]).

Nun zeigt aber die Erfahrung, daß die Vertreter der alten und gefestigten Sozialwissenschaften bei ihren Herübernahmen und Entscheidungen öfter Unglück als Glück gehabt haben. Wir werden im Laufe unserer Darstellung auf viele betrübliche Beispiele davon treffen: es sei uns gestattet, eine kleine Anzahl davon vordeutend hier anzuführen.

Der wichtigste Fall von allen ist das „Gesetz der ursprünglichen Akkumulation", die Theorie von der Entstehung der Klassen durch keine andere Kraft als Unterschiede der wirtschaftlichen Begabung aus einem Anfangszustande völliger Gleichheit und Freiheit. Diese „Urgesellschaft" war zuerst nichts als eine „Fiktion" im Sinne der

[1]) Vgl. Zizek, Soziologie und Statistik, München u. Leipzig 1912, S. 2/3.

Philosophie des „Als Ob", d. h. eine bewußt unwirkliche Annahme als Kunstgriff zur Lösung eines auf andere Weise damals nicht lösbaren Problems. Diese Fiktion wurde unvermerkt zur „Hypothese" und dann gar zum „Axiom" der klassischen Ökonomik und weiterhin der Historik, und zur Quelle unzähliger Irrtümer nicht nur im Kleinen, sondern im Großen und Größten. Hier haben wir eine der „Voraussetzungen", die der Historiker mit den Mitteln seines Fachs allein niemals gewinnen kann: denn sein Erfahrungsobjekt zeigt ihm überall die Klassenscheidung in voller Ausbildung; nur eine Vereinigung ethnographischer und ökonomischer Tatsachen und Methoden kann das Problem der Klassen und ihrer Entstehung lösen. Aber wie viele Historiker ahnen auch nur, daß hier überhaupt ein Problem steckt?[1])

Mit diesem in enger Verbindung steht ein anderer, fast ebenso weit verbreiteter Irrtum, den viele Historiker einer Nachbarwissenschaft, der Ökonomik, ohne eine Ahnung davon entnommen haben, daß es sich um ein sehr strittiges Gebiet handelt: das „Bevölkerungsgesetz". Malthus verteidigte das zum Axiom gewordene Gesetz der ursprünglichen Akkumulation seinerseits durch Herübernahme des sog. „Gesetzes der sinkenden Erträge" der landwirtschaftlichen Privatökonomik. Aber er übernahm es in falscher Fassung, verabsolutierte es, indem er seine genau bestimmten Bedingungen vernachlässigte. In dieser verzerrten Gestalt wurde das Bevölkerungsgesetz das tragende Axiom fast der gesamten „bürgerlichen" Ökonomik und Historik.

Ähnlich wie mit den Klassen und ihrer Entstehung ergeht es den meisten Historikern mit einem anderen überaus wichtigen Begriff, dem des Staates und seiner Entstehung. Hier entnehmen sie ihn der idealistischen Staatsphilosophie, ohne zu bemerken, daß dieser Begriff mit dem ihnen vorliegenden geschichtlichen Erfahrungsobjekt auch nicht die mindeste Ähnlichkeit hat. Wir haben in der geistesgeschichtlichen Einführung gezeigt, wie ein Mann von der überragenden Größe eines Lorenz von Stein sich damit abquälte, seinen an Hegel gebildeten Staatsbegriff in der geschichtlichen Wirklichkeit wiederzufinden, und daran scheiterte.

In anderen Fällen handelt es sich um die Hereinnahme gänzlich unwissenschaftlicher volkstümlicher Vorstellungen in die Gesellschaftswissenschaft. So z. B. findet man vielfach gewisse Erscheinungen „erklärt" aus dem „Gesetz", daß Nationen oder Kulturen „altern" müssen wie Individuen. Man braucht nur hinzuschauen, um zu sehen, daß hier durch einen gröblich falschen Analogieschluß Lebenserschei-

[1]) Vgl. meine ausführliche Darstellung in „Kommunismus, Kapitalismus, wissensch. Sozialismus" unter „Die falsche Prämisse; das Gesetz der ursprünglichen Akkumulation", S. 25ff.

nungen des Individuellen auf das Kollektive übertragen werden[1]). Das ist der Hauptfehler des „Organizismus", wie wir zeigen konnten.

Ein anderer Fall mag dartun, wie selbst ein Forscher von vorbildlicher Umsicht dadurch zu erheblichen Fehlschlüssen kommen kann, daß keine ausreichende Zusammenfassung der „Voraussetzungen" der Gesellschaftswissenschaften, daß also keine Soziologie in unserem Sinne existiert. Eines der wichtigsten Daten für Ökonomik und Historik ist die „Kapazität des Bodens", die obere Grenze der Dichtigkeit der Bevölkerung unter den verschiedenen Verhältnissen der wirtschaftlichen Zivilisation. Ratzel, der das Problem als Geograph aufgenommen hat, kann es natürlich nur als Soziologe zu lösen suchen, durch Zuhilfenahme ökonomischer, statistischer und historischer Daten. Aber er ahnt nichts davon, daß die Kapazität des Bodens entscheidend durch die Grundbesitzverteilung mitbestimmt wird, und so werden seine Schlüsse falsch[2]).

Vor Allem aber ist eines wichtig: Wissenschaft soll vorurteilsfrei sein! Nirgend aber ist Vorurteilslosigkeit eine so schwere Aufgabe wie in den Gesellschaftswissenschaften. Darum muß der Forscher auf diesem Gebiete dasjenige genau kennen, was Spencer die „persönliche Gleichung" nennt; er muß wissen, wie stark der Mensch überhaupt, und daher er, der Forscher, selbst, durch die Lagerung seiner Gruppe „sozialpsychologisch determiniert" ist, d. h. inwiefern seine Vorstellungen und Wertungen nicht Urteile, sondern Vorurteile sind. Von solcher Selbstbesinnung ist aber fast nirgend die Rede. Wen die Soziologie nicht warnt, der fällt fast unfehlbar in die Schlingen seiner Gruppenvorstellungen und -wertungen: und dann beginnt der Spuk der „Volksgeister" und der verschiedenen Rassentheorien, ohne daß der Unglückliche auch nur einmal hinschaute und bemerkte, daß er eine qualitas occulta nach der anderen hypostasiert, während er zu „erklären" vermeint.

Wir haben weit in die eigentliche Darstellung vorgreifen müssen, um uns unseren Lebensraum als Wissenschaft zu erkämpfen. Noch mehr Material beizubringen, dürfte sich erübrigen. Wir hoffen, nicht allzu voreingenommene Leser zu dem Zugeständnis gebracht zu haben, daß Soziologie mindestens als Hilfswissenschaft der Gesellschaftswissenschaften notwendig ist, um ihre „Voraussetzungen, Grundbegriffe und Bedingungen" zu bearbeiten.

[1]) Diesen kaum verständlichen Fehler macht z. B. neuerdings wieder Alfred Weber in seinem schon angeführten Aufsatz (Archiv f. Soz.-Wiss. 47 Heft 1) S. 3, 5, 23 und öfter), wo er — leider mit viel Recht, aber wenig Grund zu Stolz — feststellt, „daß das „Jungsein" und „Altern" der großen Geschichtskörper selbstverständliches Ingrediens der neueren Geschichtsschreibung schon seit langem ist". Das geht gegen Spengler, dem man ruhig diese Mißvorstellung überlassen sollte. Vgl. mein „Großgrundeigentum" S. 4ff.

[2]) Vgl. Friedrich Ratzel, Anthropogeographie, 2. Aufl., II. Bd. Stuttgart 1912, S. 158, 162, 193, 198.

d) Soziologie und Geschichtsphilosophie.

Dieses Eingeständnis haben bereits eine Anzahl von Autoren gemacht, die im übrigen der Soziologie nichts weniger als freundlich gegenüberstehen. Dilthey[1]) sagt, das ungefähr sei es, „was als Wahrheitskern hinter der Hoffnung einer Philosophie der Geschichte verborgen ist"

Mit noch viel stärkerer Betonung des praktischen Bedürfnisses äußert sich Bernheim: „Die Anthropologie hat die Fragen nach der menschlichen Naturanlage, die Anthropogeographie die Untersuchung der Natureinflüsse, die Völkerpsychologie, Ethnologie, Soziologie haben die Erforschung der sozialpsychischen Bedingungen in die Hand genommen. Allein schwerlich werden alle angeführten Probleme in dieser Weise von Einzelwissenschaften in Anspruch genommen werden, so daß für eine Geschichtsphilosophie nichts zu erforschen übrig bliebe. Selbst wenn jenes der Fall wäre, würde doch bei den innig zusammenhängenden Beziehungen der verschiedenen Probleme zueinander und zum geschichtlichen Verlauf eine einheitliche Durcharbeitung der Resultate jener Einzelwissenschaften unentbehrlich sein. Gerade der Historiker, der dieselben auf die Forschung anwenden will, kann einer solchen Durcharbeitung nicht entraten; er kann die allgemeinen Hilfskenntnisse und -anschauungen, die er braucht, nicht stückweise, eklektisch, von jenen Einzelwissenschaften übernehmen, wenn er nicht in ein Chaos ungleichartigster oder gar divergierender Anschauungen geraten will ... Was soll der Forscher mit einer noch so guten Kenntnis dieser Wissensbrocken . . .? Einerlei, ob der Historiker diese Arbeit selbst leistet oder sie einem anderen überläßt, jedenfalls stellt sie in ihren Resultaten ein einheitliches Wissen dar, dem man den Namen einer Wissenschaft kaum vorenthalten kann. Die Praxis eines Jahrhunderts hat diese Wissenschaft Geschichtsphilosophie genannt" [2]).

Hier ist, wie man sieht, die sachliche Übereinstimmung vollkommen; der einzige Unterschied ist ein solcher des Namens. Was wir Soziologie nennen, nennt Bernheim Geschichtsphilosophie, während er unter Soziologie eine Spezialwissenschaft, und zwar in Simmels Sinne, versteht[3]). Es hat im Allgemeinen wenig Wert, über Namen zu streiten, aber in diesem Falle ist es notwendig. Denn erstens verstehen fast alle Soziologen von Anfang an ihre Wissenschaft als eben diese Synthese; zweitens ist der Simmelsche Begriff, wie er selbst eingesehen hat, nicht zu halten; drittens und vor allem ist der alte Name der Geschichtsphilosophie heute ganz gewiß viel zu eng geworden. Als er gebildet wurde, gab es kaum schon eine andere Sozialwissenschaft

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 118. Vgl. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 2. Aufl. S. 56.

[2]) Bernheim, Lehrbuch, S. 744/5. Vgl. a. 142.

[3]) l. c. S. 95f., 737.

als die Geschichte: heute aber haben die inzwischen zur Theorie aufgestiegenen übrigen Sozialwissenschaften eine „Philosophie" ebenfalls dringend nötig, z. B. die Ökonomik. Und andererseits liefert die Wirtschaftswissenschaft in den Dogmenbestand der Soziologie eine ganze Anzahl der wichtigsten Begriffe und Gesetze, wie z. B. das „Hauptgesetz der Beschaffung", das Gesetz der Bodenkapazität usw. Wir sagten schon, daß heute bereits Geschichte ohne Ökonomik weder lehrbar noch lernbar ist, daß jene Längsschnitte, und diese Querschnitte durch dasselbe Objekt zu legen hat.

Freilich behauptet Barth bereits im Titel seines bekannten Buches die Identität von Soziologie und Geschichtsphilosophie, eine Ansicht, die übrigens auch Vanni und andere Soziologen teilen[1]) und die sogar von Gegnern wie van der Reft in der oben angeführten Stelle mit der Absicht vorgetragen wird, um beide, Soziologie und Geschichtsphilosophie, als müssiges Spiel des Geistes zu verwerfen. Die Wahrheit scheint uns darin zu bestehen, daß die Geschichtsphilosophie ein Teil der Soziologie im älteren, namentlich Comteschen Sinne, aber nicht die ganze Soziologie ist[2]).

Übrigens sagt Barth selbst, daß „die Volkswirtschaftslehre nur ein Teil der Soziologie ist"[3]). Rechnet er sie dann zur Philosophie der Geschichte? Das wäre offenbar eine unzulässige Ausweitung des Begriffs.

Wenn, von dieser Seite aus gesehen, der Begriff der „Geschichtsphilosophie" zu eng ist, um den Umfang des Begriffes der Soziologie zu erfüllen, so ist er, von einer anderen Seite her gesehen, zu weit. Er umfaßt nämlich, z. B. gerade in Barths Auffassung, auch noch alles das, was wir „Sozialphilosophie" nennen wollten. Und die ist nun einmal ein Kapitel für sich. Wir werden sofort sehen, daß ein Hauptteil aller Einwendungen, die gegen die Möglichkeit einer universalistisch aufgefaßten Soziologie geltend gemacht werden, sich in der Tat nur gegen die sozialphilosophischen Bestandteile richten, die bisher ununterschieden in die Mischung eingegangen sind, die sich als Soziologie schlechthin bezeichnete.

Vor allem aus diesem Grunde müssen wir darauf bestehen, die von Barth behauptete Identität der beiden Disziplinen zu bestreiten. Die theoretische Soziologie hat andere Aufgaben, als die Geschichtsphilosophie, „die den ‚Sinn' des historischen Geschehens mit Rück-

---

[1]) Vgl. Barth l. c. S. 143. Dilthey unterscheidet sie scharf, hauptsächlich ihres verschiedenen Ursprungs wegen. Die Soziologie ist englisch-französischen Ursprungs und mathematisch-naturwissenschaftlich orientiert, die Philosophie der Geschichte deutschen Ursprungs und theologisch-metaphysisch orientiert (vgl. weiter unten unter II, 2 a.A.). Vgl. Brinkmann, S. 13.

[2]) Vgl. Wundt a. a. O. S. 6 Anm., der unserer Ansicht ist.

[3]) l. c. S. 246.

sicht auf die darin verkörperten Werte deutet und die Vergangenheit als wertvoll oder wertfeindlich zu richten unternimmt"[1]).

Nachtrag.

Nach Vollendung dieses Abschnittes kommt mir ein Buch von Albion W. Small vor Augen, in dem er gleichfalls in der Verteidigung gegen Angriffe das Wesen und den Begriff der Soziologie entwickelt: „Der Sinn der sozialen Wissenschaft"[2]). Es bringt in leichtem Vortragston und zuweilen drastischem Ausdruck viele der Gedanken, die auch wir entwickelt haben; die strengere methodologische Begründung konnte hier freilich nicht gegeben werden. Ich bringe einen kurzen Auszug aus dem geistreichen Werkchen, das es wohl verdiente, in unsere Sprache übertragen zu werden.

Es zeigt sich, daß auch in den Vereinigten Staaten, die wir für das Dorado der Soziologen und der Soziologie hielten, die gleichen Widerstände zu bekämpfen sind wie bei uns. „Dem Nichtsoziologen erscheint der Soziologe als ein mehr oder weniger lustiger Narr, mit einem oder mehreren Rädern im Kopfe, deren Bahnen gänzlich außerhalb des Reiches echter Wissenschaft laufen. Niemand versteht so recht, wie er sich eigentlich in anständige Gesellschaft eingeschmuggelt hat. Er gilt für eine Art von alchemistischem Quacksalber oder Gesundbeter" (6/7), kurz, die Soziologie ist der Ismael der Wissenschaften (8) in den Augen der Weisen der verschiedenen akademischen Zions (117).

Dabei sagt die Soziologie nicht einen Satz aus, der nicht in einer der sozialen Sonderwissenschaften als gewiß angenommen oder implizite vorausgesetzt oder gar klar ausgesprochen würde. Sie ist nur der Meinung, daß diese Wahrheiten, die oft genug nichts als Binsenwahrheiten sind, von denen, die sie besitzen, nicht in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt werden; diesem Zustande will sie ein Ende machen. Ihr Kernsatz, der der Angelpunkt jeder gesunden Gesellschaftswissenschaft sein muß, lautet, daß das Wissen um den sozialen Prozeß[3]) letzten Endes nur eines sein kann und in dem Maße, wie es sich der Wirklichkeit annähert, immer einheitlicher werden muß (9/10). Nun haben zwar alle sozialen Einzeldisziplinen die gleiche Grundaufgabe, nämlich den Sinn des menschlichen Geschehens zu ergründen, aber jede studiert doch nur einen abgesonderten Teil davon, und darum

[1]) Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl. Tübingen 1915, S. 106.

[2]) The Meaning of Social Science, Chicago, o. J.

[3]) Small sagt „human experience". Er versteht darunter das Geschehen im objektiven Sinne („objective occurrence") im Gegensatz zu der Historik als dem „subjektiven Reflex) (14). Der Begriff ist mit unserem „Sozialer Prozeß" mindestens sehr nahe verwandt, wenn nicht völlig identisch (vgl. 203/4). Übrigens braucht Small auch diesen Ausdruck (social process) gelegentlich als offenbares Synonymon.

müssen sie sich zusammenspannen (team-work), um über das Stadium des Kinderspiels fortzukommen (21). „Wir degradieren die Sozialwissenschaft zu dem Programm eines Vaudeville-Theaters, wenn wir uns anstellen, als könnten wir z. B. historische Dinge unabhängig von ökonomischen, psychologische unabhängig von politischen behandeln" (22). Unzählige Stränge sind zu verfolgen; jedem folgt ein Spezialist, aber jeder kann nur von allen anderen erfahren, wie sein Sonderstrang mit allen anderen verwoben ist (24). Ohne diese Arbeitsvereinigung kann es nur Fehlgeburten geben; davon legen die älteren historischen Werke durch ihre Unfähigkeit, dem Gesamtprozeß gerecht zu werden, Zeugnis ab (26). Ferner aber zeigt die Entwicklung, daß die Historiker selbst — hier beruft sich Small auf Bernheim als „den ersten Methodologen der Welt" — sich auf diese Aufgabe besonnen haben, den sozialen Prozeß als eine Einheit von psycho-physischen Wechselbeziehungen zu begreifen (29). Diese Einheit zuerst betont zu haben, ist das geschichtliche Verdienst der Soziologie und ist leider noch immer ihre Aufgabe; ob sie in hundert Jahren, wenn diese Erkenntnis überall die Forschung beherrschen wird, noch unter diesem Namen, oder überhaupt existieren wird, das ist eine Frage, die es für erwachsene Männer nicht lohnt zu erörtern. „Sie mag gänzlich aufgesogen und zwischen den verschiedenen Teilen der Wissenschaft aufgeteilt sein, die dann um das endlich entdeckte Gravitationszentrum des sozialen Prozesses herum sich zur Einheit zusammengeschlossen haben werden. Bis dahin werden die Sonderwissenschaften blinde Führer von Blinden sein" (31).

Bisher ist von dieser notwendigen Zusammenarbeit ernsthaft nicht die Rede. Wir sind noch in einem vorwissenschaftlichen Stadium, in einem „Provinzialismus" (32/4) Wir brauchen dringend einen „Manager", um die Arbeit der Spezialisten zusammenzufassen, die jetzt in getrennten wasserdichten Abteilungen vollzogen wird. Unzweifelhaft war die alte Wissenschaft weit, aber flach, dafür ist die jetzige tief, aber eng (38). Es geht selbstverständlich auch heute schon nicht ohne eine gewisse Arbeitsvereinigung, aber sie ist mehr indirekt als direkt, mehr zufällig als systematisch. Sie besteht darin, zerstreute Beziehungen zu anderen Wissenschaften aufzugreifen, anstatt die Arbeit nach festem Plan gehörig zu verteilen. Auf diese Weise haben wir an Stelle einer korrekten Arbeitsteilung eine Arbeitsverzettelung und -zersplitterung (53/4). Eine Folge davon ist, daß die Einzelwissenschaften gegenüber allen praktischen Problemen, die eben das Ganze des sozialen Prozesses betreffen, jeden festen Wertmaßstabes ermangeln, so daß wir auch relativ so einfachen Fragen wie einem Zolltarif, einer Steuer, geschweige denn weitergreifenden Problemen, wie z. B. der Frage des Alkoholverbotes, völlig hilflos gegenüberstehen.

Damit sollen die glänzenden Fortschritte der einzelnen sozialen

Wissenschaften weder geleugnet noch verkleinert werden, aber es bleibt dennoch bestehen, daß sie im Verhältnis zu den großen Aufgaben, die theoretisch und praktisch zu lösen sind, völlig versagen (51).

Man kann der alten Soziologie in ihren drei Gestalten, der „sentimentalen", vertreten namentlich durch Fourier, Owen, Ruskin usw., der „mathematisch-mechanischen", vertreten namentlich durch Comte, und der „biologischen", vertreten namentlich durch Spencer und Schäffle, mit Recht sehr viel Übles nachsagen: aber sie hatte ein Verdienst, das man ihr nicht nehmen kann, sie besaß das Bewußtsein der Einheit des sozialen Prozesses und das Ideal einer Wissenschaft von dieser Einheit. Man widerlegt das Ideal nicht, wenn man ihre groben Fehler aufdeckt.

Seit Wards „Dynamic Sociology" (1883) datiert der Übergang zur psychologischen Soziologie und die Erkenntnis, daß der soziale Prozeß „der unaufhörliche Austausch geistiger Reize ist" (84), genauer: „Die Entwicklung menschlicher Zwecke und die Wechselwirkung von Menschen aufeinander im Dienste dieser wechselnden Zwecke innerhalb der Bedingungen, welche durch die Beziehungen zwischen den Menschen und der umgebenden Natur gesetzt sind" (88).

Das ist natürlich wieder — wir haben es ja zu Anfang gesagt — nichts als eine Binsenwahrheit, aber sie ist dennoch „die sicherste Landmarke, welche die Scheinwerfer aller sozialen Wissenschaften zusammen bisher entdeckt haben" (96). Mit der Aufmerksamkeit auf diese höchst alltäglichen Dinge beginnt erst recht eigentlich die Wissenschaft vom sozialen Prozeß, geradeso wie bekanntlich die Naturwissenschaft im eigentlichen Sinne erst von dem Tage an rechnet, wo jemand die alltägliche Erscheinung, daß ein Apfel zur Erde fällt, als Problem erkannte (93).

Eine Binsenwahrheit! Selbstverständlich die bekenntnismäßige Grundlage jeder einzelnen sozialen Wissenschaft: aber leider blieb es in aller Regel nur ein „Sonntagsbekenntnis", das auf die Alltagsarbeit keinen Einfluß hatte und beileibe nicht beim Worte genommen werden durfte. Neuerdings wird es damit offenbar immer besser; die führenden Köpfe aller Sonderdisziplinen arbeiten immer mehr aus dem Wissen um diese Einheit auf die Erkenntnis der Einheit hin, also als Soziologen; dabei hegen sie allerdings oft die Hoffnung, die Aufgabe mit den Mitteln ihrer angestammten Wissenschaft allein oder vorwiegend lösen zu können (117). Das aber ist unmöglich! Es muß eine Synthese sein, „die alle Teilergebnisse der Abstraktion und Analyse organisieren wird". Ganz das Gleiche hat sich bereits auf dem Felde der Naturwissenschaften vollzogen. Um ein bestimmtes geologisches Problem völlig zu lösen, sahen sich in einem bestimmten Falle „Geologe, Astronom, Mathematiker und Chemiker gezwungen, ganz ohne jede Rücksicht auf die Grenzen ihrer Gebiete die Ärmel aufzustreifen und ge-

meinsam an die Arbeit zu gehen" (119). Wenn die Aufgabe völlig gelöst sein wird, so wird die Lösung weder reine Mathematik, noch reine Chemie, noch reine Astronomie, noch reine Geologie in irgendeinem archaistisch-separatistisch-schematisierenden Sinne sein, sondern eben eine Formel mit Daten aus allen diesen verschiedenen Gebieten.

Geradeso müssen die sozialen Wissenschaften vorgehen. Auch hier gibt es keine natürlichen Grenzen (121). Jede mag und soll den von ihr bearbeiteten Zweig menschlicher Tätigkeit so lange wie es geht als Endziel an sich betrachten: aber es kommt eine Zeit und Gelegenheit, wo jede gezwungen wird, ihn als ein Mittel zu einem einzigen, einheitlichen Endzweck anzuschauen (135). „All unsere soziale Wissenschaft zusammen kommt auf eine gewisse, tastende Überschau des Lebens als eines Ganzen hinaus. Diese Überschau ist ein vorläufig ausreichender Maßstab des untergeordneten Funktionalwertes jedes einzelnen Zweiges innerhalb dieses Ganzen" (136). Denn „der soziale Prozeß ist die Entwicklung menschlicher Werte".

Wieder so ein von niemandem bestrittener Gemeinplatz: wenn er nur in der Einzelarbeit berücksichtigt würde! Da das aber leider nicht der Fall ist, sind alle ihre Versuche der Erklärung „in jammervoller Weise oberflächlich, bruchstückhaft und zusammenhanglos gewesen. Einige Gelehrte konnten den Wald nicht vor den Bäumen, andere die Stadt nicht vor den Häusern sehen. Einige konnten die Menschen nicht vor ihrem Schädelmaß, andere nicht vor ihren technischen Einrichtungen, einige nicht vor ihren Anstalten gesellschaftlichen Einflusses, wieder andere nicht vor ihrer Sprache oder ihren religiösen Überzeugungen usw. usw. sehen" (142). Gegen diesen „Provinzialismus" haben von dem Anfang der Wissenschaft an nicht nur die Soziologen, sondern auch innerhalb der Einzelwissenschaften vorgeschrittenere Köpfe gekämpft, von denen Small als Beispiele Flint, Wundt, Schmoller und Bernheim nennt. Der einzige Unterschied ist der, daß die Soziologie es der sozialen Forschung ex officio zur Hauptaufgabe macht, täglich durch Sonnenbeobachtung „die Höhe zu messen", um den Kurs der Forschung zu richten und zu sichern, während die Einzelforscher das trotz ihres Lippenbekenntnisses dennoch als für ihre praktischen Zwecke mehr oder weniger nutzlos anzusehen pflegen. Die Soziologie zeichnet das Gradnetz der Meridiane und Parallelkreise und hat dabei das gleiche Schicksal, verspottet zu werden, das die physische Geographie in ihrer Anfangszeit hatte: als nutzlos verhöhnt zu werden von Leuten, die damit auskamen, nach Fußen oder Pferdesprüngen zu messen und sich nach bekannten Landmarken und Straßen zu orientieren (150/2).

Natürlich ist das Gradnetz für den Geographen nicht etwa das letzte Ziel seiner Wissenschaft, sondern eben nur ein unentbehrliches Hilfsmittel; und dasselbe gilt für den Soziologen. Ohne diese Vor-

arbeit aber ist es unmöglich, grobe Irrtümer zu vermeiden, auf die wir in den Arbeiten der Sozialwissenschaftler überall stoßen. Das kann erst aufhören, „wenn die dilettantenhaften Vorstellungen von den Handlungsantrieben und den Beziehungen zwischen den verschiedenen menschlichen Lebensbedingungen, Interessen und Tätigkeiten" durch gesundes Wissen ersetzt sein werden. Und das ist nur durch die Kooperation der Einzelwissenschaften möglich, die die Soziologie unermüdlich fordert. Nicht eher kann z. B. die Geschichte wirkliche Erklärungen auffinden, und doch muß sie unbedingt auch danach streben (185).

Soweit wollen wir diesem Verfasser folgen. Man sieht, daß unsere junge Wissenschaft überall in der Welt den gleichen Kampf um ihr Lebensrecht durchzufechten hat. Über den Ausgang sind wir durchaus nicht unruhig.

II. Die Methode der Soziologie.

1. Das Erkenntnisobjekt der Soziologie.

Wir haben oben gesagt, auch der verbissenste Gegner der allgemeinen Soziologie sei gezwungen, ihr zum wenigsten als einer rein dienenden Hilfswissenschaft der einzelnen Gesellschaftswissenschaften die Existenzberechtigung zuzubilligen. Ist sie nun in der Tat nicht mehr als das? Nur eine dienende Magd, keine Herrin aus eigenem Recht?

Wenn man unsere Auffassung von der Gesellschaft als dem Inbegriff aller über den Raum und die Zeit erstreckten seelischen Beziehungen nicht bestreitet, so ist diese Frage entschieden. Aber vielleicht gibt uns jemand das nicht zu. Vielleicht sagt er, es handle sich hier nur um eben einen Begriff, nicht aber um eine Wesenheit, der Realität zukomme. Wir könnten mit der Gegenfrage antworten, was denn im Lichte dieser Auffassung die Sprache sei, oder das Recht oder die Religion, die ja sämtlich bereits existierten, ehe sie niedergeschrieben werden konnten. Aber wir wollen uns per inconcessum auch noch auf diesen Standpunkt stellen, wollen auf die „psychogenetische" Auffassung der Gesellschaft für einen Augenblick verzichten. Dann, so möchte es erscheinen, fehlt es der Soziologie an einem eigenen Objekt, und dann kann sie keine Wissenschaft eigenen Rechtes sein

Nun, der Schein trügt. Auch von diesem Standpunkt aus ist der Gegner der allgemeinen Soziologie zu widerlegen. Wir wollen jetzt daran gehen, in einer methodologischen Untersuchung (fast müßte man sich schämen, daß man dazu gezwungen wird) zu zeigen, daß,

um noch einmal Bernheim anzuführen, die (von ihm als Geschichtsphilosophie bezeichnete) Soziologie „ein einheitliches Wissen darstellt, dem man den Namen einer Wissenschaft nicht vorenthalten kann".

Der (durchaus nicht etwa bloß fingierte) Gegner, mit dem wir es hier zu tun haben, gibt zu, daß es angenehm und nützlich sein mag, wenn eine Anzahl von Gelehrten, die sich Soziologen oder nach Belieben anders nennen mögen, die Voraussetzungen der einzelnen Gesellschaftswissenschaften als ihr besonderes Untersuchungsgebiet wählen und nun, sozusagen als die Instrumentenmacher der Gesellschaftsforscher, diese mit den erforderlichen Werkzeugen versehen. Aber das sei eben nur ein Hilfswissen und keine Wissenschaft, denn ihm fehle das einheitliche Objekt: das hätten ja die einzelnen Sozialwissenschaften unter sich verteilt

Auch auf diesen Einwand wollen wir uns einlassen, um auch nicht den geringsten Zweifel mehr bestehen zu lassen.

Er ist schlechthin naiv! Er beruht auf dem elementaren methodologischen Irrtum des ungeschulten Kopfes, daß jeder Erkenntnis immer ein fertiges Objekt gegeben sei.

Was uns vielmehr gegeben ist, ist immer ein „Erfahrungsobjekt", d. h. ein Gegenstand mit vielen, oft unzähligen Kennzeichen[1]). Aus solchem Erfahrungsobjekt haben wir uns unser „Erkenntnisobjekt" immer erst zu bereiten, und zwar dadurch, daß wir unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf diejenigen Eigenschaften und Kennzeichen richten, die uns gerade „interessieren", während wir von allen anderen, uns gerade nicht interessierenden, abstrahieren, als wären sie gar nicht vorhanden. Ein Erfahrungsobjekt wird also zum Erkenntnisobjekt regelmäßig erst durch eine zweckmäßige Auswahl von Kennzeichen[2]).

Das gilt bereits für alle tägliche Erfahrung und beweist den oben angeführten Satz Schmeidlers, daß es nichts Besonderes ohne das Allgemeine geben könne. Denn das Prinzip der Auswahl kann nur aus einem das Besondere umfassenden allgemeineren Begriff gewonnen sein; es gilt selbstverständlich auch für die systematisierte Erkenntnis, die Wissenschaft. Und daraus folgt, daß das gleiche Erfahrungsobjekt das Erkenntnisobjekt verschiedener Wissenschaften sein kann.

Betrachten wir z. B. ein Stück Eisen. Wie es daliegt, hat es unzählige Kennzeichen der Form, der Schwere, der Lichtbrechung, der

[1]) Vgl. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl. Tübingen 1915, S. 31, ferner Messer, Psychologie, S. 258.

[2]) Vgl. dazu Amonn, Objekt und Grundbegriffe der theoretischen Nationalökonomie, Wien und Leipzig 1911, S. 16ff., ferner Rickert l. c. S. 37; die Psychologie spricht hier von „isolierender" im Gegensatz zu „generalisierender" Abstraktion. Vgl. Messer l. c. S. 258.

Farbe usw. Zuerst nimmt es ein Chemiker auf und macht daraus durch Auswahl sein Erkenntnisobjekt. Ihn interessiert nichts anderes als die molekulare Zusammensetzung nach Art und Maß: wieviel Prozent Eisen, Kohle, Sauerstoff, Schwefel usw.? Diese Kennzeichen interessieren den Physiker nicht, der nach ihm kommt. Er bildet sich durch andere Auswahl ein anderes Erkenntnisobjekt, dessen Eigenschaften z. B. Schwere, Magnetismus und Leitungsfähigkeit sind. Als Dritter erscheint der Technologe. Er will wissen, wie sich in diesem Falle z. B. Hämmerbarkeit, Bruchfestigkeit und Drehungsfestigkeit verhalten, und wird bei vergleichender Untersuchung verschiedener Eisensorten den Chemiker befragen, um zu erkunden, ob zwischen den von diesem gefundenen und den ihn selbst interessierenden Eigenschaften feste, praktisch brauchbare Zusammenhänge bestehen. Und schließlich kommt nach dem Praktiker ein anderer Theoretiker, ein Universalist, und spekuliert darüber, ob und wie die von dem Chemiker und dem Physiker studierten Kennzeichen miteinander in festen Beziehungen stehen. Ihn interessiert die Materie als solche und die Energie als solche; er stellt seine Untersuchung nicht auf das Unterscheidende, sondern auf das Gemeinsame ab, das er an allen seinen Erfahrungsobjekten vorfindet, und so wird sein Erkenntnisobjekt offenbar wieder ein ganz anderes.

Nicht anders steht es um das Erfahrungsobjekt „Gesellschaft" oder „Vergesellschaftung" oder „sozialer Prozeß". Es hat unzählige Kennzeichen und Eigenschaften. Jede Gesellschaftswissenschaft formt sich daraus durch Auswahl entsprechend ihrem Interesse ihr eigenes Erkenntnisobjekt. Und wenn sie theoretisch weit genug gediehen sind, dann erscheint der Universalist, der Soziologe, interessiert sich für die Zusammenhänge zwischen den von ihnen festgestellten Kennzeichen und Eigenschaften und bereitet sich daraus sein eigenes und zwar ein ganz neues „Erkenntnisobjekt". Wenn die Vertreter der einzelnen Spezialfächer nicht schon längst notgedrungen auf eigene Faust Soziologie in unsystematischer Weise betrieben hätten, würden sie ebensowenig auf den Gedanken kommen, über Grenzverletzung zu klagen, weil das ‚Objekt' ihnen zugehöre, wie es dem Chemiker einfällt, sich darüber zu erregen, daß der Physiker sich mit dem Eisen beschäftigt.

Das ist der einfache Sachverhalt. Und es ist kaum als erfreulich zu bezeichnen, daß wir gezwungen sind, das Lebensrecht unserer Wissenschaft gegen Angreifer zu verteidigen, denen das ABC der Methodologie erst noch beigebracht werden muß.

Wir haben oben den Standpunkt v. Belows als schlechthin naiv bezeichnet. Der gleichen Ansicht ist z. B. Krüger[1]. Er schreibt: „Der Aberglaube darf ja wohl als überwunden gelten, als wäre die

[1]) Felix Krüger, Über Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit, Leipzig 1915, S. 143/4.

konkrete Welt der Erfahrung, die das Rohmaterial alles begrifflichen Denkens bildet, stückweise auf verschiedene, einander ausschließende Wissenschaften aufgeteilt; er entstammt der uns wohlbekannten Tendenz des naiv verdinglichenden Denkens, abstrakte Erzeugnisse der Begriffsbildung mit der noch unbegriffenen primären Wirklichkeit zu verwechseln." (Auf der folgenden Seite spricht Krüger mit wenig Hochachtung von dem „einseitigen Historismus, der das Problem gesetzlicher Notwendigkeiten des Geisteslebens überhaupt aus dem Auge verlor: ihm galt als wissenschaftlich nur das historisch-kritische Feststellen des an bestimmtem Orte einmal wirklich Gewesenen".)

Jene „naive" Auffassung ist um so weniger verzeihlich, als ein Blick in soziologische Schriften besserer Art genügt hätte um diese Dinge in voller Klarheit ausgesprochen zu finden. So z. B. sagt Giddings: „Es kann eine allgemeine Wissenschaft von den Erscheinungen in ihrer Gesamtheit als einer Klasse unter einer Bedingung geben, nämlich die allgemeine Wissenschaft muß sich mit Attributen der Klasse beschäftigen, die allen ihren Unterklassen gemeinsam sind, aber nicht mit den besonderen Attributen irgendeiner Unterklasse. Derartige gemeinsame Attribute sind elementar. Allgemeine Prinzipien sind fundamental. Eine allgemeine Wissenschaft ist daher eine Wissenschaft von den Elementen und den ersten Prinzipien"[1]).

Und Ward sagt:[2]) „Es ist nicht ganz ausreichend zu sagen, daß die Soziologie die Synthese aller sozialen Sonderwissenschaften sei. Sie ist die neue Verbindung, die ihre Synthesis erschafft. Sie ist keine von ihnen und ebensowenig ihre Gesamtheit. Sie ist die Wissenschaft, die sie spontan hervorbringen."

Und noch ein Zeuge, auf den sich die Gegner der Soziologie in unserem Sinne mit so großer Vorliebe berufen, offenbar, weil sie von seinem fatalen Gesinnungswechsel noch nichts erfahren haben. Simmel, der in dem ersten Kapitel seines kleinen Schriftchens über „Grundfragen" seitenlang über diese methodologischen Prinzipien spricht, schreibt: „Der angebliche Realismus, der jene Kritik am Begriff der Gesellschaft und demnach auch an dem der Soziologie übt, läßt gerade alle erkennbare Realität verschwinden . . . Tatsächlich muß das Erkennen nach einem ganz anderen Strukturprinzip begriffen werden, nach einem, das dem gleichen äußeren Erscheinungskomplex eine ganze

[1]) Giddings, Prinzipien usw., S. 30. Franz Eulenburg („Naturgesetze und soziale Gesetze, Arch. f. Soz.-Wiss. XXXII, S. 747) sagt das sehr klar: er nennt ein „soziales Gesetz" ein allgemeines und hypothetisches Urteil über den Zusammenhang von sozialen Elementarerscheinungen. Diese „stellen zwar an sich zusammengesetzte Gebilde dar, werden aber für jedes Gebiet als einfach angenommen (z. B. „Kapital", „Wirtschaft", „Betrieb")". Diese Elementarerscheinungen „weiter zu analysieren und wirklich auf letzte Elemente sozialer Art zurückzuführen, kann dann vielleicht das Geschäft der allgemeinen Sozialwissenschaft, der Soziologie, bleiben". Vgl. a. l. c. S. 769.

[2]) Ward, Pure Sociology, S. 91.

Anzahl verschiedenartiger, aber gleichmäßig als definitiv und einheitlich anzuerkennender Objekte des Erkennens entnimmt"[1]). Und auf Grund eben dieser Erwägungen entwickelt dann Simmel, jetzt in voller Übereinstimmung mit Vorstellungen, die ich selbst bereits im Jahre 1902[2]) vertreten habe, seine „allgemeine Soziologie": „Die einzelne soziale Wissenschaft pflegt mit Recht diese Basis ihrer selbst fraglos hinzunehmen; ja, sie kann sie innerhalb ihrer gar nicht behandeln, weil sie ersichtlich alle übrigen Sozialwissenschaften hinzunehmen müßte. Hier also tritt die Soziologie als die Erkenntnistheorie der sozialen Sonderwissenschaften ein, als die Analyse und Systematik der Grundlagen . . ."[3])

Schäffle steht auf dem gleichen Standpunkt: „Soziologie ist sozusagen eine Philosophie der besonderen Sozialwissenschaften"[4]). Sie „krümme dem Fortbestand der verschiedenen sozialen Fachwissenschaften kein Haar", sei aber als solche nötig, denn „jeder Blick in eine der Fachwissenschaften zeige, daß jede unter dem Mangel einheitlicher Auffassung, d. h. einer allgemeinen Soziologie, leidet, daß jede vor ihren Bäumen den Wald nicht sieht und überall an den Grenzlinien gegen die übrigen Disziplinen der Sicherheit und Klarheit in höchst bedauerlichem Maße entbehrt"[5]). Hielt etwa ein Schäffle, der sich an dieser Stelle mit Stolz darauf berufen darf, daß er die ihm anvertrauten zwei Fachwissenschaften nach wie vor pflege, ein „Wortmaskenverleihinstitut"

Carl Brinkmann schreibt über dasjenige, was wir oben Soziologie wider Willen genannt haben: „Worauf es ankommt, ist nur, ehe gesellschaftliche Tatsachen unter solche vorher feststehende Begriffe geordnet werden, Ordnung und Zusammenhang auch in diese Begriffe selbst zu bringen. Das ist im Grunde das wissenschaftliche Unternehmen, wofür Saint-Simon den Namen Soziologie geprägt hat"[6]). Das ist durchaus richtig gesehen. Comte sagt: „Während die Soziologie einerseits danach strebt, die sämtlichen anderen Wissenschaften im Tiefsten untereinander zu verbinden, erkennt man andererseits, daß sie die verschiedenen Untersuchungsverfahren durch eine höhere Methode zu überbauen strebt, deren kritische Anwendung den Wirkungsgrad jener Verfahrensweisen verstärken wird, so daß Empirismus und tastendes Suchen so viel wie möglich verbannt werden . . . Sie hat

[1]) l. c. S. 10.

[2]) Skizze der sozial-ökonomischen Geschichtsauffassung, Arch. f. Phil. u. Soz.

[3]) l. c. S. 32.

[4]) Bau und Leben des sozialen Körpers, II. Aufl. Tübingen 1896, S. 1. Vgl. a. Abriß der Soziologie, S. 83.

[5]) Bau und Leben S. 2.

[6]) Brinkmann, Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, München und Leipzig 1919, S. 12.

im höchsten Maße die Eigenschaft, sozusagen den Hauptknoten des ganzen Bündels von Wissenschaften zu bilden . . ."[1])

Ähnlich sahen die Dinge übrigens auch Spencer[2]) und der Begründer der deutschen Gesellschaftslehre Stein. Er sagt (I, 44), die Gesellschaftswissenschaft sei die „Wissenschaft, die dazu bestimmt ist, schon in nächster Zeit alle Gebiete der sog. Staatswissenschaften in sich aufzunehmen".

Diese hier vertretene Anschauung ist heute die der Mehrzahl der Soziologen, wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß sie überall auf der vollen Klarheit über die methodologischen Grundfragen beruht, die hier einspielen. Wir führen noch einige kennzeichnende Stellen an: Worms nennt die Soziologie klipp und klar „die Synthese der sozialen Wissenschaften"[3]). Vanni sagt von ihr, sie sei im Begriff, ein einziger zentraler Beziehungspunkt zu werden, auf dem alle sozialen Wissenschaften zusammenlaufen müssen[4]). Barth stimmt ihm zu[5]). Roß sagt sehr anschaulich, die Soziologie stehe zu den Einzelwissenschaften vom sozialen Leben im Verhältnis des Stammes zu den Ästen; aber der Baum sei ein Feigenbaum, und jeder Ast treibe Luftwurzeln nieder, die sich ihrerseits im Boden verankern[6]). Die Meinung von Ward und Giddings haben wir soeben angeführt. Small[7]) und Loria[8]) stehen auf dem gleichen Standpunkt.

Die Zeit ist nicht mehr fern, wo jede prinzipielle Darstellung irgendneier sozialen Wissenschaft, z. B. eine Kunstgeschichte oder Rechtstheorie oder Religionswissenschaft, ihre „soziologische Einleitung" und „sozialphilosophische Ausleitung" gerade so erhält, wie meine „Theorie der reinen und politischen Ökonomie" sie erhalten hat. Schon hat Eduard Meyer seiner „Geschichte des Altertums" einen Einleitungsband vorausgeschickt, der zwar nicht Soziologie heißt, aber irgendwie dennoch ist. Auch Kurt Breysig ist bei seiner „Geschichte der Menschheit" ebenso vorgegangen, und Karl Lamprecht hat gleichfalls seiner „Deutschen Geschichte" einen soziologischen Unterbau gegeben. Die Rechts- und Staatsphilosophen werden folgen müssen, soweit sie es nicht bereits getan haben.

[1]) Cours etc. IV, S. 380/1. Vgl. die oben angeführte Stelle (Cours I, S. 27), in der Comte zur Überwindung des Spezialismus eine neue Spezialität, das „Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten" fordert.

[2]) Einleitung usw. II, S. 144.

[3]) Monatsschr. f. Soz. I, S. 26. Vgl. a. Organisme et société, S. 5, wo er sie „la science générale des sociétés" nennt.

[4]) Zit. n. Loria, Die Soziologie, dtsch v. Heiß, Jena 1901, S. 10.

[5]) l. c. S. 143.

[6]) Foundations of sociology, S. 27/8.

[7]) Gen. sociology, S. 5.

[8]) l. c. S. 9.

2. Naturwissenschaftliche oder historische Methode.

a) Der Methodenstreit.

A. Ernst Troeltsch.

Gegen die Möglichkeit einer solchen Universalität ist noch in letzter Zeit in einer Anzeige von Paul Barths mehrfach erwähntem Werke Ernst Troeltsch nicht mehr bloß mit methodologischen, sondern vor allem mit philosophisch-metaphysischen Gründen aufgetreten. Er behauptet, die persönliche Auffassung jedes Soziologen von Begriff und Methode hänge „jedesmal mit den zentralsten philosophischen und wissenschaftstheoretischen Grundanschauungen zusammen“ [1]). Und von dem Standpunkt aus, den er selbst einnimmt und offenbar für durchaus gesichert hält, ist von den zwei „allein möglichen Grundanschauungen“ der Soziologie nur die eine gestattet, nämlich die von Simmel vertretene, wonach sie ist „eine Einzelwissenschaft allgemein begrifflicher Haltung, die Formen und Bedingungen der Vergesellschaftung überhaupt vergleichend zu schematisieren sucht“: nicht aber gestattet ist die andere, die Auffassung der Soziologie als der „Generalwissenschaft, die von der Gesellschaft an sich, d. h. von der Menschheit und den in ihrem Dasein sich verschlingenden Gemeinschaftsinteressen handelt und eben damit sowohl die Entwicklungsgeschichte als das Idealziel der Menschheit konstruiert, eine Zusammenfassung von Geschichte, Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie und Ethik in einer neuen allumfassenden und die wissenschaftliche Generalmethode befolgenden Wissenschaft“ [2]).

Wenn Troeltsch Recht hat, ist der universalistische Soziologe, der nicht Fachphilosoph ist, übel daran. Keiner der drei möglichen Wege des Verhaltens einer solchen Autorität gegenüber kann ihn zu einem befriedigenden Ziele führen. Wenn er, unbekümmert um die Gründe des Philosophen, seinen Weg fortsetzt, wird er das Gefühl nie loswerden, auf schwankendem Boden zu bauen. Wenn er sich auf sie einläßt, wird er das Bewußtsein haben müssen, auf einem Gebiete zu dilettieren, auf dem er keine Zuständigkeit besitzt. Er könnte drittens und endlich auf die Autorität des Philosophen hin sein Bemühen und damit letzten Endes sich selbst aufgeben, aber auch das kann ihn nicht befriedigen. Denn befriedigen kann den Forscher nur die vollkommene Einsicht in die zwingende Kraft der gegnerischen Gründe: diese Einsicht kann der fachphilosophisch nicht durchgeschulte Soziologe aber per definitionem nicht haben. Er kann sich auch der Autorität nicht ohne starke innere Vorbehalte unterwerfen; denn schon ein schneller Umblick über das zur Entscheidung angerufene Gebiet der Philosophie, ja der

[1]) Zum Begriff und zur Methode der Soziologie, Weltw. Arch. Bd. 8, Heft 2, S. 259.

[2]) l. c. S. 259/60. Man sieht, daß Tröltsch wie Spann es für überflüssig hält, die dritte Auffassung von der „Sammelsuriumwissenschaft“ auch nur zu erwähnen.

Aufsatz von Troeltsch selbst, zeigen ihm sofort, daß von einem consensus prudentium nicht im entferntesten die Rede ist: fast jeder der in Betracht kommenden Sätze ist leidenschaftlich umstritten.

Und schließlich und vor allem: bestünde sogar der consensus prudentium, so würde der Theoretiker der Soziologie doch noch immer das Bewußtsein haben, daß die Philosophie ihre Befugnisse überschreitet, wenn sie ihm auf seinem eigenen Forschungsgebiete Schlagbäume errichtet. Er wird mit Recht fragen, warum die Soziologie eine Abhängigkeit anerkennen soll, die keine andere exakte Wissenschaft anerkennt. Jede andere Wissenschaft sollte „innerhalb der Grenzen unserer Erfahrung möglich sein" (Kant): nur Soziologie nicht?! Sie sollte nicht als Universalwissenschaft betrieben werden können, ehe sich die Philosophen über die seit Jahrhunderten umstrittenen und vielleicht ewig unlösbaren Probleme der Erkenntnistheorie und Metaphysik einig geworden sind? Das ist schwer einzusehen.

Hat denn nun Troeltsch Recht? Diese Frage, von deren Beantwortung es abhängt, ob wir unseren Weg mit vollem Vertrauen fortsetzen dürfen, zerfällt in zwei Unterfragen. Die erste lautet, ob seine erkenntnistheoretische und metaphysische Auffassung richtig ist. Diese Frage können und dürfen wir nicht erörtern. Wir müssen sie offen lassen. Die zweite Unterfrage lautet: angenommen, jene Grundauffassung sei richtig, ist sie dann auch mit Recht auf die Soziologie angewendet worden? Und für die Antwort hierauf dürfen wir uns als zuständig betrachten.

Die Antwort ist: Troeltsch hat Recht für den größten Teil, vielleicht für das Ganze dessen, was historisch als „Soziologie" bezeichnet wird. Sie war und ist meistens ein sehr unmethodisches Gemenge von theoretischer Soziologie und Sozialphilosophie; und hing als solches selbstverständlich, um Troeltsch noch einmal anzuführen, „mit den zentralsten philosophischen und wissenschaftstheoretischen Grundanschauungen" ihres jedesmaligen Vertreters zusammen, insofern es Sozialphilosophie war.

Wir aber verstehen unter dem Begriff „Soziologie" etwas anderes. Wir sind uns darüber klar geworden, daß die „Erkenntnistheorie" und die „Metaphysik" der Sozialwissenschaften, wie Simmel sagt, zwei verschiedene Dinge sind, die sorgfältig getrennt werden müssen, jene eine „Seinswissenschaft", diese eine „Sollwissenschaft", jene eine rationalistische, theoretische, kausal erklärende, diese eine an Werten orientierte, wertende Wissenschaft. Und wir behaupten, daß die erste sich betreiben läßt, ohne das strittige Gebiet zu berühren, an dessen Grenze Troeltsch seine Warnungstafeln aufgerichtet hat.

Dieses ganze Buch kann als der Versuch angesehen werden, diese Behauptung zu beweisen. Und da sei uns eine Verwahrung gestattet. Vielleicht wird man in der Lage sein, uns nachzuweisen, daß wir trotz

alledem, hier und da, die uns gesteckte Grenzlinie überschritten haben. Das würde aber gegen die Möglichkeit einer universalistischen theoretischen Soziologie an sich noch gar nichts beweisen, Um diesen entscheidenden Schluß zu rechtfertigen, müßte weiterhin nachgewiesen werden, daß die festgestellte Grenzüberschreitung notwendig ist, um wichtige oder gar unentbehrliche tragende Teile des ganzen Gebäudes der theoretischen Soziologie zu gewinnen, daß also diese, m. a. W., ohne solche Grenzüberschreitung nicht möglich ist. Ohne solchen Nachweis hätte man gegen uns nur ein argumentum ad hominem: der Soziologe, aber nicht die Soziologie wäre widerlegt. Es wäre zunächst nichts weiter bewiesen, als daß auch dieser Verfasser, trotz seiner grundsätzlichen Klarheit über die Notwendigkeit einer sauberen Unterscheidung zwischen Soziologie und Sozialphilosophie, hier tatsächlich nicht bis zum letzten Ziele hat gelangen können: und das hätte nichts sonderlich Auffallendes, da fast jeder Forscher noch Reste der Auffassung, „Eierschalen", mit sich herumträgt, aus der heraus er gewachsen, aus der er herausgewachsen ist. —

Jedenfalls wird es von großem Vorteil für den Fortgang unserer Untersuchung und die Durchführung unseres Vorhabens, unsere Grenze einzuhalten, sein, wenn wir uns darüber klar werden, wo Troeltsch und seine Richtung die Grenzen zieht, enger wohl als irgendeine andere philosophische Schule der Gegenwart

Er verwirft die Soziologie als Generalwissenschaft, „weil sie die Identität von Seinswelt und Wertwelt, von Kausalität und Finalität, Naturgesetz und Sollgesetz voraussetzt und daher erst recht natürlich von einer Besonderung der Naturwelt und der Wertwelt nichts wissen will; in letzter Linie steht dahinter eine Metaphysik, welche an die Erfahrbarkeit des Wirklichen in einer notwendigen Begriffseinheit und darum an eine Generalmethode glaubt"[1]). Er verwirft, trotz Wundts „schöpferischer Synthese", „das Unternehmen, aus einer kausal erforschten, logisch notwendig zusammenhängenden Seinswirklichkeit eine Wertgeltung zu gewinnen, die dann doch nur ein Müssen und kein Sollen wäre", also jede Art von Monismus, der „das Sein zum Wesen des nur scheinbaren Sollens macht"[2]). Er verwirft die Behandlung der Geschichte als einer Naturwissenschaft, „die Gesetz der Seinsbewegung und Maßstab der Fortschrittsbeurteilung und Kern des geschichtlichen Geschehens eines durch das andere zur Erkenntnis bringt und sie allesamt zugleich zur zwingenden, alle Zukunft nach den psychologischen Gesetzen der Entwicklung des Geistes und Willens gestaltenden Macht erhebt"[3]).

Troeltsch faßt sich folgendermaßen zusammen: „Ich bestreite

[1]) l. c. S. 260.
[2]) l. c. S. 265; vgl. 272.
[3]) l. c. S. 266.

den grundlegenden Intellektualismus und Methodenmonismus, ich unterscheide eine naturwissenschaftliche und eine historische Methode wie Dilthey, Windelband und Rickert; ich unterscheide von beiden Methoden der Erforschung der Seinswirklichkeit wieder die ethische Region der Bildung momentan-spontan erzeugter Bewertungsmaßstäbe, die aus der jeweiligen Situation nachfühlbar und verständlich erwachsen, aber nicht als ihr kausalnotwendiges Produkt bezeichnet und wissenschaftlich überhaupt nicht erklärt werden können und sollen"[1]).

Hiermit nimmt Troeltsch mit voller Klarheit Stellung in dem großen Methodenstreit, der seit mehr als einem Menschenalter die deutsche Philosophie bewegt. Wir wollen ihn in Kürze darstellen:

Für Kant wie für alle Philosophie seit Aristoteles gab es nur eine Art von Wissenschaft: die kausal ableitende strenge Wissenschaft reicht nur soweit, „wie Mathematik reicht". Denn die Kausalität ist eine Kategorie unseres Verstandes, mit der wir aktiv die Welt der Erscheinungen oder vielmehr unsere Sinneseindrücke ordnen. Darum ist „Natur das Dasein der Dinge, soweit es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", und darum heißt es: „In mundo non datur casus, non datur fatum, non datur saltus, non datur hiatus".

Nun ist diese streng kausale mechanistische Auffassung ohne Schwierigkeiten nur auf die Naturwissenschaft, und hier sogar mit Sicherheit nur auf die Welt des Anorganischen, recht eigentlich nur des rein Mechanischen anwendbar. Sie feiert ihre Triumphe vor allem in der Himmelsmechanik. Auf die komplizierten Erscheinungen der organischen Welt und gar der sozialen Welt angewendet, begegnet sie mindestens sehr bedeutenden Schwierigkeiten[2]).

So taucht denn schon früh der Gedanke auf, daß es neben der naturwissenschaftlichen Kausalität noch eine zweite, historische geben möchte. Mehlis findet Spuren davon sogar schon in derjenigen Philosophie, die mit größter Strenge die Auffassung der Welt more mathematico' durchführt, in der Spinozas[3]); ferner bei Leibnitz[4]). Barth findet Ansätze der gleichen Unterscheidung bei einem Vorläufer der Comteschen Soziologie, bei Turgot[5]).

Die neue Bewegung nimmt, wie es scheint, mit Hermann Pauls „Prinzipien der Sprachwissenschaft" (1880) ihren Anfang. Er unterschied die „Gesetzeswissenschaften" als in schroffem Gegensatz zu den „Geschichtswissenschaften" stehend. Dann trennte Windelband die „Gesetzeswissenschaften" von den „Ereigniswissenschaften" (1894): er nannte die ersten „nomothetisch", die zweiten „idiographisch" — gesetzgebend bzw. das einzelne beschreibend.

[1]) l. c. S. 273.
[2]) Vgl. Bernheim, Lehrbuch, S. 106/7.
[3]) Vgl. Mehlis, Lehrbuch S. 414.
[4]) Vgl. Mehlis, Lehrbuch, S. 415.
[5]) Die Philosophie der Geschichte usw., S. 31.

B. Wilhelm Dilthey.

So viel zur Terminologie. Die erste groß angelegte Darstellung der Auffassung erschien im Jahre 1883[1]; ihr Verfasser war Wilhelm Dilthey. Wir haben seine Lehre darzustellen, weil er einer der größten Gegner der Soziologie im alten Sinne eines Comte war; wir finden seinen Einfluß in allen späteren Streitschriften wieder. Das schließt nicht aus, daß Dilthey unserer Meinung nach zu den bedeutendsten Soziologen Deutschlands gezählt zu werden verdient, wenn man das Wort in unserem Sinne begreift.

Dilthey geht aus von dem bisher ungelösten Widerstreit zwischen der westeuropäischen, mathematisch-naturwissenschaftlich orientierten Gesellschaftslehre eines „Comte und der Positivisten, St. Mills und der Empiristen" (XVI), die „die geschichtliche Wirklichkeit verstümmelt, um sie den Begriffen und Methoden der Naturwissenschaft anzupassen", einerseits — und der deutschen historischen Schule andererseits, der „der Zusammenhang mit der Analysis der Tatsachen des Bewußtseins, sonach Begründung auf das einzige in letzter Instanz sichere Wissen, kurz eine philosophische Grundlegung fehle" (XV). Diese „erkenntnistheoretische" Grundlage[2]) will Dilthey der an sich von ihm als richtig anerkannten Auffassung der Historik zu geben versuchen. Aber es muß eine Erkenntnistheorie sein, die nicht wie die „bisherige, die empiristische wie die Kants, die Erfahrung und Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestande erklärt" (XVII), sondern die ganze Menschennatur, dies „wollend fühlend erkennende Wesen" muß der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde gelegt werden. Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten" (XVIII). Das Leben, nicht das bloße Vorstellen, gibt uns die Gewähr der Realität der Außenwelt.

Zu dem Zwecke unterscheidet Dilthey an der Wissenschaft zwei Glieder, deren eines die Naturwissenschaft ist, deren anderes er als „Geisteswissenschaften" bezeichnet, obgleich dieser Ausdruck ebenso zu eng sei, wie die übrigen für den „globus intellectualis" gebräuchlichen Termini: Gesellschaftswissenschaft (Soziologie), moralische, geschichtliche, Kulturwissenschaften" (7). Der Beweggrund dieser Spaltung „reicht in die Tiefe und Totalität des menschlichen Selbstbewußtseins . . . In ihm findet der Mensch eine Souveränität des Willens, eine Verantwortlichkeit der Handlungen, ein Vermögen, Alles dem Gedanken

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, I. Leipzig 1883.

[2]) Tröltsch (Der historische Entwicklungsbegriff, histor. Ztschr. 3. Folge, 26. Bd., 3. Heft, S. 435) sagt, daß diese „in Wahrheit psychologische Methode mit Kants transzendentalem Kritizismus wenig genug zu tun hat".

zu unterwerfen . . . durch welche er sich von der ganzen Natur absondert . . . vom Reiche der Natur ein Reich der Geschichte absondert, in welchem, mitten in dem Zusammenhang einer objektiven Notwendigkeit, welcher Natur ist, Freiheit an unzähligen Punkten dieses Ganzen aufblitzt; hier bringen die Taten des Willens . . . durch ihren Kraftaufwand . . . wirklich etwas hervor, erarbeiten Entwicklung in der Person und in der Menschheit"[1]).

Dieser Gegensatz wird in der scholastischen Philosophie ausgedrückt als der zwischen den geistigen und materiellen „Substanzen" und dem Bemühen, das, wie ein anderer Philosoph[2]) sich ausdrückte, „dreieckige Verhältnis" zwischen Seele, Materie und Gott begrifflich zu bestimmen. Später wurde er aufgefaßt als „der Gegensatz der Außenwelt, als des in äußerer Wahrnehmung (Sensation) Gegebenen, zu der Innenwelt, als dem primär, durch die innere Auffassung der psychischen Ereignisse und Tätigkeiten (Reflexion) Dargebotenen" (10).

Nun ist der Mensch als Lebenseinheit für sich selbst teils Außen-, teils Innenwelt, je nachdem er sich durch inneres Gewahrwerden oder mit den Sinnen auffaßt. „So ist der Gegensatz zwischen dem Philosophen und dem Naturforscher durch den Gegensatz ihrer Ausgangspunkte bedingt" (18/9). Gehen wir naturwissenschaftlich vor, so können wir nicht weiter eine ursächliche Verknüpfung nachweisen als bis zu dem Punkte, wo „ein materieller Tatbestand oder eine materielle Veränderung regelmäßig mit einem psychischen Tatbestand oder einer psychischen Veränderung verbunden ist . . . Da kann nur diese regelmäßige Beziehung selbst festgestellt werden, das Verhältnis von Ursache und Wirkung aber kann auf diese Beziehung nicht angewandt werden" (19). Dabei bleibt aber natürlich die Abhängigkeit des Menschen von der Natur zwiefach bestehen: sie ist Anlaß und Mittel seiner Handlungen und Zwecke. Und darum ist die Abgrenzung von Natur- und Geisteswissenschaft nur relativ. An den Durchgangspunkten vom Naturzusammenhang und rückwärts „vermischen sich überall Erkenntnisse beider Klassen" (23).

Die Geisteswissenschaften bilden im Gegensatz zu der Naturwissenschaft nicht ein Ganzes von einer logischen Konstruktion, sondern „ihr Zusammenhang hat sich anders entwickelt und muß, wie er geschichtlich gewachsen ist, betrachtet werden" (30). Ihr Material bildet die „geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit". Über diese machen die Geisteswissenschaften drei verschiedene Klassen von Aussagen: historische, indem sie ein Wirkliches aussprechen, das in der Wahrnehmung gegeben ist; theoretische: durch Abstraktion ausgesonderte Teilinhalte dieser Wirklichkeit; und praktische, die Werturteile ausdrücken und Regeln vorschreiben. „Tatsachen, Theoreme, Wert-

[1]) S. 7/8. Im Orig. nichts gesperrt.

[2]) Gregor Itelson in einer Vorlesung.

urteile und Regeln: aus diesen drei Klassen von Sätzen bestehen die Geisteswissenschaften". Das „geht als ein gemeinsames Grundverhältnis" durch sie alle. „Die Auffassung des Singularen, Individualen bildet in ihnen so gut einen letzten Zweck als die Entwicklung abstrakter Gleichförmigkeiten. Von der ersten Wurzel im Bewußtsein bis zur höchsten Spitze ist der Zusammenhang der Werturteile und Imperative unabhängig von dem der zwei ersten Klassen. Die Beziehung dieser drei Aufgaben zueinander kann erst im Verlauf der erkenntnistheoretischen Analyse, (umfassender: der Selbstbesinnung), entwickelt werden" (33).

Die einzelnen Geisteswissenschaften nun „entstehen nur durch den Kunstgriff der Herauslösung eines Teilinhalts aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit" (34). Der Blick der Geschichte z. B. ist auf „das Unterscheidende und Singulare gerichtet", indem der Historiker, mit oder ohne klares Bewußtsein davon, „von den Zügen im Leben der einzelnen Menschen und der Gesellschaft, welche in der von ihm darzustellenden Epoche denen aller anderen Epochen gleich sind, absieht . . . Daraus ergibt sich der wichtige Satz, daß jede einzelne Wissenschaft des Geistes nur relativ, in ihrer Beziehung zu den anderen Wissenschaften des Geistes mit Bewußtsein erfaßt, die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit erkennt" (35).

Schon diese erste Analyse scheint uns unseren Weg völlig frei zu geben. Dilthey erkennt die „theoretische" Wissenschaft von der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit durchaus an, die „durch Abstraktion ausgesonderte gleichförmig sich verhaltende Teilinhalte" feststellt und erklärt: das aber ist genau das, was wir unter allgemeiner Soziologie verstehen wollten. Wir unsererseits denken nicht daran zu behaupten, daß die „historische", auf das „Individuale, Singulare, Unterscheidende" gerichtete Betrachtung kein Lebensrecht habe. Allerdings wird unsere Vermutung, daß es sich hierbei um eine ästhetische, an positiven Werten orientierte Disziplin, um eine deskriptive Ideallehre, handelt, verstärkt, wenn wir folgende Auslassungen Diltheys lesen: „Der Wille eines Menschen, in seinem Verlauf und seinem Schicksal, wird hier (in der Biographie) in seiner Würde als Selbstzweck erkannt, und der Biograph soll den Menschen sub specie aeternitatis erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit Alles Hülle, Gewand und Mittel ist, und er sich dem Sternenhimmel so nahe fühlt als irgendeinem Teile der Erde" (42). Und noch deutlicher scheint uns eine zweite Stelle zu sprechen: „Immer wird in dieser künstlerischen Darstellung eine große Aufgabe der Geschichtsschreibung bestehen, welche durch die Generalisationswut einiger neueren englischen und französischen Forscher nicht entwertet werden kann . . . Und zwar liegt für unser Anschauen in allem Menschlichen ein Interesse nicht des Vorstellens allein, sondern des Ge-

müts, der Mitempfindung, des Enthusiasmus, in welchem Goethe mit Recht die schönste Frucht geschichtlicher Betrachtung sah. Hingebung macht das Interesse des wahren kongenialen Historikers zu einem Universum, welches die ganze geschichtliche Welt abspiegelt. In diesem Universum sittlicher Kräfte hat das Einmalige und Singulare eine ganz andere Bedeutung als in der äußeren Natur. Seine Erfassung ist nicht Mittel, sondern Selbstzweck: denn das Bedürfnis, auf dem sie beruht, ist unvertilgbar und mit dem Höchsten in unserem Wesen gegeben. Daher haftet der Blick des Geschichtsforschers mit einer natürlichen Vorliebe an dem Außerordentlichen" (114).

Um zurückzukehren, so gibt uns also Dilthey grundsätzlich unseren Weg frei, aber angebrachtermaßen sperrt er ihn uns dennoch. Er ist Gegner der Soziologie „als einer Gesamtwissenschaft, die das Ganze der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu ihrem Gegenstande hat" (44). Was hat er gegen eine solche Wissenschaft einzuwenden?

Einer ihrer größten Fehler war, die Verbindungen zwischen dem Individuum und den einzelnen gesellschaftlichen Zweckzusammenhängen „gleichmäßig als logisch aufzufassen, und sonach schließlich alle diese geistigen Zwecktätigkeiten in Vernunft und Logik aufzulösen". Damit hat sie die Wahrheit verfehlt, die darin besteht, daß „Wahrheiten, Gefühlsaussagen, Regeln auseinander treten, je nachdem die psychischen Elemente, welche in dem Zweckzusammenhang (System) verbunden sind, vorwiegend dem Denken oder dem Fühlen oder dem Wollen angehören" (55). Hier kommt man mit dem dürren Schema von Induktion und Deduktion, das den Naturwissenschaften entnommen ist, nicht aus. Nur das Studium der Arbeit des Erkennens, welche unter den Bedingungen der besonderen Aufgabe der Geisteswissenschaften steht, kann das Problem lösen" (58). Der Zusammenhang zwischen den Menschen ist durchaus nicht allein durch die Intelligenz gestiftet; er ist vor allem ein geselliges Wesen, und „mit den dauernden Beziehungen von psychischen Akten in einem Menschenwesen auf solche in einem anderen sind dauernde Gefühle von Zusammengehörigkeit verbunden, nicht nur ein kaltes Vorstellen dieser Verhältnisse" (59).

Auf Grund dieses entscheidenden methodologischen Irrtums entstand in Frankreich nach der Revolution aus der Kampfstellung der neugeschaffenen Industriebevölkerung gegen die, „die alte Eigentums- und Rechtsordnung aufrechterhaltende Staatsmacht" die Soziologie als die „Ausführung der gigantischen Traumidee, aus der Verknüpfung aller von Wissenschaft gefundenen Wahrheiten die Erkenntnis der wahren Natur der Gesellschaft abzuleiten, auf Grund dieser Erkenntnis eine neue, den herrschenden Tatsachen der Wissenschaft und Industrie entsprechende, äußere Organisation der Gesellschaft zu entwerfen, sowie vermittels dieser Erkenntnis die neue Gesellschaft zu leiten" (105).

Ist es nun überhaupt möglich, „eine Erkenntnis dieses Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit" (110) zu gewinnen?

Auf den ersten Blick möchte es so scheinen. Denn Dilthey stößt auf die gleiche Tatsache, die später Simmel dazu geführt hat, die Notwendigkeit einer allgemeinen Soziologie und einer Sozialphilosophie einzusehen. Wir haben Simmels Satz mehrfach angeführt von den „Voraussetzungen" der Einzeldisziplinen, die in ihnen selbst keine Erledigung finden können, weil sie ihnen vielmehr schon zugrunde liegen, und von den letzten Folgerungen, die sie selbst nicht mehr zu ziehen imstande sind. Das hat schon Dilthey mit voller Klarheit gesehen: „Die wissenschaftliche Bearbeitung der Tatsachen, welche irgendeine der Einzelwissenschaften vollbringt, führt den Gelehrten in der Tat in mehrere Zusammenhänge, deren Enden von ihm selber weder aufgefunden noch verknüpft werden zu können scheinen" (110). Er geht sogar noch weiter als Simmel, indem er genau feststellt, daß „diese dreifache Verbindung jeder Einzelwissenschaft mit dem Ganzen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit an jedem Punkte nachgewiesen werden kann: Verbindung mit dem konkreten Kausalzusammenhange aller Tatsachen und Veränderungen dieser Wirklichkeit, mit den allgemeinen Gesetzen, unter denen diese Wirklichkeit steht, und mit dem System der Werte und Imperative, das in dem Verhältnis des Menschen zu dem Zusammenhang seiner Aufgaben angelegt ist" (112).

Und trotzdem gibt es nach seiner Meinung keine Wissenschaft, „welche diesen dreifachen, die Einzelwissenschaften überschreitenden Zusammenhang erkennt, die Beziehungen erfaßt, welche zwischen der geschichtlichen Tatsache, dem Gesetz und der das Urteil leitenden Regel bestehen" (112). Zwei Wissenschaften von stolzem Namen haben es versucht, die Philosophie der Geschichte in Deutschland, die Soziologie in England und Frankreich, aber beide sind daran gescheitert und mußten daran scheitern.

Sie beide begehen einen großen Fehler, wenn sie „in der Darstellung des Singularen einen bloßen Rohstoff für ihre Abstraktionen erblicken ... Und ganz so irrig als dieser Aberglaube ist das Verfahren, welches gewöhnlich damit verbunden ist", die von den Geschichtsschreibern schon formierten Anschauungen zu vereinigen. „Den Stoff, der durch das Auge und die Arbeit des Geschichtsschreibers schon zu einem künstlerischen Ganzen verbunden ist, sei es mit psychologischen, sei es mit metaphysischen Sätzen in Zusammenhang bringen: diese Operation wird immer mit Unfruchtbarkeit behaftet bleiben" (115). Der Geschichtsphilosoph und der Soziologe müssen sich in der gleichen harten Arbeit am Rohstoff der Geschichte ihr Material selbst bereiten.

Auf der anderen Seite zerreißt freilich die theoretische Analysis das Band zwischen dem Singularen und dem Allgemeinen, das in der

genialen Anschauung des Geschichtsschreibers liegt. Darum muß der „Gesamtzusammenhang, welchen die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ausmacht, Gegenstand einer theoretischen Betrachtung werden, welche auf das Erklärbare an diesem Zusammenhang gerichtet ist" (116).

Aber diese Aufgabe können weder Philosophie der Geschichte noch Soziologie lösen. „Zwischen der Aufgabe, welche diese beiden Wissenschaften sich gestellt haben, und den Hilfsmitteln, welche ihnen zur Lösung derselben zur Verfügung stehen, besteht ein unlösbarer Widerspruch" (116).

Vielmehr sind nur die Einzelwissenschaften, die sich freilich „des Verhältnisses ihrer Wahrheiten zu der Wirklichkeit, von der sie doch nur einen Teilinhalt darstellen", dauernd bewußt bleiben müssen, fähig, diese Aufgabe allmählich zu lösen. Denn nur zu diesem Zwecke sind sie in allmählicher Differenzierung entstanden und gewachsen. „In diesem Zusammenhang von Wahrheiten wird die Beziehung zwischen Tatsache, Gesetz und Regel vermittels der Selbstbesinnung erkannt. In ihm ergibt sich auch, wie weit wir noch von jeder absehbaren Möglichkeit einer allgemeinen Theorie des geschichtlichen Verlaufs entfernt sind, in welchem bescheidenen Sinne überhaupt von einem solchen die Rede sein kann. Universalgeschichte, sofern sie nicht etwas Übermenschliches ist, würde den Abschluß dieses Ganzen der Geisteswissenschaften bilden." Aber auch dabei wird es nie gelingen, den geschichtlichen Verlauf auf die Einheit einer Formel oder eines Prinzips zu bringen. Die Wissenschaft kann sich der Auffindung einfacher Erklärungsprinzipien nur nähern. Mit diesem einzig möglichen Verfahren ist eine Philosophie der Geschichte unverträglich, also ist das Streben danach dem Bemühen um die Quadratur des Zirkels gleich zu bewerten. Was dabei herauskommt, sind eine Art von schwankenden und verworrenen Allgemeinvorstellungen der geschichtlichen Wirklichkeit, die nichts anderes sind als die notiones universales, „die Spinoza so meisterhaft in ihrem natürlichen Ursprung und ihrer verhängnisvollen Wirkung auf das wissenschaftliche Denken geschildert hat" (120). Alle diese Formeln enthalten etwas Wahrheit, sind aber „nur ein ärmlicher und unzureichender Ausdruck der machtvollen Wirklichkeit, deren Gehalt auszudrücken sie beanspruchen" (121).

Diese Formeln haben aber noch einen zweiten unverbesserlichen Fehler. Sie wollen neben dem Kausalzusammenhang auch den Sinn, d. h. Wert und Ziel des geschichtlichen Verlaufs mit ausdrücken, soweit sie einen solchen überhaupt anerkennen. Das aber ist an sich unmöglich, weil Wert und Ziel nicht im Kausalzusammenhang mit abgeleitet werden können, da sie ihrer Wurzel nach selbständig sind. „Wert und Regel sind nur in Beziehung auf unser System der Energien da und haben ohne Beziehung auf ein solches System keinen vorstell-

baren Sinn mehr" (122). „Jede Formel, in der wir den Sinn der Geschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten Innern; selbst die Macht, welche der Begriff von Fortschritt hat, liegt weniger in dem Gedanken eines Zieles als in der Selbsterfahrung unseres ringenden Willens, unserer Lebensarbeit und des frohen Bewußtseins von Energie in ihr: welche Selbsterfahrung sich in dem Bilde eines allgemeinen Fortschreitens auch dann projizieren würde, wenn in der Wirklichkeit des geschichtlichen Weltlaufs ein solcher Fortschritt sich keinesfalls ganz klar aufweisen ließe. So beruht auf diesem Tatbestand das unvertilgbare Gefühl von dem Wert und Sinn des geschichtlichen Weltlebens. Und ein Schriftsteller wie Herder ist mit seiner Allgemeinvorstellung der Humanität niemals über das verworrene Bewußtsein dieses Reichtums des Menschendaseins, dieser Fülle seiner freudigen Erscheinungen hinausgegangen" (122).

Also auch hier wieder nichts als Allgemeinvorstellungen, „welche entweder den Totaleindruck des geschichtlichen Weltlaufs in einer Abbreviatur wie eine Wesenheit hinstellen, oder dieses zusammengezogene Bild von einem allgemeinen metaphysischen Prinzip aus entwerfen" (123).

Diese Metaphysik stammt, das ist vollkommen gewiß, aus dem religiösen Erlebnis: der Gedanke eines einheitlichen Planes der Menschengeschichte, einer Erziehungsidee Gottes in ihr, ist von der Theologie geschaffen worden und ist von ihr aus in die Metaphysik eingegangen, hat sie von Augustin an bis auf Lessing, Hegel und Comte beherrscht. Nachdem aber die Vorstellung des mystischen Körpers des Gottesstaates verfallen war, sich in Individuen aufgelöst hatte, „muß ein Ersatz gefunden werden in einer Vorstellung, welche diese Einheit der Menschheit aufrecht erhält. Zwei Wendungen treten ein, welche beide zu diesem Zweck die Metaphysik zu Hilfe rufen und beide jede wissenschaftliche Behandlung des Problems ausschließen" (125). Die eine substituiert metaphysische Wesenheiten, wie die allgemeine Vernunft, den Weltgeist, als deren Entwicklung die Geschichte aufgefaßt wird: dazu gehört auch Comtes „Gesellschaft". Den zweiten Weg beschritt der deutsche Individualismus. „Die unendliche Entwicklung des Individuums, in ihrem Verhältnis zur Entwicklung des Menschengeschlechts, wurde ihm das Hilfsmittel einer Lösung des geschichtsphilosophischen Problems." Aber auch dieser Weg führte notwendig zur Metaphysik, bei Kant, Lessing, Herder, Lotze.

Die Methoden der beiden Wissenschaften sind falsch. Die Geschichtsphilosophie arbeitet mit den notiones universales, und Comte hat trotz seines Anspruchs, die Metaphysik abgetan zu haben, doch nur „eine naturalistische Metaphysik der Geschichte geschaffen" (131), und seine feineren Irrtümer wirken auch in St. Mill noch fort, der die gröberen widerlegt hat; denn er hat „die Unterordnung der Methode

des Studiums unter die Methoden der Naturwissenschaft festgehalten und verteidigt" (132).

Diese Unterordnung aber ist methodologisch unsinnig: die Geisteswissenschaften „haben eine ganz andere Grundlage und Struktur als die der Natur. Ihr Objekt setzt sich aus gegebenen, nicht erschlossenen Einheiten, welche uns von innen verständlich sind, zusammen; wir wissen, verstehen hier zuerst, um allmählich zu erkennen. Fortschreitende Analysis eines von uns in unmittelbarem Wissen und im Verständnis von vornherein besessenen Ganzen: das ist daher der Charakter der Geschichte dieser Wissenschaften"[1]) (136).

„Mit diesen Irrtümern über Aufgabe und Methode steht die falsche Stellung dieser Träume von Wissenschaften zu den wirklichen existenten Einzelwissenschaften im nächsten Zusammenhang. Dieselben erwarten von ihren tumultuarischen Bestrebungen, was stets nur das Werk der anhaltenden Arbeit vieler Generationen sein kann" (137). Nur die Einzelwissenschaften können das Nacheinander und Nebeneinander der Tatbestände und Veränderungen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit erforschen, indem sie die komplexen Tatbestände in Einzelzusammenhänge auflösen, um dann auf Grund genauester Kenntnis vorsichtig und allmählich das Problem des Zusammenhanges einer Lösung zuzuführen. Auf diesem Wege allein sind „tatsächlich alle exakten und fruchtbaren Gesetze gefunden worden, zu denen die Geisteswissenschaften bisher gelangt sind, wie das Grimmsche Gesetz in der Sprachwissenschaft, das Thünensche in der politischen Ökonomie... das Comtesche Gesetz der Beziehung zwischen der logischen Abhängigkeit der Wissenschaften voneinander und ihrer geschichtlichen Abfolge" (139).

Soweit Dilthey. Sehen wir zu, inwiefern seine Ausführungen unserer Absicht im Wege stehen können, die „geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit" theoretisch als Ganzes zu betrachten.

Beginnen wir mit der Methode. Wir wollen nicht untersuchen, ob Dilthey Comte mit Recht den Vorwurf des Methodenmonismus macht: uns genügt es zu sagen, daß man Allgemeine Soziologie auch betreiben kann und soll, ohne weiter zurückzugehen als auf die psychologischen Tatbestände, wie sie in dem als Einheit begriffenen als „wollend fühlend erkennend" gegebenen Menschenwesen angetroffen werden.

[1]) Vgl. dazu S. 150, S. 172 über das „Verstehen". Den Gegensatz zwischen unserer Naturerkenntnis und unserem Verständnis der Gesellschaft stellt er sehr schön dar z. B. S. 45: „Die Tatbestände der Gesellschaft sind uns von Innen verständlich, wir können sie in uns, auf Grund der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände, bis auf einen gewissen Punkt nachbilden . . . Die Natur ist uns stumm . . . Denn sofern wir ein mit ihr in Wechselwirkung stehendes System körperlicher Elemente sind, begleitet kein inneres Gewahrwerden das Spiel dieser Wechselwirkung . . . Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres Die Gesellschaft ist unsere Welt. Das Spiel der Wechselwirkungen in ihr erleben wir mit, in aller Kraft unseres ganzen Wesens."

Unser Ausgangspunkt wird überall und durchaus das menschliche „Interesse" sein, eine elementare Qualität des Bwußtseins, die für unsere Auffassung eine trennbare Einheit von Kognition, Affektion und Konation darstellt[1]). Die Soziologie kann es ruhig der Psychologie überlassen, ob sie sich ihrerseits in der Biologie tieferen Ankergrund suchen will oder muß, etwa in dem Ausbau der „Entwicklungspsychologie".

Was nun die Aufgabe anlangt, so ist die Soziologie durch nichts gezwungen, sich Probleme von solcher Größe zu stellen, wie Comte und seine Schüler das getan haben. Sie grenzt zunächst einmal die ganze „praktische" Aufgabe aus sich aus, die sie der Sozialphilosophie überläßt, und ebenso die „historische", das Individuale und Singuläre, und behält sich nichts als die „theoretische" Aufgabe vor. Sie hat also in ihrem eigenen Betriebe mit der Welt der Werte und dem Sinn der Geschichte nichts zu tun.

Nun behauptet Dilthey, daß sogar diese bescheiden gestellte Aufgabe unlösbar sei. Nur mittels Zerlegung des Gesamtprozesses in Teilinhalte durch die Einzelwissenschaften könne man sich „asymptotisch" der Lösung nähern. Gegen diese Behauptung verweisen wir auf das, was wir über die Entwicklung der Wissenschaft ausgeführt haben. Dilthey hat übersehen, daß der Differenzierung der Wissenschaft in immer neue Spezialitäten ihre Integrierung in Gesamtwissenschaften und dieser in Universalitäten nicht nur parallel geht, sondern notwendigerweise parallel gehen muß, und zwar aus dem von ihm selbst angeführten Grunde, weil jede Einzeluntersuchung den Gelehrten in mehrere Zusammenhänge führt, deren Enden von ihm weder aufgesucht noch verknüpft werden können. Er hat also Recht und Unrecht zu gleicher Zeit: Recht, weil in der Tat nur der mit dem ganzen Wissen seiner Sonderdisziplin ausgestattete Einzelforscher jene Zusammenhänge auffinden kann; — Unrecht, weil er dabei immer nur an die engen Spezialitäten denkt, nicht aber an die von den bedeutenderen Forschern, den universalistisch gerichteten Köpfen, überschauten Gesamtwissenschaften oder zum wenigsten die Grenzgebiete zwischen zwei Spezialitäten. Er hat Recht, wenn er den Fortschritt der Erkenntnis jener Zusammenhänge nur von der Entwicklung der Sonderwissenschaften erwartet, aber hat Unrecht, weil er nicht sieht, daß gerade dieser Prozeß der Entwicklung über die Sonderwissenschaft hinausführt und hinausführen muß.

Eine Ahnung von dieser Entwicklung hat Dilthey immerhin gehabt. Er schreibt: „Inzwischen unterwerfen sich die Einzelwissen-

[1]) Vgl. Small, The Meaning of Social Science, p. 11: „Die modernen Psychologen retteten uns aus jener intellektualistischen Psychologie, die den Menschengeist in ein Warenhaus mit undurchdringlichen Zwischenwänden zwischen den Abteilungen: Intellekt, Gefühl, Wille, und Vorrichtungen zum Öffnen und Schließen verwandelt."

schaften des Geistes immer neue Gruppen von Tatsachen, sie erhalten durch vergleichende Methode und psychologische Grundlegung immer mehr den Charakter allgemeiner Theorien und, wenn sie sich der Beziehungen zueinander in der Wirklichkeit immer deutlicher bewußt werden: so muß wohl klar werden, daß in ihrem Zusammenhang allmählich diejenigen unter den Problemen der Soziologie, der Philosophie des Geistes oder der Geschichte einer Lösung sich nähern, die einer solchen überhaupt zugänglich sind" (141).

Wir wiederholen: wenn die Einzelwissenschaften sich ihrer Beziehungen zueinander in der Wirklichkeit immer deutlicher bewußt werden! Aber eben daran hat es in der Vergangenheit schmerzlich gefehlt, wie wir zeigen konnten. Und darum scheint uns jetzt die Zeit gekommen, wo es nötig ist, jenen Zusammenhang einmal mit aller Energie herauszuarbeiten, nachdem der Spezialismus allein ihn immer mehr verloren zu haben scheint, d. h. eine Allgemeine Soziologie als Universalität der Geisteswissenschaften zu entwerfen. Wir glauben, wenn auch nicht den Worten, so doch dem Geistgehalt des Diltheyschen Programms zu folgen, wenn wir uns an diese Aufgabe wagen, die wir, wir wissen es gut genug, nicht voll zu lösen imstande sind. Wir wiederholen, was wir schon einmal andeuteten, daß wir Dilthey für einen der bedeutendsten Soziologen Deutschlands halten, mindestens für einen der wichtigsten Vorläufer ihrer beiden heutigen Richtungen, der „Beziehungslehre"[1]) und dessen, was wir selber unter dem Begriff einer allgemeinen Soziologie verstehen. Im übrigen wird auch von unserer Bemühung gelten, was Dilthey einmal im allgemeinen sagt: mit einer Methode steht es gerade wie mit einem Messer; es muß sich zeigen, ob es schneidet.

Die Diltheysche Auffassung wird heute überstrahlt von einer anderen, deren Protagonist Heinrich Rickert ist. Rickerts Schüler Mehlis kennzeichnet den Gegensatz wie folgt: „Nach Rickert gibt es nur eine Form der Erkenntnis, die wissenschaftliche durch den Begriff. Dilthey dagegen unterscheidet zwei Arten des Wissens, die naturwissenschaftliche Erkenntnis und das historische Verstehen. Die erstere sucht sich mit Hilfskonstruktionen eines Gegenstandes zu bemächtigen, der dem Wesen der Seele fremd ist, in den Geisteswissenschaften aber hat es der Geist mit Werken des Geistes zu tun. Das Verstehen ist also eine Art intuitiven Innewerdens des eigenen und des verwandten geistigen Wesens. Das Verstehen ist ein unmittelbares, das Erkennen ein mittelbares Wissen"[2]). Mehlis, der für seinen Meister die Eigenschaften des „Erkenntnistheoretikers und Systema-

[1]) Vgl. die Ausführungen über die „Wechselwirkung", S. 59, 63—86, 166.

[2]) Lehrbuch usw., S. 115.

tikers" durchaus in Anspruch nimmt, weist die Diltheysche Auffassung der Ästhetik zu": „Diltheys Position ist dagegen in erster Linie die des nachfühlenden und nachsinnenden Künstlers"[1]).

C. Heinrich Rickert.

Wir wenden uns jetzt der Auffassung Rickerts zu. Wir werden seine Lehre an dem kleinen, klar und knapp gehaltenen Schriftchen darstellen, dem er selbst die Aufgabe zuweist, „hauptsächlich Männern der Einzelforschung zu dienen, die das Bedürfnis empfinden, über das Wesen ihrer eigenen Tätigkeit zum Bewußtsein zu kommen, und denen die Neigung oder die Zeit zum Studium umfangreicherer logischer Werke fehlt"[2]).

Rickert verwirft aus Gründen, die wiederzugeben hier zu weit führen würde, die alte, nach dem Objekt vorgenommene Einteilung in „Natur-" und „Geisteswissenschaften". Er will die Wissenschaften sowohl nach materiellen wie nach formalen Gesichtspunkten einteilen. Unter dem ersten versteht er, um den glücklichen Ausdruck Amonns anzuwenden, die Bildung zweier grundsätzlich verschiedener „Erkenntnisobjekte" aus der „einen empirischen Wirklichkeit", die man „in der Tat in ihrer Totalität, d. h. als Inbegriff alles körperlichen und geistigen Daseins, als ein einheitliches Ganzes oder ‚monistisch' . . . ansehen und dementsprechend auch in jedem ihrer Teile nach ein und derselben Methode behandeln soll und muß".

Indem wir aus dieser „Gesamtwirklichkeit" eine Anzahl von Dingen und Vorgängen herausheben, die für uns eine besondere Bedeutung oder Wichtigkeit besitzen, und in denen wir daher noch etwas anderes sehen als bloße ‚Natur', entsteht als materialer Gegensatz derjenige von Natur- und Kulturwissenschaft. Der formale Gegensatz ist der folgende: Wenn der logische Begriff der Natur (die nicht etwa nur Körperwelt bedeutet) das Dasein der Dinge ist, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so ist sein Gegensatz der ebenfalls logische „Begriff der Geschichte im weitesten formalen Sinne des Wortes, d. h. der Begriff des einmaligen Geschehens in seiner Besonderheit und Individualität". Daraus folgt der Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Methode."

Die beiden Gliederungen fallen nicht zusammen: aber sie stehen doch in einem engen Zusammenhang insofern, „als eine für alle Kulturobjekte notwendige Betrachtung eben ihre Darstellung nach historischer Methode ist"[3]). „Freilich reicht auch die naturwissenschaftliche Methode bis weit in das Kulturgebiet hinein, und besonders darf man nicht sagen, daß es nur historische Kulturwissenschaften gibt. Um-

[1]) Lehrbuch usw., S. 116.

[2]) Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, S. III/IV.

[3]) l. c. S. 17. Dazu S. 87ff.

gekehrt kann man sogar in gewisser Hinsicht von einem historischen Verfahren innerhalb der Naturwissenschaft sprechen, so daß also für die logische Betrachtung Mittelgebiete entstehen, auf denen einerseits inhaltlich kulturwissenschaftliche und methodisch naturwissenschaftliche, andererseits inhaltlich naturwissenschaftliche und methodisch historische Untersuchungen eng miteinander verbunden sind"[1]).

Betrachten wir zuerst das materielle: „Natur" bedeutet ursprünglich das von selbst Entstandene und seinem eigenen Wachstum Überlassene, „Kultur" das „von einem nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen entweder Hervorgebrachte oder um der daran haftenden Werte willen absichtlich Gepflegte. Dieser Sinn ist durch alle höhere Entwicklung geblieben: in allen Kulturvorgängen ist irgendein vom Menschen anerkannter Wert verkörpert, während alles von selbst Entstandene ohne Rücksicht auf Werte betrachtet werden kann, und, wenn es wirklich nichts anderes als Natur sein soll, auch betrachtet werden muß". Kulturobjekte nennt Rickert „Güter", um sie „als wertvolle Wirklichkeiten von den Werten selbst, die keine Wirklichkeiten sind, und von denen man auch absehen kann, zu unterscheiden"[2]).

Nur durch diese Beziehung auf Werte, die entweder da ist oder nicht, können wir die zwei Arten von Objekten, Natur- und Kulturobjekt, unterscheiden.

Was ist nun die Art des Wertes, der Wirklichkeit zu Kulturwerten macht? „Von Werten kann man nicht sagen, daß sie sind oder nicht sind, sondern nur, daß sie gelten oder nicht gelten. Ein Kulturwert ist entweder als allgemeingültig anerkannt, oder es wird seine Geltung wenigstens von einem Kulturmenschen postuliert, und ferner darf es sich bei Kulturwerten im höchsten Sinne nicht um Gegenstände eines bloßen Begehrens, sondern es muß sich um Güter handeln, zu deren Wertung oder Pflege wir uns mit Rücksicht auf die Gemeinschaft, in der wir leben, oder aus einem anderen Grunde zugleich mehr oder weniger verpflichtet fühlen."

Um nun von der Methode zu sprechen, so muß man wieder von der Unmöglichkeit ausgehen, die „Wirklichkeit" als solche zu erkennen. Sie ist ein an Kennzeichen unübersehbares heterogenes Kontinuum. Um sie begrifflich zu bewältigen, muß man entweder von der Stetigkeit oder der Andersartigkeit absehen, muß man die Wirklichkeit in ein homogenes Kontinuum oder in ein heterogenes Diskretum verwandeln. Den ersten Weg geht die Mathematik[3]) zur Welt der reinen Quantitäten ohne jede „Wirklichkeit"; alle anderen Wissenschaften, die die Qualitäten und mit ihnen die Wirklichkeit festhalten wollen, müssen bei ihrer Heterogeneität bleiben, dann aber in ihr Kontinuum

[1]) l. c. S. 17/8.
[2]) l. c. S. 20.
[3]) l. c. S. 34.

Einschnitte machen[1]), sich auf einen relativ kleinen Teil der Wirklichkeit beschränken[2]). Sie brauchen dazu ein a priori, ein Prinzip der Auswahl, mit Rücksicht auf das sie das für sie Wesentliche von dem für sie Unwesentlichen scheiden. Davon hängt die Methode ab. Solcher Prinzipien aber gibt es zwei, „zwei voneinander prinzipiell verschiedene Gesichtspunkte, nach denen die Wissenschaften in der Wirklichkeit das Wesentliche vom Unwesentlichen absondern und so den anschaulichen Inhalt der Wirklichkeit in die Form des Begriffs bringen"[3]). Der eine Gesichtspunkt ist der der naturwissenschaftlichen Methode, die die Bildung allgemeiner Begriffe anstrebt, unter welche die verschiedenen Einzelgestaltungen sich als „Exemplare" einordnen lassen[4]). Hier wird von allem Individuellen als „unwesentlich" abstrahiert; der Inhalt solcher Begriffe sind sog. Gesetze, d. h. unbedingt allgemeine Urteile über mehr oder minder umfassende Gebiete der Wirklichkeit. Da wir aber das „Wirkliche" im Besonderen und Individuellen haben[5]), so ist die Wirklichkeit in ihrer Besonderheit die Grenze für jede naturwissenschaftliche Begriffsbildung[6]), d. h. für das „generalisierende Verfahren". Naturwissenschaft und generalisierende Methode sind eines und dasselbe; ihr sind physisches und psychisches Sein unterworfen; es gibt zwei Systeme generalisierender Einzelwissenschaften, von denen die einen körperliche, die andere seelische Wirklichkeiten behandeln, die sich aber in ihrer logischen formalen Struktur durchaus gleichen:[7]) auch die Psychologie ist logisch eine Naturwissenschaft, die Gesetze des psychischen Lebens sind Naturgesetze[8]).

Der andere Gesichtspunkt ist der der historischen Wissenschaften, die nicht auf die Aufstellung von Naturgesetzen, „ja, überhaupt nicht nur auf die Bildung allgemeiner Begriffe in dem eben dargelegten Sinne gerichtet sind"[9]). Die Historiker wollen die stets individuelle Wirklichkeit in ihrer Individualität darstellen. Darin erblicken sie ihre Aufgabe, und dem muß die Logik gerecht werden. (Sonst wären ja die Werke von Ranke und all den großen Historikern nicht „Wissenschaft".)[10]) „Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten

[1]) l. c. S. 35.

[2]) l. c. S. 36.

[3]) l. c. S. 39. Unter „Begriff" werden hier nicht nur die letzten Elemente der wissenschaftlichen Urteile verstanden, „Elementarbegriffe", sondern auch alle Komplexe solcher Begriffe bis zur Gesamtheit der wissenschaftlichen Darstellung.

[4]) l. c. S. 40.

[5]) l. c. S. 46.

[6]) l. c. S. 48.

[7]) l. c. S. 50.

[8]) l. c. S. 57. Dagegen sehr energisch Krüger, „Entwicklungspsychologie" z. B. S. 21/2.

[9]) l. c. S. 58.

[10]) l. c. S. 61/62.

mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere." Dem generalisierenden Verfahren der Naturwissenschaften steht das individualisierende der Geschichte gegenüber[1]). Natürlich müssen die letzten Bestandteile jeder wissenschaftlichen Darstellung allgemein sein: also ist auch der Begriff einer geschichtlichen Individualität aus lauter allgemeinen Elementen zusammengesetzt[2]).

Man hat oft geglaubt, daß die Geschichte, weil sie Abbilder der individuellen Wirklichkeit geben will, nicht Wissenschaft, sondern Kunst sei[3]). Diesen Gedanken weist Rickert ab, hauptsächlich mit folgendem Argument:[4]) Das Grundproblem der Ästhetik ist die Möglichkeit allgemeiner Anschauung, das der Geschichtslogik die Möglichkeit individueller Begriffe. Im Kunstwerk ist gerade das, was es an Wiedergabe individueller Wirklichkeiten enthält, ästhetisch unwesentlich.

Nun ist aber offenbar nicht alles Individuelle Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Was ist hier das Prinzip der Auswahl? Wieder ist — und damit haben wir den Zusammenhang zwischen dem formalen und dem materialen Einteilungsprinzip — der Kulturwert das geschichtlich Wesentliche. Bei Kulturvorgängen „interessiert" uns nicht

[1]) l. c. S. 60.

[2]) l. c. S. 72.

[3]) Vgl. z. B. Barth l. c. S. 4. Dagegen sehr energisch wieder Bernheim, Lehrbuch, S. 145ff. Er widmet dem Gegenstande einen ganzen Paragraphen. Vielleicht besteht die Möglichkeit, daß die Historik zwar nicht Kunst, aber dennoch ästhetisch ist. Nelson sagt in seinem oben angeführten Aufsatz in den „Argonauten", es gebe allerdings eine Betrachtungsweise des Individuellen, in der Anschauung Gegebenen, die von der Form der Naturgesetzlichkeit frei ist. Aber diese sei nur in ästhetischen Urteilen möglich und könne nie die Form einer Wissenschaft annehmen. Nun entwickelt Nelson in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" im dritten Abschnitt des dritten Teils unter dem Titel: „Untersuchung des ästhetischen Interesses" (S. 395ff.) in prächtiger Analyse die „Ideallehre", die zusammen mit der „Pflichtenlehre" (Moral) die Ethik bildet, aus dem ästhetischen Interesse. Er zeigt, daß die ideale Wertung ein „kategorischer Optativ" ist; denn sie ist nicht hypothetisch, aber auch nicht imperativisch und hat doch eine Beziehung auf den Willen. Und er zeigt weiter, daß alle „höhere", d. h. nicht nur sinnliche, positive Wertung nur hier ihre Wurzel haben kann: denn die moralische Wertung gibt nur negativen Wert, nämlich dem pflichtwidrigen Handeln. Wenn Nelson Recht hat, kann man die wertbeziehende Historik als eine Art von deskriptiver Ideallehre auffassen. Damit wäre manches erklärt, so die zugestandene Neigung vieler Historiker, ihre Helden zu idealisieren („Die Geschichte meint es gut mit ihren Helden", sagt Mehlis) und nicht minder der Anspruch der Historiker, auch derjenigen, die jede Gesetzlichkeit leugnen, daß die Geschichte die Lebenden lehren könne und solle. Wenn sie keine Gesetze enthüllen kann, dann kann sie immer noch der praktischen Handlung und dem Willen ideale Vorbilder geben. Hier eine Entscheidung herbeizuführen, liegt außerhalb unserer Zuständigkeit; aber es scheint uns, als sollten Berufenere als wir dieser Möglichkeit nachgehen. Vielleicht läßt sich hier der Anfang des Weges finden, auf dem der Methodenstreit seiner Lösung zugeführt werden könnte.

[4]) Rickert l. c. S. 80.

nur ihre Eigenschaft als Exemplar eines allgemeinen Begriffs, sondern auch das Besondere und Individuelle und dessen einmaliger Verlauf[1]). „Die Kulturbedeutung eines Objektes beruht nämlich, soweit es als Ganzes in Frage kommt, nicht auf dem, was ihm mit anderen Wirklichkeiten gemeinsam ist, sondern gerade auf dem, was es von den anderen unterscheidet, und daher muß die Wirklichkeit, die wir mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu Kulturwerten betrachten, zugleich auch immer auf das Besondere und Individuelle hin angesehen werden." Das ist das Auswahlprinzip der geschichtlichen Methode: alles andere, das den anderen Exemplaren seiner Gattung Gemeinsame, und das für die Kultur Gleichgültige, „stellt der Historiker nicht dar"[2]). So entsteht auch hier ein „Erkenntnisobjekt", die historisch bedeutsame Individualität. „Durch die Werte, die an der Kultur haften, wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität erst konstituiert[3]). Das historische Verfahren ist also im Gegensatz zu dem naturwissenschaftlichen ein „wertbeziehendes"[4]). Das heißt nicht etwa, daß der Historiker zu entscheiden hat, was wertvoll ist; er hat nur darzustellen, was wirklich gewesen ist, denn er ist ein theoretischer und kein praktischer Mensch. Wertbeziehendes und wertendes Verfahren sind zwei sehr verschiedene Dinge. Die Wertung stellt das Problem der Geltung, die Wertbeziehung ist nichts als die Feststellung von Tatsachen, daß nämlich Kulturmenschen bestimmte Werte als Werte anerkennen und danach streben, Güter hervorzubringen, an denen diese Werte haften"[5]). Danach zerfällt die Wirklichkeit für die Geschichte in wesentliche und unwesentliche Bestandteile; „bedeutsam" ist, was die Realisierung von Kulturgütern fördert und was sie hemmt[6]). Und zwar kann es sich natürlich nicht um beliebige Werte handeln, sondern nur um allgemein anerkannte oder doch solche, die allen Gliedern einer Kulturgemeinschaft als gültig wenigstens zugemutet werden. Diese Allgemeinheit der Kulturwerte ist es erst, die die Willkür der geschichtlichen Begriffsbildung beseitigt, und auf der also ihre „Objektivität" beruht[7]). Das historisch Wesentliche darf nicht nur für Einzelne, es muß für Alle bedeutsam sein. Nur auf diese Weise kann die Geschichte als eine Entwicklungsreihe dargestellt werden: und Entwicklung ist ja als die „eigentlich historische Kategorie" anerkannt[8]). Hierbei ist zu merken, daß „Entwicklung nicht etwa gleich „Fortschritt",

[1]) Rickert l. c. S. 87/88.
[2]) l. c. S. 89.
[3]) l. c. S. 90.
[4]) l. c. S. 94.
[5]) l. c. S. 97.
[6]) l. c. S. 98.
[7]) l. c. S. 107.
[8] l. c. S. 103.

d. h. Wertsteigerung ist. Dieser Begriff gehört der Geschichtsphilosophie, nicht der empirischen Geschichtsdarstellung an[1]).

Hiermit sind die Extreme der Objekte und Methoden bezeichnet. Aber es gibt, wie gesagt, Mittelgebiete und Mischformen. Das bekannteste Beispiel einer historischen Naturwissenschaft ist die, namentlich die phylogenetische, Biologie, aber z. B. nicht die Embryologie, ja nicht einmal die Deszendenzlehre, soweit sie allgemeine Gesetze aufsucht, wohl aber, insofern sie den einmaligen Entwicklungsprozeß des Lebens auf der Erde bis zum Menschen empor darstellt[2]).

Auf der anderen Seite gibt es auch Generalisierung in der Kulturwissenschaft. Das hängt damit zusammen, daß die Begriffe des Allgemeinen und Besonderen relativ sind. Relativ besondere Begriffe sind dann auch relativ historische: das sind solche, die sich nicht nur an einzelnen Objekten, sondern, wenn es sich um Teile des zu begreifenden historischen Ganzen handelt, auch die, welche sich an einer Gruppe von Objekten finden. Sie haben das doppelte Interesse der Allgemeinheit und des an ihnen haftenden Kulturwertes und fordern deshalb eine Mischung von generalisierender und historischer Methode zu ihrer Bearbeitung. So entsteht das, was Paul eine „Prinzipienwissenschaft" genannt hat[3]). Auch in diesen generalisierenden Kulturwissenschaften bestimmt ein Kulturwert nicht nur die Auswahl der Objekte, sondern macht auch in gewisser Beziehung die Begriffsbildung oder die Darstellung der Objekte wertbeziehend und historisch[4]).

Ihren Hauptgegenstand haben diese generalisierenden Kulturwissenschaften, außer an den Primitiven, an den Massen, weil hier Allgemeinbegriffe die größte Rolle spielen müssen.

Der Schlußabsatz führt zur Philosophie hinüber. Die Beziehung auf tatsächlich geltende Werte schließt eine gewisse Willkür in sich. Das ist unbedenklich bei jeder Spezialuntersuchung: sobald man aber das Problem der Universalgeschichte anfaßt, gibt es — außer dem theoretischen Wert der Wahrheit — keinen tatsächlich überall geltenden Wert mehr. Man „muß daher voraussetzen, daß irgendwelche Werte absolut gelten"[5]). Es ist die Aufgabe der Philosophie, diese absolut geltenden Werte aufzufinden und in einem System zu ordnen, „in der Herausbildung eines objektiven und systematisch gegliederten Begriffes der Kultur". Nur dadurch kann die Kulturwissenschaft über die empirische zu absoluter Objektivität aufsteigen[6]). Es gibt

[1]) l. c. S. 106.
[2]) l. c. S. 115/6.
[3]) l. c. S. 120/21.
[4]) l. c. S. 124.
[5]) l. c. S. 154.
[6]) l. c. S. 157.

also von dem universalgeschichtlichen Standpunkt keine Geschichtswissenschaft ohne Geschichtsphilosophie[1]).

„Freilich ist keine Philosophie imstande, ein solches System aus bloßen Begriffen zu konstruieren . . . Sie kann nur hoffen, sich im Historischen dem Überhistorischen anzunähern, d. h. ein System der Kulturwerte, das auf Geltung Anspruch erhebt, kann nur an dem geschichtlichen Leben gefunden und aus ihm allmählich herausgearbeitet werden"[2]).

Soweit Rickert. Wir haben ihm und Dilthey ausführlich das Wort gegeben, weil in ihren Lehren sich alle ernsten Argumente finden, die gegen die Möglichkeit einer Allgemeinen Soziologie überhaupt geltend gemacht worden sind, und vielleicht alle, die dagegen geltend gemacht werden können.

Der sozusagen innere Streit zwischen den beiden Schulen hat für unsere Betrachtung kein Interesse, so bedeutsam er vom Standpunkt der Logik und Methodologie auch immer ist.

Noch weniger ist es unsere Aufgabe, die Argumente der anderen logischen und methodologischen Schulen[3]) gegen diese ganze Auffassung darzustellen oder gar kritisch dazu Stellung zu nehmen. Wir begnügen uns damit, anzudeuten, daß die Kritik des Rickertschen Standpunktes sich wesentlich zu drehen hat um zwei Probleme: erstens, ob man den Begriff des „Begriffs" soweit fassen darf, wie er es mit seiner Lehre von den „komplexen Begriffen", die alles bis zu der gesamten Darstellung umfassen, unternimmt; ob es also möglich ist, z. B. vom „Begriff der Renaissance" zu sprechen[4]). Und zweitens, ob nicht eine petitio principii darin liegt, wenn Rickert seine „historische Methode" formuliert, weil die Historiker in dieser Weise vorgehen wollen, die Methodologie aber nicht dazu da sei, den Einzelwissenschaften Vorschriften zu machen: sie habe sie nur zum Bewußtsein ihres eigenen Vorgehens zu erheben. Er nimmt also hier als Prämisse, daß die Historik in ihrem bisherigen Betriebe unzweifelhaft eine „Wissenschaft" sei, indem er sich auf Rankes Werke als anerkannte wissenschaftliche Leistung beruft. Gerade aber diese Prämisse wird von seinen Gegnern bestritten: bisher sei Historik keine „Wissenschaft". Wir wollen zu dem sachlichen Streit nicht Stellung nahmen, aber logisch scheint uns Rickert hier keine Entscheidung erzwungen zu haben. Ein boshafter Gegner könnte ihn daraufhin fragen, ob nicht mit dem gleichen Recht die „christian science", oder die Theosophie, oder die Gallsche Phrenologie, von der

[1]) l. c. S. 158.

[2]) l. c. S. 162. Vgl. dazu Messer, Psychologie, S. 375.

[3]) Vgl. z. B. Nelson l. c. (Argonauten 1914); ferner Barth l. c. und Franz Eulenburg, „Über Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte", Arch. f. Soz.-Wiss. XXXII, S. 690 und XXXV passim. Messer, Psychologie, S. 378.

[4]) Rickert l. c. S. 40, dazu Eulenburg l. c. XXXV, S. 348.

wissenschaftlichen Methodologie die Rechtfertigung ihrer Methoden fordern könnten. Schließlich könnte die Frage aufgeworfen werden, ob in dem System der Werte auch die Lebenswerte und die (technischen) Machtwerte genügend berücksichtigt worden seien[1]) und ob, wenn die Frage zu verneinen wäre, nicht der gesamte materiale Einteilungsgrund ebenso hinfällig wird, wie der formale es würde, wenn etwa die beiden ersten Fragen gegen Rickert zu entscheiden wären.

Aber es ist nicht unseres Amtes, all das zu erörtern. Und, zum Glück, wir haben es auch nicht nötig, um unseren Weg verfolgen zu können. Die Soziologie als „generalisierende Kulturwissenschaft" ist auch vom Standpunkt aller dieser Schulen erlaubt. Das ist nicht nur der Standpunkt Rickerts und seiner engeren Schule[2]), sondern auch, wie wir bereits anführten, von Dilthey und von Bernheim, der grundsätzlich dem Rickert-Diltheyschen Standpunkt nahesteht[3]). Er sagt ausdrücklich, daß Generalisationen dem Historiker „ungemein brauchbar" und „höchst wertvoll" sein können. „Damit ist durchaus nicht gesagt, daß solche Allgemeinbegriffe überhaupt nicht zu verwerten seien: sie sind es vielmehr in ähnlich beschränkter, doch ungemein brauchbarer Weise wie die psychologischen Gesetze. Das Gleichartige und Übereinstimmende, das vermöge der psychologischen Kausalität in dem menschlichen Handeln zum Ausdruck kommt, kann man mit Hinblick auf mehr oder wenige umfassende Handlungskomplexe begrifflich zusammenfassen, absehend von den Differenzen derselben. Man gewinnt dadurch höchst wertvolle Gesichtspunkte für die Analyse der Vorgänge, die gemeinsam wirkenden Ursachen, die analogen Motive und Zwecke"[4]).

Wir brauchen daher nicht zu besorgen, daß uns die methodologisch besonnenen Historiker der Grenzverletzung beschuldigen, wenn wir versuchen, die gleiche „Wirklichkeit", das gleiche „Erfahrungsobjekt", das sie, unangefochten von der Soziologie, nach historischer Methode, idiographisch, bearbeiten, unsererseits der naturwissenschaftlichen Methode, nomothetisch, zu unterwerfen.

b) Der soziale Prozeß und das Objekt der Geschichte.

Die gleiche Wirklichkeit, das gleiche Erfahrungsobjekt! Unzweifelhaft ist das Erfahrungsobjekt der Geschichte auch das der Soziologie in unserem Sinne[5]), wenn auch nicht umgekehrt. Dieses ist die Klasse, jenes ist die Art.

[1]) Vgl. Eulenburg XXXII, S. 691 Anm.
[2]) Vgl. z. B. Mehlis, Lehrbuch, S. 96/7, 110.
[3]) Lehrbuch der hist. Methode, S. 108, 158 und passim.
[4]) Lehrbuch der hist. Methode, S. 159.
[5]) Vgl. Eulenburg l. c. XXXV, S. 363.

Dieser Gedanke liegt, wie wir wissen, der ursprünglichen Auffassung der Soziologie, namentlich bei Comte, zugrunde. Aber auch Philosophen und Historiker stehen auf demselben Standpunkt

Um das genau zu erkennen, haben wir nur nötig, uns unserer Definition des „sozialen Prozesses" zu erinnern: „Der soziale Prozeß ist die Betätigung menschlicher Massen". Diese Formel stimmt merkwürdig nahe mit solchen Definitionen überein, die das Objekt der Geschichte bestimmen Schopenhauer sagt: „Die Geschichte hat die geschehenen Taten der Menschen im Großen und in Masse zum Problem"[1]). Paul Barth sagt: „Geschichtliche Bewegungen und Zustände sind Bewegungen und Zustände von Massen"[2]). Ich selbst habe einmal geschrieben: „Geschichte ist die Bewegung von Menschenmassen . . . Denn die Einzelhandlung gilt allgemein nur für geschichtlich, insofern Massenhandlung auf sie folgt. Caesars Mahlzeit ist eine Handlung Caesars, aber keine geschichtliche Handlung"[3]).

Bernheim sagt in fast wörtlicher Übereinstimmung damit: „Das Objekt der historischen Betrachtungsweise ist der Mensch in seinen Betätigungen als soziales Wesen"[4]). Nicht als natürliches Einzelwesen, auch nicht als Bestandteil anthropologischer Rassen. „Nur der Mensch, insoweit er sich zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Orte als vernünftiges bewußtes Wesen denkend, empfindend, wollend betätigt, ist unser Objekt." Aber auch nicht in allen diesen Betätigungen sondern nur in denen, die „Bedeutung haben für das Werden und Wesen jener größeren sozialen Gemeinschaften und Gemeingüter, zu denen die Menschen sich zusammenschließen . . . jener Gemeingüter, welche die menschliche Kultur ausmachen"[5]).

Bernheim hat den Ausdruck „Betätigung" mit gutem Bedacht gewählt, um „auch die stilleren . . . Lebensäußerungen ausdrücklich mit einzuschließen, welche durchaus in das Gebiet der historischen Betrachtung gehören. Auch das, was wir Zustände nennen, sind ja nur aufgehäufte . . . Resultate von einzelnen menschlichen Betätigungen"[6]).

Mehlis sagt, die Historik habe es „nicht mit dem Ganzen der Wirklichkeit zu tun, sondern mit besonderen Phänomenen, deren Charakter etwa Auguste Comte als „sozial" bezeichnet hat"[7]).

Bis hierher ist die Übereinstimmung vollkommen. Wenn es sich aber darum handelt, die fast noch leere Begriffsbestimmung des Ge-

[1]) Welt als Wille und Vorstellung . . ., I, S. 34.
[2]) Die Phil. d. Gesch., S. 3.
[3]) Skizze der sozial-ökonomischen Geschichtsauffassung. Barths Archiv 1903.
[4]) Lehrbuch, S. 3.
[5]) Lehrbuch, S. 5/6.
[6]) l. c. S. 16/7.
[7]) Lehrbuch der Gesch. Phil., S. 133.

schichtsobjekts mit Inhalt zu füllen, entstehen Schwierigkeiten. Das läßt sich gut an Bernheim studieren. Dieser sonst vorbildlich klare Denker müht sich vergebens ab, eine Unterscheidung zu machen, wo kein Unterschied besteht, oder eine Grenze abzustecken, wo keine existiert. Er fragt, warum es kein historisches Faktum ist, was ein Landadliger heute zu Mittag ißt oder ein Schullehrer heute doziert, wohl aber historisch bedeutsam sein könnte, den Tischzettel eines Landbarons des 14. Jahrhunderts oder den Stundenplan eines Kantors des 12. Jahrhunderts aufzufinden. Seine Antwort ist, daß die Tatsachen uns interessieren, weil sie als „typisch" aufgefaßt werden,können, d h. weil uns ein solcher Fund eine „durchschnittliche Erkenntnis dessen vermittelt, was zu einer Zeit von einer Menschenklasse kulturell geleistet, welcher Stand der Kulturgüter erreicht worden ist". Außer diesen „typischen" sind noch historisch interessant die „kollektiven" Massenbetätigungen, etwa eine Revolution, ein Krieg, die Politik, die Sprache, die Bildung einer Menschengemeinschaft. Hier „dient die Masse nicht nur zu durchschnittlichen und allgemeinen Erkenntnissen, sondern wird an sich wirksam für den Lauf der Begebenheiten gewissermaßen als ein Gesamtindividuum. Den typischen und kollektiven Betätigungen stehen gegenüber die individuellen, soweit sie, als nur einmal vorgekommen, als singulär angesehen werden"[1]).

Uns scheinen diese Darlegungen trotz ihrer großen Ausführlichkeit nicht geeignet, das Gebiet der Historik reinlich von dem der übrigen Sozialwissenschaften abzugrenzen. So führt B. selbst als eine kollektive, historisch interessante Betätigung die Sprache an. Aber die Sprache ist doch wahrlich kein Objekt der Historik, wenn auch die Sprachgeschichte nach historischer Methode betrieben werden mag. Und noch viel mehr gilt das von den „typischen" Betätigungen. Sie unterliegen zum großen Teil der Ökonomik. Und so kommt Bernheim zu der folgenden ausführlicheren, aber auch schwerfälligen und nur durch einen langen ihr nachgesandten Kommentar einigermaßen zu verdeutlichenden Definition: „Die Geschichtswissenschaft ist die Wissenschaft, welche die zeitlich und räumlich bestimmten Tatsachen der Entwicklung der Menschen in ihren (singulären wie typischen und kollektiven) Betätigungen als soziale Wesen im Zusammenhang psychophysischer Kausalität erforscht und darstellt"[2]).

Die Schwierigkeiten, in denen sich Bernheim hier dreht, stammen aus zwei verschiedenen Ursachen.

Erstens ist er trotz starker Konzessionen an die kollektivistische, d. h. die an den Massenbetätigungen orientierte Geschichtsauffassung doch wesentlich, im Sinne Rickerts, idiographisch, gerichtet und fürchtet, durch eine allzu zugespitzte Begriffsbestimmung der Rolle nicht gerecht

[1]) l. c. S. 7.
[2]) l. c. S. 9.

zu werden, die das Einzigartige, nie Wiederholte, vor allem das starke Individuum, nach seiner Ansicht in der Geschichte spielt. Diese Furcht ist gegenstandslos. Was er erreichen will, kann er gerade so gut erreichen, wenn er mit uns sagt, daß die Einzelhandlung nur dann geschichtliches Interesse hat, wenn sie Massenbetätigung auslöst. Dieser Satz wäre sogar mit der einseitigsten historischen Heldenverehrung verträglich.

War diese Schwierigkeit bei anderer Formulierung zu vermeiden, so liegt die zweite in der Sache selbst. Um den Prozeß der Geschichte zu definieren, muß man vom sozialen Prozeß als dem höheren Genus ausgehen. Da Bernheim diesen Begriff nicht besitzt, jedenfalls nicht verwendet, laufen ihm fortwährend die Attribute des Genus und der Unterart durcheinander, und volle Präzision ist unmöglich. Er versucht, sich dadurch zu helfen, daß er plötzlich in seine erste Definition den Begriff der „Entwicklung" einführt, der übrigens seinem eigenen und dem Rickertschen Kulturbegriff nahe verwandt ist. Das beruht auf einer durchaus richtigen Empfindung, kann aber die Schwäche des allgemeinen Gesichtspunktes nicht gänzlich beheben. Geht man aber vom sozialen Prozeß als dem übergeordneten Begriff aus, so lösen sich alle Schwierigkeiten glatt und leicht. Man erkennt dann, daß wir im Allgemeinen — und das ist auch Bernheims Auffassung — in der Geschichte weniger einen „Prozeß" im strengen, oben dargestellten Sinne erblicken als einen „Progreß", wobei wir aber dieses vieldeutige Wort durchaus ohne Wertbetonung, durchaus nicht im Sinne irgend eines an irgend einem Wertmaßstabe gemessenen „Fortschritts" verstanden haben wollen. Die Geschichte hat m. a. W. nicht mit der Statik, sondern nur mit der Kinetik des sozialen Prozesses zu tun, und zwar in ihrem doppelten Sinne als einfache Kinetik der „Störungen" und als komparative Statik. Sie behandelt den sozialen Prozeß in seiner zeitlichen Erstreckung, die Ökonomik und Ethnographie in seiner räumlichen.

Jedenfalls ergibt sich aus der vergleichenden Betrachtung, die wir angestellt haben, daß das Objekt der Geschichte weithin mit dem Objekt der Soziologie zusammenfällt. Beide haben die gleichen Massenbetätigungen in ihrer Kinetik zu untersuchen. Soweit haben Soziologie und Geschichtswissenschaft den gleichen Gegenstand. Aber die Soziologie sowohl wie die Geschichtswissenschaft haben noch ein Sondergebiet für sich, wenn man sie denn einmal für einen Augenblick als getrennte Gebiete auffassen will, wie es Bernheim mit den übrigen Historikern tut. Die Soziologie hat auch die Statik des sozialen Prozesses zu behandeln, während der Historik die Statik nur als Durchgangspunkt der Kinetik interessant ist. Auf der anderen Seite bleibt der Historik dasjenige, was die Soziologie als Gesetzeswissenschaft weder erreichen will noch kann: das Individuelle, das Idiographische, das wir als das Suprasoziale kennen lernen werden.

Eine kritische Betrachtung der Anschauungen, welche die Historiker selbst über ihr Objekt haben, bestätigt uns also unsere Meinung, daß die Geschichte zum einen Teile, nämlich als generelle Geschichte, der Soziologie angehört. Wenn wir mithin im folgenden vom sozialen Prozeß schlechthin sprechen werden, werden wir berechtigt sein, stillschweigend oder ausdrücklich darunter immer den historischen Prozeß oder Progreß mitzuverstehen.

c) Die Soziologie als Gesetzeswissenschaft.

Die Soziologie erfaßt also die typischen und kollektiven Massenbetätigungen auch dann, wenn sie historisch bedeutsam sind. Und zwar erfaßt sie sie als generalisierende Kulturwissenschaft im Sinne Rickerts. Sie ist bewußt darauf hinaus, allgemeine Begriffe und „Gesetze" auch dieses Geschehens aufzudecken. Da es sich hier um ein „Mittelgebiet" handelt, auf dem nach Rickert sowohl die generalisierende wie die historische Methode nebeneinander gehandhabt werden müssen, so darf die Soziologie überzeugt sein — und besonnene Historiker und Geschichtsphilosophen bestätigen ihr das, wie wir zeigen konnten — „sehr brauchbare", ja sogar „notwendige" Arbeit zu leisten, die es den eigentlichen Historikern ersparen kann, „Soziologie wider Willen" zu betreiben.

Aber ihre Ansprüche gehen noch weiter. Sie muß darauf verzichten, das Persönlich-Individuelle in Gesetze bannen zu wollen, weil es das „Suprasoziale" ist, während die Soziologie es nur mit dem „Sozialen" zu tun hat. Aber sie behauptet, daß die idiographische Historik auch auf diesem ihr eigensten Gebiete niemals ohne ihre Vorarbeit zum Ziele gelangen kann.

Man kann nämlich das Persönliche und Individuelle gar nicht in seiner Einzigartigkeit abschätzen, gar nicht auf seine Einmaligkeit hin bewerten, wenn man nicht in bezug auf das Allgemeine völlig exakte Vorstellungen besitzt. Man muß fast unfehlbar, selbst bei dem feinsten Einfühlungsvermögen, bei der tiefsten Intuition, die ein Dilthey als die Grundkraft des Historikers bezeichnet, zu falschen Einschätzungen über den historischen Wirkungswert von Individualitäten (z. B. Nationen oder Klassen einer bestimmten Epoche) und Persönlichkeiten gelangen, wenn man nicht durch Vergleich und Verknüpfung von Ursache und Wirkung weiß, inwieweit das beobachtete Geschehen durch allgemeine Ursachen bestimmt ist. Gerade das Zentralproblem aller und vor allem der idiographischen Historik, das Verhältnis von Persönlichkeit und Gruppe, und einer „Individualität", z. B. einer besonders charakterisierten Gruppe zu einer anderen, anders charakterisierten, läßt sich überhaupt nicht wissenschaftlich stellen, geschweige denn eindeutig beantworten, ehe nicht die generalisierende Auffassung

den Rahmen bestimmt hat, innerhalb dessen Persönlichkeit oder Individualität Bewegungsfreiheit haben.

Mag man das Historik oder eine Hilfswissenschaft der Historik, also etwa „Subhistorik" nennen: wir haben kein Interesse an Worten. Aber das sollte eingestanden werden, daß es eine unbedingt unentbehrliche Hilfswissenschaft ist, ohne die die Historik ihrem höchsten Ziele, eine theoretische Wissenschaft von eindeutiger Bestimmtheit zu werden, überhaupt nicht nachstreben kann.

Insofern bildet also die Geschichtswissenschaft in der Tat einen integrierenden Bestandteil der Universalwissenschaft der Soziologie, ist von ihr als ihrer „Prinzipienwissenschaft" abhängig, hat sie die von ihr festgestellten „Bedingungen, Grundbegriffe und Voraussetzungen" anzunehmen, die in ihr selbst „keine Erledigung finden können, da sie ihr selbst schon zugrunde liegen" (Simmel).

Noch einmal also: wir suchen die „Gesetze" der Massenbetätigung.

A. Die Wirklichkeit, das Gesetz und der Zufall.

Bevor wir weiter gehen, haben wir einen überaus verbreiteten Irrtum abzuweisen. Viele, auch Gelehrte, glauben, daß das Geschehen durch die Naturgesetze völlig bestimmt sei. Das ist ein Aberglaube.

Es ist, wie Nelson in seiner „Kritik der praktischen Vernunft"[1]) nachweist, ein Mißverständnis des mit Gewißheit wahren Satzes, daß alles Geschehen unter Naturgesetzen steht. Dieser Satz sagt jedoch nur aus, daß die notwendige Bedingung allen Geschehens seine Naturgesetzlichkeit ist, aber nicht, daß die Naturgesetzlichkeit auch seine hinreichende Bedingung ist. „Daß dem so ist, zeigt sich schon daraus, daß die Naturgesetze zwar die Abfolge eines Zustandes aus dem vorhergehenden bestimmen, daß aber kein Naturgesetz uns unmittelbar etwas darüber sagt, welcher Art der vorhergehende und also auch der folgende Zustand ist. Über das tatsächliche Vorhandensein eines Zustandes gibt uns nur die Beobachtung Aufschluß . . ." „Die Vorstellung einer hinreichenden Bestimmtheit des Geschehens durch die Naturgesetze bleibt physikalisch ohne jeden Sinn. Ein physikalisches Gesetz ist allemal ein hypothetischer Satz: es knüpft an gewisse Bedingungen gewisse Folgen . . . es sagt überhaupt nicht aus, was geschieht, sondern nur, daß, wenn ein Geschehen A stattfindet, dann auch notwendig ein Geschehen B stattfindet. Die Notwendigkeit, die zur Form des Naturgesetzes gehört, betrifft die Beziehung eines Geschehens zu einem anderen, nicht aber ein Geschehen an und für sich. Durch das Naturgesetz ist weder bestimmt, daß A geschieht, noch daß B geschieht. Wenn wir also finden, daß A geschieht

[1]) S. 296ff.

oder daß B geschieht, ja sogar, wenn wir finden, daß überhaupt nur irgend etwas geschieht, so ist dies eine ganz neue Erkenntnis im Verhältnis zu unserer Erkenntnis der Naturgesetze. Wenn wir alle Naturgesetze übersehen könnten, so würde doch schon der eine Satz, daß es überhaupt ein Geschehen gibt, uns etwa völlig Neues sagen, das durch eine logisch unüberbrückbare Kluft von der Erkenntnis der Naturgesetze getrennt wäre . . . Denkt man sich auch die Wissenschaft zu dem Maximum ihrer Vollkommenheit erhoben, so bleibt doch diese Kluft unausgefüllt. Wenn man nämlich die sämtlichen Differentialgleichungen der Physik mit vollkommener Genauigkeit kennte, so würde man doch den Zustand keines einzigen materiellen Systems im ganzen Raum und in der ganzen Zeit aus ihnen bestimmen können, sondern dieser Zustand müßte als eine unbegreifliche und schlechthin zufällige Tatsache hingenommen werden . . . Zur Möglichkeit der Erklärung irgendeines Vorganges müssen schon irgendwelche Anfangsbedingungen gegeben sein. Ein Naturgeschehen ohne die Voraussetzung solcher, hinsichtlich der Naturgesetze zufälliger Anfangsbedingungen zu erklären ist eine widerspruchsvolle Aufgabe . . . Es gibt in der Natur keinen ausgezeichneten Anfangszustand, von dem aus sich die anderen Zustände der Reihe als notwendig ableiten ließen . . . Hierdurch ist mit aller Deutlichkeit erwiesen, daß die Physik zwar die Naturgesetzlichkeit des Geschehens notwendig voraussetzen muß, den Schluß aber, der die Zufälligkeit des Naturgeschehens ausschließt, sich keineswegs zu eigen machen kann, sondern geradezu sein Gegenteil verlangt."

Wir wollen, da es sich hier um einen überaus weit und tief verwurzelten Irrtum handelt, nach dem Philosophen noch einem der berühmtesten Mathematiker das Wort geben, Cournot, einem der Begründer der mathematischen Methode der Nationalökonomie[1]).

Um sich mit dem immer wieder erscheinenden Einwande gegen die Möglichkeit einer nomothetischen Soziologie oder Geschichte abzufinden, der Zufall mache jede Berechenbarkeit der menschlichen Handlung unmöglich, untersucht Cournot den Begriff des Zufalls und kommt zu ganz den gleichen Ergebnissen wie Nelson. Er widerspricht der gewöhnlichen Auffassung, wonach dasjenige, was wir Zufall nennen, nur auf unserer mangelhaften Kenntnis der Welt beruht. Auch für ein allwissendes Wesen würden die Zufälle ihre eigentümliche Wirksamkeit behalten, obgleich es sie voraussehen könnte. Ein vorausgesehenes Zusammentreffen ist nichts destoweniger ein zufälliges Zusammentreffen. Ein Zufall ist dort gegeben, wo zwei Ketten von Ereignissen sich schneiden. Wörtlich: „ein Zufall ist nichts anderes

[1]) Nach einem Aufsatz „Die Beziehungen zwischen der Geschichte und der Sozialwissenschaft nach Cournot" in dem Buche von Bouglé: Qu'est ce que la sociologie? S. 57ff.

als das Zusammentreffen von zwei Reihen von nicht solidarischen Ursachen". Diese Auffassung gestattet uns, zwischen den konstitutionellen und den dazu kommenden akzidentellen Ursachen zu unterscheiden. Also ist der Zufall nicht eine Tatsache ohne Ursache, was eine Absurdität wäre; er setzt im Gegenteil das Zusammentreffen mehrerer Ursachen voraus. Aber man kann sagen, daß es eine Tatsache ohne Gesetz ist; denn kein Gesetz erklärt dieses Zusammentreffen mehrerer Ursachen. Es ist „un pur fait", eine „reine Tatsache", es ist ein „Datum" (donnée).

Insofern scheint Cournot den Historikern recht zu geben, die dem Zufall eine so bedeutende Rolle in der Geschichte einräumen wollen. Aber das ist nur scheinbar. Wo der Zufall herrscht, da verliert die ordnende Vernunft noch nicht ihre Rechte. Cournot verallgemeinert den Begriff des Zufalls, und gerade dadurch nimmt er ihm sozusagen seine Virulenz. Er beschränkt die antirationalistischen Konsequenzen, die man daraus zieht. Wir brauchen nicht zu verzweifeln, die sozialen Wissenschaften nicht als unmöglich aufzugeben, weil sie mit zufälligen Zusammenstößen dieser Art zu tun haben, denn auch die Naturwissenschaft hat mit einer gewissen Anzahl solcher Zusammenstöße rechnen müssen. . . . Wenn man von der Natur zu den Gesellschaften übergeht, so wächst die Zahl und die Bedeutung der reinen Tatsachen oder Daten: „Hier schwimmt man in voller Geschichte", sagt Cournot. Das heißt, daß der Anteil des Zufalls so über alle Maßen vergrößert ist, daß es auf den ersten Blick scheint, es bleibe der Vernunft nichts übrig als abzudanken.

Dennoch sind unverbundene Tatsachen keine Geschichte, und ebensowenig verbundene Tatsachen, die, etwa wie die Tafel einer Gestirnstellung, sich aus unerschütterlichen Regeln ergeben würden. Die Geschichtswissenschaft erscheint demnach als eine Art von Bastard zwischen der Deduktion und der Erzählung. Sie gibt „eine gewisse Mischung notwendiger Gesetze und zufälliger Tatsachen".

Deswegen ist es die Aufgabe der historischen Ätiologie, nicht nur das Akzidentelle vom Notwendigen, das Zufällige vom Konstitutionellen zu trennen, sondern auch das Unbedeutende vom Wichtigen. Sie hat nicht nur festzustellen, in welchen Fällen die Ursachenreihen, die sich begegnen, um ein Phänomen herbeizuführen, wahrhaft voneinander unabhängig waren, und in welchen Fällen sie solidarisch waren, d. h. von einem allgemeineren System von Ursachen herstammen, sondern auch diejenigen ihrer Folgen festzustellen, die vorübergehen, und diejenigen, die bleiben. Nur wenn er sich zu dieser methodischen Arbeit erhebt, unterscheidet sich der Geschichtsschreiber von dem Fabrikanten von Annalen oder von Zeitungen.

B. Der Begriff des „Gesetzes".

Viele, auch Gelehrte, glauben, daß der Begriff „Gesetz" der Naturwissenschaft entstamme. Das ist ein Irrtum. Eulenburg hat gezeigt, daß der Begriff aus vier, und zwar sämtlich nichtnaturwissenschaftlichen Wurzeln entsprossen ist: außer der „statutarischen", wo Gesetz gleich „Satzung" gebraucht wird, aus der religiösen, naturrechtlichen und ästhetischen. In der Gedankenwelt der zweiten erscheint Gott als der Gesetzgeber, und das ist auch in den naturrechtlichen Anschauungen noch nicht aufgehoben, sondern nur, um mit Comte zu sprechen, aus dem Theologischen ins Metaphysische sublimiert. Eulenburg sagt darüber: „Somit ist die Meinung, daß die Quelle der Naturgesetze im sozialwissenschaftlichen Sinne ursprünglich den induktiven und experimentellen Wissenschaften entnommen sei, und daß es sich um eine unerlaubte Übertragung fremder Kategorien handelt, endgültig widerlegt"[1]). „Zum mindesten die religiösen und naturrechtlichen Betrachtungen sind von stärkstem Einfluß auf den Gedanken einer gesetzmäßigen Betrachtung des geschichtlichen und sozialen Lebens der Menschen gewesen. Diese Anschauungen sind nicht etwas Zufälliges und Nebensächliches . . . sondern sie sind tief im menschlichen Wesen selbst verankert"[2]).

Was ist nun ein „Gesetz" im Sinne der exakten Naturwissenschaft?

Auch hier ist ein verbreiteter Irrtum abzuweisen, der aber viel verwirrender wirkt als der soeben abgehandelte. Viele, auch Gelehrte, glauben, ein Gesetz müsse völlig genaue Beziehungen der Quantität in Raum und Zeit angeben, wie etwa die Gesetze der Himmelsmechanik. „Die moderne Wissenschaft sucht Gesetze, d. h. konstante Beziehungen zwischen variablen Größen", sagt Bergson[3]). Selbstverständlich ist dieser bedeutende Philosoph nicht in dem Irrtum befangen, den wir hier rügen, daß nur eine Formel von der Genauigkeit etwa des Fallgesetzes als ein naturwissenschaftliches Gesetz angesehen werden könne. Aber Andere sind weniger weitsichtig. Gegen sie hat bereits Spencer sagen müssen, hier liege eine übertriebene Auffassung dessen vor, was Wissenschaft ist und leisten kann. Auch in der Naturwissenschaft gebe es viele Dinge, die man nur qualitativ, aber nicht quantitativ voraussagen könne. Er verweist als Beispiel auf die Meteorologie[4]).

Die Anhänger jenes Irrtums berufen sich mit Vorliebe auf Kants bekannten Satz, daß „in jeder Naturwissenschaft soviel an echter Wissenschaft vorhanden ist, als Mathematik in ihr stecke". Aber Felix Krüger stellt fest, daß sie sich zu Unrecht auf den Meister berufen.

[1]) Eulenburg, Naturgesetze und soziale Gesetze, Arch. f. Soz.-Wiss. XXXI, S. 724.
[2]) l. c. S. 728.
[3]) Bergson, L'évolution créatrice, 8. Ausg. Paris, 1911, S. 360.
[4]) Einleitung in das Studium usw. I, S. 55/6.

Krüger, der, wie oben bereits mitgeteilt, sich kräftig gegen die Verweisung der Psychologie in die Reihe der mechanischen Wissenschaften verwahrt, hat wie wir gute Veranlassung gehabt, sich den Gesetzesbegriff seiner Gegner genau anzuschauen. Er schreibt folgendes:

„Es kam zu jener folgereichen Erneuerung der Kantischen Erkenntnistheorie, die sich im Eifer des Wiederentdeckens als eine reine Rekapitulation auffaßte. Unter dem Einfluß naturwissenschaftlicher Zeitströmungen trat zunächst die diesen entsprechende Seite des großen Originales durchaus in den Vordergrund . . ."[1]). Aber Kant hat noch eine andere Seite: „Daß diese Identifikation von Gesetzeswissenschaft und Mechanik ein Irrtum ist, folgt schon, wenn man die physikalische Mechanik mit anderen Zweigen der Naturwissenschaft, den systematisch „beschreibenden" und insbesondere den biologischen vergleicht. Jene Logiker, die sonst so entschieden an der Autorität Kants festhalten, könnten aus der Kritik der Urteilskraft lernen: daß Lebensvorgänge „durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden" können (§ 65); daß sie „nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten" sind, und demgemäß das mechanistische „nach einem anderen Prinzip . . . zu erweitern" ist (§ 67); daß dieses Prinzip „zum Gebrauch der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren selbst zur empirischen Aufsuchung aller besonderen Gesetze der Natur zu ergänzen" (§ 68 . . "[2]).

Wenn auch Kant, wie Krüger hinzufügt, diesen Weg nur zur einen Hälfte gegangen ist, so hat er ihn doch gewiesen, und das allein genügt als argumentum ad hominem gegen alle, die sich auf ihn berufen möchten, um ihren allzu engen Gesetzesbegriff als den allein orthodoxen hinzustellen.

Mit diesem Irrtum auf das nächste verwandt, fast nu eine andere Formulierung des gleichen Fehlgedankens, ist die Auffassung, daß nur dasjenige als einem Naturgesetz unterworfen anerkannt werden dürfe, was „sich beliebig oft wiederhole". Auch diese Auffassung ist unhaltbar. Ein Gesetz ist ein hypothetisches Urteil von der Form: wenn A geschieht, so geschieht B. Es besagt nichts darüber, wie oft und ob überhaupt A geschieht. Wenn A nur einmal eintritt, dann tritt auf Grund des Gesetzes auch B nur einmal ein[3]).

[1]) Entwicklungspsychologie, S. 19.

[2]) l. c. S. 22.

[3]) Mit diesem Argument bestreitet Nelson in dem oben bereits aufgeführten Aufsatz in den „Argonauten" den logischen Ausgangspunkt von Rickerts „formaler" Scheidung in Naturwissenschaft und Geschichte. „Die Geschichte hat es in der Tat mit Einmaligem zu tun . . . Aber damit ist nicht gesagt, daß die Geschichte mit Dingen zu tun hat, die nicht unter Gesetzen stehen. Der Gegensatz zur Einmaligkeit ist Wiederholung oder Gleichförmigkeit, nicht aber Gesetzlichkeit. Gleichförmigkeit und Gesetzlichkeit sind zweierlei. Es kann auch das Einmalige, Individuelle unter Gesetzen stehen. Was unter Gesetzen steht, braucht sich nicht zu wiederholen."

Selbst die Gesetze der Phoronomie (Kinematik) betreffen Erscheinungen, die sich „beliebig oft wiederholen", nur deshalb, weil, wie Eulenburg sich ausdrückt, es sich nur um angewandte Mathematik handelt[1]). Selbst diese „Gesetze erster Ordnung" aber sind nur „allgemeingültig", d. h. sie gelten unter der Voraussetzung absolut, daß die hypothetischen Bedingungen bestehen. Aber sie „bewähren sich nicht ausnahmslos": die Wirklichkeit bedeutet stets nur eine Annäherung an das Gesetz. „Man hat das so ausgedrückt, daß die Wirklichkeit immer nur die ‚Tendenz' ausdrücke ... Die Wirklichkeit kennt gar keine reinen Gesetze"[2]).

Wo aber nicht, wie in der Physik, vollkommene Abstraktion und Isolierung stattfinden kann, da „wird es nur indirekt möglich sein, durch die Methode der Vergleichungen und der Unterschiede oder deren Kombination gedanklich die gemeinsamen Bedingungen herauszuarbeiten. So geht zum guten Teile die Biologie vor, so auch Geologie und Meteorologie, so Ozeanographie und systematische Botanik, Anthropologie usw."[3]). Die hier aufgefundenen „Funktionalzusammenhänge" sind in strengem Sinne auch allgemeingültig, wenn auch die Bedingungen nicht so leicht angebbar sind. Hier besteht nur ein Gradunterschied, beruhend in der verschiedenen Komplexität der vorhandenen Umstände. Man spricht hier seit J. St. Mill von „empirischen Gesetzen"; Eulenburg schlägt vor, sie „abstrakte Gesetze zweiter Ordnung" oder auch „komplexe Gesetze" zu nennen[4]).

Besonders interessant sind für uns die logisch bisher noch wenig gewürdigten „konkreten" Gesetze oder Regelmäßigkeiten, „auf die wir uns in weiten Gebieten des Naturerkennens beschränken müssen und können". Eulenburg erinnert hier an ganze Bezirke der Meteorologie, der Geologie, der medizinischen und anthropologischen Disziplinen. Er verweist auf die sogenannte geodätische Tiefenstufe, auf die Titius-Bodesche Regel über die Abstände der einzelnen Planeten, die sich nach einem ganz bestimmten Zahlenschema ordnen[5]). Hier handelt es sich um erste Annäherungen, die auf einen entfernten Funktionalzusammenhang und damit auf Naturgesetze hinweisen, die festzustellen das Ziel ist[6]). Darum sind diese Regelmäßigkeiten, auch wenn sie zuweilen als „statistische Gesetze" ausgedrückt werden können, als von den Gesetzen erster und zweiter Ordnung wesensverschieden zu

[1]) Eulenburg l. c. S. 744.

[2]) Eulenburg l. c. S. 741/2.

[3]) Eulenburg l. c. S. 746.

[4]) l. c. S. 748.

[5]) Cournot verweist auf die konkrete Regel, daß alle Mammiferen sieben Halswirbel haben.

[6]) In diesem Zusammenhang darf wohl an die Bedeutung erinnert werden, die das Meyer-Mendelejewsche „periodische System der Elemente" für die neueren Vorstellungen über die Atomistik erlangt hat.

betrachten. Sie sind wichtig für diejenigen Naturwissenschaften, die es vorwiegend mit der Beschreibung der systematischen Wirklichkeit zu tun haben. „Sie wollen vor allem die Regelmäßigkeiten selbst darlegen und deuten nur auf die zugrundeliegenden Gesetze als deren Ursache hin“ [1]).

Was nun den Geltungsbereich der eigentlichen Naturgesetze anlangt, so haben sie, mit Ausnahme der mechanischen bzw. elektromagnetischen Gesetze, „die ja nur Beziehungen zwischen apriorischen Anschauungsformen enthalten“ und daher für alle Gattungen von Naturerscheinungen gelten [2]), „Allgemeingültigkeit“ nur innerhalb einer besonderen, jedesmal streng abgegrenzten Gattung von Erscheinungen. Es sind spezielle Naturgesetze [3]).

Was ferner die „Exaktheit“ im Sinne des viel zitierten Satzes Kants anlangt, daß „in jeder Naturwissenschaft so viel an echter Wissenschaft vorhanden ist, als Mathematik in ihr stecke“, so haben wir uns darüber bereits geäußert. Eulenburg vertritt denselben Standpunkt: „Zu den konstitutiven Merkmalen des Begriffs (eines Naturgesetzes) gehört sie (die mathematische Exaktheit) noch nicht, wenn man sie auch zu erreichen trachtet“ [4]).

Und was leisten uns schließlich die Naturgesetze? Sie sind, wie der einfache Begriff, dem sie in mancher Beziehung ähnlich sind, denkökonomisch sehr wertvoll; sie helfen uns als heuristische Prinzipien zu neuen Lösungen: „erklären“ können sie die Wirklichkeit nur in dem Sinne, daß sie auf immer allgemeinere Gesetze zurückführen [5]). So „erklärt“ das allgemeinere Newtonsche Gravitationsgesetz die Keplerschen Gesetze, die es in sich begreift [6]); und, fügen wir hinzu, Einsteins Relativitätstheorie, die Gravitation und Beharrung auf eine Formel bringt, „erklärt“ nun jenes.

Was folgt aus diesen Überlegungen für das Vorhandensein „sozialer Gesetze“? Gibt es auch im Gesellschaftlichen solche regelmäßig wiederkehrenden Beziehungen zwischen mehreren Erscheinungen? [7])

Betrachten wir zunächst die systematischen Sozialwissenschaften unter vorläufiger Beiseitelassung der Geschichte.

A priori ist das nicht einzusehen. Erstens der Zufall im Sinne Windelbands [8]) und, fügen wir hinzu, vor allem Cournots, als die Kreu-

[1]) l. c. S. 753.
[2]) l. c. S. 757.
[3]) l. c. S. 761.
[4]) l. c. S. 767.
[5]) Das ist genau Comtes Standpunkt. Vgl. die Einführung.
[6]) l. c. S. 777/8.
[7]) Eulenburg, Naturgesetze und soziale Gesetze, II. Teil, Arch. f. Soz.-Wiss. XXXII, S. 690.
[8]) l. c. S. 695, zitiert nach Eulenburg.

zung selbständiger Kausalreihen, und zweitens der „freie Wille" könnten jede Regelmäßigkeit unmöglich machen.

A posteriori aber zeigt unser ganzes Handeln, das ohne solche (uneingestandene) Voraussicht sinnlos wäre, daß wir mit einem regelmäßigen Verlauf des sozialen Geschehens so rechnen, als ob Zufall und freier Wille hier nur eine verschwindende Rolle spielten. Jede Etatsaufstellung beweist das, und das Erstaunliche ist nicht, daß hier und in unzähligen anderen Fällen Irrtümer vorkommen, sondern daß die Erwartung ziemlich sicher sich erfüllt. „Kenntnis sozialer Verhältnisse heißt aber Kenntnis ihres gesetzmäßigen Verhaltens . . . Das ganze soziale Geschehen in allen seinen Betätigungen, wie es in Wirtschaft und Recht, Staatsfinanzen und Schulwesen, in Weltverkehr und Berufsleben, in künstlerischem Sich-Ausleben und Politik sich darstellt, ist möglich, weil soziale Gesetze und Regelmäßigkeiten vorhanden sind"[1]). Nur unter dieser Annahme können sich die Menschen überhaupt betätigen. Und zwar ist es nicht etwa nur der Rechtszwang, sondern „eine zunächst unübersehbar scheinende Mannigfaltigkeit gesetzmäßiger Beziehungen aller Art"[2]), kurz die Ordnung in der Mannigfaltigkeit menschlicher Erscheinungen. Es ist geradezu das Apriori der Gesellschaft und aller Kultur[3]), daß in ihr soziale Gesetze bestehen. Und so ist es „das unvermeidbare Geschäft sozialer Wissenschaft, diese Verhältnisse zu erkunden und zu erforschen". Sie sind dem Individuum als Richtschnur seines Handelns das „Gegebene", so sind sie das der Wissenschaft „Aufgegebene". Es ist für die Sozialwissenschaft eine Denknotwendigkeit schlechthin, soziale Gesetze als wirksam anzunehmen. Das ist keine fremde Analogiebildung, sondern die eigene Nötigung der Wissenschaft selbst. Sie müßte das als ihr Axiom annehmen, auch wenn es keine Naturwissenschaft und kein Naturgesetz gäbe: der Begriff „Gesetz" ist ja auch ursprünglich ein menschlich-sozialer!

Diese Gesetzmäßigkeiten, die nur „Partialgesetze" sein können, weil jede einzelne Wissenschaft sich ihr eigenes „Erkenntnisobjekt" aus dem immer gleichen „Erfahrungsobjekt" formt, (Eulenburg braucht diese Ausdrücke nicht), sind zunächst „konkrete Regelmäßigkeiten", die sich in unübersehbarer Zahl auf allen Gebieten des sozialen Lebens finden[4]). Diese konkreten Regelmäßigkeiten weisen auf soziale Gesetze ihn, die nun gerade wie die Naturgesetze „immer nur einen abstrakten Ausdruck für die Beziehungen zwischen mehreren Erscheinungen darstellen". Man kann sie allenfalls „Kausalformeln" nennen, bezeichnet sie aber besser als „Funktionalzusammenhänge". Sie sind

[1]) l. c. S. 699.
[2]) l. c. S. 700.
[3]) l. c. S. 703/4 (das gegen die „Kulturwissenschaft").
[4]) l. c. S. 720.

„allgemeingültig", aber nur unter den Voraussetzungen der Abstraktion, d h. vor allem nur auf dem Sondergebiete, auf dem sie aufgefunden worden sind[1]), ferner unter der Bedingung der Identität der verwandten Begriffe und der Stabilität der Umgebung[2]), der „Konstellation"[3]); sie aufzufinden, wird nur bei einer relativen Einfachheit der durch das Gesetz erfaßten Vorgänge möglich sein. Dagegen ist nicht Bedingung, daß solche Beziehungen zwischen sozialen Erscheinungen „ausnahmslos zu allen Zeiten, ewig und überall" bestehen. „Ein soziales Gesetz ist demnach ein allgemeines und hypothetisches Urteil über den Zusammenhang von sozialen Elementarerscheinungen"[4]). Es ist allgemeingültig, d. h. es gilt „ewig und überall": aber es bewährt sich nur, wenn seine Bedingungen erfüllt sind. Und diese Bedingungen sind oft historisch bedingt[5]).

Wo es möglich ist, die Abstraktion aufs höchste zu treiben, da ist es auch möglich, die sozialen Gesetze mathematisch, also „exakt" zu formulieren. Das hat als logisches Abkürzungs- und praktisches Idealisierungsverfahren seine großen Vorteile. Aber man darf sie nicht überschätzen. Denn, da Mathematik nur eine Formalwissenschaft ist, sind auch ihre Ergebnisse immer nur formal exakt. Die Bewährung der sachlichen Richtigkeit muß aus anderen Quellen stammen[6]). Und so gilt auch von den sozialen Gesetzen, daß sie nur provisorischen Charakter haben, d. h. durch neue Erfahrungstatsachen umgestoßen werden können.

Bisher war immer nur von Partialgesetzen die Rede, die nur auf einem besonderen Gebiete herrschen. Aufgabe der Soziologie wird es sein, nach Gesetzen zu suchen, die auf allen Gebieten gleichmäßig gelten könnten. Man sollte aber hier lieber von Prinzipien als von Gesetzen sprechen[7]). Bisher ist hier noch nicht viel geleistet worden.

Die Leistung der sozialen Gesetze für uns ist die gleiche wie die der Naturgesetze. Sie sind Denkökonomie und machen dadurch Erfahrung erst möglich; sie sind ferner gewaltige heuristische Prinzipien künftiger Erfahrung. Voraussagen sind mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit natürlich immer nur auf dem Gebiete möglich, wo die Partialgesetze gelten. Hier setzt alle soziale Kunstlehre ein.

Gibt es nun auch historische Gesetze?

Zunächst, was ist „Geschichte", dieses Mal gefaßt als Geschichtswissenschaft? Formell wohl eine Einheit, insofern sie das „Werdende

[1]) l. c. S. 743.
[2]) l. c. S. 745.
[3]) l. c. S. 723.
[4]) l. c. S. 747.
[5]) l. c. S. 766.
[6]) l. c. S. 751.
[7]) l. c. S. 769.

und Seiende nach dem Moment der Zeit betrachtet", inhaltlich aber eine Zusammenfassung von politischer Geschichte mit Rechts-, Religions-, Kunst-, Wirtschafts-, Sprach-, Philosophie- usw. Geschichte: „Es gibt eigentlich nur „Geschichten", aber keine „Geschichte"; dem Begriff entspricht also tatsächlich keine andere reale Einheit als die zusammenfassende Synthese unseres Denkens"[1]). Es kann sich also auch hier nur um Partialgesetze oder „spezifische" Gesetze handeln, gerade wie bei den bisher abgehandelten „sozialen Gesetzen", die überhaupt mit den historischen auf das nächste verwandt sind. Sie sind sämtlich gewonnen aus historischer Erfahrung, werden auf historische Erfahrung angewendet und an ihr bewährt oder widerlegt, und „bewähren sich", trotz ihres Anspruchs auf unbedingte Allgemeingültigkeit, doch nur unter historisch gegebenen Bedingungen[2]). Als „historische Gesetze" im engeren Sinne unterscheiden wir von ihnen solche, die den geschichtlichen Verlauf als solchen betreffen.

Die Vorstellung, daß solche Gesetze bestehen, ist so alt wie die Historik. Das klassische Altertum, das christliche und das arabische Mittelalter gingen davon aus, und die Meinung des modernen Pragmatismus, daß die Geschichte die Lehrmeisterin der Gegenwart für die Zukunft sein solle und könne, wäre völlig sinnlos ohne die gleiche grundsätzliche Annahme.

Aber das beweist natürlich nicht viel. Die Vorstellung könnte falsch sein. Man führt als Beweis gegen sie die Gründe der Freiheit der Persönlichkeit, des Zufalls und der Mehrdeutigkeit des historischen Geschehens ins Feld[3]).

Was das erste anlangt, so möge der einzelne Willensentschluß kausal bedingt sein: aber seine Wirkungen seien darum doch unberechenbar. Hier setzt dann die Würdigung der „großen Persönlichkeiten" ein, mit deren geschichtlicher Bedeutung wir uns später ausführlich zu beschäftigen haben werden. Ebenso sei auch der Zufall kausal bedingt — und dennoch schließen beide nach der hier strittigen Anschauung „deutlich die Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Verlaufes aus". Schließlich richtet sich der Einwand der Mehrdeutigkeit namentlich gegen die „Milieutheorie": „Jener ewig blaue Himmel, der über Jonien lacht, versagt nun schon seit zwei Jahrtausenden die Wunderwirkungen, die er einmal gehabt haben soll"[4]).

Dagegen ist einzuwenden, daß man von den historischen Gesetzen hier weit mehr verlangt, als sie leisten können. Sie können immer nur,

[1]) Eulenburg, „Über Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte", Arch. f. Soz.-Wiss. XXXV, S. 301. Ob jemand auch hier wagen wird, von einer „Sammelsuriumwissenschaft" zu sprechen?

[2]) l. c. S. 303/5.

[3]) l. c. S. 308.

[4]) Rümelin nach Eulenburg l. c. S. 313.

wie dargetan, Partialgesetze eines Sondergebietes sein. Die Frage darf immer nur um solche Gesetze gehen. „Welche Geschichte" wird davon betroffen? Und da finden wir z. B., daß große Gebiete der Gesamtgeschichte mit dem Begriff der freien Persönlichkeit gar nichts anfangen können, z. B. Wirtschafts-, Sprach-, Sittengeschichte. Ebensowenig kommt hier der Zufall ernsthaft in Frage. Hier überall ist von „Spontaneität" keine Rede. Hier waltet die ‚eigene Logik der Dinge"[1]), die „Eigengesetzlichkeit". Und selbst in den Gebieten, wo die Willensentschlüsse der einzelnen eine größere Rolle spielen (oder zu spielen scheinen), muß das Ergebnis doch darum keineswegs regellos verlaufen. Es gibt „Gesetze des Zufalls", und es gibt „einen ganz bestimmten Spielraum für die Willensentschließungen der Individuen"[2]). Sie sind nur innerhalb gewisser Grenzen frei und zufällig[3]). Und jener dritte Einwand gegen die Milieutheorie beweist nichts, als daß sie auf einer mangelhaften Induktion, der Generalisierung eines Einzelfalles, beruhte.

In der Tat zeigt nun die Erfahrung, daß alle Historiker von Rang geradeso, kraft der gleichen, natürlichen Dialektik, die zur wissenschaftlichen gesteigert ist, gleich den Naturwissenschaftlern vergleichen, um Typen und Gesetzmäßigkeiten aufzufinden[4]). Auch sie abstrahieren dabei von „Unwesentlichkeiten"[5]). Erst dadurch wird Geschichte als Wissenschaft möglich[6]). Die historische Methode, die den Deutschen Bopp, Niebuhr und Jakob Grimm so viel verdankt, beruht auf dem Prinzip der Vergleichung. Koser spricht von dem „Konstanten in den tausendjährigen Wandlungen der absoluten Monarchie"[7]). Man könnte sagen, daß es sich hier wesentlich um Formen handelt: ganz recht, aber „auch diese Form ist ein integrierender Teil historischer Erkenntnis"[8]). Nur ein Teil, freilich; und mehr soll damit auch nicht gesagt werden: aber ohne diesen Teil, ohne diese Typen und Gesetzmäßigkeiten wäre die ganze geschichtliche Wirklichkeit für uns unbestimmbar[9]): dabei behält die Feststellung des Einzelnen ihr Feld unbestritten, schon weil Begriffe ohne Anschauung leer sind.

Nun führen uns diese Erkenntnisse aber tiefer. Wenn Gesetzmäßigkeiten und Wiederholungen sich im geschichtlichen Verlaufe zeigen, so muß das „in der Beschaffenheit der historischen Grundlagen

[1]) l. c. S. 315.
[2]) l. c. S. 316.
[3]) l. c. S. 317.
[4]) l. c. S. 322.
[5]) l. c. S. 323.
[6]) l. c. S. 324. Eulenburg führt als Beleg für diese Praxis zufälligerweise — Troeltsch an.
[7]) l. c. S. 328.
[8]) l. c. S. 331.
[9]) l. c. S. 332.

seine Ursachen haben"[1]). Das heißt, daß die Zahl der „Elemente" und ihrer möglichen Kombinationen beschränkt sein muß. Und das läßt sich in der Tat zeigen. Die biologisch-anthropologischen Momente sind relativ wenig zahlreich: wir sind sogar gezwungen, zu schließen, „als ob" sie während der historischen Epoche konstant geblieben wären. Ebensowenig zahlreich sind die Momente des geographischen Milieus. Auch die psychologische Anlage muß die Geschichte als prinzipiell gleich voraussetzen: „sie behauptet nur Variabilität der individuellen Differenzen, also nur Abweichungen innerhalb eines relativ beschränkten Spielraums"[2]). „Und nach derselben Richtung wirkt dann die Tradition, das Herkommen, die Masse der objektiven Mächte"[3]). Endlich aber handelt es sich überhaupt . . . immer um gewisse typische Elementarvorstellungen und Willensimpulse, um gewisse Elementarbedürfnisse und Elementargedanken, die in der Geschichte wirksam geworden sind"[4]) All das „ist das a priori der geschichtlichen Betrachtung"[5]).

Sind die Elemente an Zahl beschränkt, so auch die Möglichkeit ihrer Kombination. Von jeweils zahlreichen „theoretisch" möglichen Kombinationen sind immer nur wenige „praktisch möglich", weil die Bedingungen die übrigen ausschließen.

Daraus ergibt sich nun, daß „hinter den historischen Gesetzmäßigkeiten wirklich abstrakte Gesetze bestehen" müssen[6]); diese, sozusagen anhistorischen Gesetze sind die vorhin besprochenen „sozialen" Gesetze, die wir ja, wir sagten es, nur an ihrer historischen Wirkung erkennen können. Es sind die „Aprioritäten" der Geschichtswissenschaft[7]). „Die soziale Wirklichkeit stellt sich uns als eine gesetzmäßige, als ein Kosmos mit einer bestimmten Ordnung dar. Darum kommt auch eine Darstellung eben dieser Wirklichkeit um das ganze Bereich der Gesetzmäßigkeiten nicht herum"[8]). Wer glaubt, sich nicht darum kümmern zu müssen, hat einen falschen Begriff von einem Gesetz. Es bedeutet keineswegs Gleichartigkeit des Geschehens, wohl aber Gesetzlichkeit der Veränderung der Bedingungen, unter denen das

[1]) l. c. S. 336.
[2]) l. c. S. 338.
[3]) l. c. S. 340.
[4]) l. c. S. 341.
[5]) l. c. S. 342.
[6]) l. c. S. 343.
[7]) l. c. S. 344.
[8]) l. c. S. 345. „Die erzählende Geschichte braucht, um sich in erklärende verwandeln zu können, einer Anzahl der verschiedensten Gesetze, aufgefunden von einer Reihe von Sonderwissenschaften, um aus deren Zusammentreffen die konkreten Phänomene der Wirklichkeit zu begreifen." (Gide und Rist, Histoire des Doctrines économiques, 3. Aufl., Paris 1920, S. 478.)

Gesetz wirkt. Das Gesetz „setzt gerade die Variabilität des Seienden überhaupt voraus“[1]).

So sind also „alle ihre Begriffe für die Geschichte selbst transzendental und a priori“[2]), und das gilt verstärkt von den Systemen dieser Begriffe, ohne die Geschichte als Wissenschaft immer noch nicht möglich ist. Diesen systematischen Zusammenhang formulieren die sozialen Gesetze[3]). Erst durch diese „Allgemeinheiten“ kann die Historik das sie interessierende Einzelne überhaupt erkennen[4]). Und sie kann auch aus einem anderen Grunde gar nicht von den Allgemeinheiten abstrahieren: fast alles „Allgemeine“ ist selbst ein Gewordenes[5]), das sich unter der Wirkung von sozialen Gesetzen ändert, auf die daher der Historiker immer wieder zurückgreifen muß. „Jeder Zweig der historischen Wissenschaften erfordert darum eine allgemeine, theoretische und systematische Wissenschaft derselben Gattung“[6]).

Das Verhältnis zwischen beiden ist klar: „weil bestimmte Erscheinungen als sozial zu charakterisieren sind, darum sind sie zugleich geschichtlich. Und umgekehrt: weil sie einmal geschichtlich im Sinne von Menschengeschichte waren, darum sind sie überhaupt auch Objekte der Sozialwissenschaften“. Das Allgemeine kann nicht anders gegeben sein als in dem Besonderen — und das Besondere ist nicht erfaßbar ohne das Allgemeine[7]). Soweit Eulenburg.

Wenn die sozialen Gesetze nun in der Tat die Grundlagen der historischen Gesetzmäßigkeiten sind, so ist es tröstlich zu wissen, daß wir hier doch auf nicht allzu schwankenden Grundlagen stehen. Es ist doch schon gelungen, hier und da einmal ein soziales Gesetz im strengsten Sinne, d. h. von vollkommener quantitativer Bestimmtheit abzuleiten. Ich erinnere an das von mir sogenannte ‚geozentrische Grundgesetz“, das bereits den Physiokraten als Grundlage ihres ganzen Gedankengebäudes diente: „Die primäre Arbeitsteilung zwischen der Urproduktion und den Gewerben (einschließlich des Handels) kann nur in dem Maße Platz greifen, wie die erstere Nahrungsüberschüsse erzielt“[8]) Ich durfte davon sagen: „Hier besteht ein Zusammenhang von äußerster Macht, eine Abhängigkeit von unzerreißbarer Kraft, eine mathematisch fest bestimmte „Funktion“, also ein echtes, quantitativ bestimmtes Gesetz“. Auch mein „Gesetz der Marktgröße“[9])

[1]) l. c. S. 346.
[2]) l. c. S. 352.
[3]) l. c. S. 353.
[4]) l. c. S. 354.
[5]) l. c. S. 359.
[6]) l. c. S. 361.
[7]) l. c. S. 364.
[8]) Meine „Theorie der reinen und politischen Ökonomie“, IV. Aufl., Berlin 1919, S. 135.
[9]) l. c. S. 132.

besitzt „eine leidlich bestimmte quantitative Bestimmtheit, darf also wohl als Gesetz bezeichnet werden".

Diese Gesetze beziehen sich auf die Wirtschaftsgesellschaft nicht nur in ihrer Statik, sondern auch in ihrer Entwicklung, d. h. in derjenigen Betrachtungsweise, die wir als „komparative Statik" von der einfachen Kinetik unterschieden haben. Daß es möglich ist, die gesamte Ökonomik in ihrer reinen Statik deduktiv zu entwickeln, wenn die soziologischen, namentlich die historisch bedingten Grundtatsachen als „Daten" der Rechnung gegeben sind, glaube ich bewiesen zu haben.

Wir glauben zeigen zu können, daß die generalisierende Methode, wenn nicht für die einfache Kinetik, so doch für die komparative Statik des geschichtlichen Geschehens ebenso zu Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten kommen kann, die sich neben den naturwissenschaftlichen Gesetzen sehen lassen können.

Was hier zu leisten ist, entspricht in der Tat ungefähr den Aufgaben, die sich die Entwicklungstheorie für das organische Leben gestellt und weithin gelöst hat. Auch sie hat die pflanzlichen und tierischen Arten nicht auf das hin angeschaut, „was übereinstimmend oder durchschnittlich an ihnen war, sondern wesentlich auf das, wodurch sie sich in sukzessiver Veränderung qualitativ voneinander unterschieden (idiographische Erkenntnis)" — um Bernheims[1]), auf die Historik gemünzten Sätze auf dieses Gebiet anzuwenden. Sie hat das Gesetz der Veränderung gesucht und, wie wir glauben, im Wesentlichen auch gefunden, indem sie zeigte, wie die Kraft der Stetigkeit, der Vererbung, durch die Einflüsse der Umwelt, durch Anpassung und Auswahl im Kampfe ums Dasein, durch Kreuzung und Erhaltung glücklicher Varianten, fortschreitend immer wieder überwunden wird. In die Zeit projiziert, haben wir hier die „komparative Statik" des organischen Lebens.

3. Die drei Betrachtungsweisen.

Zwei Quellen der Erkenntnis fließen uns: in unserer „äußeren Sinnlichkeit" und in unserer Selbstbeobachtung. Wir können sie kurz dadurch kennzeichnen, daß wir sagen, jene fragt nach Ursache und Wirkung, diese nach Motiv und Handlung. Wir wollen sie als die „mechanische" und die „psychologische Betrachtungsweise" voneinander unterscheiden.

Die generalisierende Kulturwissenschaft der Soziologie hat sich vorwiegend der zweiten Betrachtungsweise zu bedienen Aber sie braucht gelegentlich auch die mechanische als Mittel der Orientierung und Kontrolle. Es wird von Nutzen sein, wenn wir uns der Verschiedenheit und der Tragweite der beiden Betrachtungsweisen klar zu werden

[1]) Lehrbuch, S. 108.

versuchen, schon aus dem Grunde, weil — wir haben es ausführlich dargestellt, — die Gegner der Soziologie in der Verwechselung der pars pro toto die mechanische Betrachtung für die generalisierende an sich halten und nur aus diesem Grunde von uns Unmögliches verlangen, nämlich Gesetze „erster Ordnung", die eben nur die Mechanik aufstellen kann.

Die mechanische Betrachtungsweise mag den Vortritt haben. Denn sie umspannt mit einem Blicke die gesamte Welt der Erscheinungen: den Kosmos, die Erde als Weltkörper im ganzen, ihren Aufbau aus organischem Material im einzelnen, organisches und soziales Sein und Werden.

Hier waltet die Kausalität in ihrer vollen Strenge nach der Formel Kants: „Kein Zufall, kein Schicksal, kein Sprung, keine Lücke". Hier nämlich werden alle Dinge rein und ausschließlich als „Objekte" in Raum und Zeit angeschaut und durch die Kategorien unseres Verstandes geordnet. Wir wissen durchaus nichts anderes als Sein und Veränderung: daß alle Veränderungen streng kausal zusammenhängen, müssen wir denken. Das ungeschulte Denken suchte und sucht die letzte Ursache naiv in „Kräften", die es hypostasiert, qualitates occultae, mit denen es im Kreisschluß „erklärt", Anthropomorphismen, wie „Kraft", „Affinität" oder der „Eros" der Alten. Das wissenschaftliche Denken hat nur das Wort noch beibehalten, braucht es aber in einem ganz anderen Sinne: für die Physik bedeuten die „Kräfte" nichts als Relationsbegriffe; sie will nicht die Veränderungen in jenem naiven Sinne „erklären", sondern nur in ihren Beziehungen in Raum und Zeit in möglichst exakter Formel beschreiben.

In diesem Sinne hat dieser ganze Zusammenhang für uns „Notwendigkeit". Wir wissen, daß unsere Erkenntnis in enge Schranken eingeschlossen ist, über die wir nicht einmal versuchen dürfen hinauszukommen: aber innerhalb dieser Schranken ist unsere Erkenntnis objektiv, ist Wissenschaft möglich. Wer die Objektivität unserer Erkenntnis oder die lückenlose, auf das strengste gefaßte Kausalität leugnet, stellt sich außerhalb der Welt der Wissenschaft und kann nicht fordern, daß man mit ihm über seine Anschauungen verhandle[1]).

Wenn wir als Soziologen diese Betrachtungsart anwenden wollen, müssen wir zu vergessen verstehen, daß uns außer der Erfahrung der Außenwelt durch den äußeren Sinn noch jene zweite Quelle der Erfahrung fließt in der Introspektion, die uns ein unmittelbares Wissen von den wichtigen Tatsachen des Lebens, des Bewußtseins und des Handelns zu Zwecken gibt.

Wir können, um extrem mechanisch vorgehen zu können, uns

[1]) „Gewiß kann vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus alle Wirklichkeit, auch die ganze Kultur, als Natur angesehen werden, und die Suspendierung jedes Wertgesichtspunktes ist innerhalb einer solchen Betrachtung nicht nur möglich, sondern notwendig" (Rickert, Kulturwiss., S. 159).

mit Vorteil der Abstraktion des extremen Idealismus bedienen, des „Solipsismus": alles, was existiert, nicht nur Mineral, Pflanze und Tier sondern auch der Mitmensch, ist nur „meine Erscheinung". Jede Veränderung der Außenwelt: der Fall des Wassers, das Zucken des Froschschenkels im elektrischen Kreis, und die Zweckhandlung des vollkommensten Seelenwesens, sind für diese Auffassung völlig gleicher Ordnung und gleichen Wertes: Schöpfungen des seine Welt souverän erschaffenden Bewußtseins. Und gerade so gleicher Ordnung sind sie für die mechanische Betrachtung. Sie sieht, sie kann nichts anderes sehen, als Ursache und Wirkung in strengster quantitativer Verknüpfung der Gleichheit; für sie sind die „Kräfte", die den Muskel des Froschschenkels bewegen, und diejenigen, die eine Forelle auf der Fliegenjagd aus dem Wasser springen, oder zwei Heere gegeneinander kämpfen lassen, genau so mechanischen Gesetzen unterworfen, wie die beim Sturz des Wassers über einen Felsen wirksamen Kräfte. Und darum sind ihr auch diese Kräfte von grundsätzlich gleicher Ordnung und gleichem Werte. Sie erkennt ja natürlich, daß eine Stufenleiter besteht, beginnend mit vergleichsweise einfach erklärbaren Phänomenen und aufsteigend zu immer verwickelteren, immer schwerer erklärbaren. Und sie erkennt ferner, daß die einfacheren Erscheinungen in der Regel sichtbar werden an vergleichsweise einfachen, die verwickelteren an vergleichsweise verwickelten, schwerer zu erforschenden materiellen Substraten. Aber das sind doch für sie nur quantitative Unterschiede. Sie wird dazu kommen, aus rein denkökonomischen Gründen das Gebiet in drei Schichten einzuteilen; die relativ einfachsten Erscheinungen unten, die allerverwickeltsten oben, ein Mittelgebiet dazwischen, und diese drei Hauptgebiete werden ungefähr der Scheidung in die drei Schichten entsprechen, die wir nur unter Zuhilfenahme der anderen, der psychologischen Betrachtungsweise auf Grund eines ausreichenden principium divisionis unterscheiden können: unbelebtes, belebtes und zweckhandelndes Dasein: aber sie kann unmöglich zugeben, kann von ihrem Standpunkt gar nicht auf den Gedanken kommen, daß in der Wirklichkeit irgendwo eine Lücke oder ein Sprung bestehe. Es ist eine einzige ununterbrochene Linie von oben bis unten: nirgends tritt etwas grundsätzlich Neues auf oder hinzu. Zwischen den Veränderungen der kompliziertesten Moleküle, die der Chemiker aufbaut, und der einfachsten Zelle, die die „Natur" fertig unter das Mikroskop liefert, besteht kein prinzipieller, sondern nur ein gradweiser Unterschied. Und ebensowenig ist oben in der Reihe irgendwo ein Sprung oder eine Lücke, ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der hoch organisierten Materie, die auf einen Reiz hin in immer gleicher Weise reagiert, und der noch höher organisierten Materie, die auf einen Reiz hin in nicht immer gleicher Weise reagiert.

Diese Reihe wird die rein mechanische Betrachtung notwendiger-

weise als eine genetische auffassen müssen dergestalt, daß die kompliziertesten Gestalten mit den am schwersten erklärbaren Veränderungen die jüngsten sind und kontinuierlich, „ohne Sprung noch Lücke", aus den einfachsten, die die ältesten sind, entstanden sind. Und so entsteht eine einzige Entwicklungsreihe, beginnend mit dem einfachsten Urstoff, den uns die Spektralanalyse in den Sternnebeln nachweist: aus ihm sind die chemischen Elemente und aus ihnen erst die einfachen, dann immer verwickeltere chemische Verbindungen hervorgegangen, bis zu solchen, die auf Reiz hin immer gleich, und schließlich zu solchen, die auf Reiz hin nicht immer gleich reagieren.

Das ist die „absolute", d. h. ganz für sich betriebene mechanische Betrachtungsweise. Sie ist der sogenannten materialistischen äußerlich sehr ähnlich, unterscheidet sich aber von ihr entscheidend dadurch, daß der Materialismus erstens mit seiner Schilderung die Welt der Dinge „an sich" zu beschreiben glaubt, und sich zweitens einbildet, auf diese Weise auch die Tatsachen erklären zu können, die uns nur durch die psychologische Methode überhaupt erkennbar sind: Leben, Bewußtsein, Zweckhandeln. Dagegen verliert die mechanische Betrachtungsart niemals aus den Augen, daß wir von der Welt an sich nichts wissen können, sondern daß es sich bei der von ihr aufgestellten Reihe um nichts anderes handelt als um einen Ausdruck der unserem Verstande immanenten Denknotwendigkeit. Das aber ist, innerhalb der Schranken unserer Erfahrung, Wissenschaft, wie wir durch Kant wissen. Der philosophische Materialismus aber ist nicht Wissenschaft, sondern Dogmatismus, Metaphysik wider Willen.

Wenden wir uns nun zu der zweiten Quelle unserer Erfahrung, die uns in der Introspektion sprudelt. Hier sehen wir ins Innere der Veränderungen, von denen uns unsere Sinne nur das Äußere geben können; wir schauen sozusagen in das Getriebe selbst hinein und erkennen die Kraft, die es bewegt, weil wir selbst irgendwie ein Teil dieser Kraft sind.

Diese Innenbeobachtung lehrt uns vor allen Dingen, daß wir aus Motiven zu bewerteten Zwecken handeln.

Das heißt: wir finden in uns Sinnesempfindungen: Erinnerung, Erkenntnis und Erfahrung; Gefühle: Erregung, Lust und Unlust, Zu- und Abneigung; Abwägung auf Grund von Wertung: Entschluß, Wollen und Bewußtsein des Sollens, alles das zu einer Einheit zusammengeordnet im Bewußtsein des „Ich".

Aber wir finden mehr. Wir finden außerhalb oder „unterhalb" dieses „hellen", seiner Motive, Wertungen und Zwecke gewissen Bewußtseins „dunklere" Schichten, in die uns nur gelegentlich ein Blick gegeben ist. Wir sehen bewußte Zweckhandlungen allmählich zu Automatismen werden, die ohne Beteiligung des bewußten Willens ablaufen. So z. B. gehen wir „in tiefen Gedanken" den täglichen weiten, vielfach gegliederten Weg von unserer Wohnung zu unserer Arbeits-

stätte und finden uns plötzlich angelangt, ohne zu wissen, wie wir angekommen sind. Unser „Unterbewußtsein" hat uns fehllos geführt. Zuweilen laufen derartige erworbene, aus Zweckhandlungen zu Reflexaktionen gewordene Automatismen sogar zweckwidrig, d. h. derart ab, wie der bewußte Wille sie nicht wollen könnte. Das beste Beispiel dafür ist wohl der von jedem männlichen Individuum westeuropäischer Zivilisation erst verhältnismäßig spät erworbene Automatismus, die Knie aneinander zu schlagen, wenn ihm etwas aus den Händen gleitet, während er sich in sitzender Stellung befindet; die weiblichen Individuen öffnen im Gegenteil bekanntlich im gleichen Falle die Knie. Es ist also nichts anderes als die verschiedene Tracht, die zur Erreichung des gleichen Zweckes die entgegengesetzte Handlung erzwingt; der Gegenstand soll aufgefangen werden. Dieser Automatismus ist dem hemmenden Willen gänzlich entzogen und daher von unwiderstehlicher Kraft: man kann aus der Reaktion mit Sicherheit die Verkleidung in die Tracht des anderen Geschlechts dadurch aufdecken, daß man unversehens dem Träger oder der Trägerin der Tracht etwas in den Schoß wirft. Und mehr: der Mann schlägt die Knie auch zusammen, wenn ihm ein zerbrechlicher Gegenstand, etwa ein rohes Ei, entgleitet: die höchste Zweckwidrigkeit, da das Ei zerbricht und ihn gleichzeitig beschmutzt.

Wie hier ehemals helle Zweckhandlungen ins Unterbewußtsein versunken sind, so steigen auf der anderen Seite Vorstellungen und Handlungsantriebe aus dem Dunkel auf, von denen unser helles Bewußtsein nichts weiß. Wir fahren z. B. an einem Wintertage in der Straßenbahn durch unsere Stadt; von der Zeitung aufsehend erkennen wir durch eine kleine freie Stelle zwischen den Eisblumen der Glasscheibe ein vergittertes Kellerfenster und wissen, daß wir uns an der Kreuzung der X-Straße mit der Y-Straße befinden. Aber wir hätten niemals eine Antwort zu geben vermocht, wenn man uns gefragt hätte, wodurch jene Straßenecke gekennzeichnet ist. Oder wir gehen durch unser dunkles Zimmer und fassen nach einer Anzahl von Schritten die Türklinke, ohne sagen zu können, wie viele Schritte zu machen sind. Im Gegenteil, wenn wir uns die Frage vorlegen, werden wir sehr wahrscheinlich vorbeigreifen: die bekannte Fabel von dem Tausendfuß, der von dem Augenblick an völlig gelähmt war, wo ihn ein neidischer Feind gefragt hatte, welche Füße er jeweils zusammen bewege. Ebenso erfahren wir von jenen dunklen Schichten unseres Bewußtseins im Traum — hier sucht die Psychoanalyse den Weg zur Praxis der Heilung — und in den seltenen Fällen, wo wir das plötzliche „Aufsteigen" heftiger Leidenschaften: Enthusiasmus, Zorn, Haß, Ekel usw. in uns erleben als Tatsachen, denen oft genug unser Verstand und unsere Vernunft ratlos und mißbilligend gegenüberstehen.

Weiter: wir erfahren, daß es möglich ist, durch Anstrengung des Willens bis zu einer gewissen Tiefe in diese, unserem hellen Bewußt-

sein sonst entzogenen, dunklen Schichten einzudringen: bei der Anstrengung der Erinnerung. Wir wissen, daß „irgendwo" in uns die Vorstellung „schlummert"; und unsere Aufmerksamkeit umkreist, etwa wie ein Hühnerhund ein Feldstück umkreist, bis er sichere Witterung hat, das Feld der Erinnerung, tastet eine Vorstellung nach der anderen ab, bis zuletzt durch Assoziation der verlorene Name, die vergessene Formel, das versunkene Wort der fremden Sprache, gefunden, zum hellen Bewußtsein „geweckt" ist[1]).

Das ist die psychologische Betrachtungsweise. Durch sie allein erhalten wir die Begriffe des Zweckhandelns, des Bewußtseins schlechthin, das alle helleren und dunkleren Schichten der Seele zusammenfaßt, und schließlich des Lebens überhaupt. Keiner dieser Begriffe ist durch die rein durchgeführte mechanische Betrachtung zu gewinnen. Auch wenn Chemie und Physik ihr letztes Wort gesprochen haben sollten, wäre es nie möglich, aus mechanischen, chemischen, elektromagnetischen „Kräften" die Phänomene des Lebens, des Bewußtseins, des Zweckhandelns zu verstehen.

Nun aber ist eines von entscheidender Wichtigkeit. Es ist für uns eine gleichfalls unentrinnbare Denknotwendigkeit, die beiden Betrachtungsweisen, mechanische und psychologische, in bestimmter Art zu kombinieren.

Zuerst dadurch, daß wir denjenigen der uns nur sinnlich gegebenen „Objekte", die wir durch Außenbeobachtung als unserem (uns ja ebenfalls durch Außenbeobachtung, als „Objekt" gegebenen) Körper gleichgebaut oder wesentlich ähnlich erkennen, gleichfalls das „Ich" mit all den Tatsachen und Fähigkeiten zuerkennen, die ein Zweckhandeln ermöglichen. Diese Objekte sind andere erwachsene Menschen und in einem gewissen Grade höhere Tiere. Wir müssen jene Annahme machen[2]), sonst würden wir in die Sackgasse des absoluten Solipsismus geraten, der jeden seiner seltenen Vertreter schon dadurch ad absurdum führt, daß er ihn vorträgt: wie kann er es rechtfertigen, seine eigenen „Erscheinungen" zu seiner Ansicht bekehren zu wollen? Der Logiker Gregor Itelson hat einmal einen solchen wunderlichen Heiligen dadurch auf den Sand gesetzt, daß er ihm nach langer Debatte sagte: „Sie können mich allenfalls davon überzeugen, daß Sie meine Erscheinung sind, aber niemals davon, daß ich die Ihre bin".

Aber wir sind denknotwendig gezwungen, noch weiter zu gehen.

[1]) „Daß uns ein Gesuchtes oft einige Zeit nach der Besinnung plötzlich einfällt, ist für die Wirkung der Aufmerksamkeit besonders interessant. Es zeigt, daß durch sie Prozesse angeregt werden, die im Unbewußtsein weiter wirken, selbst wenn die Aufmerksamkeit sich inzwischen anderen Gegenständen zugewendet hat" (Messer, Psychologie, S. 272). Wir sagen, „Sich erinnern", eine Wortbildung, die die stärkste Aktivität anzeigt: in sich selbst hineinwirken. Der Franzose sagt noch deutlicher: se souvenir, „unter sich selbst kommen", ins Unterbewußtsein steigen.

[2]) Vgl. Toennies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 5.

Es gibt uns gleichgebaute Objekte, denen wir Grund haben, kein helles Bewußtsein zuzuschreiben, z. B. Säuglinge, die es noch nicht besitzen, Idioten, die es nie besitzen werden, Geisteskranke, die es verloren haben. Und es gibt Objekte, die uns zwar im groben Bau sehr unähnlich sind, deren feinerer Bau aber unserer äußeren sinnlichen Beobachtung die Zusammensetzung aus den gleichen Elementen aufdeckt, die auch die unseres eigenen Körpers sind. Wir haben keinen Grund, ihnen helles zwecksetzendes Bewußtsein zuzuschreiben, aber wir sind gezwungen, sie als lebend anzuerkennen und ihnen ein Bewußtsein ähnlich demjenigen zuzuschreiben, das wir durch Introspektion aus uns selbst als das der dunklen Schichten kennen. Wenn diese Wesen oder ihre Organe sich aktiv bewegen, sprechen wir nicht von Handlung, sondern von Reaktion auf Reiz.

Und so wird uns denknotwendig die durch die mechanische Betrachtungsweise gewonnene phylogenetische Reihe der Lebewesen zur psychogenetischen. Nur der Lebewesen! Denn an der Grenze zwischen dem Lebenden und dem Leblosen muß die psychologische Betrachtung, und daher auch ihre Kombination mit der mechanischen unbedingt Halt machen (wobei es gleichgültig ist, ob es uns möglich ist, in jedem einzelnen Falle das Lebende vom Leblosen zu unterscheiden). Die Reihe des Lebens wird uns zur psychogenetischen, als das Zeugnis einer allmählichen Entfaltung des Lebens aufwärts von der dumpfesten Form des bloßen Berührungsbewußtseins, wie es uns etwa ein Einzeller zeigt, bis zum hellen Zweckbewußtsein des wahrhaft gebildeten Menschen empor über alle die Zwischenstufen, die wir als einander überlagernde Schichten aus eigener Innenerfahrung kennen, wobei wir geneigt sind, nicht nur den höchsten Tieren, sondern auch, mit mehr oder weniger Berechtigung, den niederen Menschenrassen ein weniger helles, weniger mächtiges und verbreitetes Zweckbewußtsein zuzuerkennen.

Diese kombinierte Betrachtungsweise ist diejenige, deren sich die „verstehende Soziologie", wie Max Weber sie betreibt, allein bedient. Wir halten sie zwar nicht für die einzige, stimmen ihm aber insofern zu, als auch wir sie für die weitaus wichtigste halten.

Er definiert Soziologie als „eine Wissenschaft", welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. „Handeln" soll dabei ein menschliches Verhalten . . . heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. „Soziales" Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist"[1]).

Es kommt also hier nicht auf den richtigen oder den in irgendeiner metaphysischen Bedeutung wahren, sondern auf den von dem

[1]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 1.

Handelnden gemeinten Sinn an. Ihn will man deuten und dadurch den Handelnden „verstehen" und die Handlung selbst „erklären".

„Alle Deutung strebt nach ‚Evidenz'. Evidenz des Verstehens kann entweder: rationalen (logischen oder mathematischen) oder: einfühlend nacherlebenden: emotionalen, künstlerisch-rezeptiven Charakters sein. Rational evident ist auf dem Gebiet des Handelns vor allem das in seinem gemeinten Sinnzusammenhang restlos und durchsichtig intellektuell Verstandene. Einfühlend evident ist am Handeln das in seinem erlebten Gefühlszusammenhang voll Nacherlebte"[1]).

Wir haben zu unterscheiden das aktuelle und das erklärende Verstehen. Aktuell verstehen wir z. B. den Sinn des Satzes $2 \times 2 = 4$ oder einen Zornausbruch aus dem Gesichtsausdruck usw. Das erste ist rationales, das zweite irrationales aktuelles Verstehen. Das erklärende Verstehen ist motivationsmäßiges Verstehen, und zwar rationales, wenn es intellektuell sinnhafte, und irrational, wenn es affektuelle Handlungen betrifft, die wir, wie etwa den Zornausbruch, aus ihren irrationalen Motiven, z. B. aus Eifersucht, verstehen. ‚Erklären' bedeutet also für eine mit dem Sinn des Handelns befaßte Wissenschaft soviel wir Erfassung des Sinnzusammenhangs, in den, seinem subjektiven Sinn nach, ein aktuell verständliches Handeln hineingehört"[2]).

„Motiv" heißt ein Sinnzusammenhang, welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter „Grund" eines Verhaltens erscheint. „Sinnhaft adäquat" soll ein zusammenhängendes Verhalten in dem Grade heißen, als die Beziehung seiner Bestandteile von uns nach den durchschnittlichen Denk- und Gefühlsgewohnheiten als typischer (wir pflegen zu sagen: „richtiger") Sinnzusammenhang bejaht wird. „Kausal adäquat" soll dagegen ein Aufeinanderfolgen von Vorgängen in dem Grade heißen, als nach den Regeln der Erfahrung eine Chance besteht: daß sie stets in gleicher Art tatsächlich abläuft"[3]). Sinnhaft adäquat ist z. B. die richtige Lösung eines Rechenexempels, kausal adäquat eine erfahrungsmäßig zu erwartende Häufigkeit von Rechenfehlern. „Kausale Erklärung bedeutet also die Feststellung, daß nach einer irgendwie abschätzbaren, im — seltenen — Idealfall: zahlenmäßig angebbaren Wahrscheinlichkeitsregel auf einen bestimmten beobachteten (inneren oder äußeren) Vorgang ein bestimmter anderer Vorgang folgt (oder: mit ihm gemeinsam auftritt). Eine richtige kausale Deutung eines konkreten Handelns bedeutet, daß der äußere Ablauf und das Motiv zutreffend und zugleich in ihrem Zusammenhang sinnhaft verständlich erkannt wird. Eine richtige kausale Deutung typischen Handelns (verständlicher Handlungstypus) bedeutet: daß

[1]) l. c. S. 2. Zum „Verstehen" vgl. Jaspers Psychopathologie 145—147.
[2]) l. c. S. 4.
[3]) l. c. S. 5.

der als typisch behauptete Hergang sowohl (in irgend einem Grade) sinnadäquat erscheint wie (in irgendeinem Grade) als kausal adäquat festgestellt werden kann." Fehlt die Sinnadäquenz, so haben wir auch im Falle der größten Regelmäßigkeit doch nur mit unverstehbaren statistischen Wahrscheinlichkeiten zu tun; fehlt die nachweisbare Regelmäßigkeit des Ablaufs, so kann man auch bei der größten, evidentesten Sinnadäquenz nicht von einer kausalen Erklärung sprechen. „Nur solche rationalen Konstruktionen eines sinnhaft verständlichen Handelns sind soziologische Typen realen Geschehens, welche in der Realität wenigstens in irgendeiner Annäherung beobachtet werden können."

Dieses Verstehen ist namentlich in den Fällen des einfühlenden Nacherlebens oft sehr schwierig, wenn es sich um gewisse letzte Zwecke und Werte handelt, die nicht die des Beobachters sind, so daß er versuchen muß, die Handlung, statt nacherlebend, nur intellektuell zu deuten. Mit anderen Schwierigkeiten der Deutung, die aus der Gruppenstellung des Handelnden und nicht minder des Beobachters folgen, die auch Weber (S. 4) andeutet, werden wir im nächsten Abschnitt zu tun haben.

Dieses „Verstehen" ist also die erste — im übrigen selbstverständlich allgemein geübte und anerkannte — Art der Kombination der mechanischen und der psychologischen Betrachtungsweise, und für die Soziologie, wie wir wiederholen, die weitaus wichtigste. Aber sie ist nicht die einzige!

Es scheint uns, als wenn das gleiche Verfahren der Kombination auch sonst noch denknotwendig wäre. Für unsere Aufgabe sind besonders die beiden folgenden Fälle wichtig.

Erstens: die Soziologie muß streng „deterministisch" sein — oder sie ist als Wissenschaft unmöglich. Es würde unsere Zuständigkeit und unsere Aufgabe überschreiten, wollten wir hier das Problem der „intelligiblen" (Kant) oder „metaphysischen"[1]) Freiheit angreifen. Es kann sich nur um die „psychologische Freiheit" handeln, deren „Vereinbarkeit mit der Naturnotwendigkeit"[2]) feststeht. Denn, daß mein Handeln durch meinen Willen verursacht ist, sagt nichts darüber aus, ob mein Wille selbst durch andere Umstände verursacht ist. Gerade das aber müssen wir annehmen, kraft der Denknotwendigkeit der mechanischen Betrachtungsweise. Es ist uns ein Axiom a priori, daß eine bestimmte Verumständung in jedem enschen je nach seiner Artung ein bestimmtes Motiv, und dieses eine bestimmte Handlung auslöst.

Dieses Axiom sagt noch nichts darüber aus, ob die derart bestimmte Handlung nun auch für uns berechenbar ist. Von dieser

[1]) Nelson, Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1917, S. 280.

[2]) Nelson, Kritik der praktischen Vernunft, S. 281.

nur a posteriori zu beantwortenden Frage hängt es ab, ob Soziologie eine Wissenschaft im strengen Sinne ist oder doch werden kann.

Nun, wir sind weit davon entfernt, dieses letzte Ziel als bereits erreicht behaupten zu wollen; aber das glauben wir sagen zu dürfen, daß der Weg zu ihm in hoffnungsvoller Weise betreten worden ist. Die Massenhandlung, das Objekt der Soziologie, werden wir in einer Anzahl von Fällen mit vollkommener Sicherheit, in anderen mit Wahrscheinlichkeit aus der Lagerung oder Verumständung oder Konstellation der „Gruppe" ableiten können. Weiter aber als bis zur Erklärung der Massenhandlung aus den Umständen, die den Willen der Gruppe richten, strebt die Soziologie nicht: die einzelnen, die „suprasozialen Persönlichkeiten", überläßt sie der idiographischen Historik.

Aber wir haben weiter zu fragen: was heißt denn das: ursächlich erklären? Das heißt, daß wir auch hier die mechanische Betrachtungsweise mit der psychologischen zu kombinieren haben. Jene gibt uns in ihrer siegreichen Formel „causa aequat effectum" die exakt mathematische Beziehung zwischen Ursache und Wirkung: der Gleichheit der in der Ursache entbundenen und der in der Wirkung zutage tretenden Kräfte. Auch dieser Satz ist, wie uns scheint, uns a priori gewiß: denn nichts kann in nichts vergehen, nichts kann aus nichts entstehen. Nun ist es freilich schon im Organischen, geschweige denn im Sozialen, kaum je möglich, diese Gleichheit exakt messend nachzuweisen: dennoch dürfen wir auch in der Soziologie von „Ursache" im strengen Sinne nur dort sprechen, wo wenigstens der groben Schätzung die Äquivalenz mit der Wirkung als möglich erscheint. Wir werden auf diese Erwägungen bei der Kritik des extremen Heroismus in der Historik zurückzukommen haben[1]).

Neben diesen beiden Betrachtungsweisen, der mechanischen und der psychologischen, unter der wir im folgenden der Einfachheit halber die einfühlende, verstehende kombinierte Methode immer mit verstehen werden, ist uns noch eine dritte erlaubt und wird zuweilen zur ersten Orientierung nützlich sein: die „organische". Da die Gesellschaft sich uns in biologischer Betrachtung als eine „Art" dargestellt hat, so dürfen wir sie auch als solche auffassen, d. h. als ein Lebendes, und sind berechtigt, die auf alles Lebende zutreffenden Erfahrungssätze auf sie anzuwenden. Wir werden uns dabei hüten, in die Fehler des „Organizismus" zu verfallen, die wir in der dogmengeschichtlichen Grundlegung kennen gelernt haben, aber es bleibt doch einiges übrig, was wir aus der Betrachtung gewinnen können.

Dahin gehört die Gewißheit, daß alles Leben seinen gewöhnlichen Existenzbedingungen angepaßt ist, d. h. seine „inneren Relationen"

[1]) Das hat nichts mit dem Ungedanken einer „psychologischen Kausalität" zu schaffen, die mechanisch begriffen werden könnte. Vgl. Messer, S. 42, Hero Möller, S. 194, Eulenburg XXX, S. 736.

derart ausgestaltet und kombiniert hat, daß es gegenüber der gewöhnlichen Angriffsstärke der Umwelt, d. h. gegenüber den gewohnten „äußeren Relationen" zu bestehen imstande ist. Ferner der allgemeine Satz, daß alles Leben sich veränderten Bedingungen seiner Umwelt durch Veränderung seiner inneren Relationen neu anzupassen, d. h. zu entwickeln bestrebt ist; und daß alle Reaktion sich vom Ganzen her dadurch vollzieht, daß eben das Ganze seine „Funktionselemente" (Teile) in neuer Kombination gebraucht, wenn auch natürlich der Reiz zuerst einen Teil getroffen haben muß. Mehr werden wir für diese Betrachtungsweise, die uns nur als heuristisches Prinzip zu dienen haben wird, kaum brauchen.

Um kurz zu wiederholen, wir sprechen in der mechanischen Betrachtungsweise von Ursache und Wirkung, in der psychologischen (einschließlich der „verstehenden" kombinierten) von Motiv und Handlung, und in der organischen schließlich von Reiz und Reaktion.

Noch eine dogmenhistorisch wichtige Anmerkung zum Schluß dieses Abschnittes:

Wo eine der Betrachtungsarten ihre Grenze überschreitet, wird sie sofort — Dogmatismus, schlechte Metaphysik wider Willen.

Grenzüberschreitung seitens der mechanischen Betrachtungsweise ist vor allem jegliche Art des philosophischen Materialismus, der sich vermißt, das Leben, den Verstand und gar die wertende Vernunft aus der Bewegung von Atomen zu erklären. Hier ist der Typus Carey, der alles auf „Gravitation", „Attraktion und Repulsion" zurückführt, hier wie in seiner Feindschaft gegen den Handel offenbar von Fourier beeinflußt. Aber auch Comte, den er kannte — er polemisiert öfter gegen ihn[1]), hatte ja, wie wir wissen, die Idee als „Desiderat" geäußert. Darüber ist kein Wort mehr zu verlieren. Aber es gibt auch feinere Entgleisungen dieser Art. Ein Musterbeispiel ist Durkheim. Er geht, korrekt kantisch-erkenntniskritisch, von dem Begriff der äußeren „Erscheinung" aus und will die „soziologischen Tatsachen" dementsprechend nach der mechanischen Betrachtungsweise behandeln, als „Dinge"[2]). Und woran erkennt man diese Tatsachen? „An der Macht des äußeren Zwanges, den sie auf die Individuen ausüben oder auszuüben fähig sind"[3]). Diesen Zwang scheidet er sorgfältig von dem äußeren Druck, den das physische Milieu auf die Gesellschaft übt, und dem sie sich bis zu einem gewissen Grade anpassen muß. Er ist nicht zu verwechseln mit dem Zwange der sozialen Tatsachen, die durch ihr „Prestige" wirken. Hier liegt die Grenzverletzung ins Psychologische hinein klar vor Augen. Vom Standpunkt der mechanischen Betrachtungsweise

[1]) Grundlagen der Sozialwissenschaft z. B. I, 31.

[2]) Règles de la méthode sociologique, S. 20. Vgl. XI, XIII/36.

[3]) l. c. S. 15, 19.

gibt es weder Prestige noch Zwang, der nicht äußerer Druck ist, beides Begriffe, die eine nur durch Innenbeobachtung zu gewinnende Verknüpfung von Motiv und Handlung enthalten. Für die mechanische Betrachtung aber gibt es nichts anderes als — Bewegung, von deren Ursachen sie grundsätzlich nichts wissen kann; denn sie kann nicht mit ihren Mitteln zwischen „Kraft", Reflex, Reiz, Trieb, eigenem Willen oder Zwang unterscheiden — das sind für sie fremde Begriffe ohne jeden Sinn.

Umgekehrt wird auch die psychologische Betrachtungsweise schlechte Metaphysik, sobald sie ihre Grenzen überschreitet. Sie muß dann annehmen, daß die Materie bereits das Bewußtsein in irgendeiner Keimform enthalte. Dafür ist ein besonders gutes Beispiel Fouillée:

„Von diesem Gesichtspunkt schlagen wir vor, in der allgemeinen Theorie der Welt drei Stufen zu unterscheiden: zuerst diejenige, wo die Willen, noch durchaus selbstsüchtig, jeder für sich handeln, als ob die anderen nicht vorhanden wären: das ist das Mineralreich; zweitens dasjenige, wo die Willen anfangen, sich gegenseitig zu empfinden und zu vereinigen, aber zunächst noch auf dem Wege rein mechanischer Sympathie: das ist das Reich der Pflanzen und Tiere; drittens wo die Willen, zur Intelligenz und Selbstherrschung emporgestiegen, sich gegenseitig erkennen und durch ein höheres Band, nämlich durch Übereinstimmung und Vertrag, vereinigen: das ist die menschliche Gesellschaft, die, wie wir gesehen haben, dahin zielt, ein willensmäßiger Organismus zu werden"[1]). Und weiter: „Wir haben allen Grund anzunehmen, daß die Empfindung überall im Kosmos in einer mehr oder weniger unmerklichen Art (sous une forme plus ou moins imperceptible) enthalten ist"[2]). Das Hübsche ist, daß er sich mit dieser Metaphysik an den Erkenntnistheoretikern reibt, die er — Metaphysiker nennt. Im Schlußwort: „Synthese der Soziologie und Kosmologie", stellt er mit großem Stolz diese ganze naive Metaphysik noch einmal zusammen: „Leben und Empfindung erscheinen im Latenzzustande in jedem Dinge; sie schlafen in ihm wie Licht und Wärme; sie sind immer bereit, auf den Wegen hervorzubrechen, die sich ihnen eröffnen . . . Wenn also die Welt vom Standpunkt der Logik aus ein Determinismus, und vom Standpunkt der Physik aus ein Mechanismus ist, zwingt uns alles, zu glauben, daß sie physiologisch ein Organismus und psychologisch ein Komplex (ensemble) von Empfindungen, Gedanken und aktiven Kräften ist, zwischen denen Austausch und Sympathie besteht wie zwischen den Zellen eines organischen Wesens".

Ein weiteres sehr belehrendes Beispiel bietet Lester Ward in dem „origin of mind" überschriebenen Abschnitt seiner „Pure

[1]) Fouillée, La science sociale contemporaine, S. 124.

[2]) Fouillée, La science sociale contemporaine, S. 125, vgl. 149/50.

Sociology"[1]). Er schwankt über alle Grenzen hin und her, zumeist und ursprünglich als Naturforscher, der er von Hause aus ist — er hat als Paläobotaniker begonnen — von der mechanischen Betrachtungsweise aus, aber auch wieder rückwärts von der psychologischen her. Er sieht die Grenzen deutlich genug, zitiert sogar Kants „Kritik der reinen Vernunft":[2]) „Wenn wir sagen dürfen, daß molekuläre Aktivität nicht Leben ist, so scheinen wir ebenso berechtigt zu dem Ausspruche, daß Beweglichkeit nicht Verstand (mind) ist". Aber er setzt sich über alle die Grenzen fort: „Man fragt oft: wie können wir Materie als bewußt begreifen? Aber wir können auch nicht begreifen, daß Materie adstringent, kaustisch oder narkotisch ist. Was wir tun, ist zu beobachten, daß gewisse Arten der Materie gewisse Eigenschaften haben. Und wir beobachten, daß einige organisierte Wesen sich verhalten, als hätten sie das, was wir in uns selbst als Bewußtsein kennen . . . Es ist rein willkürlich zu behaupten, daß Materie eine Eigenschaft wie Bewußtsein nicht haben kann". Ein Zusatz ist überflüssig; es ist nur zu bemerken, daß auch dieser Autor seine erkenntnistheoretischen Gegner als verrannte Metaphysiker bezeichnet. Ihr Widerstand gegen die von ihm vorgetragene Auffassung „kann nur bewertet werden als der letzte absterbende Rest des theologischen Zustandes der Entwicklung des Gedankens, der sich durch den metaphysischen Zustand hindurch bis weit in die wissenschaftliche Ära hinein erhalten hat". Man sieht, das ist Comte, und Ward beruft sich denn auch in der Anmerkung auf den Meister, dem nur der Entwicklungsbegriff gefehlt habe, um zum letzten Ziele zu gelangen[3]). Und doch ist er Metaphysiker nicht nur im Sinne der Erkenntnistheorie, sondern auch Comtes selbst: denn er spricht fortwährend von der „Natur" als einer, Ziele setzenden und Mittel anwendenden Wesenheit, der gleichen „Natur", die Comte als die „Entität der Entitäten" für die Charakterpflanze der Metaphysik erklärt hat[4]), „so daß letzten Endes Gott durch eine Göttin ersetzt erscheint"[5]).

4. Soziologische Schwierigkeiten der soziologischen Methode.

(„Die persönliche Gleichung".)

Die soziologische Forschungsarbeit ist mit einer Reihe besonderer, nur ihr eigener Schwierigkeiten verknüpft, die ins Auge gefaßt sein wollen. Herbert Spencer hat dem wichtigen Gegenstande in seiner „Einleitung in das Studium der Soziologie" eine eigene Darstellung

[1]) 2. Aufl. New-York 1919, S. 119ff.

[2]) l. c. S. VIII.

[3]) l. c. S. 124: „Ein weiterer Schritt, um das größte Ziel der Natur, die höhere Organisation in der Materie, zu erreichen".

[4]) Cours de philosophie positive I, S. 10.

[5]) l. c. V, S. 501; vgl. VI, S. 205.

gewidmet, wobei er freilich nicht klar erkannt zu haben scheint, daß er ein Thema traktierte, das mehr als nur die Methode der Soziologie, nämlich sie selbst in einem ihrer wichtigsten Kapitel behandelt. Der eigentümliche Charakter unserer Wissenschaft, die oft genug gezwungen ist, sich selbst als ihr eigenes Erkenntnisobjekt zu untersuchen, bringt es mit sich, daß wir auch hier wieder weit in die Darstellung vorgreifen müssen.

Spencer unterscheidet objektive und subjektive Schwierigkeiten der Erkenntnis. Die objektiven liegen vor allem in der Natur der überlieferten Tatsachen, auf die sich die Soziologie zu stützen hat. Nicht nur, daß die bei einfacheren Erscheinungen üblichen Methoden hier nicht ausreichen, sondern hier ist auch die „persönliche Gleichung" besonders stark verschieden: der Beobachter bringt die Vorurteile seiner Klasse und seiner Interessen mit ein[1]). Das zeigt sich namentlich in dem, was man heute als „Psychologie der Zeugenaussage" bezeichnen würde; die Zeugnisse über gesellschaftliche Tatsachen sind oft gröblich falsch, absichtlich oder unabsichtlich gefälscht oder doch nach einer bestimmten Richtung hin aufgemacht[2]). Dazu kommt die sozusagen optische Täuschung der „moralischen Perspektive"[3]); nahe Ereignisse erscheinen größer, ferne kleiner. Und noch schwieriger ist die Beurteilung von Maßnahmen über die Zeit hin: „In einer lebenden und sich verändernden Gesellschaft wird jeder neue Faktor eine dauernde Kraft, die mehr oder weniger die Richtung der durch das Aggregat der Kräfte bestimmten Bewegung modifiziert. Nie einfach und direkt, sondern durch das Zusammenwirken so vieler Ursachen unregelmäßig, verwickelt und stets rhythmisch gestaltet, kann der Lauf sozialer Veränderungen in seiner allgemeinen Richtung nicht durch Untersuchung eines kleinen Teiles desselben beurteilt werden. Jeder Aktion wird nach einer Weile unvermeidlich irgendeine direkte oder indirekte Reaktion, und dieser wiederum eine abermalige Reaktion folgen . . . Man muß Stellungen in großen zeitlichen Abständen miteinander vergleichen, ehe man richtig wahrzunehmen vermag, wohin die Dinge streben"[4]).

Diesen objektiven Schwierigkeiten kann man einigermaßen dadurch entgehen, daß man sich in großem Umfang der vergleichenden Methode bedient, und daß man vor allem nicht sowohl von dem ausgeht, was uns vergangene und gegenwärtige Zeugen sagen wollen, sondern von dem, was sie uns mittelbar sagen[5]).

[1]) I, S. 91.

[2]) l. c. S. 112.

[3]) l. c. S. 131.

[4]) l. c. S. 140/1.

[5]) l. c. S. 142ff.; vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 4: „Es verhüllen vorgeschobene „Motive" und „Verdrängungen" (d. h. zunächst: nicht eingestandene Motive) oft gerade dem Handelnden selbst den wirklichen Zusammenhang der Ausrichtung seines Handelns derart, daß auch subjektiv aufrichtige Selbstzeugnisse nur relativen Wert haben."

Gewichtiger sind die subjektiven Schwierigkeiten. Hier steht an erster Stelle, was Spencer den „Automorphismus“[1]), Müller-Lyer die „Nynoskopie“, Waxweiler den „Egomorphismus“ nennt, d. h. die Neigung, fremde Zeiten und Völker nach sich selbst zu beurteilen, was überoft irre führen muß. Man muß die Anschauungen seiner eigenen Gruppe geistig überwunden haben, um zu verstehen, was andere tun und für richtig halten. Er illustriert das köstlich an einem Aufsatz aus dem xten Jahrtausend über das im Moränenschutt der eben vorübergegangenen letzten Glazialperiode aufgefundene verschollene uralte Volk der Engländer und ihre sonderbaren Sitten und Gebräuche[2]).

Eine weitere subjektive Schwierigkeit ist die Erregung, die unser Urteil in zwiefacher Weise fälschen kann, in bezug auf die Wahrscheinlichkeit und auf die Wichtigkeit. Und zwar gilt das nicht nur von Gefühlen von großer Intensität, wie den politischen Leidenschaften und dem Klassenhaß, sondern auch von viel schwächeren bis zu geringer Vorliebe und Abneigung. Haß, Liebe und Bewunderung fälschen alle Urteile; aus der Ehrfurcht erklärt sich auch der kindische, durch keine Enttäuschung auszurottende Glauben an die Allmacht und Weisheit des Staates. Hier liegt eine Hauptwurzel der üblichen Geschichtsschreibung, die den Herrscher „als Bewirker aller sozialen Erscheinungen“ aufgefaßt und alle anderen Ursachen der sozialen Erscheinungen infolgedessen geradezu nicht gesehen hat.

Ferner muß der Soziologe das zu überwinden verstehen, was Spencer „das Vorurteil der Erziehung“ nennt. Er sagt: „Wir haben zwei Religionen, die primitive Menschheit hatte nur eine, die Menschheit der fernen Zukunft wird nur eine haben, und wir, die wir in der Mitte der Laufbahn zu der Zivilisation leben, müssen an beide glauben“[3]). Die erste betrifft die soziale Selbsterhaltung gegenüber äußeren Feinden, die zweite das Zusammenwirken unter den Mitbürgern: Religion der Feindschaft und Religion der Liebe! Und wir lassen beide von denselben Männern in den gleichen Schulen und Kirchen lehren und predigen und gewöhnen uns an dieses Nebeneinander unvereinbarer Normen, indem wir sie nicht miteinander konfrontieren. „Faraday war sehr fromm: wenn er sein Oratorium betrat, schloß er sein Laboratorium und umgekehrt“[4]).

Verwandt damit ist der Patriotismus, der nur einseitig sehen und werten kann, und dem auch Comte seinen Tribut hat zahlen müssen[5]). Weniger gefährlich und weniger verbreitet ist der Antipatriotismus. In die gleiche Rubrik gehören ferner das Klassen- und

[1]) Vgl. a. Soziology I, 97 und III, 16.
[2]) l. c. S. 150.
[3]) l. c. S. 174ff.
[4]) l. c. S. 224.
[5]) l. c. S. 227. II. Bd, S. 15ff.

Standesvorurteil, das politische und das theologische Vorurteil, welches letztere, ähnlich dem Patriotismus, öfter das antitheologische Vorurteil heraustreibt, das den soziologischen Blick für die Leistungen der Religion blind macht und die Tatsache verhüllt, daß die Religion als Ehrfurcht vor dem Geheimnisvollen nie verschwinden kann.

Die meisten dieser mit großer Weitschweifigkeit vorgetragenen Schwierigkeiten lassen sich sozusagen auf einen einzigen Generalnenner zurückführen, nämlich auf das, was wir später als den „sozialpsychologischen Determinismus" genau zu studieren haben werden. Hier liegt geradezu das Hauptgesetz der Soziologie zutage. Es lautet, daß der einer Gruppe eingeordnete Mensch mit Vorstellungen, Wertungen und Handlungsantrieben erfüllt ist, die ihm von der Gruppe her eingeprägt sind: er sieht und wertet die Dinge ganz so wie seine Gruppe wollen muß, daß er sie sehe und werte. Das gilt für den „Beobachter", dessen Zeugnis der Soziologe zu benützen hat, und gilt ebenso für den Soziologen selbst. Und da beide in der Regel mehreren Gruppen angehören, so zeigt sich dieses eine beherrschende Seelengesetz bald als Standes- und Klassenvorurteil, bald als „Patriotismus", bald als politisches und bald als theologisches oder antitheologisches oder antipatriotisches Vorurteil. Auch der Automorphismus ist aus der gleichen Wurzel gewachsen und verständlich[1]).

Hier liegt in der Tat die größte Schwierigkeit objektiver wissenschaftlicher Erkenntnis, und es gibt wohl bisher keinen einzigen Soziologen im engeren oder weiteren Sinne, der verstanden hätte, diese Klippe zu umschiffen. Spencer selbst, der an der soeben angeführten Stelle Comte und seinen Schülern Automorphismus vorwirft[2]), ist ein vortreffliches Zeugnis für die fast unzerbrechliche Kraft dieses sozialpsychologischen Determinismus. Obgleich er sich über sein England weidlich lustig macht, ist er doch in jedem seiner Werturteile, z. B. über die Arbeiterbewegung und die Wirtschaftsfreiheit, mit denen er seine Anschauungen gerade hier illustriert, in einer uns heute fast komisch anmutenden Weise typischer Vertreter der Gruppe, der er angehört, der der Manchestermänner seiner Zeit. Ihn ficht nicht der geringste Zweifel an, daß seine Werturteile und die sie stützenden Theorien ewige Wahrheiten, alle entgegenstehenden aber unbedingte Irrtümer sind. Und so ist es fast überall: man kann fast jedem Soziologen und Historiker ohne weiteres ansehen, zu welcher Gruppe er gehört; die

[1]) „Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken und bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene" (Hegel, Phil. der Geschichte, S. 44). Das gilt auch für Hegel selbst: seine Präkonisierung des preußisch-protestantischen Staates (vgl. z. B. l. c. S. 93), während A. Comte umgekehrt den Katholizismus präkonisiert.

[2]) I, S. 150.

letzteren sind dann nicht nur Soziologen wider Willen, sondern auch noch schlechte Soziologen wider Willen, weil sie keine Ahnung von dieser Bindung an die Gruppe haben, der sie angehören.

Auf der anderen Seite liegt hier eine unserer stärksten Hoffnungen. Wenn das hier waltende Seelengesetz erst allgemein bekannt sein wird, dann ist zu erwarten, daß die besonneneren Soziologen und Historiker mit genügendem Mißtrauen gegen sich selbst an ihre Arbeit herangehen werden, um an dieser Klippe nicht mehr zu scheitern. Jeder wird sich bemühen, gleich dem Astronomen seine „persönliche Gleichung" kennen zu lernen und sich danach zu richten. Diese Erziehung zur Vorurteilslosigkeit ist die kostbarste Gabe, die die Soziologie den einzelnen Sozialwissenschaften bringen kann und wird. Und nur hier eröffnet sich auch der Anfang des Weges, der zur Versöhnung der heute einander in schroffer Unvereinbarkeit und Feindschaft gegenüberstehenden klassenmäßigen Weltanschauungen und Parteien führen kann, zur Versöhnung jener Antithesen, an denen heute unsere Zivilisation zugrunde zu gehen droht.

Von alledem wird in der eigentlichen Darstellung noch mit viel größerer Ausführlichkeit zu handeln sein.

5. Programm der Untersuchung.

Aus unseren bisherigen Betrachtungen ergibt sich das Programm der Untersuchung in völlig eindeutiger Weise:

Wie wir bereits mehrfach festgestellt haben, muß unser Ausgangspunkt die individuelle Psychologie sein[1]). Denn unser Gegenstand ist der soziale Prozeß, d. h. die Betätigung menschlicher „Massen" in Raum und Zeit. Betätigung war uns: der Inbegriff der Massenhandlung; Handlung aber ist Tun aus Motiven zu Zwecken, ist psychisch bedingt und bestimmt: und so müssen wir die menschlichen Motive als unseren Punkt des ersten Angriffs auf das Grundproblem ins Auge fassen.

Wir werden in dieser „psychologischen Grundlegung" das „Individuum" im Sinne der gewöhnlichen Auffassung und des gemeinen

[1]) Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (S. 9). Er nennt es, mit Recht, (gegen Spann) ein „ungeheures Mißverständnis, als ob eine „individualistische" Methode eine in irgendeinem möglichen Sinne individualistische Wertung bedeute". Ebenso Brinkmann (l. c. S. 60). Vgl. ferner Sigwart (Logik II, S. 200) (zit. nach Stoltenberg, S. 27): „Alle Psychologie ist Individualpsychologie, weil sie nur von dem reden kann, was im Bewußtsein vorgeht und sich findet, und weil dieses Bewußtsein immer nur das eines Individuum von sich selbst sein kann; aber in den Regungen des individuellen Lebens müssen allerdings diejenigen Vorgänge besonders beobachtet, die Gefühlsbestimmtheiten und Strebungen mit besonderer Sorgfalt aufgesucht werden, welche das Verhältnis von Mensch zu Mensch bestimmen, weil auf ihnen das geschichtliche Leben des Menschen ruht". Vgl. Brinkmann, S. 33/35.

Sprachgebrauchs als eine Realität für sich zu betrachten haben. Was uns hier interessiert, ist der Bestand an Motiven oder Handlungsantrieben; woher sie stammen, wie sie in das Individuum hineingelangt sind, das ist ein Gesichtspunkt, der hier in den Hintergrund zu treten hat, wenn wir auch niemals die grundlegenden Bestimmungen dieser Einführung vergessen dürfen. Die Methode, deren wir uns hier bedienen, ist die psychologische und die „kombinierte" Betrachtung, die wir, wie verabredet, um Schwerfälligkeit zu vermeiden, in Zukunft als die psychologische Betrachtung (im weiteren Sinne) bezeichnen werden.

Wenn wir uns auf diese Weise den Grund für unsere weitere Untersuchung bereitet haben werden, können wir zu dem eigentlichen Gegenstand vorschreiten: dem sozialen Prozeß. Da er ein Prozeß ist, so gelten für ihn die Prinzipien, die wir bei der Untersuchung des allgemeinen Begriffs erhalten haben.

Wir haben zuerst in einer umfassenden Betrachtung den Gesamtprozeß sozusagen in qualitativer Analyse anzuschauen, um ein Bild von den verschiedenen Kräften zu gewinnen, die das Substrat bewegen und verändern. Hier wird die in der Einleitung nur angedeutete sozialpsychologische Auffassung erst vollendet werden können.

Es haben dann die drei Abschnitte über die Statik, die Kinetik und die komparative Statik zu folgen.

Das muß zusammen ergeben die Lehre von der Entstehung und dem Wachstum, d. h. der Differenzierung und Integrierung der entfalteten menschlichen Gesellschaft, von ihrem Aufbau und ihrer Lebenstätigkeit, von ihrer Gesundheit und ihren krankhaften Störungen. In der Sprache der organischen Analogie ausgedrückt, die die Gesellschaft mit Recht als ein ewiges beseeltes Leben auffaßt, ist die Soziologie die Wissenschaft von der Onto- und Phylogenese, von der Anatomie, Physiologie und Pathologie dieses ungeheuren „Supraorganismus", das sie, wir wiederholen es, betrachtet, insofern es ein Ganzes ist. Und dadurch wird sie, auch das soll noch einmal stark betont werden, die „Erkenntnistheorie" (in Simmels Sinne) der sozialen Einzeldisziplinen, die erst durch ihre Verschmelzung sich runden können zu einem zureichenden Wissen von ihrem gemeinsamen Erfahrungsobjekt, dem vielseitigen, vielfältigen Ganzen der menschlichen Gesellschaft.

Indem wir uns diese Aufgabe stellen, streben wir nach dem gleichen Ziele, an dem sich der Begründer unserer Wissenschaft, Auguste Comte, begeisterte: ‚Gegenstand der Soziologie ist das Studium der sozialen Erscheinungen im Raum und der Zeit".

Wir sind uns wohl bewußt, daß dieses Thema, so kurz es sich fassen läßt, doch einen ungeheuren, von einer Menschenkraft nicht auszuschöpfenden Inhalt hat, und daß der Versuch, den wir darbieten können,

kaum mehr als einige schwache Schritte zu dem fernen Ziele macht. Aber diese Erkenntnis macht uns nicht nur demütig, sondern gibt uns auch Kraft. Mag es noch Jahrhunderte währen, bis das Dach des Domes auf die Pfeiler gesetzt werden kann, deren Fundamente wir heut zu legen versuchen, mögen noch die fernsten Geschlechter an den Türmen bauen und an dem Maßwerk meißeln: der Plan des Ganzen steht schon lebendig vor dem geistigen Auge der Männer der Bauhütte, und mit demütigem Stolz tun sie die geringste Arbeit an dem hohen Werke.

Zweiter Abschnitt.

Psychologische Grundlegung.

Erste Abteilung.

Individualpsychologische Grundlegung.

(Triebe und Bedürfnisse.)

I. Der menschliche Motivationsapparat.

Wir suchen die Triebkräfte der menschlichen Massenbetätigung. Als diese Triebkräfte können, das war von jeher völlig klar, (schon Quesnay und Hegel sind davon ausgegangen), und dazu ist auch die neuere Psychologie endlich durchgedrungen, nur in Betracht kommen die aus den „Interessen" erwachsenden menschlichen „Triebe", die auf tiefer Stufe des Seelenlebens in ihrer einfachsten Gestalt als „Instinkte", auf höherer Stufe und in verwickelterer Gestalt als „Bedürfnisse" bezeichnet werden. Denn nur der Trieb ist an sich, unmittelbar, motorisch; er setzt Kraft im unbildlichsten Sinne des Wortes, Muskelkraft, in Tätigkeit, — und alle menschliche Tätigkeit ist ja Verausgabung von Muskelenergie.

Diese Triebe, Instinkte und Bedürfnisse sind der nächste Gegenstand unserer Betrachtung.

Das Problem, das sich uns jetzt stellt, ist mithin die Frage nach dem angeborenen Triebapparat oder Motivationsapparat des Menschen.

Das aber ist eine Aufgabe, die weder die Soziologie als Ganzes, noch die von ihr zusammengeschlossenen Sonderwissenschaften zu lösen imstande sind. Denn es handelt sich hier um eine jener „Voraussetzungen, die ihnen bereits zugrunde liegen", wie Simmel sich ausdrückt.

Diese Aufgabe fällt vielmehr jener Nachbarwissenschaft der Soziologie zu, die ihr im genealogischen System vorausgeht und ihr daher einen Teil ihrer Axiome und Voraussetzungen zu liefern hat, der Psychologie Diese aber hat das Gebiet erst spät in Angriff genommen,

und auch heute noch fehlt viel daran, daß sie es völlig bearbeitet hätte; noch harren große Strecken des Pfluges, und noch sind in den schon bearbeiteten Teilen viele, fast alle Ergebnisse strittig und Gegenstand einer eifrigen, zum Teil erbitterten Diskussion.

Die Psychologen selbst sind sich über diesen unerfreulichen Zustand ihrer eigenen Wissenschaft durchaus im klaren. Mac Dougall, von der Universität Oxford, äußert sich folgendermaßen: Die Psychologie sollte die Grundlage aller Geisteswissenschaften sein, namentlich aller derer, die mit den Ursachen menschlicher Handlung, den Impulsen und Motiven, zu tun haben, die die geistige und körperliche Tätigkeit unterhalten und die Lebensführung regeln: aber gerade dieses Gebiet hat die Wissenschaft bisher am meisten vernachlässigt; „und noch immer herrschen hier die ärgste Dunkelheit, Verschwommenheit und Verwirrung“[1]). Die besser ausgebauten Gebiete aber, z. B. das des Intellektes, haben an sich und unmittelbar kaum Beziehungen zu den Gesellschaftswissenschaften; was diese gebrauchen, ist eine wissenschaftliche Bearbeitung der seelischen Kräfte, der Quellen der Energie, die alle menschliche Tätigkeit richten und unterhalten: sie müssen klar definiert, und ihrer Entwicklung nach[2]), in der Rasse und dem Individuum selbst, historisch also, abgeleitet werden, um den Sozialwissenschaften die unerläßliche feste Grundlage zu liefern.

Daß dieses wichtigste aller psychologischen Teilgebiete, die Grundlage aller anderen, solange so arg vernachlässigt wurde, läßt sich, so fährt Mc Dougall fort, aus der Geschichte der Wissenschaft leicht verstehen. Die ersten Vertreter der Gesellschaftswissenschaften waren von den großen, brennenden Problemen ihrer Zeit so stark hingenommen, daß sie kaum daran dachten, sich in der Analyse der menschlichen Motivation die feste psychologische Grundlage zu schaffen, sondern sich damit begnügten, sich von Fall zu Fall mit Populärbegriffen weiter zu helfen, die unter der Hand der Theologie und Metaphysik eine Art von wissenschaftlichem Firnis erhalten hatten. Wenn sie aber auch die Mängel ihrer Grundlegung noch so tief empfunden hätten, sie hätten dennoch nichts Durchgreifendes dagegen tun können: denn die Entwicklung der Psychologie ist ihrerseits selbst von der Entwicklung einer ihr im Stammbaum der Wissenschaften vorangehenden Nachbardisziplin abhängig, und zwar der vergleichenden, entwicklungsgeschichtlich vorgehenden Biologie. Diese aber hat erst seit Darwin begonnen sich auszubauen und das hier entscheidende Problem zu

---

[1]) Social Psychology, London, zuerst erschienen 1908, p. 3; ferner Jaspers, Psychopathologie 4, 6(!): „Man kann vielleicht keine Behauptung aufstellen, die nicht irgendwie und irgendwo bestritten wird“, vgl. a. 153.

[2]) Vgl. oben unter dem Titel „Psychologie und Beziehungslehre“, ferner Felix Krügers „Entwicklungspsychologie“, S. 3, 5 und passim.

bearbeiten: die Ableitung der Psychologie des Menschen aus der seiner tierischen Verwandten.

Unter diesen Umständen war es nicht anders möglich, als daß die Pioniere auf den verschiedenen Gebieten der Gesellschaftswissenschaft sich ihre psychologische Grundlegung selbst ad hoc zurechtmachten; und dabei konnte nicht allzuviel Gutes herauskommen. Es fehlte nicht nur die eigentlich fachmännische Ein- und Umsicht, sondern das Bemühen wurde auch noch dadurch abgelenkt, daß den Forschern sich die Bestimmung dessen, was ist, immer mischte mit wertenden Urteilen über das, was sein sollte.

Als dann die Psychologie sich langsam zur exakten Wissenschaft auszugestalten begann, fand sie das ganze weite Gebiet der Motivationslehre besetzt durch die bruchstückhaften und irreführenden psychologischen Hypothesen der Vertreter der Gesellschaftswissenschaften[1]). Hier einzusetzen war keine erfreuliche Aufgabe, da es sofort zu schweren Streitigkeiten mit den bisherigen Okkupanten führen mußte, deren Systeme unmittelbar bedroht waren; und so überließ die Psychologie das Feld lieber den beati possidentes, und wandte sich ihrem unbestrittenen engeren Gebiete zu, der Lehre vom Intellekt, auf dem es gerade zur kritischen Zeit, seit Ausbildung der experimentellen Methoden, sehr viel interessante Arbeit gab.

Die Folge dieser pfuscherhaften Grundlegung im Psychologischen war für alle Gesellschaftswissenschaften sehr betrübend. Daß z. B. in der Ethik die plumpe und noch dazu für die Menschheit recht demütigende Lehre des Hedonismus fast die Alleinherrschaft erlangen konnte, war eine der Folgen; aber auch die Nationalökonomie, die Staatslehre, die Jurisprudenz kamen zu ähnlich falschen und für ihren Betrieb verhängnisvollen Voraussetzungen.

Um diesem unmöglichen Zustand ein Ende zu machen „muß die Psychologie aufhören, sich mit dem unfruchtbaren und allzu engen Begriff ihrer Wissenschaft als der Lehre von dem Bewußtsein zu begnügen, und muß mit aller Kühnheit ihren Anspruch vertreten, die positive Wissenschaft vom Geiste nach allen seinen Seiten und in allen seinen Funktionen, ja, geradezu die positive Wissenschaft des Verhaltens oder Betragens (conduct or behaviour) zu sein". Dazu muß sie die bisher fast durchaus introspektive Methode durch „eine vergleichende physiologische Psychologie ergänzen, die weithin auf objektive Methoden, auf die Beobachtung des Verhaltens von Menschen und Tieren aller Arten unter allen denkbaren Bedingungen von Gesundheit und Krankheit gestützt ist . . Sie muß eine entwicklungsgeschichtlich vorgehende Naturgeschichte der Seele werden, und muß vor allem anderen vollkommen und genau Rechenschaft

[1]) p. 6.

zu geben lernen von jenen Grundzügen unserer Konstitution, den angeborenen Neigungen (tendencies) zu Vorstellung und Handlung, die die ursprüngliche Grundlage des Geistes darstellen[1]).

Nur in dieser Gestalt und Ausbildung kann die Psychologie die tragfähige Grundlage der Gesellschaftswissenschaften und ihrer Synthese werden, als welche Mac Dougall gleich uns die Soziologie auffaßt[2]).

Was sagt nun also die Psychologie über den angeborenen Motivationsapparat des Menschen?

„Des" Menschen? „Hier stock' ich schon." Dürfen wir, nein, müssen wir voraussetzen, daß der Mensch, d. h. alle Rassen, und innerhalb jeder Rasse alle Individuen, die gleiche natürliche Mitgift der Triebe, Instinkte und Bedürfnisse erhalten haben?

1. Die Identität der Menschennatur.

Die Frage ist von entscheidender Bedeutung. Wenn sie verneint werden muß, ist Soziologie als rationalistische Wissenschaft unmöglich. Sie steht und fällt mit der Voraussetzung, daß alle Menschen in den großen Hauptzügen gleich geartet und daher gleich motiviert sind, d. h. auf gleiche Reize oder Veranlassungen hin in gleicher Weise reagieren. Wäre es anders, so wäre ein gesetzmäßiges Verhalten undenkbar, und vom Gesetzlosen kann es keine Wissenschaft geben.

Nun, zum Glück bestätigen uns Entwicklungsgeschichte, vergleichende Biologie und beobachtende Psychologie, daß unser notwendiges Axiom auch empirisch Stich hält. Wir finden den Hauptstamm des angeborenen Motivationsapparats des Menschen unverkennbar schon bei den höheren Tieren: die gleichen Instinkthandlungen offenbar mit den gleichen affektiven Erregungszuständen, den sog. „Gemütsbewegungen" (Emotionen). Schon das ist ein starkes Argument dafür, daß der Apparat als Erbschaft auf sämtliche Individuen der zoologischen Art „homo sapiens" übergegangen ist. Verstärkt wird diese Meinung ferner dadurch, daß es sich bei den sog. „Menschenrassen" nicht etwa um „gute Arten" im Sinne der Zoologie handelt, sondern nur um Subvarietäten und Spielarten; und schließlich zeigt die ethnologische und historische Beobachtung, daß in der Tat die Reaktion auf gleiche Reize bei allen erwachsenen Individuen aller menschlichen Rassen die gleiche ist; nur in der Stärke der Reaktion scheint es Unterschiede zu geben; aber es ist sehr fraglich, ob es sich hier um angeborene Unterschiede der Anlage, und nicht vielmehr um sozial bedingte Unterschiede der späteren kulturlichen Ausgestaltung handelt. Jedoch das sind Probleme, die nicht mehr der Grundlegung der Soziologie, sondern ihr selbst anheimfallen: uns darf es hier genügen,

[1]) p. 15.

[2]) Er nennt sie die „comprehensive science of sociology" (p. 16).

festzustellen, daß unzweifelhaft der Motivationsapparat des Menschen in seinen großen Zügen eine allen Exemplaren der Art angeborene, gleiche rassenmäßige Anlage darstellt, und daß die Fachmänner der Psychologie und der Historik das allgemein anerkennen.

William Mac Dougall z. B., schreibt: „Diese Anlagen haben je nach der Rasse verschiedene Stärke und werden je nachdem durch die sehr verschiedene Lagerung des Menschen auf den verschiedenen Kulturstufen in sehr verschiedenem Maße gehemmt oder gefördert: aber sie sind wahrscheinlich allen Menschen jeder Rasse und jeden Zeitalters gemeinsam“ [1]).

Wilhelm Wundt äußert sich zu der Frage folgendermaßen: „Allen Rasseneigenschaften voran gehen die allgemeingültigen seelischen Eigenschaften des Menschen“ [2]). „Die allgemeinen seelischen Vorgänge, die Empfindungen und Vorstellungen, die Gefühlsaffekte und Willensregungen des Menschen sind nicht bloß in ihren formalen Eigenschaften, sondern auch in gewissen allgemeinen Bedingungen ihres Ursprungs und Inhalts zu allen Zeiten dieselben geblieben“ [3]). „Der Naturmensch ist weder ein wildes Tier mit einigen menschlichen Eigenschaften, noch ein Kind, sondern, soweit wir den Primitiven aus den heute noch lebenden Beispielen kennen, ist er, abgesehen von bestimmten Rassenmerkmalen, ein mit den gleichen geistigen Eigenschaften ausgestatteter Mensch wie der normale Kultureuropäer“ [4]). „Daß solche Änderungen der wesentlichen geistigen Eigenschaften des Menschen wenigstens bei den ursprünglicheren Erzeugnissen menschlicher Kultur weder in der Gegenwart noch in der uns erreichbaren Vergangenheit vorkommen, das lehren aber übereinstimmend die heutigen ethnologischen Erfahrungen, wie jene Funde der Diluvialzeit, die uns den Menschen mit den gleichen einfachen Werkzeugen ausgestattet zeigen wie den Primitiven von heute, und die in Höhlenzeichnungen und Formen der Leichenbestattung nicht minder auf übereinstimmende künstlerische Anlagen, auf Sitten und mythologische Vorstellungen der gleichen Art hinweisen, wie sie uns noch jetzt begegnen“ [5]).

Und, um Historiker von Rang anzuführen, so bezeichnet Lacombe [6]) den „homme général“ als den eigentlichen Gegenstand der Historie,

---

[1]) Social psychology, S. 19.

[2]) Wundt, Völkerpsychologie VII, S. 48.

[3]) S. 51.

[4]) S. 53.

[5]) S. 59.

[6]) L'histoire considerée comme science S. 517, vgl. z. B. S. 237 über die spontane Gleichheit sozialer Erscheinungen in verschiedenen Kulturgebieten, die Lacombe mit Spencer, aber gegen Tarde, annimmt: „Es gibt einige erstaunliche Fälle von spontan entstandener Gleichheit, z. B. die Gesetze über den Ehebruch des Augustus sind völlig denen der chinesischen Kaiser gleich; der Mann, der seiner Frau den Ehebruch verzeiht, wird als Kuppler bestraft.“

und der sehr vorsichtige und umsichtige Bernheim schreibt ausdrücklich: „Diese auf die allgemeine Erfahrung tief und fest gegründete Gewißheit der Analogie der Empfindungs-Vorstellungs-Willensweise unter den Menschen oder, wie wir auch sagen können, die Identität der Menschennatur, ist das Grundaxiom jeder historischen Erkenntnis. Denn in der Tat, gäbe es oder hätte es je gegeben ein Volk oder ein Individuum, das in anderer Logik dächte als wir, dem Haß nicht Haß, und Liebe nicht Liebe wäre, so würde uns die Geschichte desselben noch unzugänglicher sein, als die Begebenheiten in einem Bienenstock". Und wenn uns gegenüber fremdartigen Erscheinungen Zweifel kommen sollten, dann müssen wir uns „klarmachen, daß wir es in allen solchen Fällen nur mit verschiedenen Äußerungen derselben, immer gleichen seelischen und geistigen Anlagen zu tun haben"[1]).

Franz Eulenburg widmet dem Problem eine längere Untersuchung. Er zeigt, daß die Menschen in historischer Zeit nur in sehr geringem Maße variiert haben, und daß die Annahme „der prinzipiellen Gleichheit in den typischen Eigenschaften der Menschen" geradezu das a priori der Geschichte ist[2]). Er führt eine ganze Anzahl von Schriftstellern an, die den gleichen Standpunkt vertreten, z. B. Lorentz: „Die wesentliche Unveränderlichkeit des geschichtlichen Menschen macht die Geschichte möglich" (Lehrbuch der Genealogie, S. 46), ferner Dilthey: „Da die Wissenschaft überall Regelmäßigkeiten aufsucht, so muß das Studium der geistigen Erzeugnisse von den Regelmäßigkeiten im Seelenleben ausgehen" (Wesen der Philosophie, S. 31) Außerdem beruft er sich auf Schurtz, Vierkandt und Bastian.

Preuß schreibt, „daß bei gleicher Erziehung in gleicher Umgebung unter vollständiger Loslösung vom Mutterboden die Bildungsfähigkeit einzelner Individuen der Naturvölker im Durchschnitt nicht geringer erscheint als die von Weißen"[3]).

In dieser Beziehung dürfen wir also beruhigt sein. Wir dürfen und müssen nach der Beschaffenheit des Motivationsapparates „des" Menschen fragen.

---

[1]) Lehrbuch der historischen Methode, V. u. VI. Aufl., Leipzig 1908, p. 191/3.

[2]) Arch. f. Soz.-Wiss. XXXV, S. 342.

[3]) Die geistige Kultur der Naturvölker, S. 3. Ganz ähnlich findet sich dieser Gedanke bei Vierkandt, „Beziehung", S. 5. Und, um einen dritten Ethnologen von hohem Range anzuführen, sagt Ed. Hahn („Von der Hacke zum Pflug" S. 4): „So stark einerseits Anthropologie und Ethnologie von Berufs wegen immer wieder die bestehende Ungleichheit der verschiedenen Menschenrassen in geistiger und körperlicher Beziehung und den Anlagen . . . betonen müssen, so muß andererseits doch immer wieder hervorgehoben werden, daß die heute lebende Menschheit und, soweit wir es verfolgen können, auch die Menschheit aller Stufen der Vergangenheit doch ein einziges in sich geschlossenes Ganze bildet".

2. Die „Interessen".

Der elementarste aller Begriffe, auf den wir hier stoßen, ist der des „Interesses".

Das Phänomen ist gerade deshalb, weil es elementar ist, sehr schwer zu beschreiben: von einer weiteren Zerlegung kann ja bei elementaren Phänomenen des Bewußtseins überhaupt nicht die Rede sein. Nach Barth[1]) handelt es sich um „einen der wichtigsten, aber auch schwierigsten Begriffe der Psychologie", der seit Joh. Fr. Herbart viel in der Pädagogik gebraucht wird. „Es wird bei ihm definiert als die unwillkürliche Aufmerksamkeit, die ein Gegenstand erweckt, wozu man noch in seinem Sinne hinzufügen muß, daß diese Aufmerksamkeit nicht eine einmalige, vorübergehende, sondern eine öfter wiederkehrende ist."

So behandelt denn auch Messer[2]) den Gegenstand in dem Abschnitt über die Aufmerksamkeit. Es sagt von dieser, daß, trotzdem jeder weiß, was Aufmerksamkeit ist, doch in der heutigen Psychologie über die Begriffsbestimmung und vollends gar über die Erklärung der Erscheinung viel Streit besteht. Er beschreibt sie als ein Verhalten des Ich, bei dem wir (willkürlich oder unwillkürlich) „auf etwas geistig gerichtet sind". Aufmerksamkeit ist also ein Erlebnis des Gegenstandsbewußtseins. Wie verhalten sich beide zueinander? Er beantwortet diese Frage im Anschluß an Lipps frei folgendermaßen: „In jenem Verhalten des Ich, das wir Aufmerksamkeit nennen, konstituiert sich für uns das Gegenstandsbewußtsein: Gegenstände sind für uns erst da, sofern wir aufmerksam auf sie sind". Reize, die unsere Sinnesorgane treffen und Empfindungen in uns erregen, aber in der Peripherie des Bewußtseins bleiben, sind zwar Bewußtseinsinhalte, werden aber nicht zu Gegenständen für uns, werden, um mit Wundt zu reden, zwar „perzipiert", aber nicht „apperzipiert" (S. 254/5).

Es gibt „äußere" und „innere" Bedingungen der Aufmerksamkeit. Unter den ersten sind besonders auffällig und genauer untersucht „die relative Isolierung von Reizen, das Sichabheben von der Umgebung", das „besonders Starke und Große", das „Neue und Unerwartete" usw. Bei den „inneren" Bedingungen stehen an erster Stelle die Interessen. „Man kann das Interesse in diesem Sinne geradezu als eine Disposition zu Aufmerksamkeit (eine ‚Beachtungsdisposition') bezeichnen. Nicht zu verwechseln mit diesem — erklärenden — Begriff ist Interesse als Deskriptionsbegriff. Es bezeichnet dann ein Lustgefühl, das oft die aufmerksame Beschäftigung mit einem Gegenstand begleitet" (S. 263[3])).

[1]) Phil. d. Gesch., S. 439/40.

[2]) Psychologie, S. 254ff. Weder bei Lindworsky noch bei Froebes findet sich das Wort „Interesse" im Sachregister.

[3]) „Es gibt nur eine Bedingung für die Erregung der unwillkürlichen Aufmerk-

Wir verdanken die uns bekannte genaueste Analyse der Interessen Leonard Nelson, dem wir jetzt folgen werden[1]).

Die Frage geht um die Antriebe des Willens. Für eine Willenshandlung wird mehr erfordert als die Erkenntnis eines Gegenstandes, es muß das hinzukommen, was man das Interesse an dem Gegenstande nennt. Das Interesse ist eine notwendige aber nicht hinreichende Bedingung für die Möglichkeit zu wollen. „Von den drei Vermögen des Erkennens, des Interesses und des Wollens ist jedes der beiden ersten eine notwendige aber nicht hinreichende Bedingung für das folgende."

Interesse ist, wie gesagt, eine „elementare Qualität" (346), die als solche nicht definiert werden, sondern nur durch Beispiele und Gegenüberstellung von Nichtinteressen deutlich gemacht werden kann. Ganz allgemein gesagt, ist Interesse „dasjenige, wodurch Vorstellungen zu Antrieben werden. Was auf den Willen wirkt, ist immer ein Interesse" (346). Aber das ist noch keine Definition, denn wir wissen noch nicht, ob der Satz sich auch umkehren läßt.

Nelson gebraucht das Wort im weitesten Sinne des Sprachgebrauchs. Danach gibt es für ihn kein „interesseloses Wohlgefallen". „Jedes Wohlgefallen ist . . . ein Interesse. Ich verstehe also unter „Interesse" nicht nur das, was man Lust oder Unlust nennt. An den Phänomenen der Lust oder Unlust läßt sich jedoch besonders leicht das Eigentümliche des Interesses überhaupt aufweisen. Diese Phänomene zeigen nämlich, wie schon der Sprachgebrauch andeutet, eine . . . Polarität des Verhaltens. Der Lust steht die Unlust gegenüber, dem Wohlgefallen das Mißfallen, der Neigung die Abneigung, der Freude das Leid. Diese Polarität ist für das Interesse wesentlich. Sie findet sich aber andererseits auch nur bei dem Interesse. Eben darum kann sie uns als ein Kriterium des Interesses dienen" (347). Man hat zwar behauptet, daß sich auch in den Gebieten des Erkennens und des Wollens eine ähnliche Polarität findet. Das aber ist eine Verwechslung von Gegenstand und Inhalt eines psychischen Aktes. Ein Urteil ist bejahend, wenn es einen positiven Sachverhalt behauptet, und verneinend, wenn es einen negativen Sachverhalt behauptet. Der Unterschied betrifft also das, worauf sich das Urteil bezieht, und nicht das Verhalten des Urteilens als solches. Ebenso beim Wollen. Ich entschließe mich einmal zu einer Handlung und das andere Mal zu einer Unterlassung, aber der Entschluß selbst ist als solcher dadurch nicht von dem anderen unterschieden.

„Beim Interesse verhält es sich ganz anders. Der Unterschied betrifft hier nicht nur den Gegenstand, sondern Lust und Unlust, Neigung und Abneigung, Freude und Leid sind wirklich innerlich

samkeit: die Bedeutsamkeit des wahrgenommenen Gegenstandes" (Lindworsky, Exp. Psychologie, S. 245).

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, S. 344 ff.

verschiedene Weisen unseres Verhaltens selber. Wir können zwar hier auch einen Unterschied der Gegenstände bezeichnen, aber dieser Unterschied ist von ganz anderer Art als der des Positiven und Negativen auf den Gebieten des Urteilens und ollens. Wir bezeichnen hier den in Betracht kommenden Unterschied der Gegenstände des Interesses dadurch, daß wir ihnen einen Wert oder Unwert zuschreiben. Der Unwert ist aber etwas anderes als das bloße Fehlen eines Wertes. Er ist selbst etwas positiv Bestimmtes, wenn auch dem positiven Wert Entgegengesetztes, so wie etwa die Qualität des Kalten der des Warmen entgegengesetzt ist" (350).

Zum Interesse gehört auch das Begehren, das die Psychologen allgemein zum Wollen rechnen, und das auch zum Wollen in einem weitesten Sinne gerechnet werden kann. Aber dieser Sprachgebrauch ist unzweckmäßig, weil der bloße Wunsch zwar ein Begehren, aber gewiß kein Wollen in dem engeren Sinne ist, wonach das Wollen vom Interesse verschieden ist. Man kann wünschen, wollen zu können.

In der Tat findet sich beim Begehren die beim Wollen fehlende Polarität des Verhaltens. Dem Begehren entspricht das Verabscheuen, dem Wünschen das Verwünschen, dem Streben das Widerstreben.

„Hiernach haben wir zwei Grundformen des Interesses zu unterscheiden. Jedes Interesse äußert sich entweder als ein Begehren oder als ein Gefallen . . . Man unterscheidet die Lust an etwas von der Lust auf etwas. „Lust an etwas haben", drückt ein Gefallen aus, „Lust auf etwas" ein Begehren" (353).

Die Einteilung der Interessen nach der Art ihrer Gegenstände ist unbrauchbar, „etwa danach, ob der Gegenstand anschaulich oder nicht-anschaulich, a priori oder a posteriori gegeben ist" (355). Nelson unterscheidet zunächst zwischen mittelbaren und unmittelbaren Interessen; jene beziehen sich nur vermittels eines anderen Interesses auf ihren Gegenstand, diese ohne solche Vermittlung. Der Wunsch, sich bei Frostgefühl zu wärmen, ist ein unmittelbares Interesse, der Wunsch, Arbeit zu finden, um sich für den Lohn Heizmaterial kaufen zu können, ein mittelbares.

Zur Möglichkeit eines mittelbaren Intereses genügt nicht die tatsächliche Bedingtheit des einen Interesses durch ein anderes, sondern sie erfordert einen Reflexionsakt, vermöge dessen sich das eine Interesse auf das andere bezieht. Das nennt Nelson ein reflektiertes Interesse. Alle mittelbaren Interessen sind reflektierte. Das darf nicht genetisch verstanden werden, d. h. es kommt nicht darauf an, ob das Auftreten des einen Interesses kausal durch das Auftreten eines anderen bedingt ist. Es mag sich zwar so verhalten, daß das unmittelbare Interesse das mittelbare kausal bedingt, aber danach fragen wir hier nicht. Es handelt sich hier nicht darum, ob ein Interesse seiner Entstehung nach von einem anderen abhängt, sondern ob es sich seinem,

in ihm selber liegenden Sinne nach auf ein anderes bezieht. Ein Interesse kann die Wirkung eines anderen Interesse sein, ohne darum ein mittelbares Interesse zu sein (356).

Jenes Kriterium der Mittelbarkeit des Interesses, seinem Sinne nach die Beziehung auf ein anderes einzuschließen, findet sich in zwei Fällen. Erstens, wenn uns der Gegenstand als Mittel interessiert: dann ist der Gegenstand des anderen Interesses der Zweck, — und zweitens, wenn sich unser Interesse nur insoweit auf einen Gegenstand richtet, wie dieser zu einer Klasse gehört, für die wir uns interessieren. Wie dort das Verhältnis des Mittels zum Zweck so bestimmt hier das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen die Beziehung des einen Interesses zum anderen.

Die unmittelbaren Interessen ihrerseits können unterschieden werden in intuitive und nicht-intuitive. Die ersteren sind diejenigen, die uns unmittelbar, d h. ohne Vermittlung der Reflexion bewußt werden, die letzteren diejenigen, die nur durch Reflexion zum Bewußtsein gelangen.

Von ganz besonderer Bedeutung sind die bisher noch wenig oder gar nicht beachteten nicht-intuitiven unmittelbaren Interessen. Man muß sich klar machen, daß sie zwar nur durch Reflexion zum Bewußtsein gelangen, aber daß nicht alle Reflexion sich in der Form des begrifflichen Denkens vollzieht. Es gibt dreierlei Arten der Erkenntnis: erstens die anschauliche, zweitens die nichtanschauliche, die uns durch begriffliches Denken klar wird, und drittens die nichtanschauliche, die nur „gefühlsmäßig" ins Bewußtsein tritt (360). Dieses Gefühl ist ein dunkles Bewußtsein der Wahrheit, also keine Anschauung, sondern ein Reflexionsakt, obgleich es vom Begreifen und Schließen verschieden ist. Wir kennen solches Gefühl schon auf dem Felde der Erkenntnis: wir haben oft beim Lesen das Gefühl, daß hier ein Trugschluß vorliegt, ohne ihn sofort angeben zu können, trauen uns aber zu, ihn bei hinreichendem Nachdenken aufzufinden „So könnte es sich auch im Gebiete der Interessen verhalten. Es könnte vorkommen, daß ein Interesse durch ein bloßes Gefühl ins Bewußtsein tritt: durch ein Gefühl für den Wert oder Unwert eines Gegenstandes — dann . . . sind wir uns seiner nur dunkel bewußt. Er kann uns aber vielleicht klar werden, wenn wir hinreichend über ihn nachdenken." Wenn das möglich ist, nennt Nelson das Gefühl auflöslich, im anderen Falle unauflöslich. Im ersten Falle heißt das Interesse diskursiv, im zweiten nicht-diskursiv.

Wir erhalten danach die folgende Tafel der Interessen:

I. Mittelbare Interessen (Reflektierte, wo sich ein Interesse auf das andere bezieht).
   a) Mittel zum Zweck.
   b) Besonderes im Verhältnis zum Allgemeinen

II. Unmittelbare Interessen.
   a) Intuitive.
   b) Nicht-intuitive.
      1. Diskursive (Gefühl auflöslich, ursprünglich dunkel).
      2. Nicht-diskursive (Gefühl nicht auflöslich, schlechthin dunkel).

Eine andere Einteilung der Interessen geht weder von dem Gegenstande noch von dem Verhältnis zum Bewußtsein aus, sondern von ihrem Ursprung: sinnliche und reine Interessen.

Wir können uns auch hier an der Erkenntnis orientieren. Wir haben in ihr zu unterscheiden zwischen der Kenntnis und der Einsicht. Jene hängt von den äußeren Umständen ab, diese nicht; es gibt Erkenntnisse, hinsichtlich deren unser Geist sich vielmehr selbst genug ist. Kenntnis ist z .B. das Wissen darum, daß Säuren Lackmuspapier rot färben, Einsicht das Wissen, daß der Betrag einer Summe von der Reihenfolge ihrer Glieder unabhängig ist. Jene stammt aus der Sinnlichkeit, diese aus der reinen Vernunft. Dort muß die Erkenntnis selbst, hier nur das Bewußtsein um die Erkenntnis erworben werden. Das ist der Unterschied zwischen der empirischen und der rationalen Erkenntnis oder, wie man auch sagen kann, der Erkenntnis a posteriori und a priori. „Eine empirische Erkenntnis oder eine Erkenntnis a posteriori ist eine solche, deren Besitz von den Umständen abhängt, oder, mit anderen Worten, eine solche, die nicht durch die Natur des Geistes selbst bestimmt ist. Eine rationale Erkenntnis oder eine Erkenntnis a priori ist dagegen eine solche, die durch die Natur des Geistes selbst bestimmt ist und deren Besitz daher nicht von den Umständen abhängt" (365/6).

„Eine analoge Unterscheidung müssen wir nun im Gebiet des Interesses vornehmen.

„Unter einem sinnlichen Interesse verstehe ich ein solches, dessen Besitz von den Umständen abhängt, unter einem reinen Interesse ein solches, dessen Besitz nicht von den Umständen abhängt, sondern durch die Natur des Geistes selbst bestimmt ist. Nur das Bewußtsein um ein reines Interesse kann von den Umständen abhängen, nicht aber das reine Interesse selbst. Die Eigenschaft unseres Geistes, wodurch ihm der ursprüngliche Besitz eines Interesses zukommt, nennen wir die reine praktische Vernunft, die Eigenschaft dagegen, hinsichtlich des Besitzes bestimmter Interessen von den Umständen abzuhängen, praktische Sinnlichkeit" (366/7).

Wir müssen es uns versagen, Nelson bei der Untersuchung der reinen Interessen zu folgen, des ästhetischen und des sittlichen. Wir müssen uns darauf beschränken, seine Lehre in ihrem Endergebnis mitzuteilen, wonach das ästhetische „Gefühl" schlechthin unauflöslich, und daher das ästhetische Interesse nicht-diskursiv ist, während das

sittliche Gefühl nur „ursprünglich dunkel", aber durch Reflexion auflösbar, und daher das zugehörige Interesse diskursiv ist.

Was uns interessiert, ist der soziale Prozeß, d. h. die Betätigung menschlicher Massen. Betätigung erfolgt aus Antrieben und Begehrungen. Diese können aus allen Klassen der Interessen entspringen. Und zwar gründet sich bei dem sinnlichen Interesse Begehren auf Gefallen, beim sittlichen Gefallen auf Begehren, und beim ästhetischen Interesse sind Gefallen und Begehren unabhängig voneinander möglich (581).

Damit sind wir zur Theorie des Wollens gelangt. Das Interesse ermöglicht für sich noch nicht ein Handeln; wenn es auch dafür notwendig ist, so ist es doch nicht hinreichend. Das Interesse macht das Handeln nur möglich, insofern es auf den Willen wirkt.

Und zwar ist hier nicht vom Wollen im weiteren Sinne des Sprachgebrauchs die Rede, wo es das Begehren mit umfaßt, sondern es handelt sich um das Wollen in seiner Bedeutung als Entschluß. Der Gegenstand eines Entschlusses kann immer nur unsere eigene Handlung sein. „Ich kann micht nicht dazu entschließen, daß ein anderer etwas tut."

„Antrieb" im engeren Sinne ist mit Begehrung eines und dasselbe. Aber im weiteren Sinne heißt alles Antrieb, was uns zum Handeln antreibt. In diesem Sinne ist jedes Interesse, sofern es auf den Willen wirkt, ein Antrieb. Aber auch eine bloße Vorstellung wird zum Antrieb, sofern sie nur mit einem solchen Interesse an ihrem Gegenstande verbunden ist. Antriebe brauchen hiernach nicht notwendig Begehrungen zu sein. Sie können auch bestehen in Lust- oder Unlustgefühlen oder in bloßen Wertgefühlen ästhetischer oder sittlicher Art oder auch in bloßen Vorstellungen, auf deren Gegenstand sich ein solches Gefühl richtet. Wenn aber ein solcher Antrieb nicht selbst ein Begehren ist, kann er nur mittelbar auf den Willen wirken, nämlich nur durch Vermittlung eines Begehrens. Antriebe sind also ohne Begehrungen unmöglich.

Dieses Begehren ist nach Nelson, der sich hier mit einer Anzahl von Psychologen in Gegensatz stellt, ein eigenes Phänomen, das von den von gewissen Gefühlen begleiteten Vorstellungen verschieden ist (593). Er schließt seine Polemik, die wir nicht hierher setzen können, folgendermaßen: „Wir müssen also schließen, daß es ein eigenes Moment gibt, das den Antrieb, der den Willen bestimmt, den anderen gegenüber auszeichnet, und das nicht liegen kann in bloßen Lust- und Unlustgefühlen oder dem Wert des Gegenstandes des Antriebes oder der dem Gegenstande zugewendeten Aufmerksamkeit oder dem Verhältnis irgendeines von diesen zum Entschluß, sondern in einem besonderen Phänomen, das nichts anderes ist als was wir Begehren nennen" (598).

Das Begehren erscheint in drei Formen. „Nennt man das, was wir

begehren, den Gegenstand des Begehrens oder auch in weiterer Bedeutung, das Ziel des Begehrens, so kann dieses entweder unmittelbar in Handlungen bestehen und ist dann das, was man auch in einem engeren Sinne des Wortes Wollen nennt. Oder aber der Gegenstand des Begehrens kann die Wirkung unserer Handlungen sein: dann nennen wir ihn Ziel im engeren Sinne und das Begehren selbst das Erstreben eines Zieles. Oder drittens, der Gegenstand des Begehrens ist weder selbst eine Handlung noch die mögliche Wirkung einer solchen: dann nennt man das Begehren einen bloßen Wunsch."

Bis hierher wollen wir unserem Führer folgen, um bei einer späteren Gelegenheit auch seine nun im System folgende Untersuchung des Entschlusses noch anzuführen. Vorläufig vertrauen wir uns einem anderen Führer an, um die Antriebe mehr von ihrer genetischen Seite her, und vor allem, um sie in ihren einzelnen Richtungen und Zielen kennen zu lernen.

3. Die angeborenen Triebe und ihre Ausgestaltungen.

Mac Dougall beantwortet das von ihm selbst zuerst mit voller Klarheit gestellte Problem des angeborenen Motivationsapparates des Menschen wie folgt:

„Der menschliche Geist hat gewisse angeborene und vererbte Triebe, die die eigentlichen Springfedern oder Triebkräfte individuellen und sozialen Denkens und Handelns und die Grundlage darstellen, auf der unter der Wirkung intellektueller Fähigkeiten sich der Charakter und der Wille der Individuen und Völker entfaltet[1])."

Diese Anlagen, Neigungen oder Triebe, die die Grundlage des menschlichen Charakters und Willens bilden, zerfallen in zwei Hauptklassen: die „spezifischen Triebe und Instinkte", — und die im Laufe der Entwicklung sich aus ihnen bildenden, einem Zustande höherer Komplikation eigenen „allgemeinen oder nicht-spezifischen Neigungen"[2]) oder „Pseudoinstinkte".

Der Begriff des Instinktes ist einer der am meisten mißbrauchten der allgemeinen und leider auch der wissenschaftlichen Sprache. Die moderne Psychologie versteht darunter „gewisse angeborene spezifische Neigungen der Seele, die allen Exemplaren einer Art gemeinsam sind, Rassekennzeichen, die sich allmählich im Prozeß der Anpassung der Art an ihre Umgebung herausgebildet haben[3]), und die aus der seelischen Konstitution, zu deren eingeborenen Elementen sie gehören,

[1]) l. c. p. 19.

[2]) p. 20.

[3]) „Gewohnheiten der Art" sagt Toennies an der oben zit. Stelle.

nicht ausgerottet und ebensowenig vom Individuum während seiner Lebenszeit erworben werden können[1]).

Die Instinkte der tierischen Ahnen des Menschen leben in ihm fort, bleiben aber sehr selten Instinkte schlechthin, sondern werden durch die Intelligenz und durch Gewohnheiten, die unter der Leitung des Verstandes erworben worden sind, oder durch Nachahmung umgeformt. Das gilt sogar für den menschlichen Säugling, weil seine angeborenen Instinkte mit wenigen Ausnahmen in den ersten Lebensmonaten latent bleiben und erst allmählich zur Reife, d. h. zur Funktion gelangen[2]).

Ein rein instinktives Verhalten läßt sich folgendermaßen beschreiben: „Ein Sinneseindruck oder eine Kombination solcher ruft ein durchaus bestimmtes Verhalten, eine Bewegung oder eine Bewegungsfolge hervor, die bei allen Individuen der gleichen Art bei allen ähnlichen Veranlassungen die gleiche ist; und im allgemeinen ist das derart verursachte Verhalten geeignet, entweder die Wohlfahrt des Individuums oder seiner Gemeinschaft zu fördern oder die Erhaltung der Art zu sichern"[3]).

Es handelt sich dabei nicht um zusammengesetzte, rein physische „Reflexaktionen", wie Herbert Spencer annahm[4]), sondern um die Auswirkung bestimmter seelischer, psycho-physischer Prozesse, d. h. solcher, die ebensowohl seelische, wie körperliche Veränderungen bedingen, und daher nicht in lediglich mechanischen Ausdrücken beschrieben werden können, sondern die drei Seiten jedes seelischen Verlaufes darbieten: die kognitive, die affektive und die konative Seite; d. h. jeder Fall einer Instinkthandlung bedingt ein Wissen um ein Ding oder Objekt, ein Fühlen in bezug darauf, und ein Streben darauf hin, oder davon fort[5]). Dieses Streben unterscheidet sich von einem bloß mechanischen Verlaufe vor allem dadurch, daß es durch ein genügend starkes Hindernis nicht etwa zum Stillstand gebracht, sondern eher verstärkt wird, bis das zugehörige Ziel erreicht ist, oder eine stärkere,

---

[1]) p. 22/23. Bergson entwickelt in seiner „Evolution créatrice" eine ganze Philosophie der Instinkte; vgl. namentlich S. 146/7, 151/2, 161—165, 189ff.

[2]) p. 24.

[3]) p. 25/6. Vgl. Toennies, Gemeinschaft und Gesellsch.: „Daher ist denn ein bestimmter Empfang immer der Anfang oder die Tendenz (conatus) zu einer gewissen Ausgabe, welche ihm folgen will und muß in der Richtung ihres geringsten Widerstandes oder des größten Zuges. Also sind mit den Eindrücken (oder Ideen) von gewissen Gegenständen die Neigungen (oder Ideen) zu gewissen Reaktionen als Ausdrücken des eigenen Wesens auf notwendige Weise verbunden" (3. Aufl. S. 75,); vgl. Lindworsky l. c. S. 235: „Komplizierte Bewegungen, die von Anfang an, d. i. ohne vorausgehende Übung, wohlgeordnet ausgeführt werden und in hohem Grade den Stempel der objektiven Zweckmäßigkeit an sich tragen" (Bühler).

[4]) Dagegen Lindworsky, S. 236; vgl. Jaspers (Psychopathol., S. 94), wo er vom „psychischen Reflexbogen" spricht.

[5]) Mac Dougall p. 26.

mit dem Streben unvereinbare Neigung erregt wird, oder die Kreatur erschöpft ist.[1])

Das kognitive Faktor, der Sinneseindruck, steht in einem spezifischen Verhältnis zu dem Instinkt insofern, als nur gewisse, durch eine bestimmte Einfallspforte zum Bewußtsein gelangende Sinneseindrücke den ganzen Verlauf auslösen: zuerst wohl immer einen charakteristischen, spezifischen, affektiven Zustand der Seele, aus dem dann das konative Verhalten folgt[2]), jenen seelischen Zustand, der in seinen höheren Entwicklungsformen als Begehren oder Abneigung bezeichnet wird, der aber in seiner blinden Form, wie wir selbst ihn zuweilen, und die Tiere in der Regel, empfinden, ein reiner Trieb, oder eine leidenschaftliche Begier (craving) oder ein unbehagliches Gefühl eines Mangels ist. „Die anhaltende Hemmung dieses Instinktverlangens ist offenbar immer von Unlustempfindungen, sein erfolgreicher Ablauf von Lustempfindungen, und die Erreichung des Zieles von einem angenehmen Gefühl der Befriedigung begleitet."[3])

„Ein Instinkt kann daher definiert werden als eine ererbte oder angeborene psycho-physische Anlage, die ihren Besitzer dazu bestimmt, Objekte einer gewissen Klasse zu bemerken und ihnen Aufmerksamkeit zu schenken, eine emotionale Erregung von besonderer Art dabei zu erfahren und mit Bezug darauf in einer besonderen Art zu reagieren oder wenigstens einen Trieb zu einem solchen Verhalten zu empfinden."[4])

In dieser Darstellung muß eine wenigstens äußerliche Ähnlichkeit mit Nelsons Darlegungen auffallen. Auch er unterscheidet drei Vermögen, die zusammenwirken müssen, damit ein Willensakt zustande komme: Erkenntnis, Interesse und Wollen. Offenbar sind Erkennen und Kognition einerseits und Wollen und Konation andererseits identisch: wie verhalten sich Interesse und Affektion zueinander? Uns will scheinen, daß man wohl die Affektion als den zutage tretenden Ausdruck des Interesses bezeichnen darf, das als letzter, elementarer und deshalb nicht definibler Tatbestand der Affektion zugrunde liegt.

Als eine solche Affektion kann man vielleicht auch bereits die Aufmerksamkeit auffassen, die auch bei Mac Dougall, wie bei Nelson und Messer hier eine bedeutende Rolle spielt. Und zwar handelt es sich hier um die von den Psychologen sogenannte „unwillkürliche und passive Aufmerksamkeit". Diese wird, wie Messer (l. c. S. 261/3) ausdrücklich sagt, von unseren Interessen erregt. „Man kann das Interesse in diesem Sinne geradezu als eine Disposition zur Aufmerksamkeit bezeichnen."[5])

---

[1]) p. 27.

[2]) oder vielmehr „es selbst ist", wie Toennies sagt (Gemeinschaft und Gesellschaft, 2. Aufl., p. 111).

[3]) Mac Dougall, S. 28.

[4]) Ibid. S. 29.

[5]) Messer, Psychologie, S. 263.

Demgegenüber ist willkürliche Aufmerksamkeit eine „innere Handlung" unter dem Einfluß des Wollens. So z. B. das „Sichbesinnen", von dem wir in der Lehre von der Methode gehandelt haben[1]).

Hier, bei Nelson und Messer, handelt es sich bereits um das Seelenleben des entwickelten höheren Menschen. Hier spricht man nicht mehr im eigentlichen Sinne von Instinkten. Diese bilden die Hauptmasse des Seelenlebens der Tiere, und bei den niederen Tieren scheinen sie, wie Mac Dougall sagt, das Leben so gut wie vollständig zu beherrschen. Nur hier kann man von reinen Instinkten im strengsten Sinne des Wortes sprechen. Die höheren Tiere aber lernen im weiten Maße, ihre Instinkte besonderen Umständen anzupassen, und gar beim Menschen erreicht diese Umformung außerordentlich hohe Grade. Hier kommen vier Komplikationen in Betracht: erstens kann der Verlauf nicht nur durch den zugehörigen Sinneseindruck selbst, sondern auch durch die bloße Vorstellung des Objektes und durch die Perzeption und Vorstellung anderer Objekte ausgelöst werden. Zweitens können die körperlichen Bewegungen unendlich stark abgeändert werden. Drittens ereignet es sich in dem komplizierten Geiste des Menschen ungleich öfter als beim Tier, daß gleichzeitig mehrere Instinkte ausgelöst werden und sich in verschiedener Weise kreuzen und verbinden. Und viertens: die instinktiven Neigungen werden mehr oder weniger in Systemen organisiert, die sich auf bestimmte Objekte oder Vorstellungen beziehen: „Gefühle" (Sentiments).

Für uns ist zunächst sehr wichtig, daß der kognitive „Zubringer" und der konative „Auslaß" des Verlaufs fähig sind, voneinander unabhängige Veränderungen zu erfahren, daß aber der affektive Mittelteil und Vermittler „durch das ganze Dasein hindurch als der unwandelbare Kern der Anlage bestehen bleibt"[2]). Wir dürfen wohl hierin die Wirkung der unveränderlich angeborenen Interessen erblicken. Das gilt auch für den Menschen auf seiner höchsten Stufe, und das allein gibt uns die Möglichkeit, die Instinkte überall wiederzuerkennen, so stark sich ihr äußerer Verlauf, Anlaß und Reaktion, auch verändert haben mag; denn die „viszeralen (viscera: die Eingeweide) Veränderungen, die für die Erregung der Instinkte kennzeichnend sind, bleiben unverändert"[3]).

Diese Instinkte und ihre Auswirkungen, erworbene Gewohnheiten des Denkens und Handelns — die nur auf der Instinktgrundlage erwachsen können — sind die einzige ursprüngliche, d. h. subsoziale Triebkraft des Menschen und der Menschengemeinschaften. „Die instinktmäßigen Triebe bestimmen mittelbar oder unmittelbar die Ziele aller Tätigkeit und liefern die treibenden Kräfte, durch die alle seelischen Tätigkeiten unterhalten werden. Lust und

[1]) Ibid. S. 333. Vgl. dazu Nelson, Kritik d. prakt. Vernunft, S. 606, auch 386.
[2]) Mac Dougall, S. 33.
[3]) S. 42.

Unlust aber sind nicht die Triebkräfte, wie viele annahmen, sondern lenken die Instinkte nur als Führer auf die Mittel zu ihren Zielen."[1] Ohne diese Instinkte würde der Organismus einer Uhr gleichen, aus der die Feder entfernt ist.

a) Die „spezifischen" Instinkte und die „primären" Gemütsbewegungen.

Wir können, wie gesagt, die primären Instinkte mit Sicherheit an ihrem unwandelbaren affektiven Kern erkennen, an der zugehörigen Gemütsbewegung, die sich in viszeralen Veränderungen nach außen hin kundtut. Daß es sich sozusagen um die Elemente, die nicht mehr selbst aus noch einfacheren Teilen zusammengesetzten Ureinheiten des menschlichen Seelenlebens handelt, kann man im Zweifelsfalle dadurch entscheiden, daß erstens die primären Emotionen sich unzweideutig schon bei den höheren Tieren vorfinden, und daß sie zweitens in pathologisch gesteigerter Form als Krankheiten des Geisteslebens auftreten. „Wir müssen uns darnach an die vergleichende Psychologie und die Psycho-Pathologie wenden, um den primären Charakter derjenigen unserer Emotionen zu bestätigen, die als einfach und nicht weiter auflösbar erscheinen."

Mac Dougall unterscheidet folgende spezifische Instinkte mit der je dazu gehörigen primären Gemütsbewegung (Emotion):

1. Der Instinkt der Flucht und die Gemütsbewegung der Furcht.

2. Der Instinkt der Abstoßung und die Gemütsbewegung des Widerwillens.

3. Der Instinkt der Neugier und die Gemütsbewegung der Verwunderung.

4. Der Instinkt der Kampfbegier und die Gemütsbewegung des Zornes.

5. u. 6. Der Instinkt der Selbsterniedrigung (oder Unterwerfung) und der Selbstbetonung (oder Selbstdarstellung) und die Gemütsbewegungen der Unterwerfung und Erhebung oder negatives und positives Selbstgefühl.

7. Der elterliche Instinkt und die Gemütsbwegung der Zärtlichkeit.

„Diese sieben Instinkte sind diejenigen, deren Erregung die am klarsten unterscheidbaren Emotionen hervorruft; und aus diesen sieben primären Emotionen, verbunden mit Lust- und Unlustempfindungen und vielleicht auch Empfindungen von Erregung und Herabstimmung (Depression) sind alle oder doch fast alle affektiven Zustände zusammengesetzt, die volkstümlich als Emotionen anerkannt werden, und für die die Sprache des täglichen Lebens eigene Bezeichnungen besitzt."[2]

[1] p. 44.
[2] l. c. p. 81/82.

Zu diesen sozusagen klassischen Instinkten treten noch einige andere mit weniger wohl ausgebildetem affektivem Kern einer Gemütsbewegung, die aber für das Gesellschaftsleben von größter Bedeutung sind.

8. Der Sexualinstinkt oder der Instinkt der Fortpflanzung.
9. Der Herdeninstinkt (the gregarious instinct).
10. Der Instinkt der Sammlung und Hortbildung.
11. Der Bildnerinstinkt (instinct of construction).

Diese elf Instinkte zusammen mit einigen anderen von geringerer Bedeutung, wie denen, zu kriechen und zu gehen, sind, sagt Mac Dougall, die einzigen primären Instinkte, die die psychologische Analyse beim Menschen entdecken kann[1]). Wir merken hier nur vorläufig an, daß er einen Grundtrieb, den des „kleinsten Mittels" übersehen hat.

b) Die „Pseudoinstinkte".

Neben diesen eigentlichen Instinkten unterscheidet unser Autor noch einige ebenfalls angeborene Neigungen und Triebe, die er als allgemeine oder nicht spezifische aus dem Grunde bezeichnet, weil hier der unwandelbare charakteristische zentrale Kern der affektiven Gemütsbewegung mangelt. „Diese Neigungen haben mehr eine vielseitige und allgemeine Natur." Die drei wichtigsten dieser „Pseudoinstinkte"[2]) sind Sympathie, Suggestion und Nachahmung. Sie haben das Gemeinsame, daß in jedem Falle wenigstens zwei Individuen gegeben sein müssen, deren eines der „Agent", deren zweites der „Patient" ist[3]). „In jedem Falle ist das Ergebnis des Vorgangs eine gewisse Angleichung der Handlungen und des Seelenzustandes des Patienten an den Agenten. Es sind drei Formen intermentaler Tätigkeit von grundlegender Wichtigkeit für alles soziale Leben bei Mensch und Tier."[4]) Wenn der Einfluß auf die kognitive Sphäre vorwiegt, so sprechen wir von Suggestion, wenn auf die affektive Sphäre, von Sympathie oder sympathischer Induktion, wenn auf die konative Sphäre, von Nachahmung[5]).

Sympathie ist kein echter Instinkt, wie einige Schriftsteller an-

[1]) Mac Dougall, p. 88.

[2]) Mac Dougall, p. 90.

[3]) W. Hellpach, „Die geistigen Epidemien", Bd. XI der Sammlung „Die Gesellschaft", Frankfurt a. M. o. J. nennt den Patienten wohl auch das „Opfer", z. B. p. 47, Leopold („Das Prestige") den „Rezipienten".

[4]) Mac Dougall l. c. p. 91.

[5]) Hellpach scheidet anders: Einfluß durch Einredung, durch Einfühlung und Eingebung. Nur das letzte will er als Suggestion gelten lassen. Die Einfühlung wäre mit Mac Dougalls „„Sympathie" wohl ungefähr identisch, aber seine „Suggestion" umfaßt offenbar neben der Eingebung auch die Einredung. Die Nachahmung läßt Hellpach nicht als eigenen Pseudo-Instinkt gelten. Mac Dougall scheint selbst auch einigermaßen skeptisch darüber zu denken, wie aus seiner Bemerkung auf S. 91 hervorgeht, wonach viele Formen der Nachahmung auf Sympathie und Suggestion beruhen. Brinckmann (S. 47) schließt sich ganz Mac Dougall an.

nehmen, sondern ein „induzierter Trieb“ [1]), ein „Mit-Leiden“, wie das Wort selbst sagt, „die Erfahrung eines Gefühls oder einer Erregung, wann und weil wir in anderen Personen oder Geschöpfen den Ausdruck dieses Gefühls oder dieser Erregung wahrnehmen“ [2]). „Sympathie liegt noch nicht vor, wo die Lust oder Unlust des einen von anderen „geteilt“ wird in dem Sinne, daß, was dem einen wohl oder wehe tut, den anderen in gleicher Weise berührt; es genügt auch nicht, daß das Bewußtsein um die Gleichheit des Gefühls beim anderen hinzukommt, noch auch, daß die Lust des einen durch die des anderen bedingt ist, so daß die gleichen Gefühle in uns gerade durch die Wahrnehmung der fremden Ausdrucksbewegungen erweckt werden. Was man im engeren Sinne Teilnahme nennt, besteht nicht sowohl darin, daß wir mit dem anderen die gleiche Freude oder den gleichen Schmerz erleben, als vielmehr darin, daß unser Wissen um seine Freude uns zur Freude, und unser Wissen um seinen Schmerz uns zum Schmerz wird. Eigentliche Sympathie liegt also gerade da vor, wo der eine mit dem anderen nicht dasselbe fühlt, sondern wo das Bewußtsein der fremden Freude oder des fremden Leids seinerseits zum Gegenstand eigener Freude oder eigenen Leids wird. Aber eben auch hier ist es nur das Bewußtsein, daß der andere sich freut oder leidet, und nicht unmittelbar Freude oder Leid des anderen, was den Gegenstand unserer Lust oder unseres Leides bildet. Wie dieses Bewußtsein ein Gegenstand von Lust oder Unlust werden kann, ist nicht schwieriger zu begreifen, als wie die Voraussicht eigener künftiger Lust oder Unlust ein solcher werden kann“ [3]).

Diese sympathische Induktion der Erregung ist ein Charakterzug wohl aller gesellig lebenden Tiere und eine ihrer wichtigsten Waffen im Kampfe ums Dasein; [4]) ihr bestes Beispiel ist die Verbreitung von Furcht mit ihrem Fluchtinstinkt, die durch den Warn- oder Angstschrei eines Tieres der Herde ausgelöst werden. Aber auch die Kampflust und die Neugier werden derart sympathisch induziert.

Unter „Suggestion“ versteht Mac Dougall „einen Prozeß der Mitteilung (communication), der in der mit Überzeugung geschehenden Annahme der mitgeteilten Behauptung [5]) (proposition) resultiert bei Abwesenheit logisch zureichender Gründe für die Annahme“ [6]). Das

[1]) So nennt ihn auch Franz Çuhel, „Zur Lehre von den Bedürfnissen“, Innsbruck 1907.

[2]) Mac Dougall, S. 92.

[3]) Nelson, Kritik der prakt. Vernunft, S. 384/5.

[4]) Schäffle, „Bau und Leben“ I, S. 274, nennt unter den „neuen Gewohnheiten und Trieben, ohne welche keine häusliche Gemeinschaft möglich ist“, an erster Stelle die Sympathie.

[5]) Die Behauptung „muß nicht in Worten aufgestellt werden, es kann eine einfache Geste oder ein Ausruf genügen“ (p. 97).

[6]) S. 97. Messer schreibt: „Das Wort ‚Suggestion‘ ist freilich dadurch etwas ent-

Maß der Suggestibilität des „Patienten" ist die Schnelligkeit und Leichtigkeit der Annahme. Sie ist gesteigert bei krankhaften Zuständen, bei Unwissenheit oder Unsicherheit des Opfers in bezug auf den Inhalt der Behauptung, ferner wenn der Agent eine Person von „Prestige"[1]) ist, und schließlich, wenn das Opfer gewisse Eigentümlichkeiten des Charakters und der angeborenen Disposition aufweist. Von der größten Bedeutung für die soziale Psychologie ist die „Prestige-Suggestion", weil hier der Instinkt der Unterordnung ins Spiel tritt, während in anderen Fällen der entgegengesetzte Instinkt der Selbstbetonung der Annahme der suggerierten Behauptung entgegenwirkt.

Wo der Trieb der Selbstbetonung stark ins Spiel eintritt, haben wir das eigentümliche Phänomen der „Kontrasuggestion", diejenige „Einwirkung eines Individuums auf ein anderes, wo das letztere, ohne zureichenden Grund, das Gegenteil der von dem ersten aufgestellten Behauptung annimmt . . . Bei einigen Kindern ist dieser Trieb zeitweilig sehr stark, um später dem gewöhnlichen Grade der Suggestibilität Platz zu machen. Aber bei manchen Erwachsenen wird er chronisch oder gewohnheitsmäßig; sie legen ihren Stolz darein, nichts zu tun wie die anderen, sich anders zu kleiden und anders zu essen, und allen geringeren sozialen Imperativen zu trotzen"[2]). Wir werden diese Suggestibilität mit umgekehrtem Vorzeichen später als Gabriel Tardes „imitation par opposition" wiederfinden.

Was schließlich die Nachahmung anbelangt, so ist ein Teil davon nichts als sympathische Induktion, die Erregung echter Instinkte durch den „Ausdruck der Gemütsbewegung" eines Genossen. Eine zweite Klasse sind nichts als „ideomotorische Handlungen"[3]),

wertet worden, daß man vielfach jegliche Beeinflussung damit bezeichnet hat. Man sollte es auf eine solche beschränken, die das eigene Überlegen und Kritisieren, Wertschätzen, Wählen und Wollen der Beeinflußten gar nicht aufkommen läßt" (l. c. S. 355/6). Lindworsky: „Die Suggestion setzt stets eine Einsicht voraus: einmal, weil sie dem Subjekt einen Sachverhalt beibringt, der, wie oben gezeigt wurde, nur mittels des Denkens zu erfassen ist; zweitens, weil sie zu einer nicht einfachhin unbegründeten Überzeugung führt. Die suggestiv beeinflußte Person stützt sich zum wenigsten auf die Autorität des Sprechenden. Sie wird darum begünstigt durch alles, was die Autorität des Suggerierenden erhöht, sowie durch alles, was eine kritische Haltung der Versuchsperson ausschließt. Darum sind Kinder, Frauen und Ungebildete leichter suggestiv zu behandeln als an kritisches Denken gewöhnte Erwachsene. Die bekannte Definition der Suggestion als der Einführung einer kritiklos aufgenommenen Vorstellung, die sich unbehindert auswirken kann, legt darum eine irrige Anschauung nahe. Es handelt sich nicht um die Erzeugung von Vorstellungen, sondern um die von Gedanken" (S. 294).

[1]) Wir werden später noch genauer zwischen „Prestige" und „Autorität" zu unterscheiden haben.

[2]) Mac Dougall, p. 101/2.

[3]) „Man pflegt Handlungen, die durch Wahrnehmung eines Reizes oder durch eine Zielvorstellung ausgelöst werden, ohne daß es zu einem Wollen kommt, als ideomotorische zu bezeichnen . . . Der größte Teil unserer gewohnten Betätigungen des Tag über verläuft in dieser Weise" (Messer, Psychologie, S. 329).

hervorgerufen durch die starke Bewegungsvorstellung, die durch die Bewegung eines anderen erzeugt wird[1]), und die, wie bekannt, immer mit dem Impuls zur Ausführung verbunden ist. Eine dritte Klasse beruht auf charakteristischer Prestige-Suggestion.

Noch zu erwähnen ist der Spieltrieb der Menschen und Tiere und der Trieb der Gewohnheit, die Neigung zu der Wiederholung jedes Vorganges, und zwar um so eifriger, je öfter er sich schon ereignet hat. Wir kommen auf beides ausführlich zurück.

c) Die „Gefühle".

Das höhere Tier und gar der Mensch erleben, wie schon gesagt, die „reinen", elementaren Ur-Erregungen nur selten; in der Regel mischen sie sich[2]). Diese Tatsache ist ein sehr alter Besitz der introspektiven Psychologie; schon Descartes unterschied sechs primäre „Leidenschaften" (Bewunderung, Liebe, Haß, Begier, Freude und Trauer) und ließ aus ihrer Mischung die einzelnen Gemütsbewegungen entstehen. Seitdem hat die Ethik nicht aufgehört, dieses interessante Thema zu variieren (Affektenlehre)[3]). Auch Mac Dougall versucht sich an dem Problem und, wie uns unmaßgeblich scheint, mit viel Erfolg; dazu verhilft ihm vor allem, daß er das „positive" und das „negative Selbstgefühl" in die Reihe der elementaren Emotionen aufgenommen hat[4]). Wir müssen diese Erörterungen, die für unseren Gegenstand von keiner entscheidenden Bedeutung sind, bei Seite lassen. Dagegen ist soziologisch überaus wichtig, was er über die Bildung der „Gefühle" („sentiments") im Anschluß an Shand sagt.

Ihre besten Typen sind Liebe und Haß, die viele, z. B. Descartes, als primäre Gemütserregungen betrachtet haben. Aber Liebe ist etwas anderes als nur Zärtlichkeit, und Haß etwas anderes als eine Mischung aus Zorn, Furcht und Widerwillen: sie stellen jedes eine dauernde Disposition dar, gewisse Gemütsbewegungen zu erfahren, sobald der geliebte oder gehaßte Gegenstand vor die Seele tritt[5]). Ein Gefühl ist daher ein funktionelles System von Gemütserregungen, die mit-

[1]) So kommt es in Schulklassen, wo ein an Veitstanz leidendes Kind ist, nur auf diese Weise zur allgemeinen Epidemie, daß das gesunde Kind die stärkste Aufmerksamkeit auf die Bewegungen des kranken richtet; dadurch entsteht die Bewegungsvorstellung und ideomotorisch die Bewegung selbst.

[2]) Messer (l. c. S. 275) möchte den Ausdruck „Gefühl" am liebsten auf die Erlebnisse von Lust und Unlust beschränken. Da das aber der Sprachgebrauch nicht zuläßt, will er diese Erlebnisse „zum Unterschied von komplexeren Gefühlserlebnissen (wie Freude und Trauer, Furcht und Hoffnung usw.) als Elementargefühle charakterisieren"; vgl. a. 291/2. Was er hier „Mischgefühle" nennt, ist eine Mischung von Lust und Unlust.

[3]) Messer, S. 297.

[4]) Nach Ribot, Psychology of the emotions, p. 240.

[5]) Mac Dougall p. 123.

einander in Verbindung stehen durch die Idee eines Objektes, „Idee" hier aufgefaßt „als etwas im Geiste Aufbewahrtes"[1]). Der Komplex „Liebe", der durch die Vorstellung der geliebten Person ausgelöst wird, enthält z. B. Zärtlichkeit in ihrer Gegenwart, Zorn und Furcht, wenn sie in Gefahr ist, Freude, wenn sie gedeiht oder dem Liebenden wiedergegeben wird, Dankbarkeit gegen jeden, der ihr Gutes tut usw.[2]).

Ein solches funktionales System von Erregungen bildet sich nun auch um die Idee des „Selbst" mitsamt seinen Attributen und Kräften, die als essentiell dazu gehörig vorgestellt werden[3]). Und dieses Selbst ist soziologisch von der größten Bedeutung. Zunächst setzt die überaus wirksame Erregung der Scham hier an: sie entsteht, wenn das Individuum es vor anderen an irgend etwas fehlen läßt, was zu den konstituierenden Merkmalen der Idee des Selbst an Kräften und Attributen gehört; das wird als „Schande" empfunden; und um sie zu vermeiden oder wieder gutzumachen, pflegt das soziale Individuum alle seine Kräfte anzuspannen und sich selbst mit Gut und Blut rückhaltlos einzusetzen.

Das aber und vor allem ist der Empfindungskomplex der Selbstbetrachtung, der Keim, aus dem im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung der Charakter, namentlich der sittliche Charakter erwächst; und dieser, der sozialisierte Wille, ist ein Hauptteil dessen, was wir als „Persönlichkeit" im Goetheschen Sinne auffassen. Die Ausgestaltung

[1]) p. 126. Solche Objekte ungefähr nennt Messer (l. c. S. 300) „Wertträger".

[2]) p. 123ff. Scheler macht sehr fein darauf aufmerksam, daß Haß sich als Liebe maskieren kann. Liebe im eigentlichen Sinne ist „ein seliges Herablassen und Herablassenkönnen aus einem Überfluß an Kraft und Hoheit"! Aber es gibt eine ganz andere Art des sich Herabbeugens zum kleinen, niederen, schlechten — so ähnlich sie äußerlich der eben bezeichneten aussehen mag. Da . . . ist Liebe nur ein schöner Name für Selbstflucht, für ein ewiges Abgestoßensein von sich selbst, das erst sekundär die Zuwendung zu einem „anderen" bedingt . . . Eine solche Liebe ist in Haß fundiert, in Haß gegen sich, sein eigenes Elend und seine eigene Schwäche . . . Eine Angst, sich selbst und ihre Minderwertigkeit zu schauen, treibt die Seele, dem anderen schon als „anderem" überhaupt, nicht wegen seiner positiven Werte, sondern bloß, weil er „ein anderer" ist, ein „Nichtich", sich hinzugeben. . . . Wer wäre dem Typus noch nicht begegnet . . . hinter dessen sozialer Betriebsamkeit so klar fühlbar die Unfähigkeit liegt, die Aufmerksamkeit auf sich, seinen Lebensfragen verweilen zu lassen? Wegsehen von sich hält man hier für Liebe! . . . Wie dieser „altruistische" Drang also nur eine Form des Hassens ist — des Selbsthasses — . . . so ist nun aber auch in der im Ressentiment wurzelnden sittlichen Haltung die Liebe zu den „Kleinen", den „Armen", . . . usw. nur ein verkappter Haß, verdrängter Neid, Scheelsucht usw. auf die entgegengesetzten Erscheinungen. Jede Art des Hassens, das sich nicht hervorwagt, läßt sich ja unter der Form eines scheinbaren Liebens ausdrücken, des Liebens zu etwas, das die entgegengesetzten Züge trägt als das Gehaßte . . . wenn der Himmel als eine Umkehrung der irdischen Ordnung erscheint, so fühlt man deutlich, wie der ressentimenterfüllte Mensch nur die Rache, die er an den „Großen" nicht üben kann, auf Gott überträgt, um im jenseitigen Mechanismus wenigstens in der Phantasie die Rache zu stillen, die er hier nicht zu stillen vermag" (über Ressentiment usw. S. 33ff.).

[3]) Mac Dougall p. 147.

der sittlichen und harmonischen Persönlichkeit aber betrachten wir mit vielen anderen, auch mit Mac Dougall, als eines der wichtigsten „Wertresultate" der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung. Davon werden wir später ausführlich zu handeln haben. Um zunächst diese Darstellung des angeborenen menschlichen Triebapparates zu vollenden, ist es nötig, noch ein Kennzeichen etwas eingehender zu besprechen, das bereits kurz erwähnt wurde: die Betonung von Lust und Unlust, die den affektiven Teil der Instinkthandlung regelmäßig begleitet.

Wir wissen aus introspektiver Selbstbeobachtung, und können es aus dem „Ausdruck der Gemütsbewegungen" auch bei allen höheren Tieren erschließen, daß der ungehemmte Ablauf jeder Triebhandlung von Lust, ihre Hemmung aber von Unlust begleitet ist. Auf dieser richtigen Beobachtung beruht die falsche Deutung des Hedonismus, der die Erreichung von Lust — oder gar von „Glück" — und die Vermeidung von Unlust als die eigentlichen Ziele der Handlung ansah, während es sich hier doch nur um eine jener zahlreichen „Listen der Natur" handelt, die „ihre Zwecke", z. B. die Erhaltung der Art durch den Tod des Individuums (Drohnen beim Hochzeitsflug, Weibchen der Eintagsfliegen beim Eierlegen) dadurch sicherte, daß sie dem Instinkt eine Lustprämie beigab.

An der Tatsache selbst ist aber nicht zu zweifeln. Schopenhauer sagt kurz und klar: „Es gibt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf"[1]). Sein Schüler F. Toennies schreibt: „Die Sinne genießen, wie der übrige Leib, teils sich selber, teils die äußere Welt, deren sie auf besondere und mannigfache Weise inne werden, sie als angenehm oder widrig empfindend, wo denn das bejahende Gefühl oder das Gefallen, und das verneinende, oder das Mißfallen, entsprechende Bewegungen nicht verursachen, sondern sind: übergehend in eigentliche Willensäußerungen als Bewegungen"[2]). Und Vierkandt, einer der tiefsten Denker auf diesem Gebiete, spricht ganz allgemein von der Freude am Erleben und der Funktion[3]).

4. Psychogenese der Triebe.

Bis hierher sind wir unserem Führer durch das vorher kaum bekannte Gebiet der Motivationstheorie gefolgt, allen Dankes voll für einen sehr großen Fortschritt unserer Erkenntnis. Aber das entbindet uns nicht der Pflicht zur positiven Kritik. Die Theorie Mac Dougalls ist in mehrfacher Beziehung noch der Ergänzung fähig. Sie ist un-

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung I, p. 360.

[2]) Gemeinschaft und Gesellschaft, 2. Auflage, p. 111.

[3]) Die Stetigkeit im Kulturwandel, p. 130.

vollständig — wir sagten bereits, daß der den Menschen mit Gewißheit angeborene Trieb des kürzesten Weges oder des kleinsten Mittels in seiner Liste fehlt, — und sie ist ungeordnet. Wir haben die spezifischen Instinkte und ihre Ausgestaltungen in der von ihm selbst gewählten Reihenfolge wiedergegeben: es wird sich sofort herausstellen, daß ein inneres Gesetz besteht, das eine völlige andere Reihenfolge fordert.

Was Mac Dougall nicht angestrebt hat, was aber unentbehrlich ist, weil es allein uns die Sicherheit geben kann, nichts Wesentliches übersehen und das Beobachtete richtig gedeutet zu haben, ist ein Kanon, an dem das System der Triebe entwickelt werden kann, und zwar ihr „natürliches", kein künstliches, kein willkürliches, von außen hinein konstruiertes System. Und ein solches kann nur entwicklungsgeschichtlich, genealogisch, kann nur „psychogenetisch"[1]) sein. Das ist ein Weg auf den uns Mac Dougall selbst gewiesen hat, als er schrieb, daß die Psychologie sich nicht eher entwickeln könnte, ehe nicht die evolutionistische Biologie eine gewisse Höhe erreicht hätte[2]).

a) Der Urtrieb.

Gehen wir also aus von dem Triebleben des ältesten und tiefststehenden Lebewesens, das wir beobachten können, einer einzelligen Amöbe, eines Wurzelfüßlers. Hier kann der Motivationsapparat ebensowenig differenziert sein wie der Körper selbst. Wie dieser Oberfläche und Inhalt, Sinnesorgan, Freß-, Verdauungs- und Bewegungsorgan, alles in einem ist, so ist auch der Trieb der Lebensfürsorge ein noch völlig undifferenzierter Urinstinkt, das, was Tiburtius[3]) als den „unbewußten, ungerichteten Urtrieb", was Mac Dougall gelegentlich als „blinden Instinkt" bezeichnet.

Dieser Urtrieb ist nichts anderes als das Streben, die im Lebensprozesse durch Bewegung und Wärmeverlust an der Oberfläche verlorene Energie wieder zu gewinnen. Dazu gibt es einen direkten Weg: das Aufsuchen wärmerer Medien, vor allem der Luft oder des Wassers, die durch die Sonnenstrahlen erwärmt sind, und einen indirekten Weg: Aufnahme und Assimilierung energiehaltiger Substanz, d. h. der Nahrung. Das Urwesen ist thermotrop und „frißt", d. h. umgießt mit seiner Körpersubstanz Körnchen aller Art, auf die es zufällig stößt, und assimiliert das, was es verdauen kann, stößt wieder aus, was es nicht assimilieren kann. Ob dabei die ersten, schwächsten Andeutungen einer affektiven

[1]) Diese Betrachtung hat nichts mit dem sog. „psychogenetischen Grundgesetz" zu tun, das manche Historiker, vor allem Lamprecht, als Parallelerscheinung zu dem „biogenetischen Grundgesetz" annehmen.

[2]) l. c. p. 5; vgl. dazu Fel. Krüger, „Entwicklungspsychologie".

[3]) Der Begriff des Bedürfnisses, seine psychologische Grundlage und seine Bedeutung für die Wirtschaftswissenschaft, Jena 1914, p. 10.

Erfahrung einspielen, einer Lust oder Unlust, können wir nicht wissen; wenn die Tatsache richtig ist, die Giddings berichtet, daß eine Amöbe niemals ihre eigenen Scheinfüße frißt, und wenn seine Deutung dieser Tatsache richtig ist, dann hätten wir wenigstens den ersten Anfang eines kognitiven Erfahrens.

b) Die primitiven Auszweigungen des Urtriebs.

In dem Maße, wie sich der Körper differenziert und integriert, Sinnesorgane, Greif- und Freßorgane, Bewegungsorgane aus sich heraustreibt, muß sich auch jener blinde Urinstinkt differenzieren. Die Sinnesorgane müssen irgendwie das Nützliche vom Schädlichen oder Unnützen zu unterscheiden wissen, ein affektiver Zentralteil muß irgendwie dumpfe Gefühle von Anziehung und Abstoßung, Lust oder Unlustwert dazu tun und die reaktive Bewegung auslösen. So differenzieren sich aus dem blinden Urtrieb der Energiesuche die zunächst noch nicht selbstbewußten, d. h. von keinem registrierenden Zentralorgan beobachteten und bewerteten primitiven Körperinstinkte heraus.

Der psychogenetisch älteste ist sehr wahrscheinlich der Trieb der Abstoßung und Ausstoßung des Unbekömmlichen, auf höherer Stufe verbunden mit der Gemütsbewegung des Widerwillens oder Ekels. Er ist aufs nächste dem Fluchttrieb und der Emotion der Furcht verwandt: denn es macht bei sehr niederen Wesen kaum einen Unterschied aus — und wird sich zuweilen auch nicht genau voneinander unterscheiden lassen, ob sie das Unbekömmliche zurückstoßen oder sich von ihm zurückziehen. Mac Dougall hält denn auch beide Instinkte für aufs nächste verwandt und sagt, daß sie zusammen die Ursache aller Abneigungstriebe darstellen, vielleicht mit Ausnahme derjenigen, die unter dem Einfluß von Schmerz erworben sind[1]).

Der dritte dieser abgeleiteten subsozialen Instinkte gehört wesentlich höheren Stufen an. Der Kampftrieb kann erst entstehen, nachdem die Scheidung von Pflanzenfressern und Fleischfressern sich vollzogen hat, und zwar beim Fleischfresser jeder starken Beute gegenüber, appetitiv als Beutetrieb, und bei jedem Muttertier, das den Instinkt der Zärtlichkeit bereits besitzt, und vor allem bei dem Männchen der wehrhaften Pflanzenfresser repulsiv als Abwehrtrieb.

Inzwischen hat sich die Organisation immer höher gestaffelt, und das heißt nichts anderes, als daß die organisierte lebende Substanz es immer besser verstanden hat, die durch die Nahrung aufgenommene Rohenergie in Nutzenenergie zu verwandeln. Das „Güteverhältnis" der lebendigen Maschine wird immer günstiger[2]), immer mehr Energie wird frei und zum Wachstum verwendet".

---

[1]) l. c. p. 55.

[2]) Vgl. Ostwald, Energetische Grundlagen der Naturwissenschaft, S. 65: „Alle Anpassung bedeutet aber nichts anderes, als bessere Ausnutzung der

Das ist nichts qualitativ Neues. Schon das primitivste Geschöpf muß mehr Energie erzeugen, als es auf der Nahrungssuche verbraucht. Das liegt im Begriff des Lebens selbst. Erzeugt es weniger, so muß es individuell zugrunde gehen, erzeugt es nur gerade soviel, wie es verbraucht, so kann es keine Art bilden: denn dann kann es nicht wachsen und sich nicht (durch Teilung zunächst) vermehren, d. h. kann nicht als Art, als Vielheit gleicher Wesen eines Stammes und einer Beschaffenheit existieren. Es liegt also im Begriffe jeder Art, daß ihr durchschnittliches Individuum ein positives Güteverhältnis, eine aktive Energiebilanz hat.

c) Die finalen Grundtriebe.

A. Der Trieb der Selbsterhaltung und der Arterhaltung.

Dieses Aktivsaldo wächst also quantitativ mit der höheren Entwicklung der Organisation. Und da diese immer komplizierter wird, ist eines Tages die Unmöglichkeit gegeben, die Art noch weiter, wie bisher, durch Teilung oder Sprossung fortzupflanzen. Der „Wille" der Natur, die „schöpferische Entwicklung", tastet sich durch zahllose, mühselige, unzählige Male gescheiterte Versuche endlich zu dem großen Schritte der zwiegeschlechtlichen Zeugung durch. Und damit differenziert sich aus dem einen Urtrieb der Nahrungsaufnahme mit seinen Hilfsinstinkten ein neuer Grundtrieb heraus; oder vielmehr: der Urtrieb spaltet sich in zwei Grundtriebe, einen, der der Selbsterhaltung, und einen, der der Arterhaltung dient. Fortan stehen sich diese beiden Grundtriebe sehr selbständig gegenüber, viel selbständiger als die primitiven Körperinstinkte des Hungers, der Beutelust und der Flucht dem Urinstinkt gegenüberstanden. Sie waren nur Diener und bleiben es, Diener jetzt der beiden Grundtriebe, in die sich jener Urtrieb gespalten hat. Aber die Grundtriebe selbst stehen nicht im Verhältnis von Herr und Knecht zueinander. Sie geraten unzählige Male im tierischen und menschlichen Leben in schwere Konflikte; und wenn auch auf die Dauer der Arterhaltungstrieb die Oberhand behalten muß, (weil jede Art aussterben muß, bei der das Gegenteil der Fall ist); wenn also, wie man zu sagen pflegt, der Natur nur an der Art, nicht am Individuum gelegen ist: so ist das doch erst Ergebnis eines Kampfes zweier selbständiger und in ihren Anfängen gleich mächtiger Instinkte, und nicht etwa der Ausdruck eines von vornherein auf Subordination angelegten Verhältnisses, wie zwischen den primitiven Körperinstinkten und dem Urtrieb.

Hier hat sich in der Dialektik der Entwicklung ein in der ursprünglichen Thesis des Urtriebes enthaltener, verborgener Gegensatz zur Antithesis auseinandergefaltet, die nun in neuer Synthesis, durch

verfügbaren Energie durch Verbesserung des Güteverhältnisses bei der Umwandlung der Roh- in Nutzenergie."

Höherentwicklung der Art, ihre Versöhnung sucht. Das Urwesen ist sterblich und unsterblich zugleich. Das einzelne, irgendwo vorhandene Individuum kann zugrunde gehen, kann gefressen werden, verhungern, vertrocknen, aber seine abgeschnürten Körperteile, zu eigenen Individuen geworden, leben „ewig": noch heute lebt die erste Amöbe in allen Amöben weiter. Darum ist auf dieser Stufe Selbst- und Arterhaltung ein ungeschiedenes Interesse und wird von einem undifferenzierten Instinkt versorgt. Mit der geschlechtlichen Zeugung aber tritt der Tod in neuer Gestalt in die Welt, nicht mehr als mögliches, sondern als unvermeidliches Schicksal jedes von Eltern gezeugten Geschöpfes — und von diesem Augenblicke an tritt die Antithese zwischen dem dem Tode verfallenen, im Sinne Spinozas „modalen" Individuum, und dem Inbegriff aller Individuen, der „substantialen" Art, die in der Geschlechterfolge dem Begriff nach unsterblich ist, klar ins Licht. Ein Doppelinteresse ist gegeben, und jedem hat ein Grundinstinkt zu dienen.

Diese beiden Grundtriebe unterscheiden sich nun — und das ist kaum jemals bemerkt[1]), und jedenfalls niemals seiner Wichtigkeit entsprechend ausgewertet worden, nicht nur ihrem Zweck nach, also teleologisch, sondern auch ihrem Ursprung und ihrer Wichtigkeit nach, also biologisch, fundamental voneinander. Der Trieb der Selbsterhaltung strebt danach, ein Defizit an Energie zu decken, der Trieb der Arterhaltung danach, einen Überschuß von Energie auszuwerfen.

Wir sprachen soeben davon, daß der Organismus, je höher in der Entwicklungsskala, mit um so besserem Güteverhältnis arbeitet. Es wird immer mehr freie Energie erzeugt. „Dadurch entsteht", so schrieb ich[2]), „im Organismus ein Überschuß von Energie, eine innere Schwüle, die nach Entladung verlangt: das habe ich das positive Bedürfnis genannt. Solange das Individuum noch nicht seine Reife erlangt hat, verbraucht es die überschüssige Substanz großenteils zum Wachstum; aber sobald es diejenige Masse erreicht hat, die seine Organisation ihm höchstens gestattet, verwendet es die überschüssige Substanz und Energie zum großen Teil zur Fortpflanzung[3]) . . . Man hat diesen Trieb den „Detumeszenztrieb" genannt, weil das Geschlechtsleben des Mannes durch den physiologischen Trieb der Detumeszenz des Geschlechtsorgans beherrscht wird . . .

[1]) Kant spricht von „sthenischen" und „asthenischen" Affekten. Zu den ersteren rechnet man Zorn, Wut, Haß, Mut, Jubel, zu den letzteren Angst, Schrecken, Scham, Kummer, Trauer. Wundt unterscheidet „exzitierende und deprimierende" Affekte (Messer l. c. S. 294). Diese Einteilung geht auf die „viszeralen" Erscheinungen des affektiven Kerns zurück, meint also etwas ganz anderes, als was wir hier im Auge haben.

[2]) Meine „Theorie", p. 15.

[3]) Darum nennt man in der Fachsprache der Physiologie die Fortpflanzung auch eine „Luxusfunktion", weil sie vom rein individuellen Standpunkt aus keinen Vorteil bringt. Luxus kann aber nur aus „Überschüssen" des Einkommens bezahlt werden.

„Dieser Trieb der Detumeszenz (wir werden ihn in der Folge als „Entspannungstrieb" bezeichnen), der Entladung innerer Energiespannungen, innerer Schwüle, ist nicht auf das Geschlechtsleben beschränkt. Überall, wo tierische Wesen sich „austoben", ist er die Ursache. Er läßt junge Tiere und junge Menschen spielen; er drängt die geschlechtsreifen Erwachsenen der Naturvölker zu jenen orgiastischen Tänzen, bei denen ungeheure Energiemassen verbraucht werden. Unser Schiller, der ein feiner Psychologe war, hat aus diesem „Spieltrieb" die Kunst entstehen lassen, nicht mit Unrecht, denn er ist stark beteiligt."

Im Gegensatz zu diesem, auf die Entladung überschüssiger Energie hinstrebenden positiven Bedürfnis habe ich den auf Aufnahme mangelnder Energie hinstrebenden Trieb das „negative" Bedürfnis genannt[1]).

„Das negative Bedürfnis ist also Zug nach innen, das positive Druck nach außen; jenes Trieb der Selbsterhaltung, dieses Trieb der Arterhaltung; beides in der Wurzel nur eins: Trieb der Lebensfürsorge; oder ganz umsymbolisch nüchtern bezeichnet: der Trieb zur Erhaltung der Bilanz der Körperenergie"[2]).

Im Vergleich: der negative Trieb veranlaßt das Lebewesen, das die Kraftmaschine seines eigenen Körpers zu bedienen hat, neues Heizmaterial auf die Feuerung oder neues Wasser in den Kessel oder neues Schmiermaterial auf die Lager zu bringen; der positive Trieb veranlaßt den Maschinisten, bei drohendem Manometerstande das Dampfventil zu öffnen.

Die Aufdeckung dieses polaren Gegensatzes trägt viel weiter, als es im Augenblicke erscheinen möchte. Wir haben soeben schon vorausweisend gezeigt, daß der Entspannungstrieb nicht auf das Geschlechtsleben beschränkt ist. Ebensowenig ist der negative Trieb auf die Ernährung beschränkt. Es wird sich uns ergeben, daß jeder der beiden Grundtriebe sich mit der höheren Entwicklung weiter und weiter differenziert, immer neue Äste und Zweige aussendet; daß, m. a. W. jeder von beiden der Ahn und daher der Oberbegriff einer ganzen Klasse abgeleiteter Instinkte, Pseudoinstinkte und Bedürfnisse im engeren

[1]) Um Verwechslungen zu vermeiden, sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß andere Autoren unter dem „positiven Bedürfnis" den Trieb verstehen, Lust zu suchen, und unter dem „negativen Bedürfnis" den Trieb, Unlust zu meiden. Ward z. B. sagt, „daß alle Regungen und Leidenschaften aus „appetitions" bestehen. Alles Begehren, Sehnen und Verlangen, alle Hoffnung, Erwartung, Streben und Ehrgeiz sind von dieser Art. Aber sie können negativ, Kräfte der Abstoßung, statt der Anziehung sein, wie Furcht, Haß, Neid, Eifersucht. Wenn der Wunsch gänzlich hoffnungslos ist, nehmen sie die Form von Enttäuschung, Sorge, Kummer und Verzweiflung an. So ist der Mensch der Schauplatz von positiven, negativen oder unterdrückten Bedürfnissen, von denen jedes irgendeine Handlung erzeugt, und die zusammen die dynamische Triebkraft darstellen."

[2]) Meine „Theorie", p. 16.

Sinne des Wortes ist. Wir haben damit einen wichtigen Schritt zum natürlichen System der Triebe hin gemacht. Wir können eine erste ganze Klasse der negativen Triebe der Selbsterhaltung und eine zweite ganze Klasse der positiven Triebe der Arterhaltung unterscheiden.

Kehren wir nunmehr zu unserer psychogenetischen Ableitung zurück.

B. Der Kausaltrieb.

Aeonen, nachdem die zwiegeschlechtliche Zeugung und der positive Trieb der Arterhaltung entstanden waren und sich, jeder für sich, ausgezweigt und vervielfältigt hatten, bildete sich ein neuer Grundtrieb aus; die Neugier, der Kausaltrieb.

Ob er als neuer Hauptast aus dem gemeinsamen Stamme des Urtriebs hervorsproßt oder sich als stärkster Zweig am Hauptaste des Entspannungstriebes abgabelt, mag zweifelhaft erscheinen. Jedenfalls dankt auch er seine Entstehung dem Hauptergebnis der biologischen Entwicklung, dem verbesserten Güteverhältnis. Immer mehr Energie wird frei; sie kann in Spiel und Fortpflanzung nicht mehr völlig entladen werden und sucht sich neue Ziele der Auswirkung: ein neuer Trieb entsteht, der auf seine Sättigung, auf die Befriedigung der Neu-„Gier", des Wissens-„Durstes" hinstrebt[1]). Es ist sehr kennzeichnend, daß die deutsche Sprache den neuen Trieb nicht besser zu bezeichnen wußte als durch Umbildung der Benennungen für die uralten körperlichen Begehrungen nach Nahrung und Trunk.

„Diese Neuschöpfung vollzieht sich, so schrieb ich in meiner „Theorie"[2]), erst auf sehr hoher Stufe der organischen Entwicklung, wohl erst bei den höchsten Arten jedes Hauptastes des tierischen Stammbaums: bei den Wirbellosen vielleicht bei Termiten, Ameisen und Bienen, bei den Wirbeltieren erst bei den höheren Vögeln und Säugern und vor allem erst beim Menschen.

„Bei den niederen tierischen Wesen und wohl allen Pflanzen ist das Bedürfnis und die Anpassung an das Bedürfnis, der Versuch seiner Befriedigung, ein einfacher Kausalnexus von Ursache und Wirkung, von Reiz und Reaktion. Nach diesem Typus scheint — „ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist" — das Bedürfnis der niederen Pflanzen und der niederen Tiere sich seine Befriedigung zu schaffen.

„Der Mechanismus ist sehr unvollkommen. Er reicht hin für die gewöhnliche Beanspruchungsbreite der Umwelt: aber bei jedem Angriff mit ungewohnten, ungewohnt kräftigen, von ungewohnter Seite kommenden Einflüssen ist der Organismus in seinem Bestande bedroht. Und das Material wird immer kostbarer. Da „zündet sich der Wille

[1]) „Une intelligence qui réfléchit est une intelligence qui avait en dehors de l'effort pratiquement utile, un surplus de force à dépenser" (Bergson, l'Evolution créatrice, S. 172).

[2]) p. 18/20.

zum Leben eine Laterne an", wie Schopenhauer es drastisch bezeichnet: er erfindet den Intellekt, und erschafft ihm ein eigenes materielles Organ, das Großhirn. Seine eigentliche Aufgabe ist die Befriedigung des Kausalbedürfnisses zur vollkommeneren Führung des Kampfes ums Dasein gegen die umgebende Welt, zur besseren Erhaltung der Art.

„Das ist die Lehre vom Primat des Willens über den Intellekt, Schopenhauers genialste Leistung, eine wahrhaft kopernikanische Umkehrung des alten Dogmas, das die Philosophie beherrschte, wonach der Intellekt die Wurzel des Willens sei. Nein, umgekehrt: der Trieb des Lebens war blind: jetzt ist er sehend geworden; er tappte ungewiß im Dunkeln nach zufälliger Beute: jetzt jagt er im Hellen nach selbstgesetzten Zielen; der Wille ist seiner selbst bewußt geworden, das Reich der Erkenntnis und der Zwecke hat sich aufgetan; was bisher Bewegung war, ist Handlung geworden; denn Handlung heißt bewußte Bewegung zu gewollten Zielen.

„Braucht es vieler Worte, um zu zeigen, welche Bedeutung die Frage nach dem Warum für das Leben hat? Stellt euch ein Wesen vor, das sich diese Frage nicht vorlegt, wenn ein Geräusch sein Ohr, eine Bewegung sein Auge, eine Erschütterung seine Tastnerven trifft: wie leicht verfällt es jedem Angriff, wie leicht entgeht ihm seine Beute, selbst wenn der Reiz die Reaktion, der Sinneseindruck als Reflexaktion Bewegung auslöst. Denn selbst dann gleicht es einer Maschine, die zwangsläufig auf Schienen rollt, aber jeder neuen Erscheinung gegenüber in Angriff und Abwehr versagt.

„Je leidenschaftlicher aber die Neugier ein Wesen beherrscht, je stärker das Bedürfnis nach dem Warum? es plagt, bis die Lösung es befriedigt, um so widerstandskräftiger steht es allen Beanspruchungen durch die Außenwelt gegenüber, um so sicherer findet es dem neuen Angriff gegenüber das neue Abwehrmittel, dessen Eigenschaften seine Neugier längst erkundete; und um so gewisser wird es im Kampf ums Dasein dauern.

„Kein höheres Tier ist von der Natur so armselig mit anderen Waffen ausgestattet wie der Mensch. Er kann nicht so schnell fliehen wie Hirsch und Hase, kat keine Trutzwaffen wie Löwe und Stier, keine Schutzwaffen wie Rhinozeros und Schildkröte. Nackt, schwach und langsam, konnte er nur dauern, wenn er den Kausaltrieb immer höher entfaltete, wenn er bei jeder Veränderung der Außenwelt, von der seine Sinne ihm berichteten, fragte: warum? und bei jedem Ding, das er traf, aus der Wirkung festsetzte: wozu? Wozu kann es schaden, wozu dienen und nützen?

„Denn das ist wichtig: Erkenntnis von Ursache und Wirkung, und bewußte Wahl von bestimmten Mitteln zu bestimmten Zielen ist das gleiche. Weiß ich erst aus Beobachtung, wie die Wirkung auf die Ur-

sache folgt, so ist es nur noch ein kleiner Schritt, die Ursache zu schaffen, um die Wirkung als Zweck herbeizuführen.

„So züchtete der Kampf ums Dasein und die bewußte Anpassung des Lebens an seine immer wechselnden Bedingungen den Menschen zum Kausaltier, zum Zwecktier κατ' ἐξοχήν. Und darum spielt in allem Gesellschaftsleben das Kausalbedürfnis seinen großen Part neben dem Bedürfnis der Arterhaltung und der Selbsterhaltung"[1]).

Damit haben wir den dritten Grundtrieb des Tieres und des Menschen aufgefunden und eine neue ganze Klasse, die dritte, für das System der Triebe entdeckt. Denn auch dieser Grundtrieb verästelt und verzweigt sich vielfach in dem Fortschritt der, namentlich der sozialen, Entwicklung.

Auch dieser Trieb steht den beiden älteren völlig selbständig gegenüber. Die Konflikte zwischen ihm und seinen älteren Geschwistern sind freilich seltener und in der Regel milder, weil ja nur selten Gelegenheit zu ernsteren Zusammenstößen gegeben sein wird. Immerhin sind die Fälle nicht selten, wo die Erkenntnis den Forscher trotz dringendster Gefahr für Leib und Leben auf seiner Bahn vorwärts getrieben hat: alle „Ketzer" und „Märtyrer" sind solchen Konflikten zum Opfer gefallen. Simmel sagt grundsätzlich sehr richtig:[2]) „Wenn es richtig ist, daß das menschliche Erkennen sich aus praktischen Notwendigkeiten entwickelt hat, weil das Wissen des Wahren eine Waffe im Kampfe ums Dasein ist, sowohl gegenüber dem außermenschlichen Sein wie in der Konkurrenz der Menschen untereinander — so ist es doch an diese Herkunft längst nicht mehr gebunden, und ist aus einem bloßen Mittel für die Zwecke des Handelns selbst zu einem endgültigen Zwecke geworden".

Damit haben wir alle Grundtriebe der ersten großen Abteilung der angeborenen menschlichen Instinkte aufgedeckt, der „finalen" Triebe, wie wir sie nennen wollen, d. h. derjenigen, die auf den Zustand einer Befriedigung, einer Sättigung hinstreben.

d) Die modalen Grundtriebe.

Aber es gibt noch eine zweite große Abteilung, die der „modalen" Triebe, derjenigen, die nicht auf einen Zustand, sondern auf eine Art

[1]) Wenn Preuß („Die geistige Kultur der Naturvölker", S. 78) den Begriff der Ursache „weit mehr durch die Anregung zu magischen Handlungen als durch die tatsächlichen Erfahrungen, die zu selbstverständlich dazu erschienen", entstehen läßt, weil hier „vielfach der aufreizende Gedanke an eine persönliche Ursache" von Tod, Krankheit usw. auftauchte, so schildert er die Entstehung des Begriffs der Ursache, aber nicht der ursächlichen Verknüpfung der Erscheinungen und des Wunsches, sie dadurch („pragmatisch") zu beherrschen. Jener Satz steht denn bei Preuß auch unter der Kapitelüberschrift: „Die Wissenschaft". Wissen aber ist viel älter als Wissenschaft.

[2]) Soziologie, S. 1.

der Handlung hinstreben, und zwar auf eine Handlung, die einem finalen Triebe den Weg, das Mittel, zu seinem Endziel, seiner Sättigung, vorschreibt. Diese ganze Abteilung ist bisher dem Blick der Psychologen entgangen[1]); wir haben schon oben vorausweisend bemerkt, daß sogar ein Mac Dougall in seiner Liste einen sicherlich dem Menschen angeborenen Trieb dieser Ordnung, den Trieb zum kürzesten Wege oder zum „kleinsten Mittel" ausgelassen hat.

Ich kam auf die Spur dieser interessanten Dinge, als ich in der Grundlegung der ökonomischen Theorie mich mit dem sogenannten ökonomischen Bedürfnis zu beschäftigen hatte. Hier bestanden sehr ernste Schwierigkeiten, die wir bald näher betrachten werden. Ich konnte sie leicht lösen, indem ich zeigte, daß das ökonomische Bedürfnis nicht, wie man bisher angenommen hatte, mit den übrigen Bedürfnissen eine Klasse bildete, sondern einer anderen, ganz verschiedenen angehört. Ich schrieb von ihm: „Es hat zum Endziel eine Handlung, die ökonomische[2]) Beschaffung und Verwaltung von kostenden Dingen zum Zwecke irgendeiner Bedürfnisbefriedigung; alle anderen Triebe aber haben zum Ziele einen Zustand, eben den Zustand ihrer Befriedigung, ihres „Gleichgewichtes".

Ich bin diesem Gegensatze inzwischen näher nachgegangen und glaube jetzt, ein einigermaßen vollständiges System dieser Triebe und damit des Triebapparates überhaupt, aufstellen zu können.

Auch dieser Grundtrieb läßt sich psychogenetisch ableiten.

Wir sprachen davon, daß alle biologische Höherentwicklung darin besteht, zum mindesten darin gipfelt, das Güteverhältnis der aus der aufgenommenen Rohenergie gewonnenen Nutzenergie zu verbessern. Dieses Gesetz ist ein einfaches Korollarium der Deszendenzlehre. Denn „im Kampfe ums Dasein aller der Wesen, die ein Plus von Energie „erwirtschaften", wird ceteris paribus diejenige Art als die best angepaßte übrig bleiben, die die Fähigkeit besitzt, die Differenz zwischen Aufwand und Einnahme von lebendiger Energie, d. h. von „Kosten" und „Erfolg", am höchsten zu gestalten. Darum mußte sich diese Fähigkeit der Anwendung des kleinsten Mittels vor allen anderen im Siegesgang der biologischen Evolution entfalten und vervollkommnen ... Kein Wunder, daß diese im höchsten Maße lebenerhaltende und lebenfordernde Kraft sich wie alle diese Kräfte ihr psychisches Gegenbild im Bedürfnis schuf, im unbewußten, dann im bewußten Trieb, das Ziel

[1]) Einige sind natürlich auf den Gegenstand sozusagen gestoßen worden, haben ihn aber systematisch nicht im entferntesten ausgewertet. So sagt z. B. Small, Gen. Sociology, p. 468: „Wenn wir entdecken, daß der einzige mögliche Inhalt des formalen Begriffs: ‚rightness' bedeutet: richtiges Verhalten in den anderen Reichen des Triebes", fährt aber fort: „es ist eine Tätigkeit mit einem ihr gerade so eigentümlichen Inhalt, wie der der Gesundheitstriebe".

[2]) das heißt: „die nach dem Prinzip des kleinsten Mittels erfolgende".

des Bedürfnisses, mit dem „kleinsten Mittel" zu erlangen. Kein Wunder, daß der Mensch dieses Erbteil uralter Entwicklung mitbekommen hat"[1].

An der Tatsache, daß es sich hier um einen angeborenen Instinkt handelt, ist nicht zu zweifeln. Mindestens die höheren Tiere besitzen ihn bestimmt. Wir bezeichnen die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten mit dem Satze „wie der Vogel fliegt"; und auch die Biene trägt ihre Last Blütenstaub mit nie irrendem Instinkt auf der geraden Linie vom Aufflugsort zu ihrem Stocke[2].

Wie den höheren Tieren, so ist auch dem Menschen dieser Trieb eingeboren. Er ist schlechthin das Prinzip allen rationellen Handelns. Daß er nicht mehr automatisch zwangsläufig wirkt, teilt er mit allen anderen Trieben: die reaktive Handlung wird durch den Intellekt umgeformt, und dadurch wird aus dem „kürzesten Wege" das „kleinste Mittel" zum größten Erfolge. Das Zweckwesen wählt zwischen mehreren möglichen Objekten der Bedürfnissättigung: so wird z. B. ein Raubtier aus einer Herde ein feistes Stück erküren, auch wenn es eine größere Anstrengung bedeutet, es zu erlangen; und es wählt ferner zwischen den möglichen Wegen zu dessen Erlangung; so wird das Raubtier nicht unter allen Umständen in der geraden Linie auf seine Beute losstürzen, sondern, wenn es erforderlich ist, einen großen Bogen schlagen, um unter den Wind zu kommen und Deckung gegen Sicht zu finden. Aber es wird keinen ihm unnötig erscheinenden Umweg machen. Das und nichts anderes versteht man unter dem Trieb oder dem Prinzip des kleinsten Mittels.

Daß es ein echter Instinkt ist, geht auch daraus hervor, daß sein glatter Ablauf von Lust, seine Hemmung von Unlust begleitet ist. Sich seinem Ziele auf dem geradesten Wege schnell zu nähern, bringt Lust — weil Energie gespart wird — und jede Hemmung Unlust — weil Energie verbraucht wird —; jeder Bergsteiger kennt die Unlust, die es bereitet, aus der Isohypse, dem nächsten Weg von Berg zu Berg, durch Hindernisse im Gelände herausgetrieben zu werden.

Und schließlich: auch dieser Grundtrieb verästelt und verzweigt sich im sozialen Leben vielfach und bildet somit den Kern und Oberbegriff der vierten Klasse der Grundtriebe[3], der modalen Instinkte oder Triebe.

[1]) Meine „Theorie", p. 27/8; vgl. Bergson, Evolution créatrice, S. 123 „L'être vivant appuie naturellement vers ce qui lui est le plus commode." Er will daraus die Teilung in die Reiche der Pflanzen und Tiere ableiten.

[2]) Und verrät ihn eben dadurch dem schlauen Bienenjäger, der ihn durch eine Art von roher Trigonometrie entdeckt, indem er zwei gefangene Bienen von den Endpunkten einer Grundlinie fliegen läßt und aus den Winkeln auf den Scheitelpunkt des Dreiecks schließt: ein ausgezeichnetes Beispiel für den häufigen Fall, daß ein an sich nützlicher Instinkt in veränderter Umgebung schädlich werden kann. Es ist überhaupt des Menschen große Kunst, die tierischen Instinkte für sich auszunutzen. Alle Zucht und ein Teil der Jagd beruhen darauf.

[3]) Genau genommen: die zweite Ordnung. Das völlig korrekte System würde folgendermaßen aussehen:

Zu dieser Klasse gehört ein überaus wichtiger Trieb, den Mac Dougall ebenfalls in seiner Liste der angeborenen Instinkte nicht aufführt, trotzdem er wahrscheinlich dem Menschen, mindestens dem höheren Menschen als ererbter, fest gewordener „allgemeiner Instinkt" zu eigen ist, nämlich das Wir-Interesse, der „sittliche Imperativ", die „goldene Regel" der Reziprozität, in seiner Urform mit dem Inhalt: „Du sollst deinem Gruppengenossen nichts tun, was du nicht wünschest, daß er dir tue". Er ist bestimmt sozialer Formung, aber wahrscheinlich bereits in den vormenschlichen Gesellschaften der tierischen Ahnen des Menschen ausgebildet. Wir sind gezwungen anzunehmen, daß der Mensch sich aus assoziierten, bereits gesellschaftlich lebenden Tieren herausentwickelt hat; darauf deutet, daß seine nächsten Verwandten unter den Quadrumanen gesellig lebten, während die in der Einzelfamilie lebenden großen Affen ihm viel entfernter verwandt sind; darauf deutet vor allem die Sprache, die nur in der Gesellschaft und Geselligkeit entstanden sein kann, und mehreres andere[1]).

Wenn wir auch diesen Trieb psychogenetisch ableiten sollen, so können wir sagen, daß er nichts anderes ist, als ein echter, aber dem Erzeuger sehr unähnlicher Sohn des energetischen Triebes. Wie dieser das Prinzip allen rationellen Handelns des Individuums schlechthin, so ist der ethische Imperativ das Prinzip allen sozialen Handelns schlechthin: es ist das einzige Mittel, durch das eine Gesellschaft sich am Leben erhalten kann und daher ihr „kleinstes Mittel". Dieser Ursprung nimmt dem Trieb nichts von seiner Würde; er ist dennoch dem „Du" zugewandt, also altruistisch, während der Vorfahr nur dem „Ich" zugewandt, rein egoistisch ist. Wir kommen auf den Gegenstand noch ausführlich zurück.

Wir sind, wie gesagt, geneigt, anzunehmen, daß dieser mächtige soziale Instinkt in der Tat, zum angeborenen Triebapparat des Urmenschen gehört hat. Jedenfalls aber gehört er zu den fest gewordenen vererbten Trieben des höheren Menschen, schon des sog. „Primitiven", des niederen Jägers, der allerdings bereits einen gewaltigen Kulturweg vom homo primigenius, oder pithecanthropus erectus fort zurückgelegt haben muß[2]). Keinem der Völkchen fehlen Waffen und Geräte, keinem das Feuer; und überall finden sich Ansätze

---

A: Finale Triebe	1. Der Trieb der Selbsterhaltung.
	2. Der Trieb der Arterhaltung.
	3. Der Kausaltrieb.
B: Modale Triebe	4. Der Trieb des kleinsten Mittels.

[1]) Vgl. Müller-Lyer, Die Familie, p. 12ff. „über den sozialen Ursprung des Menschen, Gründe und Gegengründe".

[2]) Vgl. Preuß, „Die geistige Kultur der Naturvölker", p. 2/3: „Stämme, die . . . vom theoretischen Nullpunkt der Kultur einen unendlich weit größeren Abstand haben, als unsere hohe Kultur von der der Primitiven."

zu religiösen und kosmologischen Vorstellungen und sehr oft eine erstaunlich hochentwickelte bildnerische Kunst[1]).

II. Das natürliche System der menschlichen Triebe und Bedürfnisse.

Wir haben uns jetzt die Grundlage zu einem natürlichen, d. h. genealogischen System der menschlichen Triebe und Bedürfnisse geschaffen, indem wir an der Hand der Entwicklungsgeschichte biopsychogenetisch die vier Hauptäste ableiteten, in die sich der blinde Urtrieb der Energiesuche im Laufe der Evolution teilt. Damit haben wir die Vertikallinien des erstrebten Systems an der Hand eines untrüglichen Kanons gewonnen.

1. Die drei Stufen.

Es fehlen nur noch die Horizontallinien, die die zeitliche Auseinanderentwicklung der einzelnen Grundtriebe in ihre Verzweigungen in Perioden abteilen. Wenn es uns gelingt, auch diese Linien nicht nach Willkür, sondern nach solchen Merkmalen zu ziehen, die dem Gegenstand selbst inhärent sind, d. h. wieder entwicklungsgeschichtlich-genealogisch, dann dürfen wir hoffen, ein einigermaßen vollständiges und in sich logisches System aufzustellen, und damit ein Ziel zu erreichen, nach dem viele bedeutende Köpfe gestrebt haben, aber mit solchem Mißerfolg, daß andere bedeutende Köpfe hier ein grundsätzlich unlösbares Problem gesehen haben. So schreibt z. B. Bernheim: „Die menschlichen Zwecke sind auch psychologisch nur in ihren allgemeinen Formen und in ihrem allgemeinen Wesen abzuleiten. Das noch so fein detaillierte System von Zweckbegriffen, wie es z B. Lacombe aufstellt, vermag dazu nicht in der Art naturwissenschaftlicher Klassifikation die tatsächlich vorkommenden Zwecke zu beschreiben. Man kann letztere, wie es dazu erforderlich wäre, nie auch nur vorübergehend als eine abgeschlossene endliche Menge gegebener feststehender Erscheinungen gelten lassen“[2]).

Wagen wir also den Versuch. Der Mensch ist zuerst ein Tier, noch als Neugeborener, und als solcher Gegenstand einer reinen Naturwissenschaft, der Anthropologie. Er wird dann soziales Wesen, Mensch im eigentlichen Sinne, und als solcher Gegenstand der einzelnen Sozialwissenschaften und ihrer Synthese, der Soziologie. Und zuletzt wächst er, wenigstens in einzelnen Teilen seines Wesens und wenigstens in einigen Exemplaren über die soziale Formung heraus, gewinnt der Gesellschaft gegenüber eine immer größere Selbständigkeit, wird zur sozial geformten Persönlichkeit, im Sinne des bekannten Goetheschen Wortes[3]). Wir sagten bereits, daß wir mit einer Anzahl von

[1]) Vgl. Ratzel, Anthropogeographie II, 481.
[2]) Bernheim, Lehrbuch usw., p. 135.
[3]) Vgl. Vierkandt, „Staat und Gesellschaft“ S. 98.

Soziologen und Philosophen die Ausbildung der Persönlichkeit als eines der wichtigsten Wertresultate des sozialen Prozesses betrachten[1]).

Ich finde nachträglich, daß Tarde die gleichen, übrigens für sich selbst sprechenden Stufen aufgestellt hat, freilich, ohne sie für eine weitere oder gar systematische Erkenntnis zu verwerten. Er unterscheidet „zwei große Klassen von Gütern, die einen individueller Art, wie die Genüsse der Sinne, die anderen von im eigentlichen Sinne gesellschaftlicher Art, wie die Achtung, der Ruhm, die Ehre . . . Die individuellen Genüsse sind nicht alle sinnlich; es gibt ihrer zwei Arten, die einen sozusagen infrasozial, geboren aus den physiologischen Funktionen, die anderen suprasozial, die höchsten Blüten einer zarten und verfeinerten psychologischen Vegetation, die sich in höheren Neigungen entfaltet, in einer erhabenen (exaltée) Leidenschaft für Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit, in Ästhetizismus, in Mystizismus"[2]).

Wir würden demnach drei Hauptstufen erhalten, zwischen die wir, eingedenk der Tatsache, daß alle Einteilung nach Perioden ein Stück Willkür enthalten muß — denn alle Entwicklung ist kontinuierlich — zwei Übergangsstufen einschieben werden. Die Hauptstufen sind die subsoziale, die die individuellen, niederen Triebe des Menschen enthält, sofern sie anthropologischer Art sind; die zweite ist die soziale mit den Trieben des sozial eingeordneten Menschen, und die dritte die suprasoziale mit den höheren Trieben der sozial geformten Persönlichkeit.

Dabei ist wohl zu beachten, daß die höhere Stufe die je niedere nicht etwa ersetzt, so daß die Triebe der letztbezeichneten verschwinden und erlöschen. Sondern sie koexistieren durchaus nebeneinander; nur sind die niederen Triebe mehr oder weniger umgeformt und vor allem gehemmt. Aber auch die Persönlichkeit behält unverlierbar ihre anthropologischen Triebe als Individuum und ihre sozialen als Gesellschaftswesen; das ist „der Erdenrest zu tragen peinlich", von dem Goethe spricht. Die psychische Entwicklung bedeutet nicht nur eine Entfaltung und Erhöhung des Trieblebens, sondern auch seine Bereicherung. Der ganze Motivationsapparat muß mit einem wachsenden Baume verglichen werden, der immer neue Äste und Zweige treibt, während der Stamm ausdauert.

Gegen die Abgrenzung der subsozialen Stufe von der sozialen wird voraussichtlich niemand Einspruch erheben. Daß der homo

[1]) Vgl. z. B. Small, Gen. Soc. p. 331: „The process then, which we discover, is a progress from the least realized individuals in the least realized association to the most realized individuals in the most realized association". Und an anderer Stelle (p. 552): „The social process is the incessant evolution of persons through the evolution of institutions, which evolve completer persons, who evolve completer institutions and so on beyond any limit that we can fix."

[2]) La logique sociale, S. 219.

sapiens eine zoologische Art ist, und als solche nicht Gegenstand der Sozialwissenschaften, sondern der Naturwissenschaften, in specie der Anthropologie und der Psychologie ist, soweit diese eben Naturwissenschaft mit naturwissenschaftlicher Methode ist — das ist nicht strittig, und ebensowenig, — wir haben es oben ausführlich dargestellt[1]), daß alle irgend höhere Entfaltung des geistigen Lebens die Einordnung des Menschen in eine Gesellschaft voraussetzt. Der isolierte Mensch sinkt nach verhältnismäßig kurzer Zeit vom homo sapiens zum „homo ferus" herab.[2])

Damit soll nicht etwa gesagt sein, daß die erste Querspalte unseres Systems das Instinktleben, den Motivationsapparat des verwilderten Menschen darstellt. Der homo ferus ist eine Abnormität, er bedeutet einen schweren Verkümmerungszustand, eine durch die Einsamkeit und Verlassenheit entstandene Art von Geisteskrankheit. Der normale Mensch lebt nicht nur im geselligen Verbande, sondern ist als „Art" in einem solchen entstanden. Und so bezeichnet unsere erste Querspalte denn auch nichts anderes als diejenigen Triebe und Bedürfnisse, die im bereits sozialisierten und mehr oder weniger kultivierten Menschen mit den sozialen und suprasozialen Trieben koexistieren, als unverlierbares und mächtiges Erbteil seiner tierischen Abkunft, als der Wurzelstock und Stamm seines gesamten Triebleben: Spanns „Vitalsystem".

Dagegen möchten vielleicht einige gegen unsere zweite Haupttrennungslinie etwas einzuwenden haben. Das braucht uns aber vorläufig nicht zu kümmern. Wir können ohnehin Begriff und Werdegang der Persönlichkeit erst in der soziologischen Erörterung selbst entwickeln und werden hier, in der psychologischen Grundlegung, nur mit vorsichtigster Vorausdeutung über die Linie fortweisen, die die soziale Stufe von der höheren trennt, um das ganze Problem später zu erledigen.

Unter diesem Vorbehalt dürfen wir sagen, daß unsere sekundäre Einteilung offenbar ebenso „natürlich", weil genealogisch ist, wie unsere primäre. Versuchen wir, ob sie uns unserem Ziele, dem natürlichen System der Triebe und Bedürfnisse näher bringt. Wir werden zwei Methoden haben, um festzustellen, ob wir einigermaßen vollständig und in der Zuordnung der einzelnen Triebe erfolgreich gewesen sind.

Erstens nämlich muß uns unser System dazu verhelfen, einen sehr häufigen Denkfehler zu vermeiden, der in der Soziologie keine geringe

[1]) Erster Abschnitt I, 3 b.

[2]) Vgl. Vierkandt, „Die Beziehung usw.", S. 15: „Von den Europäern, die als Forscher jahrelang unter den Eingeborenen lebten, haben wir mehrfach Zeugnisse über die radikale Veränderung ihres Ichs, die namentlich in der Richtung eines allgemeinen Herabsinkens, einer Verminderung des Naturgefühls und einer geringeren Fähigkeit zum abstrakten Denken oder zu einer feineren ästhetischen Bewertung liegt. Man sieht, die Einheit des Menschen gestattet die größten Gegensätze seines inneren Verhaltens."

Verwirrung angerichtet hat. Man ist nämlich sehr leicht geneigt, dort, wo man gewisse auffallende Züge einer gesellschaftlichen Gruppe zu erklären hat, einen „spezifischen Trieb" als Ursache zu supponieren. Das ist nichts anderes als die Setzung einer „qualitas occulta" und daher eine Erklärung im Kreise. Zuerst nämlich deduziert man aus der Tatsache den spezifischen Trieb, z. B. den „Handelsgeist" der Phönizier oder Juden oder den „Kriegergeist" der Germanen — und dann leitet man aus dem Triebe wieder die Tatsache ab. Die berüchtigte Rassentheorie z B. ist ganz und gar aus der vierten Dimension gegriffen, wo diese Geister spuken.

Um solche Fehlschlüsse zu vermeiden, empfiehlt Vierkandt folgendes Verfahren: „Der Annahme spezifischer Triebe gegenüber wird man überall an der Forderung festhalten müssen, diese als Entwicklungsprodukte früherer Zustände begreiflich zu machen, statt sie als gegeben vorauszusetzen. Der Mangel einer Einschränkung bei dieser Forderung würde uns freilich, da auf diese Weise jedes Bedürfnis auf frühere zurückweist, in einen regressus ad infinitum verwickeln. Tatsächlich findet sie ihren Halt auch an denjenigen Trieben und Neigungen, welche eine hinreichend durchgeführte psychologische Analyse als beim Menschen ursprünglich vorhanden anerkennen muß[1]).

Vierkandt will also von jedem „höheren" Triebe oder Bedürfnis des sozial bereits eingeordneten Menschen aus rückwärts gehen, bis er ihn mit Sicherheit als eine Auszweigung eines jener Instinkte nachgewiesen hat, die die exakte Psychologie im angeborenen Motivationsapparat des Menschen aufgezeigt hat. Wir gehen grundsätzlich den umgekehrten Weg der Psychogenese, von dem einfacheren zum verwickelteren: aber unsere Bemühung muß, wenn sie erfolgreich war, eine Reihe ergeben, die man nur rückwärts zu lesen braucht, um Vierkandts Forderung zu genügen.

Die zweite Probe auf unser Exempel ist die, daß es gelingen muß, die Schöpfungen der einzelnen, höher differenzierten Triebe und Bedürfnisse, die „sozialen Institutionen", die den zugehörigen Trieben in der Stufe zuzuordnen sind, in der jene sich ausbilden, in einer Reihenfolge abzuleiten, die wieder dem entwicklungsgeschichtlichen Alter der Institutionen, ihrer empirischen, ethnographisch-historischen Aufeinanderfolge entspricht. Um auch diese Prüfung sofort zu ermöglichen, haben wir in dem hier folgenden System neben die vertikal verlaufenden Rubriken der vier Grundtriebe eine letzte gesetzt, die die Schöpfungen, bzw. Institutionen der einzelnen Triebe aufzählt.

2. Die Verzweigung der Grundtriebe.

Wir haben in der Psychogenese der Triebe drei von den elf „spezifischen Instinkten", die Mac Dougall als dem Menschen angeboren

[1]) Die Stetigkeit im Kulturwandel, p. 130.

annimmt, als die primitiven Auszweigungen des Urtriebs bezeichnet, nämlich den repulsiven Instinkt der Abstoßung mit der Erregung des Abscheus, den der Flucht mit der Erregung der Furcht, und den Instinkt der Kampflust, der bald appetitiv ist, als Beutetrieb, bald repulsiv, als Abwehrtrieb mit der Erregung des Zorns.

Diese Anordnung weicht von dem Sprachgebrauch einigermaßen ab, der diese Triebe sämtlich dem Grundtriebe der Selbsterhaltung zuzurechnen pflegt. Ich halte das nicht für richtig, da man vom Triebe der Selbsterhaltung in der Regel als dem Gegensatz und Komplement des Triebes der Arterhaltung spricht, den Ausdruck also konsequenterweise nur für diejenigen Triebe brauchen darf, die nach der Entstehung der zwiegeschlechtlichen Zeugung entstehen. Aber entscheidend ist, daß die drei soeben erwähnten Triebe der Arterhaltung, ebenso dienen wie der Selbsterhaltung: so z. B. wird der Kampftrieb fast jedes Muttertieres zum Schutztrieb im Interesse der Jungen, und das gilt in noch verstärktem Maße für den Kampftrieb der Männchen der wehrhaften Pflanzenfresser.

Wir müssen daher in der subsozialen Stufe drei Stadien unterscheiden, eines: der Urtrieb, eines, in dem die Instinkte enthalten sind, die noch vor der großen Abgabelung des Triebes der Arterhaltung angelegt oder ausgebildet waren, und eines, das die nach diesem entscheidenden Einschnitt ausgebildeten Triebe enthält.

a) Die finalen Triebe.

Die finalen Triebe zielen, um es zu wiederholen, auf einen Zustand hin, den Zustand ihrer Sättigung, d. h. der Wiederherstellung des durch ein Zuwenig oder Zuviel oder die Vorempfindung eines solchen Zuwenig oder Zuviel gestörten Gleichgewichtes des Bewußtseins[1]), das den Bestand der Substanz und Energie des Organismus registriert. Und zwar, um auch das noch einmal einzuprägen, strebt der negative Trieb dahin, durch Aufnahme, auf höherer Stufe durch Erwerb, Aneignung, einer Energie oder einer energiehaltigen oder zur Beschaffung einer Energie anderswie geeigneten Substanz, ein Defizit der Bilanz auszugleichen; und der positive danach, einen Überfluß zu verausgaben. Der Kausaltrieb zielt auf Ausgleich jener viel feineren affektiven Gleichgewichtsstörungen, die durch die Neugier erregt werden, auf den Zustand des Wissens um das Wie? Warum? Wozu? Diese Kennzeichen charakterisieren auch die sämtlichen sozialen und suprasozialen Auszweigungen der drei finalen Grundtriebe. Zunächst ein weiterer, ihnen allen gemeinsamer wichtiger Zug: sie können sämtlich mittelbar oder unmittel-

[1]) „Sein Endziel ist die Herstellung des Gleichgewichts im Bewußtsein. Die Veränderung tatsächlicher Verhältnisse der Außenwelt wird nur als Mittel hierzu, nie um ihrer selbst willen erstrebt" (Tiburtius l. c. p. 30).

bar verlaufen, je nachdem die Triebhandlung ein Objekt der Außenwelt als „zweckmäßiges" Zwischenziel, als „Mittel", ergreift oder nicht.

Unmittelbar kommt der negative Trieb z. B. in der Flucht oder der Abwehr eines Gegners zum Gleichgewichtszustand, wenn das Tier oder der Mensch sich nur seiner eigenen Körperorgane bedient; der positive Trieb im Lauf oder Marsch; der Kausaltrieb in der Meditation des Denkers.

Sobald aber zur Erreichung des Gleichgewichts die Beschaffung eines Objektes als des Mittels zum Endziele erforderlich ist, wird der Trieb erstens mittelbar und zweitens in bezug auf dieses Mittel negativ, auch der positive und der Kausaltrieb. Als Beispiel nenne ich für den ersten Fall das Bedürfnis nach Gerätschaften, z. B. Tanzmasken oder Tennisschlägern, und für den zweiten das Bedürfnis nach Büchern und wissenschaftlichen Instrumenten.

In der Sphäre der negativen mittelbaren Bedürfnisbefriedigung haben wir noch eine für die Grundlegung der Ökonomik, und damit auch der Soziologie wichtige Unterscheidung zu machen, je nachdem das Mittel ein „freies Gut" ist oder ein „kostendes Ding", ein „Wertding". Unter einem freien Gut versteht man ein Objekt, das in solcher Menge und Lagerung verwendungsbereit ist, daß jedes in Betracht kommende gegenwärtige und zukünftige Bedürfnis danach ohne merklichen Aufwand von Arbeit oder anderen Kosten als weitaus überdeckt erscheint[1]). Das beste Beispiel eines freien Gutes ist die atmosphärische Luft, das allerwichtigste unserer Befriedigungsmittel. Mit solchen Objekten „wirtschaftet" man nicht, sie sind wertlos. Alle anderen Dinge, deren man begehrt, die aber nur durch Aufwand von Kosten erreichbar sind, sind darum „kostende Objekte". Und mit ihnen „wirtschaftet" man. D. h.: bei freien Gütern tritt der modale Trieb des kleinsten Mittels niemals in Tätigkeit, und der finale Trieb sättigt sich in aller Regel gänzlich unbeeinflußt durch modale Triebe überhaupt. Es gibt seltene Ausnahmen, in denen andere modale Triebe eingreifen, und zwar solche der Sitte, z. B. des religiösen Zeremoniells. So z. B. enthält sich der fromme Israelit am Versöhnungstage auch des freien Gutes Wasser.

Wo aber „kostende" Mittel als Zwischenziele erstrebt werden, da tritt immer ein modaler Trieb in Tätigkeit, und zwar der „ökonomische Trieb", von dem wir sofort ausführlich handeln werden; neben ihm können auch noch andere modale Triebe des Rechtes, der Sitte, des Anstandes wirken. Davon bei der Darstellung der modalen Triebe.

A. Die negativen Triebe der Selbsterhaltung[2]).

Wenn wir, wie oben begründet, die drei primitiven Instinkte der Abstoßung, der Furcht und der Kampflust nicht dem Selbsterhaltungs-

[1]) Vgl. meine „Theorie", p. 181.

[2]) Darunter verstehen wir, um es zu wiederholen, die der Selbsterhaltung dienen-

triebe, sondern dem gemeinsamen Grundstock zurechnen, so finden wir auf der subsozialen Stufe nur noch zwei Auszweigungen des negativen Grundtriebes, und zwar den Sammeltrieb zur Vorrats- und Hortbildung[1]) und den Trieb zum Schreckschmuck.

Der erste kann erst auftreten, nachdem das Tier gelernt hat, einen größeren Zukunftsraum wirtschaftlich zu überspannen, d. h. für relativ ferne vorausempfundene Bedürfnisse durch Vorratsbildung Fürsorge zu treffen, wie Hamster, Igel, Eichhorn, statt wie der Bär, durch Fettansatz und Winterschlaf, über die nahrungsarme Zeit fortzukommen.

Was den Schreckschmucktrieb anlangt, der bei allen Primitiven eine große Rolle spielt und bis auf die höchste, bisher erreichte Kulturstufe ausgedauert hat, so wissen wir aus der Tierkunde, eine wie große Rolle der leiblich angeborene Schreckschmuck der Mähne, des Kammes usw. bei den Tieren spielt. Wie der Mensch sich überhaupt die meisten Waffen im Kampfe ums Dasein, die anderen Tieren als natürliche Mitgift gegeben sind, durch seinen Erfindertrieb geschaffen hat, den Harnisch der Schildkröte, die Klauen des Tigers, das Horn des Stieres, so hat er sich auch diesen Schreckschmuck als Waffe geschaffen: Bemalung, Narbenzeichen, das bleckende Tierhaupt als Helm, die flatternde Mähne als Schmuck des Hauptes. Er will — hier spielt bereits Einfühlung mit — den starken Gegner, dem gegenüber er eine mit Furcht gemischte Kampflust empfindet, durch Mittel einschüchtern, die ihn selbst, wie er fühlt, mit Furcht oder Widerwillen erfüllen würden. Wir werden übrigens finden, daß der Schreckschmuck, ganz wie im Tierreich, auch im Menschlichen leicht zum Zierschmuck und Verführungsmittel zur Liebe wird: denn was den Krieger dem Feinde schrecklich macht, macht ihn eben deshalb der Jungfrau seines Stammes liebenswert; es spricht dafür, daß er der ersehnte Beschützer und Versorger ist. Der Haß ist offenbar eine aus Furcht, Zorn und Abscheu gemischte komplizierte Gemütsbewegung und, auf ein Objekt konzentriert, eines der best charakterisierten „Gefühle"[2]). Man kann fast sagen, daß der Schreckschmuck der nach außen projizierte, zum Organ ge-

---

den Triebe, ganz gleichgültig, ob der Trieb dem Einzelnen als ein solcher der Selbsterhaltung bewußt ist oder nicht. Das gleiche gilt für die Triebe der Arterhaltung.

[1]) Mac Dougall faßt diesen Trieb als einen echten Instinkt auf, trotzdem sein affektiver Kern wenig entwickelt ist. Er stützt sich darauf, daß er nicht nur bei den höheren Tieren vorkommt, sondern auch, und zwar in Kleptomanie und manischem Geiz, in der Psychopathologie des Menschen sein Zerrbild hat. Ich möchte hier sofort hinzufügen, daß der Herdentrieb sich als angeborener Instinkt durch das Krankheitsbild der „Platzfurcht" (Agoraphobie) ebenso als angeboren legitimieren läßt (Mac Dougall, p. 85) und daß auch, was Mac Dougall nicht erwähnt, der dritte dieser Instinkte mit schwachem affektivem Kern, der Bildnertrieb, im Erfinderwahnsinn und der Graphomanie seine Übertreibung erreicht.

[2]) Mac Dougall l. c. p. 123/4.

wordene Haß gegen den fremden und daher in dubio feindlichen Menschen ist.

Der erste Schritt der Entwicklung des negativen Triebes der Selbsterhaltung führt uns aus dem Subsozialen heraus, aber noch nicht ganz ins Soziale hinein, der Gesellungstrieb. Wir haben ihn infolgedessen unserer ersten Übergangsstufe zugeschrieben.

Unter dem Gesellungstrieb möchte ich mit Mac Dougall den ersten Keim des höheren Triebes der Geselligkeit, der „Soziabilität", verstehen.

Aus Gründen, die sofort einleuchten werden, möchte ich den Gesellungstrieb als den Oberbegriff zweier Unterbegriffe auffassen, die ich als den „Herdentrieb" der Pflanzenfresser und den „Rudeltrieb" der Raubtiere unterscheiden möchte.

Vom Herdentriebe, einer noch passiven Form des Gesellungstriebes, schreibt Mac Dougall: „Er findet sich schon bei Tieren von recht niederer geistiger Ausstattung, und seine Auswirkung impliziert in ihrer einfachsten Form keinerlei höheren Seeleneigenschaften, weder Sympathie noch Fähigkeit zu gegenseitiger Hilfe. Sir Francis Galton hat die klassische Schilderung der Auswirkung des rohen Instinktes gegeben. Das südafrikanische Rind in Damara-Land, sagt er, zeigt keinerlei Liebe für seine Genossen und scheint ihre Existenz kaum zu bemerken, solange es sich in ihrer Mitte befindet; wenn es aber von der Herde getrennt wird, so zeigt es eine außerordentliche Angst, die es nicht eher zur Ruhe kommen läßt, als bis es ihm gelingt, die Herde wieder zu erreichen, und dann eilt es, sich in der Mitte zu verbergen, sucht es möglichst nahe Berührung mit den Leibern seiner Genossen. Hier sehen wir den Herdeninstinkt in all seiner Einfachheit am Werke, ein bloßes Unbehagen bei Vereinzelung, und Befriedigung daran, in der Herde zu weilen. Es ist klar, daß der Instinkt solchen Tieren nützlich ist, die den Angriffen der Raubtiere ausgesetzt sind[1]).

Dieser ganz primitive, völlig egoistische Instinkt lebt auch im Menschen[2]). James sagt richtig: „Allein zu sein ist für ihn das größte aller Übel. Darum halten viele die Einzelhaft für eine allzu grausame und widernatürliche Marter". Und Mac Dougall fügt hinzu: „Manch einer führt in London ein höchst einsames und ungeselliges Dasein und würde doch hart unter der Entfernung aus der überfüllten Stadt leiden. Solche Menschen gleichen Galtons Rindern, sie sind ungesellig, aber haben den Herdentrieb, und sie zeugen dafür, daß Geselligkeit, obgleich sie in dem Herdeninstinkt wurzelt, dennoch ein komplexerer

[1]) Mac Dougall, p. 84.

[2]) Vgl. Thurnwald, „Die Denkart als Wurzel des Totemismus": „Die sozialen Affekte haben wir uns vorzustellen als hervorgegangen in erster Linie aus der gefährlichen Trennung der einzelnen von der Gruppe, zu der er gehört, der „sozialen Angst" (Korr.-Bl. d. deutsch. Ges. f. Anthrop. usw. XLII, Nr. 8/12, Sep.-Abzug, S. 6).

und höher entwickelter Trieb ist[1]). Wir werden bald zeigen, daß sich andere Triebe zumischen müssen, um aus dem Herdentrieb den eigentlichen Geselligkeitstrieb zu machen.

Um aber zur Herde zurückzukommen, so will mir scheinen. als könnten wir hier den Übergang mit einiger Klarheit erkennen, der von der engeren Familiengruppe zur Herde, und von ihr zur Gesellschaft geführt hat. Man kann auf jeder Jagdkanzel beobachten, daß zahlreiche Exemplare, auch solcher Arten, die nicht gesellig, sondern in „Ehefamilien" im Sinne Westermarcks leben, z. B. Hasen miteinander, und mit Tieren anderer Arten, z. B. Rehen weiden. Sie kümmern sich nicht weiter umeinander, als daß sie ihre gegenseitige Harmlosigkeit feststellen. Auf diese Weise mögen, so kann man sich den Verlauf begreiflich machen, z. B. zahlreiche Exemplare der damals noch in der Kleinfamilie lebenden Vorfahren des wilden Rindes auf reicher Weide nebeneinander gelebt haben. Erfolgt dann ein Angriff durch ein Raubtier, so wandten sich die Stiere, durch ihren Kampfinstinkt getrieben, gegen den Angreifer, während die Kühe und die Kälber sich zusammendrängten, indem jeder versuchte, sich zwischen den anderen zu verstecken, — so wie Kinder sich hintereinander zu verbergen suchen; wen nder zornige Lehrer auftaucht. Mir scheint, als ob man es auf diese Weise recht gut verstehen kann, wie aus den psychisch noch sehr einfachen „Ähnlichkeitsgruppen" die ersten Anfänge der „Interessengruppen" der späteren Zeit werden konnten[2]), und wie sich die eigentliche gesellschaftliche Kooperation mit ihrer geregelten Taktik daraus entwickeln konnte: eine Art von „Carré", dessen Mitte die schwachen Weibchen und Jungen einnehmen, während die kampfzornigen Stiere oder Hengste den Umkreis verteidigen. Wenn diese Deutung richtig ist, so verdankt die Gesellschaft ihre Entstehung dem Zusammenwirken des Urtriebes in seiner Ausgestaltung als Verstecktrieb auf Seiten der Weibchen mit den Jungen, und dem Arterhaltungstrieb in seiner Ausgestaltung als Elterntrieb, der beim wehrhaften Weidegänger zum Schutz- und Verteidigungstrieb erhöht ist, auf seiten der Männchen.

Ähnlich haben wir uns wohl auf seiten der Raubtiere die Entstehung des sozialen Instinktes vorzustellen, den ich als den aktiven Herdentrieb oder Rudeltrieb bezeichnen möchte, die Kooperation zu Jagdzwecken, die Treibjagd und Hetzjagd der vereinten Fleischfresser. Dieser Trieb hat sich wahrscheinlich zuerst in der „Familie" solcher Tiere ausgebildet, die in Klein- oder Ehefamilien leben. Männchen und Weibchen und oft auch die größeren Jungen, die dabei gleichzeitig erzogen werden, helfen sich gegenseitig beim Zutreiben des Wildes.

[1]) Mac Dougall, p. 87.

[2]) Diese Ausdrücke und ihre Erklärung und Auswertung können wir in der Grundlegung noch nicht behandeln, vgl. 4. Abschnitt.

Da wir die Familie als Keim der Gesellschaft, als einen Übergang vom Subsozialen zum Sozialen, aufzufassen haben, haben wir es auch hier schon mit einer Übergangserscheinung zu tun. Dann mag sich bei zufälligem Zusammentreffen mehrerer Einzelner oder mehrerer Familiengruppen gegenüber reicher Beute der bereits stark ausgebildete Instinkt der Kooperation noch stärker entfaltet und vielseitiger ausgewirkt haben, ungestört durch den Futterneid, wenn für alle Beteiligten Beute genug erreicht werden konnte: wenn ein Wolfsrudel den Wall der Hengste durchbrochen hat, reißt jeder der Genossen sein Füllen oder seine Stute zum gesonderten Fraß. Daß Kooperation so entstanden sein kann, ist um so mehr glaublich, als ja auch Tiere verschiedener Art zur Jagd zusammenzuwirken pflegen: der Pilot jagt mit dem Hai, der Schakal mit dem Tiger, und wahrscheinlich ist der wilde Hund zuerst freiwillig der Jagdgenosse des Menschen gewesen, ehe er sein Hausgenosse wurde.

Damit haben wir, und das ist kein übles Zeichen für die Richtigkeit unserer Deutung, den Schritt ins eigentliche Soziale getan. Aus den zufällig zusammengelaufenen Ähnlichkeitsgruppen werden echte Gesellschaften, Interessengruppen, und zwar durch die Übung der Kooperation, der Vereinigung zu Abwehr und Angriff. Sie besitzt bereits das gesellschaftlich lebende Tier. Beim Menschen kommt dann auf höherer Stufe die technische Kooperation dazu, zunächst als Vereinigung vieler Kräfte zu einem Werke, das dem einzelnen unmöglich wäre: einfache Arbeitsvereinigung; und dann auf noch viel höherer Stufe, als gesellschaftswirtschaftliche Arbeitsteilung und -vereinigung. Hier dürfte der Sammeltrieb mit in die Mischung eingehen.

Diese neue Anpassung an die umgebende Welt schafft sich nun mit Notwendigkeit ihre neue triebmäßige Organisation im Psychischen. Als ihren ersten Keim möchte ich das ansprechen, was Mac Dougall als ersten Pseudoinstinkt anführt, die Sympathie.

„Die grundlegende und primitive Form der Sympathie ist genau das, was das Wort sagt, ein „Mit-Leiden", die Erfahrung irgendeiner Empfindung oder Gemütsbewegung, wenn und weil wir den Ausdruck dieser Empfindung oder Gemütsbewegung bei anderen Menschen oder Kreaturen beobachten."[1])

In dieser Gestalt findet sie sich, als echter sozialer Trieb, bei allen gesellig lebenden Tieren und stellt offenbar eine starke neue Waffe im Kampfe ums Dasein dar. Wenn eine Herde den Instinkt erlangt hat, auf den dadurch zum Warnschrei gewordenen ursprünglichen Angstschrei eines Mitgliedes hin mit der gleichen fast reflexartigen Schnelligkeit zu Flucht und Versteck zu reagieren, so hat offenbar jedes Mitglied der Herde soviel Augen- und Ohrenpaare, wie die Herde Mitglieder

[1]) Mac Dougall, p. 92.

zählt; ihre Sicherheit ist dadurch ungleich größer, und das Güteverhältnis wächst sehr bedeutend, namentlich wenn ein Führer der Herde als Wachtposten aufgestellt worden ist, der nur beobachtet, während seine Schutzbefohlenen weiden; das ist bereits nahezu Arbeitsteilung und -vereinigung. Denn nun spart jedes Tier der Herde Zeit und Kraft: man muß nur einmal beobachtet haben, wie ungesellige Tiere, z. B. Hasen, jeden Augenblick die Nahrungsaufnahme unterbrechen, um mit erhobenen Löffeln in der Runde zu lauschen, ob kein Raubtier naht, und diese gespannte Erregung mit dem ruhigen Äsen einer von dem Leitbock bewachten Gemsenherde verglichen zu haben, und man weiß den Unterschied zu bewerten.

Ähnlich entwickelt sich der Rudeltrieb der Jägertiere. Noch der zahme Haushund stößt sein kläffendes Gebell aus, wenn er eine Spur findet und aufnimmt. Für ihn, der allein jagt, ist der Instinkt offenbar nutzlos, vielleicht schädlich, weil sein Gebell die Beute verscheuchen kann: aber für den im Rudel lebenden Wildhund war der Instinkt sehr nützlich, weil der bekannte Laut bei allen seinen Genossen sofort den affektiven Zustand des Kampfzornes und die Reaktion der Verfolgung auslöste, ihm also Mit-Jäger zuführte, die selbst ein, dem einzelnen an Kraft überlegenes Wild niederreißen oder, von anderer Stelle herbeigerufen, auch ein schnelleres Wild einkreisen könnten. Wir werden später sehen, daß unter Umständen auch ein Kulturmensch recht hoher Stufe diesem Herdeninstinkt blitzartiger Reaktion zu kopflosem Zorn oder kopfloser Flucht sehr zu seinem Schaden und seiner späteren Beschämung anheimfallen kann: hier wird sich uns das Verständnis für die sog. Massenhandlung eröffnen.

Aus dieser „einfachen, primitiven, passiven Sympathie" wird nun allmählich in dem und durch das gesellige Leben dasjenige, was Mac Dougall „aktive Sympathie" nennt, und nicht als Instinkt, sondern als „Gefühl" auffaßt, gruppiert um das Objekt der Herdengenossen. „Der blinde Herdeninstinkt des Tieres, die Gesellschaft seiner Genossen zu suchen, sobald einer seiner anderen Instinkte erregt ist, wird in uns zum Verlangen, uns von anderen, die unsere Gemütsbewegung teilen, umgeben zu sehen"[1]).

Auch diese erhöhte Sympathie ist an sich noch rein egoistisch, strebt nach der eigenen Befriedigung, ist also nicht, wie Bain und andere annehmen, die Wurzel des Altruismus. Aber sie wird es in Verbindung mit dem Wir-Interesse in Gestalt des Elterninstinkts und seiner zugehörenden Gemütserregung, der Zärtlichkeit, und ist dadurch „eine höchst wertvolle Hilfe bei der Ausbildung altruistischer Empfindungen und der Spornung sozialer Kooperation für soziale Zwecke"[2]). Sie ist

[1]) Mac Dougall, p. 171. Er versteht darunter Sympathie im gewöhnlichen Sprachgebrauch.

[2]) l. c. p. 173.

„der Mörtel, der tierische Gesellschaften zusammenbindet, die Handlungen aller Mitglieder einer Gruppe zur Harmonie stimmt, und es ihnen ermöglicht, einige der ersten Vorteile des geselligen Lebens einzuheimsen, trotz ihres Mangels an Intelligenz“[1]).

Indem die Zärtlichkeit, die ursprünglich nur die Mutter für ihr Junges empfindet, mit ihrer Auswirkung des Schutztriebes, sich durch aktive Sympathie auf alle Gruppengenossen erstreckt, wird jener Gefühlskomplex ausgebildet und in jedem einzelnen des späteren Geschlechtes zum ererbten Trieb, zum sozial geformten Pseudoinstinkt, den wir später als consciousness of kind kennen lernen werden mit seiner konativen Richtung, auf „gegenseitige Hilfe“ und Sympathie überhaupt: jene beiden Triebe, die Mac Dougall beim einfachen Herdeninstinkt noch völlig vermißt.

Nun muß aber die Bewußtwerdung des Gruppen-Ich nach dem psychologischen Gesetz des Kontrastes zur Folge haben, daß auch das Gruppen-Nicht-Ich voll bewußt wird[2]). Damit tritt zum ersten Male die Möglichkeit intertribaler, zwischen den Herden spielender Beziehungen auf, und zwar in mehrfacher Erstreckung. Am negativen Hauptast äußert sich dieses Bewußtwerden des Gegensatzes in dem aus Widerwillen, Kampflust und Furcht gemischten Haß gegen den Fremden, nicht der Horde Angehörigen[3]), eine der Wurzeln des späteren Nationalismus und Rassenhasses. Er färbt sich unter der Einwirkung eines gleichfalls negativen und repulsiven, sehr früh auftretenden Impulses, der Geisterfurcht, mit superstitiösen Bestandteilen: der Fremde könnte Zauberkräfte besitzen Wir wollen vorwegnehmen, daß Geisterfurcht sich allmählich zu Gottesfurcht entfaltet, und als solche eine der vier Wurzeln der Religion bildet.

Was nun den Fremdenhaß anlangt, so werden wir sehen, daß es damit, wenigstens auf primitivster Stufe, nicht ganz so arg ist, wie man früher, wohl im Banne der alten epikuräischen Auffassung vom „Bellum omnium contra omnes“ als dem Anfangszustande der Gesellschaft, annahm. Der dauernde Kriegszustand ist eher ein Kennzeichen höher integrierter und differenzierter Gesellschaften. Hier gilt das Wort: „homo homini lupus“ in sehr weitem Maße, freilich auch hier nicht durchaus uneingeschränkt, sondern gekreuzt und zuletzt überwunden durch Auszweigungen des positiven und des Kausaltriebes. Aber ein starkes Abneigungsgefühl gegen Mitglieder fremder Horden hat doch wohl schon auf frühester Stufe als primäres „Gefühl“ bestanden, gemischt aus Futterneid, sexualer Eifersucht — weil überall

[1]) l. c. p. 93.

[2]) Vgl. Simmel, Die Religion, S. 42/3.

[3]) Dieser Fremdenhaß zeigt sich schon bei den gesellig lebenden Tieren. Ameisen, Bienen, Weidegänger und Raubtiere nehmen einen fremden Artgenossen gar nicht oder nur nach Kampf auf (vgl. Wundt, Völkerpsych. VII, S. 15).

die Frauen der Herde begehrte Ziele der fremden Männer sind — und jenem religiösen Zuschuß: ein aus Furcht, Abscheu und Zorn gemischter Haß gegen die bei den Fremden immer vermuteten magischen Zauberkräfte.

Um zu den inneren intratribalen Beziehungen zurückzukehren, so ist der Begriff der Kooperation mit der Leistung gegenseitiger Hilfe nicht erschöpft. Er erhält bald den Charakterzug der Arbeitsteilung und -vereinigung: in der durch aktive Sympathie zusammengehaltenen Herde von dem Augenblick an, wo das stärkste Männchen die Wache übernimmt, im Rudel, wenn dem Leitwolf usw. vor allem die Aufgabe zufällt, die starke Beute anzuspringen, die die anderen „gestellt" haben. Das bedeutet Gliederung, Organisation; und auch sie erzeugt in Geführten und Führern die adäquaten Triebe und Gemütserregungen.

Unser Weg der Betrachtung zwingt uns, Zusammengehöriges auseinanderzureißen. Wir können daher hier nur den einen dieser Triebe, den der Geführten, den primären Instinkt der Selbsterniedrigung mit der Gemütsbewegung der Unterwerfung besprechen, weil er uns als negatives Bedürfnis gilt, und müssen uns damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß das Gegenbild und Komplement dazu, der Trieb der Selbstbetonung mit der Emotion des positiven Selbstgefühls, uns als ein positives Bedürfnis, als Auswirkung eines Überschusses an Energie gilt, und daher erst unter dem nächsten Rubrum behandelt werden kann. Unsere zusammenfassende, horizontale, nach den Stufen vorgehender Betrachtung wird die Zusammenhänge erst klar enthüllen können.

Der Instinkt der Selbsterniedrigung (self-abasement) tritt bei gesellig lebenden Tieren dann ein, wenn sie in die Gesellschaft solcher Wesen kommen, die sie als sich überlegen betrachten Der affektive Zustand „äußert sich in Erschlaffung aller Muskeln, langsamen, verhaltenen Bewegungen, schleichender, verlegener Haltung mit gesenktem Kopf und schiefem Blick. Beim Hunde wird das Bild dadurch vollendet, daß der Schwanz eingezogen wird. Alle diese Zeichen drücken Unterwürfigkeit aus, und sind darauf berechnet, die Aufmerksamkeit abzulenken oder den Beobachter milder zu stimmen"[1]). So kriecht z. B. ein junger Hund mit allen Zeichen der tiefsten Unterwürfigkeit bäuchlings auf einen größeren, älteren Hund zu.

Man braucht nur einmal kleine Knaben in die Gesellschaft älterer, bewunderter Vorbilder haben eintreten zu sehen, oder beobachtet zu haben, wie „Füchse" sich gegen alte Semester benehmen, so erkennt man das Bild wieder. Und daß der Mensch gegenüber wirklich drohender Übermacht auch leiblich noch ganz ähnlich reagiert wie das Tier, sagt

[1]) Mac Dougall l. c. p. 65.

uns die prachtvolle Schilderung des negativen Selbstgefühls in Strachwitz' „Tigerjagd".

Der Großmogul hat einem vorlauten Scheich den Kopf abgeschlagen:

„Krumm wurden der Nacken und scheu der Blick,
Und locker ward ein jedes Genick."

Den Keim dieser Empfindung dürfen wir wohl in dem Übergangsgebilde der Familie, und zwar in der Kinderstube, erblicken. Ein Bärenjunges und ein Menschenkind ducken sich auch sehr unterwürfig vor dem Tatzenschlage oder der Ohrfeige, die die Mutter austeilt, und der Knabe kommt von einem dummen Streich auch in einer Verfassung heim, der man das „böse Gewissen" von weitem ansieht, nämlich den, wie wir soeben gehört haben, kennzeichnenden schrägen Blick und die geduckte Haltung.

Diesen Instinkt, dessen Hauptwurzel offenbar die Furcht ist, vielleicht in seiner konativen Richtung verändert durch die intellektuell erworbene Einsicht, daß Flucht doch nichts nützt oder unmöglich ist, ist die Wurzel eines außerordentlich wichtigen sozialen Motives, das wir als passives Machtstreben kennen lernen werden, als Trieb der Masse, sich Führer zu setzen, ein Trieb, den wir bereits in der höheren Tierherde im Keim kennen gelernt haben.

Aber dieses passive Machtstreben ist doch nicht etwa nur jener Herdentrieb nach Führung. Das wird dadurch bewiesen, daß gerade die tiefststehenden Menschengruppen, die wir kennen, die primitiven niederen Jäger, zwar Führerschaft, aber durchaus nicht Herrschaft kennen. Sie sind, wie Ernst Große sagt, „praktische Anarchisten", Niemandem gehorsam, der nicht unmittelbar zwingen kann, und leicht bereit, sich jedem Druck durch Trennung von der Horde zu entziehen. Was wir aber unter dem passiven Machtstreben der höheren Gesellschaftsstufen verstehen, ist die freiwillige Unterordnung nicht nur unter einen Führerschaft für gewisse Fälle, wo Führerschaft nützlich ist, z. B. in Jagd und Fehde, sondern unter Herrschaft für alle Fälle, auch des krassesten Despotismus, der wahnsinnigsten Tyrannei, wie sie z. B. in manchen früheren Negerkönigreichen wütete. Wir haben hier also bei höherorganisierten Gesellschaften, gemessen am Wertmaßstab der „Freiheit" einen offenbaren Kulturrückschritt zu verzeichnen[1]).

Diese Entwicklung ist meiner Meinung nach nur dadurch zu erklären, daß sich im Gesellschaftsleben auf der Grundlage des Triebes

[1]) Damit wird Hegels Stufenlehre ernstlich erschüttert. Er nennt „die Weltgeschichte den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Und er teilt danach folgendermaßen ein: „Die Orientalen haben nur gewußt, daß Einer frei, die griechische und römische Welt aber, daß einige frei sind; wir aber wissen, daß alle Menschen an sich, d. h. der Mensch als Mensch frei sei" (Phil d. Gesch., Ausg. Reclam, S. 53). Vgl. zu diesem Problem des Übergangs von der Anarchie zum Despotismus die feinen Bemerkungen von Durkheim, Div. du travail social 172/3.

der passiven Sympathie und des ursprünglich einfachen Instinktes der Selbsterniedrigung der „Pseudoinstinkt" der Suggestibilität zu unerhörter Kraft ausgebildet hat. „Jede Unterordnung, welche die Grundlage der sozialen Gliederung ausmacht, ist darauf begründet und wäre vollständig unerklärbar, wenn der menschliche Wille sich in dem sozialen Zusammenhang so verhielte, wie er sich gegen die unbewußte Natur verhält. Daher enthält der Satz „Dein Wille geschehe" ein eminent soziales Prinzip"[1]).

Namentlich spielt hier die „Prestigesuggestion" eine sehr starke Rolle. Mac Dougall macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Kinder aus den allgemeinen Gründen, die er für starke Suggestibilität zusammengestellt hat, besonders empfänglich für diese Eingebung sind. Sie wissen wenig, und das Wenige in nicht systematischer Weise — und die „überlegene Größe, Kraft, Erfahrung und Reputation der Älteren drängen dahin, den Trieb der Unterwerfung zu erwecken und sie in die Haltung der Empfänglichkeit zu versetzen. Hauptsächlich dank dieser Suggestibilität nehmen sie so schnell das Wissen, den Glauben und namentlich die „Gefühle" ihrer sozialen Umgebung an. Aber auch die meisten Erwachsenen bleiben suggestibel, namentlich gegen Massensuggestion und gegen diejenigen Sätze, hinter denen sie das ganze Gewicht der Gesellschaft oder einer langen Überlieferung wissen"[2]).

Erwachsene reagieren wie Kinder gegenüber Stärkeren, Kräftigeren, Weiseren oder denen, die sie dafür halten. Sie erliegen ebenso leicht der Prestigesuggestion, wie die Kinder, namentlich dann, wenn der Trieb der Selbsterniedrigung eine Unterstützung aus dem primären subsozialen Instinkt erhält, aus dem er augenscheinlich der Hauptsache nach selbst erwachsen ist: aus der Furcht. Und das allein kann erklären, wie der freie Primitive dem Despotismus in seiner krassesten Form verfallen konnte, selbst wenn er sein biopsychologisches Reservat angreift, seinen Selbsterhaltungstrieb in seiner einfachsten Form; m. a. W., das allein kann erklären, daß der Untertan sich wehrlos und ohne Widerstand, sogar ohne innere Auflehnung schlachten läßt, wie früher in Dahomey oder Aschanti.

Diese Furcht wirkt lähmend, wie denn alle Furcht die Doppeltendenz hat, alle Muskeln in rasende Tätigkeit zu versetzen (Fluchttrieb) oder aber umgekehrt völlig zu lähmen (Verstecktrieb)[3]). „Furcht

[1]) Kistiakowski l. c. p. 52.

[2]) Mac Dougall l. c. p. 100.

[3]) Messer (l. c. p. 169) macht darauf aufmerksam, daß die Bewegungsempfindlichkeit der Netzhaut nach der Peripherie hin langsamer abnimmt als die Unterschiedsempfindlichkeit für Farben und Helligkeiten und die Sehschärfe für ruhende Objekte. „So kann ein bewegter Körper beim indirekten Sehen bereits bemerkt werden, während derselbe in Ruhe noch nicht wahrgenommen worden wäre. Es ist also wohl begründet, daß man sich regungslos verhält, um unbemerkt zu bleiben".

ist die große Bremse (inhibitor) der gegenwärtigen und zukünftigen Handlung und wird in primitiven Gesellschaften zu dem großen Mittel der sozialen Erziehung, durch das die Menschen daran gewöhnt werden, ihre selbstsüchtigen Triebe zu beherrschen"[1]). Wir studieren soeben einen Fall, wo diese Beherrschung durch Lähmung der Handlungsimpulse offenbar über diese nützliche Grenze hinausgeht.

Die Furcht, die hier wirkt, kann allein die Furcht vor so übermächtiger Kraft oder Macht sein, daß aller Fluchtversuch als eitles Unterfangen erscheint. Dann „ergiebt sich" der Mensch in sein Schicksal — so gegenüber einem mit Polizei und Heer wohl ausgerüsteten Despoten, dessen „Arm allzulang ist". Aber in der Regel wird das lähmende Entsetzen, der Superlativ der Furcht, wird die Fascination[2]) herbeigeführt durch die Steigerung der Macht des Gewalthabers ins Übernatürliche, und zwar durch die religiöse Weihe, die er sich zu geben weiß, in einer der vielen Formen des Caesaropapismus, also durch Geister- oder Gottesfurcht. Diese Art der Furcht, eine exquisit soziale Schöpfung des Menschen, ist in Wahrheit, wie wir erfahren werden, der „große Bremser" aller Handlung und allen Kulturwandels im besonderen. Sie steigert das „Prestige" zur größten „Autorität", und diese übt noch größere Kraft der Suggestion aus. Verstärkt wird sie noch, wie wir sofort darlegen werden, durch eine Auswirkung des modalen Grundtriebes, des Imperativs der Reziprozität, aus dem Grunde, weil selbst der blutigste Despot doch immer noch der Vertreter der gesamten Gesellschaft ist und bleibt und das gesamte Gewicht ihres sozialen Normenapparates als solchen in seine Wagschale werfen kann.

Damit haben wir die Verzweigungen des ersten, des negativen Grundtriebes soweit verfolgt, wie unseren Zwecken entspricht. Ins Suprasoziale treibt er aus eigener Kraft nicht empor, sondern nur durch eine Anastomose mit dem positiven Grundtrieb: denn nur aus einem freien Überschuß von Energie kann das Reich der Persönlichkeit erwachsen.

B. Die positiven Triebe der Arterhaltung.

Der Keim aller positiven Triebe ist der Paarungstrieb, beim Manne als Detumeszenztrieb, beim Weibe als Kontrektationstrieb. Daß der psychogenetische Zusammenhang zwischen der Wurzel und den höchsten Verzweigungen des Baumes nie gänzlich unterbrochen worden ist, geht vielleicht aus der oft berichteten Tatsache hervor, daß schöpferische Persönlichkeiten der Wissenschaft, Kunst usw. in der Periode ihrer aufs Höchste gesteigerten Energieverschwendung auf ihr Werk den sonst vielleicht sehr starken Sexualtrieb nicht oder doch nur viel schwächer verspüren.

[1]) Mac Dougall l. c. p. 55.

[2]) Fascination ist nach Mac Dougall eine Mischung der drei primären Emotionen Furcht, Abscheu und Verwunderung.

Der Sexualtrieb ist primär rein appetitiv als Paarungstrieb auf das andere Geschlecht, etwas höher hinauf als Fortpflanzungstrieb auf den Nachwuchs gerichtet, er wird aber, wie jeder Instinkt, sofort repulsiv, wenn er gekreuzt wird: dann entsteht beim Männchen der Kampftrieb der Eifersucht, und beim Weibchen der Kampftrieb des Schutzes der Jungen, beide mit sehr heftiger Erregung des Zornes verbunden.

Dem Sexualtrieb dient, und ist offenbar aus ihm entstanden, der Trieb zum Zierschmuck, den wir ebenfalls schon auf relativ tiefer tierischer Stufe als leiblich herausgetriebenes Organ der sexuellen Zuchtwahl antreffen. Eines der reizvollsten Kapitel von Darwins „Entstehung der Arten" handelt davon: von der bunten Pracht so vieler männlicher Vögel, von Bart und Mähne, von dem Liebes- und Lockgesang der Singvögel, und von Horn und Geweih und Kamm und Sporn. Hier geht, wie wir schon ausführten, der Zierschmuck in den Schreckschmuck über, weil das Weibchen lockt und verführt, was den Gegner schreckt. Der Mensch schafft sich auch diese Organe[1]), die ihm bis auf den Bart fehlen, durch seine technische Arbeit; er befestigt den glitzernden oder bunten Schmuck überall, wo er haften kann: auf dem Haupte als Diadem oder Krone, als Kette oder Gürtel um Hals, Lenden, Hand- und Fußgelenke, an Fingern und Zehen; als Ohrgehänge oder als Ringe und Knöpfe, die durch künstlich geschaffene Öffnungen der Ohrläppchen, der Lippen, der Wangen, der Geschlechtsteile usw. gesteckt werden. Er „verziert" seine Schauseite mit Narben oder verwandelt durch Tätowierung seine Haut ganz oder teilweise in ein buntes Gewand, er schmückt Waffen, Geräte, Gewand, Hütte und Kanoe mit kunstreichen Ornamenten; an dieser Beschäftigung lernt er zum ersten Male, außer auf Jagd und Fehde, geduldig, mit auf das Ziel gerichteter stetiger Anspannung, zu arbeiten. Offenbar haben wir es hier überall mit Entladungen überschüssiger Energie zu tun, mit einem „positiven Triebe", und wir erblicken hier mit wohl allen Ethnologen und Soziologen[2]) eine der Hauptwurzeln der Kunst, die denn auch bereits bei den primitiven Jägern erstaunliche Höhen der Naturwahrheit erstiegen hat, wie die Zeichnungen der Buschmänner und Australier, die Knochenschnitzereien der Eskimos und vor allem die fabelhaften Felszeichnungen der Höhlenmenschen der Eiszeit beweisen[3]).

Dem Schmucktrieb nahe verwandt ist der von Mac Dougall als einer der angeborenen spezifischen Instinkte des Menschen angenommene Bildnertrieb (instinct of construction). Er sagt, daß die Spieltätig-

[1]) Daß hier überall „magische" Vorstellungen mitwirken, vielleicht führen, stellt sich als immer gewisser heraus.

[2]) Mac Dougall l. c. p. 109.

[3]) Vgl. Ernst Grosse, Die Anfänge der Kunst. Freiburg und Leipzig 1894 u. Hörnes Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, 2. Aufl., Wien 1915.

keit der Kinder zum Teil diesem Triebe zu entspringen scheine, daß er aber auch unter den meisten zivilisierten Erwachsenen noch besteht. Wir alle empfinden die Genugtuung darüber, etwas gemacht zu haben, als etwas sehr Wirkliches, ganz unabhängig von dem Wert oder der Nützlichkeit des angefertigten Dinges. „Und das einfache Begehren, etwas zu machen, das in diesem Triebe wurzelt, ist wahrscheinlich ein mitwirkendes Motiv bei allem menschlichen Bilden, von dem Kuchen aus feuchtem Sand, den kleine Kinder machen, bis zu einem System der Metaphysik oder einem Gesetzbuch“ [1]).

Auch dieser Trieb hat im Tierischen seine Vorläufer im Bienenstock und Termitenhaufen, in dem Nestbau der Vögel und den Dammbauten der Biber. Hier spielt der Flucht- und Versteckttrieb stark mit ein, wie später im Menschlichen in den Pfahlbauten im Wasser, den Höhlenwohnungen an unzugänglicher Felsenwand, die nur auf Leitern erreicht werden können, und noch später in den „Burgen“, wo der Bedrohte sich „birgt“, im „Bergfried“ den „Frieden“ findet. Aber er wirkt durchaus nicht allein, sondern der immer, wie wir wissen, lustbetonte Trieb, etwas zu machen, „Ursache zu sein“, ein charakteristisch positiver Trieb, ist offenbar schon bei höheren Tieren stark beteiligt und wird allmählich zum echten Bildnertrieb, bei dem das Werk Selbstzweck, mindestens Hauptsache wird. Und zwar kann er höhere Entwicklung nur ersteigen auf einer Stufe, wo bereits der Kausaltrieb seine ersten Verzweigungen ausgesandt hat, wo er aus der bloßen Neugier mit den Fragen: Was? Wie? Warum? zu der uns bekannten Umkehrung vorgeschritten ist: Wozu? Nur durch diese psychische Umwertung des Ursächlichen ins Zweckvolle ist der Nestbau der Vögel und der Dammbau der Biber verständlich, während das Malepartus der Füchse und Dachse und anderer Bewohner künstlicher Höhlen noch die primitive Stufe darstellt, wo der Versteckinstinkt kaum gemischt wirkt.

Im menschlich Sozialen erhöht sich der Bildnertrieb mit der Entfaltung der allgemeinen Organisation zu dem, was Veblen den „instinct of workmanship“ [2]) genannt hat, der aber noch aus anderen positiven Quellflüssen gespeist wird; und diesen Trieb betrachten wir als einen der Hauptpfeiler der Brücke zum Suprasozialen.

Vielleicht ist es möglich, auch einen angeborenen Wandertrieb anzunehmen. Wenigstens treffen die beiden Kennzeichen zu, die Mac Dougall fordert; er findet sich im Tierischen überall: alle Tiere suchen,

[1]) Mac Dougall l. c. p. 88; vgl. Lester Ward (Pure Sociol. p. 42): „Zweifellos ist die Idee der Nützlichkeit ein starker Faktor, aber nicht Nützlichkeit im selbstsüchtigen Sinne. Reine Liebe zur Betätigung und Freude an geistiger Auswirkung sind mächtige Motive und haben oft unerhörte Anstrengung in unendlich fruchtbarer Richtung veranlaßt.“

[2]) Er sollte besser instinct of craftsmanship heißen. Ich übersetze: Meistertrieb. Es ist der Trieb, Werk und Werkgerät fortwährend zu verbessern.

nach Ratzel, wandernd, breiteren „Lebensraum"; und die Wanderungen der Prozessionsraupen, der Heuschrecken, der Lemminge, der amerikanischen Taubenschwärme sind berühmte Beispiele von sozusagen katastrophalen Ausmaßen, wahre Völkerwanderungen. Und auch als psychopathologische Übertreibung erscheint der Instinkt beim Menschen: als der Trieb zur Vagabondage, zum „Ambulismus". Wenn wir danach vielleicht annehmen dürfen, daß ein solcher primärer Instinkt existiert, dann ist er aus negativem Nahrungstrieb und positivem Entspannungstrieb zusammengewirkt[1]) und zwar in verschiedenem Mischungsverhältnis in verschiedenen Fällen. Beim Menschen wird bald die negative Nahrungssorge, bald positiver Abenteuertrieb überwiegen. Der Trieb ist soziologisch wichtig, weil er mit dem Schmucktrieb[2]) und dem exogamischen Instinkt zusammen den Handel und die Schiffahrt geschaffen hat, starke Mittel der Verschmelzung der Horden.

Aber von noch unvergleichlich viel größerer Wichtigkeit für die soziale und suprasoziale Entwicklung sind die unmittelbar den Stamm fortsetzenden Hauptäste des Sexualtriebes: der Muttertrieb der Liebkosung und der Zärtlichkeit gegen die Jungen mit der Gemütsbewegung der Zärtlichkeit, der auf höherer Stufe zum Elterntrieb wird und als solcher zum angeborenen Motivationsapparat des Menschen gehört; und der eng damit verbundene Reproduktionstrieb: alles das charakteristische positive Triebe der Arterhaltung, „Luxusfunktionen" vom Standpunkte des Individuums aus.

Solange auf tiefer Stufe das Überleben der Art dadurch gesichert wird, daß unzählige Keime, z. B. Fischeier, hervorgebracht werden, ist ein Schutz der Brut unnötig, und es entsteht kein Schutzinstinkt. Wenn aber die Organisation der Art von viel höherer Komplexität geworden ist, kann „Natur" nicht mehr in diesem Maße verschwenden und sichert die Art durch den Mutterinstinkt, der um so stärker ist, je weniger Junge in einem Wurfe geboren werden. Bald tritt, in der Regel schwächer, ein gleicher Instinkt auch beim Vatertier auf, das seinen Teil am Brutgeschäft, am Schutz und an der Nahrungsbeschaffung übernimmt: so wird der Mutterinstinkt zum „Elterntrieb". Mac Dougall glaubt, daß hier einer der nicht seltenen Fälle vorliegt, wo ein Sexual-

[1]) Mac Dougall scheint ähnlicher Meinung zu sein. Er sagt, daß der Herdentrieb sich auf Reizung irgendeines anderen Instinktes einstellt. Das ist am klarsten im Falle der Furcht, dann schließt sich das abseits grasende Tier zuerst der Herde an, ehe es mit ihr in Panik fortstürmt. „Aber es gilt auch von Zorn und Neugier, vom Wandertrieb, vom hungergeschärften Futtertrieb und Paarungstrieb. Tiere vieler Arten leben in der Regel zerstreut oder nur in Familiengruppen, vereinen sich aber zu gewaltigen Massen, wenn diese besonderen Instinkte erweckt werden" (p. 170). Der Futtertrieb ist negativ, der Paarungstrieb positiv.

[2]) Primitive Jäger machen weite Wanderungen, um Schmuck oder Rohstoff dafür zu holen, z. B. farbige Erde zur Bemalung. Davon später beim „Handel".

charakter des einen Geschlechtes vom anderen erworben wird, wie z. B. Hörner und Geweihe vom Weibchen bei einigen Arten der Schafe und Rehe[1]).

Die Hedonisten reiner Observanz haben auch diesen Instinkt auf egoistische Lustsuche zurückführen wollen. Mac Dougall entrüstet sich mit Recht darüber: „Wenn Bain und seine Anhänger Recht hätten, wäre alles gerechtfertigt, was die Zyniker von der Menschennatur gesagt haben; denn aus dieser Gemütsbewegung und ihren Trieben, zu liebkosen und zu schützen, erwächst Großmut, Dankbarkeit, Liebe, Mitleid, wahres Wohlwollen und altruistisches Verhalten jeder Art; in ihr haben sie ihre vornehmste und durchaus wesenhafte Wurzel, ohne die sie nicht bestehen würden. Jede anscheinend selbstlose Handlung, in der sie nicht ihre Rolle spielt, ist nur eine Heuchelei, ist das Ergebnis kalter Berechnungen oder solcher Gewohnheiten, die sich unter dem Einfluß von Lohn und Strafe gebildet haben"[2]).

Es handelt sich in der Tat um einen durchaus altruistischen, aus dem originären „Wir-Interesse" entsprungenen Instinkt; die Hedonisten haben die Lustprämie, durch die die Natur den Instinkt gesichert hat, für das Ziel gehalten, während es eine an sich gleichgültige Begleiterscheinung ist[3]).

Dieser Trieb gehört denn auch nicht mehr dem durchaus subsozialen Stadium an; wir sind in unsere erste Übergangsstufe eingetreten, der wir, wie schon im vorigen Abschnitt angedeutet, außer der „Herde" auch die Ehefamilie zurechnen, die wir mit voller Sicherheit als eine Erscheinung des Übergangs bezeichnen dürfen; ja sie ist, da die Herde wahrscheinlich zum Hauptteil auch aus „Familien" bestanden haben wird, der einzige Übergang vom Subsozialen ins Soziale hinein. Diese durch die Natur und den ursprünglich noch völlig blinden Trieb geschaffene Vereinigungsform ist noch physiologisch-anthropologisch und doch schon sozial[4]). Sie ist nicht nur Geschlechtsverband für den entfalteten Sexualtrieb mit seiner dreifachen Richtung auf

[1]) l. c. p. 69.

[2]) l. c. p. 71; vgl. a. p. 275.

[3]) Zum Hedonismus vgl. Nelson, Kritik d. prakt. Vernunft, S. 575ff. 584. Messer (l.c. S. 317) warnt vor der Verwirrung zwischen dem „Ziel" und dem (Lust-) „Ergebnis" des Strebens. Brinkmann (Versuch, S. 129ff.) sucht aus dem Hedonismus den guten Kern herauszuschälen und nennt Bentham, den Goethe und Marx einen „radikalen Narren" nannten, eine „ihnen ebenbürtige Erscheinung". Dabei biegt er aber den Utilitarismus derart ins Sozial-Ethische um, daß er sich sogar mit Nelsons „wahrem Interesse" verträgt (S. 131 Anm.). Eine ähnliche Umbiegung erfuhr nach Windelband (Lehrbuch, S. 71) schon im Altertum der Hedonismus Aristipps durch Theodoros und Annikeris.

[4]) Comte, Cours de phil. pos. IV, S. 398, nennt sie das „Element der Gesellschaft", und „das unentbehrliche Zwischenglied zwischen Individuum und Gesellschaft". Ebenso Schäffle, Bau und Leben „das einfachste Element" (I, S. 18, S. 66). Und im „Abriß", S. 134 nennt er sie „einen Mikrokosmos des Volkes", vgl. l. c. S. 214.

Geschlechtsgenuß, Fortpflanzung und Schutz der Jungen, sondern auch schon Kooperation der Verteidigung und des Angriffs und dadurch auch der „Wirtschaft" — denn Jagd ist eine Form der Wirtschaft, des Nahrungserwerbes —, eine Kooperation, die auf die natürliche Verschiedenheit der Geschlechter aufbaut. Wir haben soeben schon betrachtet, wie in der Herde bei den schwachen Weibchen und Jungen der Flucht- und Verstecktrieb, bei den starken Männchen aber der Schutztrieb überwiegt, die beide in der Ehefamilie bereits weit ausgebildet waren, und ebenso, wie die Kooperation der Raubtierfamilie die verfeinerte Arbeitsteilung und Vereinigung des Rudels vorbereitet. All das wird auf eigentlich sozialer Stufe von großer Bedeutung werden. Wir werden sehen, daß die Bestimmung des Mannes zu Schutz und Wehr ihn dazu zwingt, auf der gemeinsamen Fahrt der Familie der Frau alle Lasten außer den Waffen aufzupacken, um selbst jeden Augenblick kampfbereit zu sein; daraus wächst die erste Form der Knechtschaft und wirtschaftlichen Ausbeutung, da die Sitte die Zeit ihrer Notwendigkeit überlebt. Wir werden ferner sehen, daß die geschlechtliche Arbeitsteilung überall eine technisch-wirtschaftliche Arbeitsteilung herbeiführt, da dem waffenkundigen Mann Jagd und Fischfang und später auch die Zucht des von ihm gefangenen Tieres, der Frau aber Haus-, Garten- und Feldarbeit und der größte Teil der „gewerblichen" Arbeit des Hausfleißes zufällt.

Um aber bei der psychogenetischen Reihenfolge zu bleiben, so entwickeln sich schon in der Familie beim Männchen aller Tierarten der Verteidigungstrieb, beim Raubtier der Vorkämpfertrieb, die dann beide im sozialen Menschen, dem Omnivoren, in verstärkter und veredelter Gestalt wiedererscheinen, als Schutztrieb und Führertrieb im Dienste des Ganzen, und zwar in dem Maße, wie die primäre Gemütsbewegung der Zärtlichkeit und ihr Impuls, zu hätscheln und zu schützen, sich auf die Herde erstreckt, die wir zuerst, wenigstens in ihrem Keime, als „Großfamilie", als Verband weiterer Blutsverwandter, zu betrachten haben, so daß auch hier der psychische Übergang ohne weiteres gegeben ist. Hier wirkt, wie schon vorher gezeigt, die zur aktiven Sympathie erhobene einfache Sympathie mit dem, seinem Objekt nach erweiterten, Elterntrieb zusammen.

Wie bereits auf tierischer Stufe der Führertrieb wirkt, dafür ein sehr bekanntes, ansprechendes Beispiel: „Ein Paviantrupp unter der Leitung eines grauhaarigen Männchens sammelte große Steine und andere Wurfwerkzeuge und schleuderte sie eine Berglehne mit solcher Wucht herab, daß er eine Schar von zwanzig Jägern zum Rückzug nötigte[1]). Ein anderes oft erzähltes, noch mehr und in besserem Sinne menschlich anmutendes Beispiel des Führer- und Vorkämpfertriebes

[1]) Giddings, Principles, p. 105.

ist das folgende: ein Paviantrupp flüchtete vor Hunden, ein Junges, das nicht so schnell hatte mitkommen können, hatte sich auf einen Felsblock geflüchtet und schrie jämmerlich um Hilfe. Da kehrte ein altes starkes Männchen um, ging langsam durch die scheu — negatives Selbstgefühl! — zurückweichenden Hunde hindurch und brachte das Kleine unversehrt zurück[1]).

Im Menschlichen wird das Führeramt in der Regel gemißbraucht, um dem Führer individuelle Genüsse zuzuführen. Um auch dafür ein Beispiel aus dem Leben dieser hoch sozialisierten Affen anzuführen, so berichtet Hagenbeck in seinen köstlichen Erinnerungen, daß ein von ihm lange beobachteter Pavianhäuptling alle Mitglieder seiner Herde, mit Ausnahme seiner Favoritweibchen, von einer reichen Nahrungsquelle wegprügelte.

Unter der Wirkung der Führerschaft wird aus der einfachen, zuerst rein koordinierten Kooperation die subordinierte[2]).

Die einfache Kooperation im Wirtschaftlichen hat von jeher die Form des Festes und Schmauses. Sie „tritt in der Form auf, die in den Neuenglandstaaten und anderwärts, als „bee" bekannt ist. Wenn in der ersten Zeit nach der Gründung der Neuenglandstaaten der Farmer eine große Arbeit vorhatte, wie z. B. einen Hausbau oder das Enthülsen des Maises, so bereitete seine Frau eine große Menge schmackhafter Speisen zu, und er schaffte reichlich Rum oder Cider an. Dann ersuchte er seine Nachbarn, mit Hand anzulegen, und zwischen dem Schmausen und Trinken wurde die Arbeit beendet. Der „bee" war die älteste Form direkter Kooperation in großem Maßstabe, die in menschlichen Angelegenheiten auftauchte. Er war das Mittel, durch das alle großen Unternehmungen unter den Eingeborenen Amerikas zustande kamen. Die Hausmutter schickte ihren Bruder oder ihren Sohn in den Wald nach Wild oder an den Fluß nach Fischen. Dann ersuchte sie alle arbeitsfähigen Frauen des Clans, ihr beim Besäen oder Abernten ihres Landanteiles zu helfen. War die Arbeit beendet, wurde ein Schmaus gegeben[3]).

In ähnlicher Weise helfen sich noch heute die Lithauer bei ihren Hausbauten[4]); und Laveleye[5]) und Kropotkin[6]) bringen zahlreiche andere Beispiele aus aller Welt und aller Zeit.

[1]) Daß der Trieb zum Führer und Vorkämpfer mit dem Triebe der Selbstbetonung zusammenhängt, wird angesichts dieser hochgeselligen Affen bestätigt durch folgende Notiz: „Die Paviane sind derartig eitel, daß ein einziges Wort, ein spottendes Gelächter, ja ein schiefer Blick sie rasend machen kann" (Müller-Lyer, Phasen der Kultur, p. 27).

[2]) Giddings l. c. p. 104. Führerschaft darf nicht mit „Herrschaft" verwirrt werden. Darüber ausführlich unten unter „Herrschaft und Genossenschaft".

[3]) Giddings l. c. p. 251.

[4]) Sudermann, „Jons und Erdme" (Lithauische Novellen); dort heißt die Sitte „Talka".

[5]) Das Ureigentum. Dtsch. von K. Bücher.

[6]) Gegenseitige Hilfe bei Menschen und Tieren. Dtsch. v. G. Landauer.

Wenn die Führerschaft eingreift, aus der koordinierten die subordinierte Kooperation wird, ist es nicht mehr nötig, Beispiele anzuführen. Von dem Kommando der Langboote der höheren Fischer und der Häuptlingschaft der Jäger führt eine ununterbrochene Stufenleiter über das sklavenhaltende Patriarchat der Hirten zu unserer eigenen, subordinierten Kooperation in Staat, Heer, Fabrik usw.

Ehe wir weitergehen, um diese schon ganz sozialen Entfaltungen zu verfolgen, haben wir noch eines Triebes zu gedenken, dessen Keim ebenfalls schon in der Familie gesucht werden muß, des viel erörterten Spieltriebes.

Friedrich Schiller und nach ihm Herbert Spencer haben den Trieb als den Ausdruck eines Überschusses an Nervenenergie gedeutet. Die Erklärung enthält gewiß ein Stück Wahrheit (der Trieb ist sicher positiv) genügt aber nicht, um das Phänomen zu erschöpfen. Sie deutet richtig die Neigung zur Bewegung an sich, aber sie erklärt nicht die Form, in die sie sich ergießt. Groos[1]) glaubt, Spiel sei Übung für das künftige erwachsene Leben und kehrt den Schillerschen Satz um: die jungen Wesen spielen nicht, weil sie überschüssige Energie zu vergeuden haben, sondern den höheren Tieren ist eine Periode jugendlicher Sorglosigkeit geschenkt, damit sie spielen können. Der Spieltrieb wäre demnach eine höchst wichtige, durch natürliche Auslese geschaffene rassenmäßige Anlage. Auch diese Deutung enthält gewiß ein Stück Wahrheit, aber auch sie reicht nicht aus. Spielend kämpfende Tiere und Menschen brauchen nämlich niemals ihre natürlichen Waffen (Zähne, Fäuste) mit voller Kraft und zeigen nie die leiblichen Kennzeichen der affektiven Kampferregung, des Zornes. Also nicht einmal auf die Kampfspiele paßt Groos' Theorie gänzlich, und sie versagt völlig bei allen Wettspielen, in denen Witz und Geschick entwickelt wird. Mac Dougall glaubt, daß hier überall der Instinkt der Selbstbetonung mit am Werke ist, aber als entscheidend erscheint ihm, daß der Kampfinstinkt selbst dem Spielgenossen gegenüber sich mildern und übergehen muß in den Wunsch, der Sieger, der Bessere zu sein, und als solcher von dem Besiegten anerkannt zu werden: und darum wird nicht mehr das Ziel der Vernichtung angestrebt, sondern eben nur das Hochgefühl des anerkannten Siegers, den der Besiegte ja nur anerkennen kann, wenn er nicht vernichtet ist[2]). Mac Dougall hätte nur hinzuzufügen brauchen, daß die Spielgenossen auf tierischer und primitiv menschlicher Stufe keine anderen sind, als die Genossen der Gruppe, zuerst der Familie, dann der Herde; und er hätte noch klarer in den Mechanismus dieses Motivs geblickt. Hier tritt das Wir-Bewußtsein stark ins Spiel ein und darum fehlt eben das affektive

[1]) Die Spiele der Tiere.
[2]) l. c. p. 113.

Moment des Zornes ganz, das der artfremde Feind erregt oder tritt doch nur rudimentär in die Erscheinung.

Auch dieser Trieb dauert ins Soziale hinein und entfaltet sich namentlich bei den Veranstaltungen der „Mit-Freude" oder Geselligkeit, wie wir die sympathische Erregung von positiven Trieben nennen möchten, im Gegensatz zu dem negativen Mit-Leide im eigentlichen, unlustbetonten Sinne. Diese induzierte Erregung erhält ihre Kraft als echter Entspannungstrieb aus Massen aufgespeicherter Energie, die in orgiastischen Tänzen und Spielen gewaltsam entladen werden. Europäische Reisende haben staunend vor der Kraftleistung solcher Feste und Tänze gestanden, die alle menschliche Leistungsfähigkeit zu übersteigen scheint, wie z. B. den Tänzen der drehenden Derwische, bei denen allerdings auch noch religiöse Exstase einspielt, die alle Hemmungen schwächt; aber sie haben nicht bedacht, daß eine zarte Europäerin während einer langen Ballnacht gleichfalls Meilen auf Meilen im Geschwindtempo zurücklegt. Solche Feste schließen sich kennzeichnenderweise oft an große Schmausereien an, bei denen ungeheure Mengen energiehaltiger Substanz einverleibt werden.

Aber wir haben auch hier nicht nur nach der Kraft zu fragen, die zur Entladung kommt, sondern auch nach den Formen, in denen sie sich auswirkt. Und da finden wir den Spieltrieb als Hauptwurzel, verstärkt durch den Trieb der Selbstdarstellung und Selbstbetonung, von dem wir sofort sprechen werden, durch den Pseudoinstinkt der Nachahmung usw. Damit ist die Form der Feste und Tänze bereits in der Hauptsache gegeben: sie sind Spiele, Darstellungs- und Wettspiele, fröhliche und zugleich magische Nachahmungen der Brautwerbung, der Jagd, der Ernte, des Haus- oder Schiffsbaus usw. Die echten Leidenschaften, die zu den originalen Handlungen leiten, schwingen als schwache Erinnerungsbilder mit und sind schon deshalb lustbetont, selbst dann, wenn der Uraffekt unlustbetont ist, wie Haß oder Verachtung, Eifersucht oder Kampfzorn: denn es ist ein Seelengesetz, daß sehr schwache Gemütsbewegungen, die in ihrer vollen Entfaltung mit Unlust einhergehen, Lust bereiten[1]).

Diesen Charakter des Spiels hat die Geselligkeit bis auf die höchste Zivilisationsstufe behalten. Simmel sagt: „Von den soziologischen Kategorien her betrachtend, bezeichne ich also die Geselligkeit als die Spielform der Vergesellschaftung und als — mutatis mutandis — zu deren inhaltsbestimmter Konkretheit sich verhaltend wie das Kunstwerk zur Realität"[2]). Wir möchten bestätigend hinzufügen,

[1]) Darauf beruht auch wohl die Lust an der Tragödie. Aristoteles ahnte etwas Derartiges, als er von der „*κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων*" sprach

[2]) Grundfragen der Soziologie, p. 56. Dagegen mit großer Heftigkeit Spann, Kurzgefaßtes System S. 254/5. Es scheint uns, als wenn er ganz anderes unter „Geselligkeit" versteht als Simmel. Näheres weiter unten.

daß z. B. der „Flirt" in seiner spezifisch kühlen amerikanischen Ausgestaltung ganz charakteristisch nichts ist als die Spielform der ernsthaften Werbung.

Vielleicht ist es gerade die mit schwachen Erregungen aller Art verbundene Lust, die die Menschen in aktiver Sympathie zur Geselligkeit zusammenführt. Jedenfalls ist sie unzweifelhaft ein aktiver Trieb, beruhend auf Überschüssen freier Energie; und ist sie zweitens ein stark sozialisierendes Band. Giddings sagt mit Recht: „Bei Spiel und Festlichkeiten, die anfänglich der spontane Ausbruch der überschießenden Energien sind, kommen wahrhafte soziale Kräfte zur Geltung, Ergebnisse einer sozialen Lage, die wiederum zur Herausbildung einer höheren sozialen Lage beitragen"[1]).

Zu diesen sozialisierenden Kräften gehören auch berauschende Getränke und andere Narkotika und das Glücksspiel. Der Alkohol hat bekanntlich die Eigenschaft, die höheren intellektuellen Funktionen der Menschen zu lähmen und schon dadurch Alle aus einer Tafelrunde auf das gleiche, meist niedere Niveau zu stimmen. Außerdem erweckt er in seiner Erregungsperiode den Trieb der Nachahmung und der Suggestibilität und wirkt dadurch verbindend. Und so sagt Giddings von Trunk und Spiel, sie seien „rohe Erreger des sozialen Empfindens"; sie hätten unzweifelhaft dazu beigetragen, die physiologische Funktion des Essens in die soziale der Festlichkeit umzuwandeln. In jedem unzivilisierten Stamme, der trinken und rauchen gelernt hat, bildet die Festlichkeit die gewöhnlichste der sozialen Vergnügungen und zugleich ein starkes soziales Band[2]).

Karl Bücher hat in seiner unschätzbare Studie „Arbeit und Rhythmus"[3]) gezeigt, daß die Darstellungen auf diesen Festen der Urkeim sind, aus dem sich ein Hauptast aller höheren Kunst, Musik, Drama und Tanz entwickelt: eine soziologische Formung von höchster Bedeutung.

Indem derart die Gruppe sich ihrer selbst als einer Einheit immer deutlicher bewußt wird, hebt sie sich, um es zu wiederholen, auch immer deutlicher vom „Fremden" ab. Wir haben vorhin die repulsive Wirkung im Fremdenhaß geschildert; jetzt ist es Zeit, die damals schon angedeuteten, aus positiver Wurzel kommenden, appetitiven Wirkungen darzustellen.

Hier ist vor allem der Anti-Inzest-Trieb zu nennen, die Abneigung gegen geschlechtlichen Verkehr mit den Nest- und Lagergenossen, und das heißt ja, da in aller Regel diese Genossen Blutsverwandte, meist Geschwister sind, der Abscheu gegen den „Inzest". Der Trieb scheint bei den in „Ehefamilie" lebenden Tieren weit ver-

[1]) Principles p. 106.

[2]) l. c. p. 109. Wahrscheinlich spielen hier überall magische Absichten mit ein.

[3]) Leipzig 1896. Büchers Anschauungen bestreitet vielfach Preuß l. c. S. 84—86.

breitet zu sein[1]); man kann ihn als den repulsiven Geschwistertrieb dem appetitiven des Spieles gegenüberstellen Er ist, wie es scheint, auf den Menschen übergegangen; wenigstens finden wir gerade bei den Primitiven eine durch stärkste soziale und besonders religiöse Normen gesicherte Geschlechts- und Eheordnung, die viel strenger ist und weiter greift als sogar die einschlägigen Bestimmungen des kanonischen Rechtes. Es ist eine der erstaunlichsten soziologischen Tatsachen, daß wir bei Stämmen mit dem winzigsten Kulturbesitz an Waffen und Geräten, Sprachelementen, religiösen Vorstellungen usw., z. B. bei den Australiern, die allerkompliziertesten, dem gelehrten Europäer nur sehr schwer verständlichen und einzuprägenden Verwandtschaftsorganisationen mit den erforderlichen Bezeichnungen finden, die offenbar dem einzigen Zwecke dienen, den mit großem Abscheu und starker Furcht betrachteten Inzest zu vermeiden. Wir werden an seiner Stelle die Frage zu erörtern haben, ob dieser Instinkt durch Vermeidung von Inzucht der Gruppe nützlich ist. Jedenfalls besteht er, und führt zuerst zu der Praxis der sog. „Raubehe", deren Erinnerung noch bis auf den heutigen Tag in zahllosen Hochzeitsbräuchen fortlebt. Allmählich aber verfällt die Sitte. Die Horde wird durch die aus ihr folgenden Fehden ermüdet, wird wohl auch durch die Frauen selbst gesänftigt, die unter allen Umständen leiden müssen, wenn ihre Gatten gegen ihre Brüder kämpfen — man denke an die Sage vom Raube der Sabinerinnen —; man erkennt es auf beiden Seiten als das „kleinere Mittel", die eigenen Schwestern und Basen friedlich gegen die fremden Jungfrauen zu tauschen. Damit entfaltet sich jener Trieb zum exogamischen Trieb und führt zwischen den Horden als Totalitäten dauernde bundesmäßige Beziehungen herbei, so daß auch die Männer aufhören, als „fremd" zu erscheinen. Wir werden später erfahren, daß die Exogamie eines der stärksten Mittel zur Überwindung des Fremdenhasses und zur Verschmelzung der Horden gewesen ist; und das ist wieder die unerläßliche Bedingung für alle höhere wirtschaftliche Kooperation und alle Verbesserung des Güteverhältnisses.

Durch die Exogamie stark gefördert wird ein zweiter appetitiver Zweig am positiven Grundtrieb: der schöne Impuls der Gastfreundschaft. Die vornehme Sitte beruht offenbar auf einem positiven Trieb, da sie nur bei einem Überschuß von Nahrung usw. geübt werden kann, die wieder nur einem Überschuß freier Energie gedankt sein kann.

---

[1]) Preuß (a. a. O. S. 70) bestreitet das: „Es existiert kein natürlicher Abscheu vor der geschlechtlichen Vereinigung etwa zwischen Bruder und Schwester. Kommen doch sowohl reguläre Heiraten zwischen solchen vor, wie auch in Zeremonien geschlechtliche Vereinigung zwischen Brüdern und Schwestern stattfindet, selbst wenn sie sich sonst strikt meiden müssen und sich nicht heiraten dürfen" (vgl. a. S. 81). Wir müssen die Lösung dieses Widerspruchs der Völkerpsychologie überlassen. Preuß erklärt die „sehr verbreitete Scheu" vor der Inzucht (S. 71) aus magischen Besorgnissen.

Die Geister- oder später die Gottesfurcht schützt und sichert sowohl die Exogamie wie die Gastfreundschaft durch starke Sanktionen. Westermarck[1]) berichtet, man nehme den Fremden gastlich auf, weil man sich vor seiner magischen Kraft fürchtet. Noch in der Bibel werde die Gastfreundschaft empfohlen, weil man nicht wissen könne, ob der Fremde nicht ein „Engel", d. h. ein Bote Gottes, sei. Das Motiv klingt noch im deutschen Volksmärchen von Jesus und Petrus an, die der reiche Mann von der Türe weist, während der Arme sie freundlich bewirtet. Die zweite Wurzel der Gastfreundschaft kommt aus der Neugier; der Fremde ist „weit her"; er mag Neues wissen, bringen oder können. Davon mehr beim Handel, dessen eine Wurzel die Gastgeschenke sind. So wirkt Religion hier völkerverbindend, indem sie den Handel vorbereitet.

Wir kommen nun zu einem spezifisch sozialen Instinkt, dem Gegenteil und Komplement des Selbsterniedrigungstriebes, zu dem Selbstdarstellungs- oder Selbstbetonungstriebe mit seiner Gemütserregung des positiven Selbstgefühls. Er ist so essentiell sozial, daß es nicht leicht ist, seine Wurzeln rückwärts ins Subsoziale zu verfolgen. Wir dürfen immerhin annehmen, daß er teils aus dem Kampftriebe entstammt, wo man sich drohend vor dem Gegner „brüstet" — das Herauswölben der Brust ist ein Charakterzeichen der körperlichen Haltung —, teils aus dem Sexualinstinkt, der das Weibchen durch Entfaltung aller männlichen Kraft kirren und den Nebenbuhler schrecken will[2]). Dazu kommt wahrscheinlich ein Zweig aus dem Elterninstinkt: die Zärtlichkeit der Eltern und vor allem des Männchens ist offenbar — das erleben wir an uns selbst gegenüber unseren Kindern — mit einer starken Gabe von „Herablassung" verknüpft: man hat Sorge vor seiner eigenen Kraft, die das winzige Wesen zerdrücken könnte, Mitleid mit seiner Hilflosigkeit, und ein lustiges Überlegenheitsgefühl gegenüber seiner täppischen Plumpheit und seinen Übergriffen. Man braucht nur einmal zugesehen zu haben, wie ein starker großer Hund ein junges Hündchen an seinem Futternapf duldet oder sich sozusagen schmunzelnd von ihm ankläffen und zausen läßt, um diese Dinge zu kennen. Auch die Strafgewalt der Eltern — ich erinnere an die Bärin — trägt dazu bei, dieses positive Selbstgefühl dem Elterninstinkt einzuverleiben. Mac Dougall deutet ähnliches an: „Der Trieb der Selbstbetonung tritt bei vielen der höheren sozial

[1]) Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Deutsch von L. Katscher, Leipzig 1907.

[2]) Vgl. Giddings l. c. p. 207. „Der Trieb, es seinen Genossen zuvorzutun, der vor undenklicher Zeit in den Kämpfen und Nachahmungen der Tiergruppen entstanden und durch die aus der geschlechtlichen Auslese entspringende Nebenbuhlerschaft um die Gunst der Weibchen verstärkt worden war, konnte jetzt ein klar begriffenes Verlangen nach Auszeichnung werden."

oder in Herden lebenden Tiere, hauptsächlich, wenn auch nicht allein, zur Zeit der Paarung zutage. Unter den Säugetieren stellt das Pferd wahrscheinlich das beste Beispiel dar. Die Muskeln aller Körperteile sind straff innerviert, das Geschöpf hält sich aufrecht, der Hals ist gebogen, der Schweif gehoben, die Bewegungen werden übertrieben kräftig, es hebt die Hufe hoch in die Luft, während es vor seinen Genossen paradiert. Einige Tiere, vor allem Vögel, aber auch Affen haben eigene Paradeorgane, die bei solcher Gelegenheit in Aktion treten, wie z. B. der Schweif des Pfauhahnes und die schöne Brust der Taube. Der Trieb ist essentiell sozial, er tritt nur bei Gegenwart von Zuschauern in Tätigkeit"[1]).

Wir haben hier den Keim des Stolzes, der aber in seiner Ausgestaltung keine primäre Erregung, sondern ein „Gefühl" ist; der Instinkt tritt, so legt Mac Dougall weiter dar, in der Paarungszeit am ehesten in Aktion, wenn sich das Tier in der Gesellschaft solcher Glieder seiner Gruppe findet, denen es sich überlegen fühlt: man beobachte einmal das „würdige" Benehmen eines großen Hundes, der zu kleinen tritt, und das majestätische Aufplustern einer Henne zwischen ihren Küchlein.

Je höher sich die Gesellschaft organisiert, je gewaltiger wird dieser Trieb. Wir haben soeben von den hochsozialen Pavianen erfahren, daß sie in lächerlicher Weise „eitel" sind. In unserer Sprache: ihr Trieb der Hochgeltung ist so stark, daß schon die geringste Kreuzung wütenden Zorn hervorruft. Und der Trieb ist beim Menschen eher noch stärker, nur daß er auf höherer Stufe gelernt hat, die Reaktion mehr zu beherrschen. Hobbes sagt, „daß aller geistige Genuß darin bestehe, andere um sich zu haben, mit welchen sich vergleichend man eine großartige Meinung von sich selber haben könne[2])". Small sagt: „Betonung der Persönlichkeit in Unterscheidung von anderer Persönlichkeit und Austausch der Anerkennung persönlicher Wertschätzungen sind gerade so tüchtige Mittel der menschlichen Bedürfnisbefriedigung, wie die Sättigung des körperlichen Bedürfnisses nach Nahrung und Luft"[3]).

William James hat diese Dinge mit besonderer Liebe behandelt. Er sagt: „Das soziale Selbst eines Menschen ist die Anerkennung, die er von seinesgleichen erhält. Wir sind nicht nur gesellige Tiere, die es lieben, sich in der Sichtweite ihrer Mittiere zu befinden, sondern wir haben eine angeborene Neigung, uns zur Beachtung zu bringen, und zwar günstig von unsresgleichen beachtet zu werden . . . Im ganz eigentlichen Sinne hat ein Mensch so viele soziale Selbste wie Individuen

[1]) l. c. p. 62/63.
[2]) de cive I, 5.
[3]) Gen. Sociology, p. 461.

existieren, die ihn beachten und ein Bild von ihm in ihrem Geiste tragen. Eines dieser Bilder zu verwunden, heißt ihn selbst verwunden"[1]).

In seiner sozialen Ausgestaltung webt sich dieser Trieb der Selbstbetonung mit dem Führer- und Vorkämpfertrieb und oft dem Trieb der Meisterschaft zusammen, und bildet, als Trieb der gesellschaftlichen Hochgeltung, den unserer Meinung nach, die wir später ausführlich begründen werden, wichtigsten aller sozialen Triebe, den sozialen Trieb par excellence, denjenigen, dessen Sättigung das eigentliche letzte Ziel aller sozialen Tätigkeit ist, der einzelnen in ihrer Gesellschaft und der Gesellschaften untereinander. Alle anderen Triebe, die man als das letzte Ziel der geschichtlichen sozialen Handlung angesprochen hat, sind nur modal, streben nur auf Zwischenziele, auf Mittel zum letzten Hochziele: so der Machttrieb[2]), so der „Erwerbstrieb", der besonders oft und nachdrücklich als das eigentliche letzte Ziel hingestellt worden ist, zu dem dem einzelnen die Gesellschaft dient. Nein, das eigentlich soziale Ziel ist immer nur eins: Hochgeltung, Prestige. Lindner (zit. nach Stoltenberg [S. 72]) sagt: „Der Ehrtrieb ist der gesellschaftliche Grundtrieb, so wie der Lebenstrieb der natürliche Grundtrieb ist." Schmoller (Grundriß der allg. Volksw. 1. S. 29) nennt ihn den „Anerkennungs- und Rivalitätstrieb". Und der stärkste Quellstrom dieses Triebes ist der Instinkt der Selbstentfaltung und Selbstbetonung mit seiner Gemütsbewegung des positiven Selbstgefühls.

Zusammengewirkt mit dem Machttrieb bildet dieser Trieb der Hochgeltung das Bedürfnis nach Herrschaft, mit dem Erwerbstrieb das Bedürfnis nach Reichtum aus. Wenn der Meistertrieb stark einspielt, so geht das edlere Element des Triebes zur Organisation aus dem alten Führertrieb in die Mischung ein, und es wird aus dem Usurpator, Eroberer oder Tyrannen der Gesetzgeber und Staatsmann, aus dem Ausbeuter der „captain of industry".

Dieser stärkste aller sozialen Triebe ist es denn auch, der über das Soziale ins Suprasoziale hinüberträgt, wenn wir die Tatsachen richtig deuten[3]). Und zwar führt er zur Übergangsstufe, indem er sich mit dem Bildnertriebe zusammenwirkt, und den „Meistertrieb" der

[1]) Zit. nach John A. Bodin: „The existence of social minds". Amer. Journal of Sociology 1913. Stoltenberg (S. 117) nennt dieses „Bewußtsein" vom Bewußtsein eines anderen um einen selbst das „Sichmitbewußtsein". Froebes (Lehrbuch der exper. Psychologie II, Freiburg 1920, S. 114) sagt in ausdrücklicher Zustimmung zu James: „Das soziale Ich ist das, was jeder bei anderen gilt; es ist also eigentlich so vielfach, als Personen da sind, an deren Meinung einem liegt . . . Die öffentliche Meinung ist ein Motiv, das . . . für die meisten Menschen einfach entscheidend ist".

[2]) Namentlich von Hobbes betont. Wir kommen darauf zurück.

[3]) Vgl. Giddings: „Mit der Entstehung dieser beiden Verlangen, des Verlangens nach Auszeichnung und des Verlangens, anderen nachzueifern, begann die lange Bahn des menschlichen Fortschritts."

„führenden Persönlichkeit" formt, den wir als einen der Hauptpfeiler der Brücke zum Suprasozialen betrachten. Das vorläufig nur als Vorausdeutung. Wir können die suprasozialen Bedürfnisse selbstverständlich erst dann ableiten, wenn wir den sozialen Prozeß bis zu dem Stadium verfolgt haben, wo er die Persönlichkeit zu bilden beginnt.

Hier ist vor allem eins von der allergrößten soziologischen Bedeutung. Weil alle Mitglieder der Gesellschaft in einem gewissen Grade, und einige immer sehr stark von dem Bedürfnis der Hochgeltung mit seinen verschiedenen Richtungen auf Herrschaft, Reichtum usw. geleitet sind, entsteht zwischen ihnen der Trieb der Rivalität, wirtschaftlich als Konkurrenz, politisch und sozial als Wetteifer und Nebenbuhlerschaft. Und dieser Trieb wird sich uns als das Hauptmotiv allen sozialen Lebens enthüllen, intrasozial als Rivalität der einzelnen um den höchsten Rang unter ihresgleichen, intersozial als Rivalität der Gesellschaften oder Gruppen selbst.

Dieser Trieb ist erweiterter und erhöhter Spieltrieb; gerade wie dort sänftigt sich der Kampfinstinkt, der den Artfremden vernichten will, unter der Mitwirkung des hier vor allem entscheidenden Triebes der Selbstentfaltung und Selbstbetonung zu dem Rivalitätsimpuls, der den Überwundenen als Zeugen des Sieges nicht entbehren kann und darum erhalten muß. „Er ist geradezu mit einer Art zärtlicher Sorge um die Fortdauer der Überwundenen verträglich; der Millionär, der unter seinem Stachel es dahin gebracht hat, einen seine Verdienste weit übersteigenden Teil des Reichtums der Gesellschaft an sich zu reißen, gibt vielleicht einen Teil davon für Büchereien, Krankenhäuser oder Suppenküchen her . . . Damit hat die Rivalität, wo immer sie die offene Feindseligkeit der Gesellschaft verdrängt, die Tendenz, der natürlichen Auslese dieser Gesellschaft ein Ende zu machen, so daß die Entwicklung der menschlichen Natur mehr und mehr von der Auslese der Gruppen selbst abhängig wird[1]).

Der Gang unserer Untersuchung führt uns jetzt zu dem dritten der Pseudoinstinkte. Die Nachahmung ist ein positiver Trieb, Ergebnis eines Überschusses von Energie: „Das Nachahmungsvermögen der Affen" sagt Lester Ward[2]) im Anschluß an Büttikofer, „ist von ihren Bedürfnissen unabhängig, ist vielmehr das Ergebnis überschüssiger geistiger Energie". Wir werden finden, daß dieser Pseudoinstinkt eine gewaltige, wenn auch nicht die ihm von Tarde zugeschriebene ausschließliche Rolle in dem großen Prozeß der Sozialisierung oder

[1]) Mac Dougall l. c. p. 295.

[2]) Pure Sociology, p. 196; vgl. auch Mac Dougall l. c. p. 185 über das Kind: „Oft neigt es dazu den Erwachsenen nachzuahmen, einfach weil seine Handlungen seine Aufmerksamkeit fesseln, und sie dem Abfluß seiner überschüssigen motorischen Energie die Richtung geben."

„Domestizierung" spielt, das eines der Hauptprobleme der Soziologie darstellt.

Aus der Elternliebe erwächst die zweite, die positive Wurzel der Religion, die Gottesliebe, und zwar, wie Mac Dougall feinsinnig ausführt, als Dankbarkeit, die ihrerseits gemischt ist aus Zärtlichkeit und negativem Selbstgefühl. Die Zärtlichkeit, die die Eltern dem Kinde erweisen, wird sympathisch beim Kinde selbst „induziert" und mischt sich mit der Demut vor dem mächtigen Wesen, das belohnen und bestrafen kann. Dieses „Gefühl" wird nun auf die Geister oder die Gottheit, die noch mächtiger sind, und noch wirksamer belohnen und strafen können, um so leichter übertragen, weil vielen Gott als der Vater des ganzen Stammes gilt, entweder als Kobong oder Totem, oder in der Ahnenverehrung, weil der Stammesgott in der Tat ein vergotteter Vorfahr ist. Wir möchten ausdrücklich betonen, daß mit Gottesfurcht[1]) und Gottesliebe das komplexe Gebilde Religion noch nicht abgeleitet ist: es treten noch eine doppelte kausale und eine modale Wurzel ein.

C. Der Kausaltrieb.

Wir haben den Grundtrieb des Kausalbedürfnisses psychogenetisch abgeleitet. Um die wichtige Gedankenfolge noch einmal einzuprägen, sei es gestattet, einige Sätze eines anderen Autors[2]) hierher zu setzen; die den gleichen Inhalt haben: „Alles Begehren entsteht aus einsetzenden Willensimpulsen oder aus dem Verlangen, äußere Reize auf sich einwirken zu lassen. Die primären Elemente des Begehrens wurzeln in den physiologischen Fundamentalprozessen der Ernährung und der Fortpflanzung. Diese sind Bestandteile alles höheren Begehrens, können sich aber nicht unbegrenzt aus sich selbst entwickeln. Die sekundären Elemente des Begehrens wurzeln in der Tätigkeit der Wahrnehmungs- und Denkorgane. Sie sind das Verlangen nach der die Tätigkeit des psychologischen Apparates begleitenden Erregung."

Der Trieb tritt zuerst, wie wir wissen, als Neugier mit der primären Gemütsbewegung der Verwunderung (die nicht mit Bewunderung zu verwechseln ist) auf gegenüber fremdartigen Erscheinungen, d. h. solchen, deren Sinneswahrnehmung keinen „Einlaß" für andere Instinkte, z. B. der Abstoßung, der Flucht, des Kampfes darstellt; und das sind namentlich solche Objekte, die bekannten ähnlich und doch von ihnen merklich verschieden sind[3]). Da sehr fremdartige Dinge

[1]) Spencer wollte die Religion nur auf Furcht zurückführen. Roß (Foundations of Soc., p. 155) polemisiert mit Recht dagegen. „Er übersieht, daß in gewissen Entwicklungen der Religion die Liebe zu einer wohlwollenden Gottheit, und das heiße Verlangen nach gewissen ekstatischen Experimenten zu wirksamen Motiven des Gottesdienstes werden."

[2]) Giddings l. c. p. 205/6.

[3]) Mac Dougall l. c. p. 57.

in der Regel Furcht erzeugen, ist Neugier der Furcht verwandt. Der appetitive Trieb drängt dazu, näher heranzugehen, um das Objekt zu studieren, der repulsive drängt ab; so entsteht ein sonderbar schwankender „unschlüssiger" Gewichtszustand, eine „Kontrastharmonie" (R. Otto).

Die unmittelbaren Vorfahren des Menschen, die Affen, zeigen diesen Trieb schon verschärft und differenziert. Ihre Neugier ist so groß, daß sie oft alle Furcht überwinden und sich daran machen, den fremdartigen Gegenstand nahe zu untersuchen, Mac Dougall sagt: mit ihm zu „manipulieren". Das Wort stammt von „manus", Hand, und enthält mehr Wahrheit, als unser Autor wohl hineingelegt hat, als er es niederschrieb. Denn der Affe hat bereits Hände, und die Hand ist das Organ aller zweckmäßigen „Handlung", wie der weise Sprachgeist klar genug ausgedrückt hat. Man kann sie geradezu als das Organ des Kausaltriebes bezeichnen: ohne sie wäre der Mensch als Zweckwesen, als Techniker und Forscher undenkbar.

Den Auszweigungen der Neugier verdankt der Mensch vor allem seine Einordnung in die Gesellschaft und seinen Aufstieg mit ihr und in ihr. Giddings bemerkt richtig, daß die Begehrungen dieser Art „einer unbegrenzten Steigerung fähig sind. Sie sind in endlosen Variationen der Einzelheiten unter den primären Begehrungen immer und immer wieder kombinierbar. Ihre Evolution ist es, die die fortschreitende Entwicklung des Begehrens bestimmt. Neugier ist die überschießende Entwicklung des Begehrens. Sie ist als Leidenschaft, Neues zu erfahren und neuentdeckte Beziehungen zu erforschen, das über seine früheren Grenzen hinausgreifende intellektuelle Begehren. Daher ist es einleuchtend, daß die Entwicklung des Begehrens durch die Entwicklung der Neugier bewirkt wird, und die direkte Beziehung des Begehrens zur Sprache ist klar; denn anfangs mußte die Sprache auf die Neugier in der Rasse eingewirkt haben, wie sie jetzt auf die Neugier im Kinde einwirkt. Von dem Augenblicke an, da das Kind anfängt, den Dingen Namen beizulegen, wird seine Neugier unersättlich"[1]).

Die großen Stufen dieses unendlichen Entwicklungsprozesses sind Wissen und Wissenschaft mit einem Stadium dazwischen, das halb Religion, halb Metaphysik ist und sich an kosmologische Spekulationen anhängt. Lacombe[2]) schildert die beiden Hauptstufen zureichend in starker Anlehnung an Comte, nur daß wir sein „ökonomisches Motiv" anders auffassen als er selbst, der es — wir sprechen noch davon, — für final hält, während es bestimmt nur modal ist: „Das Wissen geht weit der Wissenschaft voraus, es gehört dem ökonomischen Motiv an. Der Mensch beobachtet und lernt zuerst, weil er auf die Dinge wirken

[1]) Principles l. c. p. 205/6.
[2]) L'histoire etc., p. 114/6.

und sich ihrer bemächtigen will. Es gibt zuerst kein uninteressiertes Wissen. Das gilt ebenso vom wirklichen, wie vom imaginären Wissen, denn es gibt imaginäres Wissen. Man zählt die Gegenstände, um sie zu teilen, oder um sie auszuteilen, man mißt den Boden, um ihn einzuteilen; das sind die unbestrittenen Anfänge der Arithmetik und der Geometrie. Wenn die Chaldäer die Sterne beobachteten, so geschah es, weil sie glaubten, daß ihre Bewegungen auf das individuelle Schicksal Einfluß hatten . . . Allmählich entsteht aus dem praktischen Kausalbedürfnis das rein theoretische. Dieses wissenschaftliche Motiv ist zuerst überaus schwach und selten, aber es findet Hilfskräfte, die Befriedigung an sich selbst, die ehrenvolle Auszeichnung und auch den materiellen Vorteil. Die Situation des Zauberers, des Priesters, des Arztes ist in den primitiven Gesellschaften eine überlegene. Diese Gelehrten bilden sich, wenn sie zahlreicher geworden sind, zu Kasten aus, und so hat sich hier allmählich der reine wissenschaftliche Instinkt entwickelt, der zuerst mit dem Wunsche der Auszeichnung unter seinesgleichen verbunden war."

Diese Schilderung, die das wichtige Gebiet in wenigen Riesenschritten durchmißt, gibt die Hauptrichtung korrekt wieder; und sie zeichnet auch einige der Nebenfäden, durch die die kausalen und anderen finalen Triebe zusammenwachsen, und die Tendenz ins Suprasoziale, zur schöpferischen und sogar zur freien Persönlichkeit. Wir werden die Dinge etwas mehr im einzelnen betrachten.

Von der verstärkten und erhöhten Neugier, die wir schon bei den Affen fanden, mit dem fremdartigen Objekt zu „manipulieren", ist nur noch ein Schritt zu dem entscheidenden Einschnitt, der das Tier vom Menschen trennt, zu der Frage nicht mehr nach dem Was? Wie? Warum?, sondern nach dem Wozu? Damit wird der Tiermensch zum „tool-making animal", zum werkzeugmachenden Tier, und damit erst wirklich zum Menschen. An dieser Frage und den praktischen Lösungsversuchen, die sie in jedem einzelnen Falle heraustreibt, erwächst der technische Trieb des Menschen, den ich scharf von dem uns bekannten Bildnerinstinkt unterscheiden möchte, der er nicht ist, mit dem er aber freilich zusammenwächst. Der Bildnerinstinkt will „etwas machen"; wenn er es zweckmäßig und kunstvoll tut, so tut er es zwangsläufig: so baut der Webervogel immer das gleiche Nest, die Biene immer die gleichen Waben. Der technische Trieb aber will etwas zweckmäßig, will etwas „gut" machen, und zwar womöglich jedesmal besser und zweckmäßiger. Es ist das Streben nach bewußt zweckmäßiger Vollendung; Technik heißt auf höherer Stufe mit langer Tradition: kunstgerechtes Verfahren. Und der Bienenstock ist wohl kunstvoll, aber nicht kunstgerecht, denn der Begriff setzt das Wissen um das Verhältnis von Zweck und Mittel voraus. Und während der Bildnertrieb im letzten Grunde nichts ist, als der positive

Instinkt der Betätigung freier Energie, der wie alle Betätigung seine Lustprämie einträgt, ist der technische Trieb charakteristischer Kausaltrieb: denn er sucht die Eigenschaften der Dinge, das Nacheinander der Erscheinungen, um daraus zweckvoll ein Auseinander zu gestalten.

Sobald sich intratribale Beziehungen entwickeln, wird die Neugier zur Begier nach den neuen Dingen, die der Fremde hat, weiß und kann. Sie ist die eine Wurzel des Tauschs und Handels.

Eine Stufe höher steht, wie Lacombe richtig gesehen hat, der Forschertrieb zur reinen Wissenschaft. Er ist, gesellschaftlich gesehen, Arbeitsteilung und Vereinigung: die Gesellschaft als Ganzes hat ein Güteverhältnis erreicht, das ihr gestattet, die Kopfarbeit von der Handarbeit zu differenzieren und zu neuem Vorteil mit ihr zu integrieren[1]). Vom Standpunkt des Forschers selbst bedeutet der Trieb in seiner Vereinigung mit dem Trieb der Hochgeltung und der Rivalität den stärksten aller rein sozialen Antriebe; aber der Trieb führt ihn, je höher er steht, durch Befreiung von diesem Streben, mehr und mehr ins Suprasoziale, zur freien Persönlichkeit hin.

Vorbereitung und Voraussetzung des Forschens ist Lernen. Und da die Begabung zur führenden und gar zur schöpferischen und freien Persönlichkeit selten, die gemeinere Neugier als Wißbegier aber sehr weit verbreitet ist, finden wir den Lerntrieb als starken Impuls fast aller jüngeren Mitglieder einer Gesellschaft[2]). (Es ist kein Argument gegen diese Behauptung, daß viele Kinder der Schule heftig widerstreben. Diese Regung richtet sich fast nie gegen das Lernen als solches, sondern gegen bestimmte Methoden des Unterrichts und der Disziplin und oft nur gegen einzelne Unterrichtsgegenstände. Jedes gesunde Kind will lernen.) Dieser Trieb ist innig mit den Pseudoinstinkten der Nachahmung und der Suggestibilität verknüpft, hat also je eine Wurzel im positiven und negativen Finaltrieb, namentlich im Trieb der Unterordnung unter den stärkeren, klügeren, Erzieher, und wird gewaltig durch die Rivalität gespornt.

Ich habe schon in einem meiner ersten soziologischen Versuche[3]) nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Religion auf diesen Trieb zurückgeführt. Die gleiche Ansicht fanden wir soeben bei Lacombe[4]),

---

[1]) Die erste „spekulative Klasse" ist der berufsmäßige Priesterstand.

[2]) Vgl. Toennies, Gem. u. Ges., S. 111: „Das Lernen ist . . . nichts als das Wachstum, die Ausbildung eines angeborenen Talentes, durch Übung und durch Nachahmung." Er unterscheidet dieses Lernen für seinen Beruf sehr scharf von der Dressur für ein Geschäft. Dort lernt man eine Kunst, hier Kunststucke (S. 113).

[3]) „Skizze der sozialökonomischen Geschichtsauffassung." Barths Archiv für Philosophie und Soziologie, 1902.

[4]) „Die Ursprünge der Religion sind Furcht, Hoffnung, bei den Primitiven handelte es sich um Tod, Träume und Katastrophen, bei den Zivilisierten um Hoffnung auf die Hilfe in diesem Leben, Glück im Jenseits. Die Religion ist „imaginäre Ökonomie" (l. c. p. 117/126).

denn für ihn ist Religion jene „imaginäre Ökonomie", von der er sprach; und auch Mac Dougall sagt: „Der Trieb muß als eine Hauptwurzel sowohl der Wissenschaft als der Religion betrachtet werden"[1]).

Von der Wissenschaft haben wir bereits gesprochen; was die Religion anlangt, so erhält sie von hier aus nicht nur einen, sondern zwei Quellflüsse; der eine bringt zur Gottesliebe die Gottesverehrung ein; der zweite die kosmologischen Vorstellungen von Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt.

Verehrung oder Ehrfurcht ist ein komplexes „Gefühl". Ihre Grundlage ist Bewunderung, entstanden aus Verwunderung in Verbindung mit negativem Selbstgefühl, vor einer Person, die wir uns als überlegen empfinden oder vor einem Objekt, das wir als die Schöpfung einer solchen überlegenen Person auffassen oder wissen. Wenn die Person oder ihre Schöpfung gleichzeitig Furcht einflößt, weil sie übermächtig groß und mächtig oder von dauerndem Geheimnis umwittert ist, so empfinden wir das Gefühl des Erhabenen[2]). Und wenn sich in diese an sich schon sehr komplexe Erregung auch noch die Dankbarkeit mischt, die, wie wir wissen, aus induzierter, sympathisch übertragener Zärtlichkeit in Verbindung wieder mit dem negativen Selbstgefühl gemischt ist, so haben wir die Erregung der Ehrfurcht. Sie aber nennt Mac Dougall „die religiöse Erregung par excellence", die nur wenige, rein menschliche Mächte hervorrufen können. Wo dieses Gefühl sich auf Menschen erstreckt, handelt es sich fast immer um solche, die als die Diener und Vollstrecker des göttlichen Willens angesehen werden. Wir verstehen jetzt besser als zuvor, wie der Cäsaropapismus die Herrschaft stützt und festigt: er stellt eine unendlich starke, sonst menschlichen Institutionen nicht dienende Seelenkraft in ihren Dienst; es darf dabei nicht vergessen werden, daß das negative Selbstgefühl zweimal, in der Dankbarkeit und der Bewunderung, in das Gewebe eingeht, und daß Gottesfurcht, der negative Bestandteil der Religion als eines Ganzen, den lähmenden Einfluß dieses Unterwerfungsinstinktes noch verstärkt[3]).

Der zweite Quellfluß, der dem mächtigen Strom der Religion aus dem Kausaltrieb noch zufließt, ist der Trieb zur kosmologischen Spekulation, der nichts weiter ist, als der Versuch einer wissenschaftlichen Antwort auf die großen Fragen des Woher und Wohin der Welt

[1]) l. c. p. 59.

[2]) Die englische Sprache hat dafür das Wort „awe", das wir nur umschreiben können, etwa als „erschauernde Bewunderung", vgl. Mac Dougall l. c. p. 130ff., 302, 305. R. Otto („Das Heilige", Breslau 1917), S. 15 übersetzt awe mit „mysterium tremendum". Wir haben, sagt er, im Deutschen nur Ausdrücke für „die roheren und niederen Entwicklungsstufen" dieses Gefühls. Nämlich unser „Grausen", auch unser „Schauer" und „schauervoll". Und . . . „Erschauern in Andacht" bringt uns doch auch das Höhere ziemlich rein zum Anklingen."

[3]) Vgl. mein „Staat", S. 109ff.

und des Menschen im besonderen:[1]) ein Versuch mit untauglichen Mitteln, da er auf einer zu geringen Anzahl von Tatsachen aufbaute, die noch dazu ungenügend beobachtet waren[2]).

Das eine Verfahren personifiziert Objekte und schafft sich persönliche Urheber auffälliger, namentlich erschreckender Naturerscheinungen, wie des Sturms, des Donners, des Hagels, der scheinbar ursachlosen Krankheit: „Die eine Art der Verursachung, mit der der unkultivierte Mensch durchaus vertraut ist, ist seine eigene Willenshandlung, die aus Sinneseindruck, Gemütserregung und Begehren entsteht; und so wird sie ihm unvermeidlich zu dem Typus, nach dem er seine Theorien über schreckhafte Ereignisse modelt. Hier berühren wir den Rand eines unermeßlichen Gegenstandes, der Entwicklung der religiösen Vorstellungen"[3]).

Die zweite Gedankenreihe knüpft sich an die seltsamen Tatsachen des Todes, des Traumes, des Echos, des Spiegelbildes[4]), des Schattens usw. an; die daraus gezogenen Schlüsse und die aus den Schlüssen erwachsenen praktischen Maßnahmen zeugen dafür, daß die Logik des Urmenschen keine andere war, als die unsere. Die Vorstellung, daß Seele und Leib getrennte Dinge sind, daß es also unkörperliche Mächte gibt, war gar nicht zu vermeiden, und daraus mußte einerseits ein System kosmologischer Vorstellungen, andererseits die Magie erwachsen. Giddings sagt: „Hier lag Stoff für seltsame Schlüsse vor. Der Schatten und das Echo waren Teile eines ungreifbaren Ichs. Daher mußten Worte und Namen ein Teil des geistigen Ich sein, und wer den Namen eines Menschen kannte, mußte einen Teil von dessen innerster Persönlichkeit in seinem Besitze haben und eine geheimnisvolle Macht auf ihn ausüben. Dieser Glaube findet sich heutzutage bei den Wilden jedes Erdteiles. Möglicherweise hatte jemand, bevor er aufkam, mit einem Stock die Umrisse eines Schattens im Sande nachgezeichnet, und rohe Zeichnungen können als geschriebene Namen gebraucht worden sein. Wie dem auch sein mag, der Gedanke tauchte auf, daß, wer ein Bild eines als persönlich vorgestellten Gegenstandes besäße, einen wesentlichen Teil dieses Gegenstandes besäße und seinen Namen kenne. Worte und Bilder waren Zauberzeichen an sich und mittelbar als Namen. Durch Worte und Bilder konnte jemand in die

[1]) Vgl. Ratzel, Völkerkunde, Bd. I, p. 38/39. „Die Religion hängt überall mit dem tiefen Kausalitätsbedürfnis des Menschen zusammen, das für jedes Geschehen eine Ursache oder einen Urheber erspähen will. Ihre tiefsten Wurzeln berühren sich also mit der Wissenschaft und sind mit dem Naturgefühl tief verschlungen."

[2]) Wenn Preuß richtig sieht, so beobachtet der Primitive auch anders als wir, nämlich in „komplexen Vorstellungen"; er sieht z. B. den Sternenhimmel eher als die einzelnen Sterne, das Maisfeld eher als den Halm usw. (a. a. O. S. 9, 15, 20 u. passim).

[3]) Mac Dougall l. c. 304.

[4]) Vgl. Preuß l. c. S. 11.

engsten Beziehungen zu dem Geiste eines anderen treten, konnte er die Reg ngen eines außer ihm befindlichen geistigen Lebens spüren"[1]).

Das ist der eine Weg, derjenige, der von der logischen Verarbeitung jener seltsamen Erfahrungen fort zur Magie leitet. Der zweite leitet zu kosmologischen Vorstellungen, die allmählich und bei größerem Umblick und geschulter Beobachtung, durch Wissenschaft also, zur Metaphysik werden und sich mit anderen Bestandteilen des Denkens, namentlich dem System von Vorstellungen über die Moral, zur Philosophie vereinigen.

Barth legt mit vollem Recht das größte Gewicht auf diese Beschäftigung des Urmenschen mit dem Übernatürlichen. Sie bedeutet ihm den entscheidenden Schritt über die Tierheit hinaus. „Die Wirtschaft des Wilden ist noch nichts, was ihn über das Tier hinaushöbe; seine Philosophie des Todes (und auch des Lebens) hingegen, die im Geisterglauben enthalten ist, bildet das erste Glied einer Kette von Ideensystemen, die fortan das physische Leben des Menschen begleiten werden . . . Darin liegt ein Hinausgehen über die sinnlich gegebene Welt, die Gewinnung einer zweiten Welt, die allmählich aus einer imaginären eine ideale, aus einer spontan entstandenen eine bewußt konstruierte wird. Denn ebensowenig wie die menschliche Wirtschaft nach Erreichung ihrer ersten Stufe abbricht, ebensowenig ist das Ideenleben des Menschen mit dem Geisterglauben zu Ende"[2]).

In diesen Sätzen ist eine gewisse Übertreibung vorenthalten, insofern sich die Wirtschaft bzw. Technik des Menschen auch durch das Werkzeug, das er in irgend dauernder und ausgebildeter Gestalt allein besitzt, — einige Affen zeigen die ersten Ansätze dazu, — dennoch von der des Tieres unterscheidet; und auch das Werkzeug bedeutet bereits die Gewinnung einer neuen Welt, die zwar nicht ins Übersinnliche, aber doch ins Überleibliche hineinreicht: denn das Werkzeug ist sublimiertes, angepaßtes und vom Leibe losgelöstes Organ, ist nach Kapp[3]) „Organprojektion". Barth betont seine Meinung hier übermäßig stark, weil er gegen die ökonomische Geschichtsauffassung polemisiert, die auch wir verwerfen, wie schon einmal angedeutet. Aber wir haben stärkere Gründe als er in der Erkenntnis, daß der Wirtschaftstrieb, weil rein modal, die ihm von der ökonomischen Geschichtsphilosophie zugeschriebene führende Rolle unmöglich spielen kann: das kann nur ein finaler Trieb leisten.

Wir wollen noch hinzufügen, daß Religion als Komplex auf das Verhalten gegen Gruppenfremde in mehrfacher Weise hinwirkt, und zwar den Fremdenhaß je nach Umständen verstärkend oder abschwächend. Verstärkend in allen Konflikten: Small macht mit Recht

[1]) l. c. p. 224.
[2]) Philosophie usw. p. 701/2.
[3]) Philosophie der Technik.

darauf aufmerksam, daß Rassenkämpfe fast immer auch Glaubenskämpfe sind und umgekehrt — oder doch den Beteiligten als solche erscheinen. Jedenfalls haben Rassen- und Glaubensinteressen mächtig zusammengewirkt und gemeinsam die politischen Einheiten ausgestaltet, die im Kampfe lagen[1]). Auf der anderen Seite erhalten die friedlichen intrasozialen Beziehungen bald den Schutz der religiösen Sanktion: Gastrecht, Parlamentarierrecht und nicht zuletzt das Recht der fremden Kaufleute, aus dem das jus gentium und das Völkerrecht erwachsen sind.

b) Die modalen Triebe.

Die modalen Triebe unterscheiden sich, um auch das noch einmal einzuprägen, von den finalen dadurch, daß sie nicht auf einen Zustand der Sättigung abzielen, „sondern auf eine Art der Handlung, und zwar auf eine Handlung, die einem finalen Triebe den Weg, das Mittel, zu seinem Endziele, seiner Sättigung, vorschreibt".

Diese Triebe treten immer und überall, als Imperative auf in der Form: „Du sollst". Man könnte sie daher als Solltriebe den finalen als den Willtrieben oder als regulative den Zieltrieben entgegensetzen.

Sie zerfallen, wie schon oben angedeutet, in zwei Klassen, die ich als den energetischen und die sittlichen Imperative unterscheiden möchte. Jener gehört — auch das wurde bereits dargelegt — unzweifelhaft zu unserem ältesten Bewußtseinsbestande; schon der erste, noch fast tierische Mensch ist ihm mit Sicherheit gefolgt, dem „Prinzip des kleinsten Mittels". Die zweite Klasse ist dagegen zum weitaus größten Teile erst Schöpfung des menschlich-sozialen Lebens, und nur von ihrem ältesten und wichtigsten Vertreter, dem „kategorischen Imperativ" in seiner Urform, kann man darüber streiten, ob er nicht schon aus dem tierisch sozialen Leben entstammt, d. h. ob er dem Menschen überhaupt, oder erst dem einigermaßen kultivierten, sozial schon geformten Menschen, „a priori" (angeboren) oder vielleicht sogar auch diesem „a posteriori" (anerzogen) ist. Wir haben auseinandergesetzt, aus welchen Gründen wir uns mindestens für die zweite, wenn nicht die erste Möglichkeit zu entscheiden haben.

A. Die individualpsychischen Imperative des Verstandes.

1. 1. Der energetische Imperativ.

Der rationelle Imperativ ist ein Verstandesgebot, und lautet in Ostwalds Formel als „energetischer Imperativ": „Vergeude keine Energie!" Er ist das Prinzip allen rationellen Handelns schlechthin. Die Ökonomik nennt ihn das „Prinzip des kleinsten Mittels" oder das „Sparprinzip" (Dietzel) oder wohl auch das „hedo-

[1]) Gen. Sociology, p. 258.

nistische Prinzip". Ich habe es als das „Gesetz der Strömung" bezeichnet und folgendermaßen formuliert: „Die Menschen strömen vom Orte des höheren sozialen und wirtschaftlichen Druckes zum Orte des geringeren sozialen und wirtschaftlichen Druckes auf der Linie des geringsten Widerstandes"[1]. Philosophen mögen darüber nachsinnen, ob, wie Spencer meinte, hier eines der Grundgesetze der gesamten kosmischen Entwicklung aufgedeckt ist, dem „Moleküle geradeso folgen wie Menschen"[2]. Wir brauchen diese metaphysischen Spekulationen für unsere Zwecke nicht, wir dürfen uns innerhalb der Grenze der „psychologischen Betrachtungsweise" halten. Das Prinzip befiehlt, das ergiebigste Ziel zu wählen und mit dem geringsten Aufwand (von Arbeit oder Gütern) zu erreichen.

Dieser Trieb, dem, wie wir sahen, auch das Tier immer folgt und bei Strafe des Untergangs immer folgen muß, ist schon dadurch als subsozial, als individualpsychologisch gekennzeichnet. Vielleicht erklärt das, warum er in seiner wirtschaftlichen Ausgestaltung als ökonomischer Imperativ so oft antisozial wirkt. Doch davon ist erst später zu handeln.

Dieses Prinzip beherrscht alle bewußte Handlung, auch die der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung. Der Berggänger wählt im weglosen Gelände von Höhe zu Höhe nach Möglichkeit die Richtung der Isohypse; aber er wählt, wo ein solcher besteht, den gebahnten Weg, wenn dieser ihm als das kleinste Mittel erscheint, wenn er die kleinste „ökonomische Entfernung" bedeutet, d. h. mit dem geringsten Aufwande an Zeit und Kraft, wenn auch mit Umwegen, zum Ziele zu führen verspricht.

Man kann vielleicht sagen, daß hier überall das zwecksetzende Wesen mit seiner Körperenergie „wirtschaftet". Es ist aber, um Verwirrungen zu vermeiden, besser, wenn man den Begriff „Wirtschaft" nur in seinem ursprünglicheren, engeren Umfange anwendet, wo er bedeutet: mit äußeren kostenden Dingen nach dem Prinzip des kleinsten Mittels zu verfahren, d. h. sie mit dem geringsten Aufwande zu beschaffen, und so zu „verwalten" (vor Verlust und Verderb zu bewahren), daß der größte Erfolg der Bedürfnisbefriedigung dabei herausspringt.

Aus dem energetischen Urtriebe erwächst zunächst der Trieb der Übung, der „Gewohnheit", wie Mac Dougall ihn nennt[3].

Übung ist nichts anderes als das kleinste Mittel, angewendet auf den eigenen Körper. Üben heißt eine bestimmte koordinierte Bewegung oder eine Drüsensekretion oder einen Gedankenablauf

[1]) Vgl. z. B. „Theorie", p. 27; dazu Schäffle, Bau und Leben I, S. 224ff. über das Gaußsche Grundprinzip der Mechanik, das des „kleinsten Zwanges". Ferner Eulenburg l. c. XXXII, S. 762, Dilthey, Einleitung usw., S. 51.

[2]) Vgl. z. B. L. Ward, Pure Sociology, p. 59.

[3]) l. c. p. 115; vgl. Toennies, Gemeinschaft u. Gesellsch., S. 77ff.

oder einen Gefühlsablauf oder eine Willensanspannung[1]) wiederholen. Dabei stärkt sich das Organ oder die Organe (wenn keine Überanstrengung stattfindet), und die Lustprämie bei ihrer Beanspruchung wird größer; und dabei fallen ferner Nebenumstände, die zuerst störten, mehr und mehr, zuletzt ganz fort, z. B. „Mit-Bewegungen" von Muskeln, die nicht gebraucht werden, oder Assoziationen der Begriffe, die seitwärts vom Ziele führen, oder Regungen widerstreitender, z. B. unsittlicher Interessen. Man sagt in der Physiologie dann, daß die Bahnen der Muskelinnervation oder des Gedankens „eingeschliffen" sind — und auf glatter Bahn fährt es sich mit geringerem Energieaufwand als auf holperiger.

Wahrscheinlich sind alle spezifischen Instinkte nichts anderes als häufig geübte Tätigkeiten, deren Bahnen so gut eingeschliffen waren, daß sie als fertige, fast durchaus automatisch-zwangsläufig gewordene Mechanismen auf die Nachkommen vererbt werden konnten. Wenigstens kann man anders schwer verstehen, daß das ganz jung aus dem Neste genommene Eichhörnchen die erste Nuß, die man ihm gibt, genau nach der Weise der alten Eichhörnchen öffnet; und daß der kaum aus dem Ei gekrochene Fliegenschnäpper ein vorbeifliegendes Insekt fast unfehlbar fängt, d. h. eine der kompliziertesten Bewegungen ausführt, bei der, wenn sie glücken soll, die gesamte Muskulatur des Rumpfes, Halses und Kopfes mit der der Augen haarscharf koordiniert sein muß.

Jedenfalls stellt sich später Übung immer wieder in den Dienst der Instinkte; sie werden eingeübt[2]). Und wir glauben, daß Mac Dougall recht hat, wenn er unter seinen „allgemeinen angeborenen Neigungen" oder Pseudoinstinkten auch die „Gewohnheit" anführt[3]); sie ist in der Tat angeboren als eine Abzweigung des energetischen Urtriebes.

Wir verstehen jetzt besser als zuvor, daß die überschüssige Energie junger Wesen sich im Spiele zu üben trachtet. Dabei kann die Groossche Hypothese ganz unerörtert bleiben. Spiel will Lust, und eine Bewegung bringt um so mehr Lust, je öfter sie ausgeführt ist, schon an sich als Genuß des Körpers, „der sich selbst genießt", und als Mittel zum Erfolge der Hochgeltung im Kampfe der Rivalität, weil sie immer besser gelingt.

2. 2. Der ökonomische Imperativ.

Der energetische Imperativ heißt ökonomischer Imperativ, sobald er sich auf „kostende Dinge" oder „Wertdinge" als das Zwischenziel

---

[1]) Vgl. Comte, Cours IV, S. 446 über den Einfluß der Übung (exercice) auf den Sieg unserer höheren Fähigkeiten über unsere niederen Appetite. Ferner Schäffle, Bau und Leben I, 174 über die „Einschulung", vgl. a. Spencer, Einleitung I, S. 211 über die Übung des Gefühls, „um eine moralische Gewohnheit hervorzurufen"; vgl. dazu Toennies, Gemeinschaft, S. 78.

[2]) Mac Dougall l. c. p. 43.

[3]) Mac Dougall l. c. p. 115.

einer Bedürfnisbefriedigung richtet, sobald also irgendein finaler Trieb einen Umweg macht, ein äußeres, nur durch Arbeit oder Hergabe anderer kostender Dinge erlangbares Ding erstrebt, um mit seiner Hilfe seine Sättigung zwar mit mehr Aufwand, aber dafür um so vollkommener, mit um so besserem Güteverhältnis zu erreichen. Er baut sich sozusagen eine erste Kraftstation ein, z. B. wenn der Mensch sich eine Waffe oder ein Werkzeug bereitet, die ihm unmittelbar kein finales Bedürfnis befriedigen, ganz wie der tierische Körper in seine Nerven bahnen Ganglien einbaut, um die Kraft der reaktiven Handlung zu verstärken.

Noch einmal also: Der Trieb heißt nur energetisch, solange das Wesen nur mit seiner eigenen Körperenergie oder mit freien Gütern hantiert. Denn in beiden Fällen erübrigt sich die Wahl des kürzesten Weges oder kleinsten Mittels: zu seinen eigenen Organen hat der Mensch nur einen Weg; und, um zu den freien Gütern zu gelangen, bedarf es überhaupt keines Weges. Das liegt in ihrer Definition, da freie Güter nur solche heißen, die „in solcher Menge und Lagerung verwendungsbereit sind, daß jedes in Betracht kommende gegenwärtige und zukünftige Bedürfnis darnach ohne merklichen Aufwand an Arbeit oder anderen Kosten als überdeckt erscheint".

Sobald der Trieb sich aber auf kostende Objekte erstreckt, deren Beschaffung mittelbar oder unmittelbar Arbeit kostet, heißt er „ökonomischer Trieb". Solche Objekte sind auf niederen Gesellschaftsstufen erstens die sog. „Güter", d. h. kostende materielle Dinge der Außenwelt, und die „Dienste", d. h. immaterielle Leistungen anderer, die mit eigenem Arbeitsaufwand oder durch Güter vergolten werden müssen. Diese „kostenden" oder Wertdinge befiehlt der ökonomische Imperativ mit dem kleinsten Aufwande zu beschaffen und zu dem größten Erfolge der Bedürfnissättigung zu verwalten, d. h. vor Verlust und Verderb zu bewahren.

Das Weidetier hat nur den energetischen Trieb: es sucht die reichste Weide, wenn sonst alle Umstände gleich sind. Bei einigen Raubtieren ist der Trieb schon ökonomisch, wenn sie nämlich ihre Beute zu ihrem Lager tragen, um den nicht sofort verzehrten Rest zu bewirtschaften und zwar zu „verwalten", indem sie ihn vor Verlust bewahren. Bei einigen Nagern, aber schon früher bei Ameisen, Termiten und Bienen, hat der Trieb der Verwaltung bereits den Sammeltrieb erschaffen: hier überspannt die wirtschaftliche Voraussicht die ganze Winterzeit. In dieser Beziehung steht der erste Mensch hinter Hamster und Biene sogar zurück, er „verwaltet" wenig Vorräte und gewiß für keine so lange Zeit, vielleicht, weil er in warmem Klima erwuchs, wo die Tafel der Natur das ganze Jahr gedeckt war. Aber in der Beschaffung ist er dem Tier, auch dem höchsten, weit voraus, er hat Werkzeug und

Waffe als Mittel zu seinem Endziele erfunden, die erste Kraftstation, das erste „Ganglion" eingebaut.

Mit steigender Kooperation und wachsendem Güteverhältnis bekommt er Energie frei. Er verspielt sie zum Teil, aber zu einem anderen verwendet er sie zur Beschaffung solcher Güter, die er unmittelbar nicht verwendet und nicht zu verwenden gedenkt. Hier wirkt wahrscheinlich der angeborene Sammeltrieb mit. Aber er tut es nicht etwa zweck- und ziellos. Denn der Besitz eines Vorrates nützlicher, d. h. von den Genossen als begehrenswürdig empfundenen Dinge, gibt Hochgeltung, Prestige. Der „Reiche" steht überall in hoher Achtung, schon weil es überlegene Kraft oder Weisheit oder Geschicklichkeit oder göttliche Gunst bedeutet, zu Besitz gekommen zu sein, und dann, weil der Reiche aus seinem Besitz im Notfall den Genossen helfen kann und dann die lustbetonte Gemütsbewegung des positiven Selbstgefühls hat, während der Bittsteller umgekehrt unlustig das negative verspürt. Übrigens kommt es schon auf relativ sehr niederer Stufe bei solchen Darlehen oft genug zu arger Bewucherung des Bedürftigen, zu „Klientelverhältnissen" bis zur Schuldknechtschaft: erste „Monopolverhältnisse", entsprungen aus der „einseitigen Dringlichkeit der Nachfrage" des Notleidenden. Aus allen diesen Motiven erwächst der „Erwerbstrieb", der auf eine neue Zwischen- eine neue Kraftstation, den Vorrat an Gütern hinstrebt.

Sobald intertribale Beziehungen erscheinen, äußert sich der Erwerbstrieb als Tauschtrieb, durch eine kausale Wurzel auf die neuen Dinge gelenkt, die der Fremde hat. Hier spielt das „psychophysische Grundgesetz" Fechners[1]) eine entscheidende Rolle, umgewandelt in die subjektive Wertschätzung nach dem „Grenznutzen"; der Mensch achtet gering, was er in zahlreichen Exemplaren hat, und hoch, was er in wenigen Stücken oder gar nicht besitzt. Mehr als diese Andeutung können wir hier nicht geben; die Ausführung gehört in die spezielle Soziologie und zwar in die Ökonomik[2]).

Auf noch höherer Stufe baut der finale Trieb noch eine, grundsätzlich die letzte mögliche Kraftstation zwischen sich und sein Ziel, die soziale Hochgeltung und den Sieg der Rivalität um diesen Preis, die Höchstgeltung. Der ökonomische Trieb richtet sich, als auf das jetzt kleinste Mittel zum größten Erfolge, auf „Wertdinge höherer Ordnung", wie ich sie genannt habe[3]), weil sie nur in Gesellschaften oberhalb einer gewissen Entwicklungsstufe, von den höheren Fischern und Hirten aufwärts, vorkommen können, nämlich auf die sog. „Rechte und Verhältnisse", von denen wir soeben im Klientel- und Schuldverhältnis das erste keimhafte Beispiel kennen gelernt haben. Man kann diese

[1]) Zu diesem Gesetz vgl. Messer l. c. S. 118/9, Lindworsky l. c. S. 72ff.

[2]) Vgl. meine „Theorie", p. 50/1.

[3]) Vgl. meine „Theorie", p. 177. Ferner „Wert und Kapitalprofit" passim.

Wandlung nicht besser bezeichnen, als wenn man sagt: an die Stelle des Strebens nach Wohlstand ist der nach Reichtum getreten.

„Wohlstand nämlich ist Verfügung über Güter, Reichtum über Menschen."[1]) Oder ausführlicher: „Reichtum bezeichnet die Größe eines Vermögens und Einkommens im Verhältnis zu der Ausstattung anderer Personen derselben Wirtschaftsgesellschaft zur selben Zeit, Wohlstand aber dieselbe Größe im Verhältnis zu den Bedürfnissen des Eigentümers[2])."

Wir werden an seiner Stelle zeigen können, daß grobe und dauernde Unterschiede des Vermögens und Einkommens nur unter der Bedingung möglich sind, daß gewisse „Rechte und Verhältnisse" bestehen, ein rein juristischer Ausdruck für das, was die Ökonomik von jeher „Monopole" genannt hat. Sobald die allgemeine gesellschaftliche Organisation für diese Neuschöpfung reif geworden ist, strebt der Mensch darnach, sie zu erlangen und zu verwalten, d. h. vor Verlust zu bewahren, und zwar selbstverständlich auch wieder nach dem Imperativ des kleinsten Mittels.

Das ist der Trieb nach Reichtum, die Steigerung des Erwerbstriebes, der allerdings im Leben gerade der höchstentwickelten Völker der Geschichte eine ungeheure Rolle gespielt hat und noch spielt; in der kapitalistischen Sklavenwirtschaft des Altertums, in der auf Zusammenballung eines maßlosen Grundbesitzes strebenden Hörigenwirtschaft des Mittelalters und der Anfänge der europäischen Kolonien — und in der kapitalistischen Frei-Verkehrswirtschaft der Gegenwart Jedesmal lag ihr ein Klassenmonopol zugrunde: das rechtliche, verfassungsmäßige Verhältnis des Herrn zu seinem Sklaven, des Grundherrn zu seinen Hintersassen in den ersten beiden Perioden, und in der dritten das „gesellschaftliche Kapitalverhältnis", wie Marx es nannte, das ich als charakteristisches Klassenmonopolverhältnis aufgedeckt habe, beruhend auf der „Monopolisierung", der Sperrung des gesamten Bodens, in der Rechtsform des Großgrundeigentums durch eine Minderheit, die Oberklasse, gegen die Mehrheit, die Unterklasse.

Dieser Trieb auf dieses Ziel hin ist also in der Tat besonders auffällig und wohl geeignet, die Aufmerksamkeit des Historikers und Ökonomisten zu fesseln. Aber dennoch kann nichts verkehrter sein, als ihn und sein Ziel als den Hauptmotor und das Endziel aller soziologischen Handlung der Geschichte zu erklären. Es ist nur ein modaler Trieb, und es ist nur ein Zwischenziel! Der Mensch strebt, wo Gelegenheit dazu da ist, nach Reichtum, weil Reichtum an sich bereits Macht ist, „Verfügung über Menschen", gerade so wie Macht Reichtum ist; sie unterscheiden sich nur leicht dadurch, daß Reichtum, durch das Mittel

[1]) Mein „Staat", S. 166, zitiert in meiner „Theorie", p. 308, dort eine sehr ähnliche Stelle aus Dührings „Kursus", die ich später entdeckte.

[2]) „Theorie", p. 307/8.

der Güter, Verfügung über Menschen, und Macht, durch das Mittel der beherrschten Menschen, Reichtum bringt. Aber sie stellen nur ein einziges Zwischenziel dar und das Endziel ist Prestige, Autorität, Hochgeltung, womöglich Höchstgeltung. Nichts kann alberner sein als im Streben nach Reichtum das Streben zum Genuß von Gütern zu sehen[1]). Denn erstens leben viele Reiche sehr spartanisch, und zweitens ist der Genuß selbst eine Befriedigung des Hochgeltungstriebes. Wir genießen seltene und kostbare Dinge als „köstlich" fast nur, weil sie eben „kosten", und dadurch für den Reichtum und die Macht des Genießenden zeugen.

Das wird sehr klar bewiesen durch die viel berufene „auri sacra fames", die Pleonexie. Geld ist an sich nutzlos, befriedigt kein Bedürfnis außer dem des monomanischen Geizes, der eine Geisteskrankheit ist. Warum wird es dennoch so leidenschaftlich begehrt und erstrebt? Als Zwischenziel! Es ist das „allgemeine Wertäquivalent", wie Karl Marx sagt; es öffnet den Weg zu jedem Genuß, der soziale Geltung hat, und zur Macht über Menschen unmittelbar. Schopenhauer hat das wundervoll ausgedrückt: „Jedes andere Gut kann nämlich nur einem Wunsch, einem Bedürfnis genügen: Speisen sind bloß gut für den Hungrigen, Wein für den Gesunden, Arznei für den Kranken, ein Pelz für den Winter, Weiber für die Jugend usw. Sie sind folglich alle nur ἀγαθα πρός τι, d h. relativ gut, Geld allein ist das absolute Gute: weil es nicht bloß einem Bedürfnis in concreto begegnet, sondern dem Bedürfnis überhaupt, in abstracto"[2]).

„Dem" Bedürfnis! Dem Inbegriff aller menschlichen Bedürfnisse. Und wahrlich nicht den subsozialen Bedürfnissen des Individuums allein oder auch nur vorwiegend seinen Trieben nach Nahrung, Wärme und Geschlechtsgenuß, sondern vor allem seinen sozialen Bedürfnissen, die sämtlich in dem einen Trieb der Hoch- und Höchstgeltung zusammenströmen, und darum durch seine Sättigung mitgesättigt werden. Man kann die Geschichte nie verstehen und der Menschheit nie gerecht werden, wenn man nicht sieht, daß all ihr geschichtliches Leben nichts ist als der Kampf der Rivalität um die Höchstgeltung, und daß der Reichtum nur ein Mittel zu diesem Ziele ist.

In allen seinen Auswirkungen, die wir soeben abgeleitet haben, ist der ökonomische Trieb nur der energetische, der über immer neue Zwischen- und Kraftstationen läuft und dadurch das Güteverhältnis

[1]) Das erkennt sogar Lacombe, für den fast alles „Ökonomie" ist, reale und imaginäre. Das Herdentier ist für das Motiv der Auszeichnung empfänglich. „Ein Teil der Moral entstammt infolgedessen aus dem Ehrbedürfnis" (l. c. p. 81). Vgl. mein „Wert und Kapitalprofit", S. 217 gegen Schumpeter und Dietzel.

[1]) Parerga und Paralipomena. Reclam ed. I, p. 390; vgl. Toennies l. c. p. 137. „Ge d ist und bedeutet: das allgemeine Gut, den abstrakten Genuß."

der Sättigung des von ihm gelenkten finalen Triebes immer mehr und mehr erhöht.

Aber er bleibt in allen seinen Gestaltungen, was er war: ein rein modaler Trieb, der bei jeder mittelbaren, kostenden Bedürfnisbefriedigung sich dem finalen Triebe assoziiert und ihn reguliert. Zwiefach reguliert! Erstens dadurch, daß er dort, wo die Wahl zwischen mehreren äußeren kostenden Objekten frei stände, die Wahl auf dasjenige lenkt, dessen Beschaffung das höchste „Güteverhältnis" verspricht. Das ist nicht unter allen Umständen das mit dem absolut geringsten Aufwand erlangbare, sondern dasjenige, das im Verhältnis zum Aufwande den größten Lusterfolg verheißt[1]). So machen wir einen weiteren Marsch, um eine schönere Aussicht zu genießen oder ein besseres Wirtshaus zu finden, und zahlen gern mehr für ein junges als ein altes Huhn. Und zweitens reguliert der ökonomische Trieb die einmal beschlossene Zweckhandlung insofern, als zwischen den überhaupt möglich erscheinenden Verfahren zur Erlangung des Objektes dasjenige gewählt wird, das als das „kleinste" erscheint. Hier wägt der regulative Trieb gerade so umsichtig wie bei der Wahl des Objektes selbst. Der eine Weg zum Ziele stellt sich als der kürzeste, der zweite als der angenehmste, der dritte als der sicherste dar. Hier entscheidet jedes Individuum für sich nach seiner Artung und seiner augenblicklichen Lage. Der hungrige Mensch wird z. B. den nächsten, vielleicht steilen, sonnenheißen und durch Tiere oder menschliches Gesindel unsicheren Weg wählen, der satte Mensch zieht einen Umweg auf sanft ansteigendem schattigen belebten Waldwege vor.

Bevor wir weiter gehen, wollen wir aus den soeben gewonnenen Ergebnissen vorausweisend einige, wie sich zeigen wird, sehr wichtige Folgerungen ziehen.

Erstens: meine Entdeckung, daß das „ökonomische Bedürfnis", besser, der „ökonomische Trieb", — denn mit dem Wort „Bedürfnis" assoziiert sich uns allzuleicht der Begriff eines erstrebten Sättigungszustandes; Bedürfnis heißt uns im allgemeinen: finaler Trieb — die Entdeckung, daß dieser ökonomische Trieb einer ganz anderen Klasse angehört als die finalen Bedürfnisse, bereitet einer Lehre ihr Ende, die sich für den Aufbau der Ökonomie als strenger Theorie als das schwerste Hindernis erwiesen hat, der Lehre von der „Kreuzung der Motive". Man nahm an, daß der ökonomische Trieb sich mit den anderen Trieben kreuze — und dann wäre allerdings die Deduktion der ökonomischen Handlung so unmöglich wie die Berechnung der Diagonale aus Kräften, die weder der Zahl, noch der Richtung, noch der Stärke nach gegeben sind. Die Feststellung, daß es sich nur um einen rein modalen Trieb handelt, wirft diese Lehre um: denn zwischen einem

[1]) Vgl. Dietzel, Theor. Sozialökonomik, S. 176 und mein „Wert und Kapitalprofit", S. 221.

finalen und einem modalen Triebe, die sozusagen auf verschiedenen psychischen Ebenen wirken, ist ein Zusammenstoß so wenig möglich wie zwischen der Lokomotive und der Schienenwege. Und so kann die gesamte Ökonomie in der Tat more mathematico deduziert werden aus der einen, nie gekreuzten Kraft des Triebes zum kleinsten Mittel; sie ist nicht die Lehre von den Inhalten, sondern von der Modalität der Bedürfnisbefriedigung der finalen Triebe. Ich habe diese Gedanken vorläufig in meinem Buche „Wert und Kapitalprofit“[1]) dargestellt. Wir werden an anderer Stelle noch ausführlich auf diesen Gegenstand zurückkommen, der nicht nur für die Ökonomie, sondern auch vor allem für die Historik von entscheidendem Interesse ist. Denn alle Hoffnung, zu einer „nomothetischen“ Geschichtswissenschaft zu kommen, hat hier ihre Grundlage.

Die Lehre von der Kreuzung der Motive war nicht das einzige Hindernis, das dem Versuche entgegenstand, die Ökonomik als deduktive, fast mathematische Wissenschaft zu behandeln. Ein zweites Hindernis lag darin, daß man nicht zwischen den positiven und negativen Trieben unterschied und daher nicht verstand, daß die Ökonomik lediglich mit negativen Bedürfnissen zu tun hat. Denn mit der Abgabe überschüssiger Energiemengen wirtschaftet man selbstverständlich ebensowenig wie mit freien Gütern: hier ist das Reich des Verschwendens. Diese Erkenntnis räumt gewisse andere Schwierigkeiten aus dem Wege, die den ökonomischen Begriff der „Arbeit“ betreffen. Solange man sagte, Arbeit sei Verausgabung von Körperenergie, war der Begriff der „Wirtschaft“ nicht exakt zu begrenzen, weil ja auch in Tanz und Spiel und Sport Körperenergie verausgabt wird. Erst der Begriff „Ausgabe von Körperenergie im Dienste eines negativen Triebes“ gibt den korrekten ökonomischen Begriff der Arbeitsleistung im Gegensatz zu dem physikalischen der „Arbeit“, die ja auch die Tänzer und Bergsteiger leisten. Roß hat diese Dinge gesehen, aber nicht genauer untersucht. Er polemisiert folgendermaßen gegen Spencer: „Daß die Bewegung der Linie des geringsten Widerstandes folgt, gilt, sagt er, ebensogut für Gesellschaften wie für Moleküle . . . Nun, diese Behauptung kann nur insoweit gelten, wie Menschen wirtschaften. Wenn es im Menschenleben geradesogut eine Spiel- wie eine Arbeitsseite gibt, wenn die Menschen ebensowohl Vergeuder wie Sparer von Energie sind, dann werden sie der Linie des geringsten Widerstandes eben nicht folgen. Die Entwicklung der Spiele und geselligen Feste, nicht minder die Hingabe an Sport, Abenteuer und Forschungsreisen beweisen, daß es so etwas wie einen Überschuß an menschlicher Energie gibt“[2]).

Noch viel wichtiger als für die Ökonomik ist die grundsätzliche

[1]) Jena 1916, p. 219 Anm.

[2]) Foundations etc., p. 43.

Unterscheidung der beiden Klassen von Bedürfnissen für die Soziologie. Und zwar erstens, weil die Ökonomik einer ihrer Hauptteile ist, und sie gar nicht hoffen kann, zur Klarheit zu gelangen, ehe diese in ihren Grundlinien feststeht, und zweitens, weil sich jetzt ohne weiteres ergibt, wie aussichtslos der immer wiederholte Versuch ist, alle Manifestationen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft auf wirtschaftliche Dinge als auf ihre Wurzel zurückzuführen. Wir denken hier vor allem an die sog. „materialistische Geschichtsauffassung", die Marx und Engels vorgetragen haben. Ganz abgesehen von anderen Mängeln der Lehre, die an ihrer Stelle aufgedeckt werden sollen, zeigt sich schon jetzt, daß unmöglich der ganze „ideologische Oberbau" sich mit dem wirtschaftlichen Unterbau gesetzmäßig „umwälzen" kann. Wenn die Wirtschaft überhaupt der Unterbau ist — und auch das ist, wie sich zeigen wird, nur mit einem gewaltigen Korn Salz richtig — dann können offenbar nur diejenigen Ideologien der Oberbau der Wirtschaft und die Dependenten wirtschaftlicher Veränderungen sein, die gleichfalls aus dem negativen Bedürfnis entspringen; diejenigen Ideologien aber, die in dem positiven oder Kausalbedürfnis wurzeln, können offenbar, wenn überhaupt, nur insofern mit den wirtschaftlichen Dingen variieren, wie sie sekundär mit ihnen verflochten sind. Hier hat die überaus wichtige Unterscheidung von Kultur und Zivilisation einzusetzen.

Wir verstehen jetzt bereits in Umrissen, weshalb es bisher unmöglich geblieben ist, trotz eifriger Bemühungen, die Wandlungen der Kunst auf solche der Gesellschaftswirtschaft zurückzuführen: denn die Kunst wurzelt rein im positiven Bedürfnis, ist Spieltrieb, „Luxusfunktion". Damit soll nicht gesagt sein, daß sie gar keine Zusammenhänge mit der Wirtschaft habe: schon die kaufkräftige Nachfrage steckt ihr von der Zeit an, wo die Kunst ein wirtschaftlicher Beruf geworden ist, verschiedene Ziele, je nachdem eine reiche Gemeinschaft oder reiche Privatleute die Aufträge erteilen[1]).

Auf der anderen Seite verstehen wir jetzt bereits in Umrissen, daß die Formen der Familie sehr stark von dem wirtschaftlichen Unterbau abhängen[2]). Denn wir wissen aus der Geschichte und der täglichen Erfahrung, daß die Familie zwar ihre eine Wurzel im positiven Bedürfnis, in der Geschlechtsliebe hat, daß sie aber, einmal entstanden, als Dauerform des Geschlechtsverhältnisses gleichzeitig der Träger der wichtigsten wirtschaftlichen Funktionen, daß sie Kooperation der Gatten und der größeren Kinder, daß sie, wie wir sehen werden, die Keimform aller Assoziation und Kooperation überhaupt ist.

[1]) Vgl. meine „Theorie", p. 8/9.

[2]) Vgl. Ernst Große, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Freiburg u. Leipzig 1896, p. 242, und Müller-Lyer, Die Familie, München 1912, p. 337.

B. Die sozialpsychischen Imperative der Vernunft. (Moral, Sitte und Recht.)

Die zweite Gruppe der modalen Triebe ist durchaus sozialen Ursprungs, Ergebnis der Notwendigkeiten des Zusammenlebens zuerst geselliger Tiere, dann der Menschen, allmählich ausgebildet durch Anpassung aneinander, durch Auslese der ungeeigneten Antisozialen, die auswandern oder ausgestoßen oder getötet werden, eingeprägt durch Erziehung, Nachahmung und Prestigesuggestion.

Wir haben es hier im Gegensatz zu der vorigen Gruppe, die subsozialen Ursprungs war, mit einer exquisit sozialen Bildung zu tun, die wir ganz erst verstehen und erklären können, nachdem wir den Prozeß der sozialpsychologischen Determination, der gesellschaftlichen Stempelung und Prägung, vollkommen dargelegt haben werden. Hier, in der Grundlegung, kann daher nur eigentlich von einigen formalen Dingen, die Rede sein, die diese Imperative der Sittlichkeit betreffen.

Da ist denn wohl der wichtigste Zug, daß alle diese Gebote und Normen[1]), weil sie für alle bindend sind, und es in der Regel bereits waren, als Alle, als Kinder, anfingen zu lernen, nachzuahmen, und dadurch für diese besondere Gesellschaft sozialisiert, domestiziert zu werden, — daß alle diese Imperative einen Ursprung in einer überweltlichen Sphäre zu haben scheinen. Hier knüpfen wichtige Züge des Komplexes der religiösen Vorstellungen an; die Religion ist namentlich durch die den Imperativen regelmäßig mitgegebene „Sanktion" — von der wir sofort sprechen werden — an vielen von ihnen stark beteiligt. Hier liegt auch die Hauptwurzel der Lehre von den transzendenten „Ideen". Auch davon wird später sehr ausführlich zu sprechen sein.

Kistiakowski hat in seiner ausgezeichneten Studie „Gesellschaft und Einzelwesen" diesen Normen und Geboten seine Aufmerksamkeit zugewendet. Wir wollen eine besonders interessante Ausführung im Wortlaut bringen, müssen aber im übrigen auf das wertvolle Buch selbst verweisen, das fast ausschließlich sozialphilosophisch ist und daher nicht in den Kreis der jetzt von uns traktierten Soziologie engeren Sinnes gehört: „Daraus ergibt sich eine sehr wichtige erkenntnistheoretische Erwägung: wenn die Normen nicht für die einzelnen Gesellschaftsmitglieder, sondern auch für die Gesellschaft im ganzen gelten, so muß ihr Inhalt als der gesellschaftlicher Gebote notwendig viel umfassender

[1]) Wir werden die Ausdrücke „Imperativ" und „Norm" im allgemeinen als synonym behandeln. Sprachüblich besteht ein leiser Unterschied: „Der Sinn jedes Imperativs, wenn man (mit Merkels Ausdrücken) seinen Lehrgehalt aus seinem Machtgehalt herauspräpariert, ist — eine Norm". Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Leipzig 1914, S. 161.

über das einzelne hinausgreifend sein, als der Inhalt derselben Normen in derjenigen Form, wie sie in jedem einzelnen Bewußtsein vorhanden sind. Die weitere Folgerung besteht in dem pessimistischen, aber notwendigen Schlusse, daß die Normen in ihrer idealen Bedeutung in keinem einzigen empirischen Bewußtsein vollständig realisiert sind, weil das individuelle Bewußtsein dazu zu mangelhaft und gebrechlich ist"[1]).

1. 1. Der kategorische Imperativ

Der älteste Repräsentant der zweiten Klasse der modalen Triebe ist der kategorische Imperativ in seiner Urform, in der er nur gegenüber den Angehörigen derjenigen Gesellschaft gilt, zu der der Mensch sich selbst rechnet. Diese Gruppe aber war anfangs sehr klein und schwach an Zahl und ist heute noch leider weit entfernt davon, auch nur die sog. Kulturmenschheit, geschweige denn die ganze Menschheit zu umspannen. Zwischen den Gruppen und ihren Angehörigen galt und gilt noch immer, wenn auch nicht allein und ohne jede Einschränkung, das „Gesetz von Keule und Zahn" Jack Londons, des „homo homini lupus"[2]).

Wir haben gesagt, daß der kategorische Imperativ der Reziprozität gegenüber den Gruppengenossen der Kitt der Gesellschaft ist, ohne den sie, einmal als entstanden gedacht, nicht einen Augenblick bestehen kann, ja ohne den sie nicht einmal entstehen könnte. Das bedeutet scheinbar eine unüberwindliche Schwierigkeit gleich der des alten logischen Problems, was eher da war: die Henne, die das Ei legt, oder das Ei, aus dem die Henne auskriecht. Der Trieb kann nur im sozialen Zusammenleben entstanden sein, und doch setzt das Zusammenleben den gleichen Trieb voraus.

Die Schwierigkeit löst sich in beiden Fällen auf gleiche Weise durch den Entwicklungsgedanken. Das Huhn stammt von einem Tier, das nicht aus einem Ei gekrochen war, und dennoch Eier legte; der ethische Trieb stammt aus einer Gesellschaft, die noch keine voll ausgebildete Gesellschaft war, und zwar aus der Familie, die wir auch aus diesem Grunde als Übergangsstufe betrachten müssen. Und zwar suche ich seinen Keim in dem allen Jungen gleichmäßig zugewandten, aus dem Wir-Interesse geborenen Zärtlichkeitstriebe erst der Mutter und dann auch des Vaters. Daraus folgt ohne weiteres gleichmäßige Versorgung und Behandlung in Erziehung, Lohn und Strafe. Die Wurzel aller Gerechtigkeit entspringt in der „Kinderstube".

Daraus folgt dann durch sympathetische Induktion, daß die Jungen einander selbst mit den Elternaugen anzusehen lernen und den Zärt-

[1]) l. c. p. 171; vgl. a. 194/5, 190/1 usw.

[2]) Näheres unten im Abschnitt über „Gewalt und Macht".

lichkeitstrieb füreinander empfinden. Das ist der berechtigte Kern von Espinas' Meinung, daß in jedem Individuum einer Gruppe das Vorstellungsbild seines eigenen Selbst so unlösbar mit dem seiner immer gegenwärtigen Genossen verwoben ist, daß er sie als Bestandteile seines eigenen Ichs empfindet. Wir verstehen jetzt besser, warum sich der Kampftrieb mit dem Vernichtungswillen in den Spieltrieb mit dem Rivalitätsstreben abmildert.

Von hier geht der Trieb, mit passiver Sympathie zu aktiver Sympathie gemischt, durch weiter erstreckte Induktion auf die soziale Gruppe im eigentlichen Verstande über, umfaßt alle ihre Mitglieder — die ja zuerst noch Blutsverwandte sind oder als solche gelten. Welche Wirkungen dieser erweiterte Elterninstinkt auf den Zusammenhalt der Gruppe ausübt, dafür ein ansprechendes Zeugnis: „Viel gegenseitige Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft macht sich innerhalb des Stammes geltend, so feindlich er sich auch allen draußen Stehenden erweisen mag. Von den Negritos auf den Philippinen sagt Earl: „So wild sie gegen Fremde sind, leben sie doch unter sich in Harmonie; in ihren eigenen sozialen Beziehungen zeigen sie sich redlich und in ihren Sitten gefällig." Ähnliches gilt von den Buschmännern, den Andamanen, Veddahs, Akkas, Hottentotten, Feuerländern, Brasilianern, Australiern, Tasmaniern u. a. Taylor sagt in seiner „Anthropology" (S. 402): „Die Menschheit kann niemals als ein bloß kämpfender Haufe, der Mensch niemals bloß für sich gelebt haben. Immer entstand aus den Familien eine Gesellschaft, die durch freundliche Bande verknüpft war. Die Gewohnheiten der Wilden sind nach unseren Begriffen hart und roh, und doch hat sich das Familienband der Sympathie und des gemeinsamen Interesses schon gebildet, und der Grundstein einer moralischen Verpflichtung ist bereits gelegt in der geduldigen Zärtlichkeit der Mutter, in des Vaters verzweifeltem Mute bei der Verteidigung seines Heims, in ihrer täglichen Sorge für die Kleinen, in der Zuneigung zwischen Brüdern und Schwestern, in gegenseitiger Schonung und Vertrauen. „Selbst Kannibalen, die in der Grausamkeit gegen ihre Opfer das Unmenschlichste leisten, können unter sich, wie die Maoris, freundliche Leute von einer gewissen natürlichen Höflichkeit sein und untereinander ein angenehmes, heiteres und glückliches Leben führen"[1]).

Hier ist der Zusammenhang zwischen dem in der Familie erworbenen Trieb und der sozialen Weiterbildung noch sehr deutlich erkennbar und namentlich von Taylor aufs Klarste erkannt.

In dem Maße, wie die Gesellschaft selbst durch inneres Wachstum und Verschmelzung mit anderen sich vergrößert, erstreckt sich auch der ethische Trieb dem persönlichen Umfang nach auf immer mehr

[1]) Fritz Schultze, Zur evolutionistischen Ethik, Zeitschr. f. Sozialw., 3. Jahrg. 1900, p. 335/36.

und nun gewiß nicht mehr nahe verwandte Genossen und gewinnt dabei auch an sachlichem Inhalt, weil die größere Gesellschaft auch ein größeres Güteverhältnis erzielt und sich kulturell höher staffelt, und darum immer mehr Objekte entstehen, an denen die Reziprozität zu üben ist. Neue Güter treten in den Kreis der Wirtschaft, neue Normen, z. B. der Ehe, treten auf und verlangen ihre „gerechte Ordnung". Es scheint, als wenn mit der Vermehrung des Umfanges des Personenkreises, dem der Trieb zu dienen hat, und des materiellen Inhaltes oft eine Verminderung seiner Intensität parallel läuft: so verliert sich z. B. der anfänglich durchaus herrschende Kommunismus des Konsums allmählich fast ganz, außer in der Kleinfamilie, wo er andauert. Daraus geht hervor, daß der Trieb auch nach außen hin an Intensität verliert, d. h. immer schwächer wird, je ferner der andere steht. Am nächsten bleiben immer die nahen Verwandten, Eltern und Geschwister und selbstverständlich die eigenen Kinder: dann folgen fernere Verwandte, Freunde, Bekannte und Unbekannte; und selbst hier stuft sich der Instinkt ab, je nachdem es sich um einen Nachbarn, Kirchspielangehörigen, „Mitbürger", Landsmann", „Volksgenossen" oder „Landesfremden" handelt oder, vor allem, um einen Klassengenossen oder Klassenfremden.

An und für sich ist diese allmähliche Ausweitung des von dem ethischen Triebe erfaßten Kreises, innerhalb dessen sein Imperativ gilt, von höchstem, soziologischen Interesse. Aber eben deshalb kann er auch erst in der eigentlichen Soziologie, noch nicht in der Grundlegung, behandelt werden.

Uns interessiert hier etwas anderes. Aktive Sympathie spielt sicherlich eine sehr bedeutende Rolle bei der Entstehung des ethischen Imperativs. Aber es wäre völlig verkehrt, seinen Ursprung in diesem Pseudoinstinkt allein oder auch nur vorwiegend zu suchen. Liebe ist noch keine Gerechtigkeit. Denn Gerechtigkeit soll „blind" sein, aber in gerade umgekehrter Erstreckung wie „blinde Liebe". Gerechtigkeit sucht das für Alle geltende Gesetz „ohne Ansehen der Person", während Liebe, weil sie gerade die Person ansieht, für das allgemeine Gesetz blind ist.

Roß, der aus besonderen Gründen (persönliche Gleichung!) — er hält die teutonischen Rassen in ihrer Ausbildung als Anglo-Sachsen und speziell den amerikanischen Ableger, dem er selbst angehört, für die Kulturrasse par excellence, und diese Rasse zeigt relativ wenig aktive Sympathie und die aus ihr hervorgehende natürliche Sozialität — Roß also, der aus besonderen Gründen dieser Ableitung des Gerechtigkeitsimpulses aus der Sympathie widerstrebt, legt großen Wert darauf, sie anders abzuleiten. Sein Ausgangspunkt erscheint uns richtig, mit seiner positiven Lösung können wir uns nicht einverstanden erklären.

Er sagt: „Selbst bei der größten Einschätzung des spontanen Altruismus muß man erkennen, daß er völlig unzureichend ist“ [1]). Aus „gegenseitiger Hilfe der Menschen und Tiere“ kann der ethische Imperativ nicht erwachsen. Die idyllischen Schilderungen der Naturvölker, von denen wir soeben eine Probe gegeben haben, beziehen sich „auf die rückständigen Rassen der Menschen mit dem tiefsten Kulturzustande“ [2]), während der staatenbildende individualistische harte amerikanische Westler den höchsten Stand aller Kultur erreicht hat.

Er sucht den ersten Keim der Gerechtigkeit in der Psychologie des Kindes, das, während es langsam sein Selbstbewußtsein aufbaut, das „Ich“ und das „Du“ nur gemeinsam denken kann, weil ja, wenn ich mich so ausdrücken darf, das „Du“ nur die Grenze des „Ich“ ist. Darum muß ich in die andere Person die nämlichen Wünsche und Interessen hineinlegen, die ich in mir selber fühle. Was ich brauche und beanspruche, muß ich in dem gleichen Gedanken als das Bedürfnis und das Recht der anderen mitdenken“ [3]). Dieser Impuls ist mithin nicht instinktiv, wie Sympathie, sondern im Gegenteil eine Gewohnheit des Denkens, die die Zuneigung überwältigt [4]).

Ich glaube nicht, daß das richtig gesehen ist. Es ist noch zu sehr intellektualistische Psychologie, die hier spielt. Eine Vorstellung, eine „Idee“, ist an sich kraftlos. Die reine „Gewohnheit des Denkens“, daß der andere soviel Recht hat, wie ich selbst, kann unmöglich die appetitive Kraft eines starken Triebes überwiegen. Sondern hier muß die motorische Kraft eines oder mehrerer, in ein „Gefühl“ verwobener Triebe als Grund aufgedeckt werden.

Wir kennen dies Gefühl: das Wir-Interesse, das zur Hauptwurzel den seinem Gegenstande nach auf die ganze Gruppe erstreckten Elternnstinkt hat, verwoben mit anderen Trieben, von denen die wichtigsten die Instinkte der Selbstbetonung und Selbsterniedrigung sind.

Das Wir-Interesse gibt nämlich nur den allgemeinen „Inhalt“ der Gerechtigkeit, nach dem Nelsonschen „Gesetz der Abwägung“, d. h. ohne Ansehen der Person. Aber es gibt damit noch keine Regel für den einzelnen Fall oder eine Gruppe gleicher Fälle [5]).

Diese Regeln der Gerechtigkeit bilden sich nach einem besonderen Typus. Vierkandt hebt die schon von Adam Smith bemerkte Tatsache hervor, daß bei Konflikten die Streitenden selbst in der Regel von „trivialen“ Motiven, und das heißt: von instinktmäßigen Impulsen geleitet werden, während die Zuschauer von „höheren“ Motiven, und

[1]) Social Control. New York 1916, p. 11.

[2]) l. c. p. 15.

[3]) l. c. p. 23.

[4]) l. c. p. 26.

[5]) Näheres unten ausführlich unter dem Titel: „Das Wir-Verhältnis: Frieden, Sittlichkeit, natürliches Recht.“

das heißt: von um abstrakte Begriffe organisierten „Gefühlen" beseelt sind. Wie kommt das? Sehr einfach daher, daß der unbeteiligte Dritte die beiden streitenden Teile unter dem gleichen Gesichtswinkel sieht, ihnen also gleiches Bedürfnis und gleiches Recht zuerkennt[1]).

Der unbeteiligte und daher unparteiische Dritte ist in der „Kinderstube", in der wir die Wurzel aller Gerechtigkeit fanden, die Mutter und auf höherer Stufe auch der Vater. Die Eltern, beseelt vom Wir-Interesse und dem aus ihrer überlegenen Kraft stammenden Trieb der Selbstbetonung, greifen in Konfliktsfällen ein, nehmen dem gierigen Vielfraß das Zuviel des Errafften fort, um es dem beraubten Geschwister zu geben, legen ihre überlegene Kraft in die Wagschale, wenn es zum Kampf kam, trennen die „Kampfhähnchen", strafen den Stärkeren, der seine natürlichen Waffen zu rücksichtslos braucht, und hätscheln und trösten — auch mit Belohnungen — den Schwächeren. Das gilt schon von der Kinderstube der Tiere, und um wie viel mehr von der des Menschen, wo mehrere Kinder verschiedener Jahrgänge nebeneinander leben, und wo das mahnende, tadelnde, lobende Wort, die Darlegung der Gründe vor allem für Tadel und Lob, Strafe und Lohn, dazu tritt. Roß sagt selbst, daß der rücksichtslose Egoismus „die Folge einer verzärtelten und verhätschelten Kindheit, der Gerechtigkeitssinn die Folge einer unter dem Familiengesetz und zwischen Seinesgleichen verlebten Kindheit ist"[2]). Hier wurzelt am tiefsten die sittliche Forderung des „fair play" oder, was ganz dasselbe ist, des „fair fight": ehrliches Spiel, ehrlicher Kampf[3]).

In der sozialen Gruppe stellt sich an die Stelle der Eltern als der unparteiische Dritte, der die höheren Motive vertritt, der „Umstand" der Unbeteiligten, und an Stelle des Familiengesetzes der Normenapparat der Gruppe. Und man braucht nur einmal bei einem Ringkampf oder einem Pferderennen die brausende Entrüstung der Zuschauerschaft über einen unerlaubten Griff oder sonst einen Bruch der Normen erlebt zu haben, um die Kraft dieser Hemmung der individuellen Triebe zu erkennen.

Nicht also die rein logische Vorstellung, daß der „Du" auch ein „Ich" ist, und daß mein eigenes „Ich" im umgekehrten Fall wie das „Ich" des „Du" behandelt werden wollte, erschafft die Regeln der

[1]) Das sieht Roß später auch selbst und stellt es ansprechend dar. Er spricht vom unbeteiligten Zuschauer (p. 62) und sagt (p. 64) völlig unzweideutig: „Es sind vor allem die kühlen Zuschauer, nicht die Kämpfenden, die die menschlichen Regeln der Kriegführung auferlegt haben. Es sind die Umstehenden, nicht die Champions, denen vor allem das Verdienst dafür zukommt, wenn die Gesetze des Kampfplatzes oder die Regeln des „Rings" gehalten werden. Und zwar nicht, weil der Zuschauer ein besserer Charakter ist, sondern weil er unter geringerer Versuchung steht. Darum ist „Volksstimme" der „Gottesstimme" so nahe."

[2]) l. c. p. 25.

[3]) l. c. p. 26.

Reziprozität und die Selbstbeherrschung, ihr zuliebe die appetitive Kraft des Instinktes zu überwinden, sondern die Autorität oder das Prestige des „Dritten", in dem diese Instinkte zurzeit nicht wirken, und der daher, weil sein Ich-Interesse hinter dem Horizonte liegt, und nur sein Wir-Interesse wirkt, beide „Du" im Konflikte mit gleichem Maße mißt: die Autorität, der gegenüber das Kind in der Familie, der Erwachsene in der Gesellschaft „negatives Selbstgefühl" hat; und die derart allmählich ein mit motorischer Kraft, hier mit stark hemmender Kraft ausgestattetes „Gefühl" ausbildet, dessen Objekt die Genossen sind.

Roß sucht seine Hypothese dadurch zu stützen, daß er die „natürliche" Auswahl am Werke zeigt, die mit Selbstbeherrschung stärker ausgestatteten „Rassen" am Leben zu erhalten. Und zweifellos hat er Recht, wenn er sagt, daß nur solche Gesellschaften ausdauern konnten, die gelernt hatten, unter Bremsung ihrer Instinkte zu kopflosem Zorn oder kopfloser Flucht im Kampf zu kooperieren; und hat wahrscheinlich auch darin recht, daß seine Lieblingsrasse durch das harte Klima ihrer nördlichen Urheimat dazu erzogen worden ist — wieder durch Auslese — „vor und hinter sich zu schauen, während die freundliche Sonne warmer Länder den Sorglosen und Unvorsichtigen am Leben läßt"[1]: aber es handelt sich hier noch nicht um ein Mehr oder Weniger von geregelter sittlicher Reziprozität, sondern um ihre erste Entstehung: und diesen Keim glauben wir in der aus dem Wir-Interesse geborenen Unparteilichkeit des „Dritten", der Eltern, schon in der Familie zu erkennen.

Aber der Keim ist noch nicht der voll entfaltete Baum. Um völlig zu verstehen, wie er sich entfaltet, müssen wir die „sittliche Empörung" näher betrachten, die sich — wir brachten ein bezeichnendes Beispiel — in dem Kreise der „Dritten" zeigt, wenn unehrlich gespielt oder gekämpft wird. Wir gehen wieder auf Kleinfamilie und Mutterinstinkt zurück.

Wir müssen uns des allgemeinen Seelengesetzes erinnern, daß Zorn und Kampflust regelmäßig dann auftreten, wenn ein Trieb in seinem Ablauf gehemmt wird. Da der Muttertrieb der stärkste aller Triebe ist — er dient ja der Art, die die Natur viel stärker gesichert hat, als das Einzelwesen —, so ist auch der Zorn, der die Kreuzung des Mutter-, später des Eltern-, noch später des geselligen Schutzinstinktes begleitet, der heftigste, und ist von vornherein „wirbewußt", altruistisch, d. h. auch im höheren Sinne sittlich. Diese Erkenntnis ist, wie Mac Dougall mit Recht sagt, „grundlegend für eine richtige Theorie der Moralempfindungen: denn der auf diese Weise erweckte Zorn ist der Keim aller sittlichen Empörung, und darauf sind die Ge-

[1] l. c. p. 33.

rechtigkeit und der größere Teil des öffentlichen Rechtes in der Hauptsache gegründet"[1]).

Das hat auch Roß gesehen. Aber er erklärt auch hier allzu intellektualistisch, aus der Überlegung statt aus dem Triebe, aus dem Verhältnis des Ich und Du zueinander, statt aus ihrer beiden Verhältnis zum Dritten, zum Ganzen. Er macht die ganz richtige Bemerkung, daß bei Verletzungen der Reziprozität der leidende Teil mit viel heftigerem Triebe zu reagieren pflegt, als der handelnde Teil angegriffen hatte. „In der Regel hat der Angreifer nur den Mut des Selbstinteresses, aber sein Opfer den der Leidenschaft . . . Wenn beide nur von schlauer Vorsicht beherrscht wären, würde der Geschädigte auf seine aussichtslose Rache verzichten und mit der überlegenen Kraft verhandeln. Was den Mißhandelten selbst dem Starken gefährlich macht, ist das Gift und die Galle seiner Leidenschaft"[2]).

Diese Erkenntnis mäßigt den Angriffsgeist. Auslese kommt wieder hinzu: „Wenn verwegene Männer zu neuen Plätzen ohne Gesetz ausschwärmen, entsteht zuerst eine sog. „societas leonina". Die sehr Starken und zu Ausschreitungen Geneigten prallen aneinander und gehen zugrunde. Die Schwächlinge werden getötet, ausgetrieben oder zerrieben. Was bleibt, ist ein Typus, der den Willen und die Kraft hat, Einbrüche in seinen eigenen Kreis abzuwehren, aber nicht den Willen oder die Kraft, Andere zu unterdrücken"[3]).

Alles gut und schön. Aber Roß denkt hier an moderne Menschen, deren Vorfahren durch hunderttausende von Jahren sozialer Schulung gegangen sind und gewisse „Leidenschaften" schon mitbringen. Wir wollen wissen, wie sie zuerst entstanden sind. Warum ist der Trieb, zu behalten, was man hat, so viel stärker als der, zu nehmen, was ein Anderer hat? Warum ist der Widerstand „leidenschaftlich"? Weil der Geschädigte und der Schädiger, alle beide aus ihrem Wir-Bewußtsein heraus, es „im Blute haben", und ferner dazu erzogen sind, den Konfliktsfall schon mit den Augen des „Dritten" zu sehen. Das schwächt die Triebhandlung beim zweiten, subtrahiert etwas von der Kraft seiner Triebhandlung, außer bei völlig gesetzlosen Naturen, wie Hebbels Holofernes oder geborenen oder ergrauten Verbrechern: aber es addiert unter allen Umständen Kraft zu der reaktiven Triebhandlung des ersten.

Der Trieb zur Gerechtigkeit ist also dem Menschen nicht angeboren als „moralischer Instinkt" wie der Instinkt der Futtersuche als anthropologisch-zoologische Tatsache, sondern er ist durchaus soziale Schöpfung, wenn auch wahrscheinlich schon vormenschlich-sozialer Abkunft.

---

[1]) l. c. p. 73.
[2]) Soc. Control. p. 37.
[3]) l. c. p. 38.

Recht ist, wie Schopenhauer sagt, nur die Negation des „Unrechtes“[1]). Unrecht aber kann nur den Genossen gegenüber begangen werden, setzt also Vergesellschaftung voraus. Und darum hat Roß recht, wenn er die „goldene Regel“ der Reziprozität für nichts anderes erklärt als das „jus talionis“: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ mit umgekehrtem Vorzeichen[2]).

Daß aber von dem durch seine Genossen geschädigten Mitgliede einer Gesellschaft der Übergriff als „Unrecht“ empfunden wird, so daß sein instinktiver Zorn sich mit sittlicher Empörung mischt und verstärkt, ist die Folge der Tatsache, daß das Wir-Bewußtsein verletzt worden ist, in dem das allerwichtigste Interesse der Gruppe wurzelt, ihren Kitt, die Reziprozität zu erhalten.

Dieses Gruppeninteresse[3]) besteht bereits, bevor das Gebot oder Verbot in abstrakter allgemeiner Formel ausgesprochen worden ist, als sozial geformter Trieb im Bewußtsein „jedes einzelnen zuerst als empirisch-allgemeines Begehren und dann als generelles Wollen . . . Dabei braucht man niemand zu beweisen und niemanden zu überzeugen, daß ein solches Gebot notwendig eingeführt werden muß. Denn der höheren ethisch-rechtlichen Notwendigkeit geht immer schon die psychologische und kausale Notwendigkeit, die in einem Kollektivwesen zustande kommt, voran. Durch diese doppelte Notwendigkeit, die alle in ihrem innersten Gefühl so tief empfinden, ist der primitive Glaube vermittelt, daß jedes Gebot göttlichen Ursprungs ist“[4]).

Wie klein oder groß aber auch immer der Kreis sei, auf den sich das ethische Gebiet erstreckt, wie tief oder hoch auch immer das Niveau der Sittlichkeit ist, auf dem es aufbaut: Instinkt, Furcht vor Strafe, sozialer Druck oder „Idee der Gerechtigkeit“: jedenfalls wirkt es in jedem irgend höheren Menschen mit ungeheurer Kraft gegenüber den Genossen seiner gesellschaftlichen Gruppe Damit soll nicht gesagt sein, daß jeder Mensch dem Genossen gegenüber wirklich und immer so handelt, wie es das Gebot verlangt: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit

[1]) Welt als Wille und Vorstellung I, p. 400: „Diesem zufolge ist der Begriff Unrecht der ursprüngliche und positive: der ihm entgegengesetzte des Rechts ist der abgeleitete und negative. Denn wir müssen uns nicht an die Worte, sondern an die Begriffe halten. In der Tat würde nie von Recht geredet worden sein, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung subsumiert, welche nicht Überschreitung der oben dargestellten Grenze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens, zur stärkeren Bejahung des eigenen, ist.“

[2]) Soc. control, p. 36. So leitet auch Nelson (Krit. d. pr. Vernunft) das Abwägungsgesetz und das Vergeltungsgesetz aus der einen Wurzel des Pflichtgebotes ab.

[3]) Nicht aber, wie Lacombe (l. c. p. 71ff.), in seinem Ökonomismus befangen, meint, ein individuales Interesse, das sich allmählich ausbreitet.

[4]) Kistiakowski, Gesellschaft u. Einzelwesen, p. 193.

zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" oder einfacher: „Was du nicht willst, das dir geschicht, das tue einem anderen nicht" Aber es wirkt doch gewaltig auf Gesinnung und Handlung ein. Es schließt gewisse Ziele, Verfahrungsweisen und Mittel grundsätzlich aus dem normalen gesellschaftlichen Leben aus und wird selbst dort noch wider Willen anerkannt, wo es verletzt wird[1]). Und zwar erstens dadurch, daß die Gruppe oder der Mensch, der gegen das Gebot verstößt, sich regelmäßig Gründe der Vernunft und Sittlichkeit für diese Abweichung von der Grundregel suggeriert: wir werden diese Selbsttäuschung später als eines der wichtigsten und allgemeinsten sozialpsychologischen Gesetze vielfach am Werke finden, um Krieg, Raub, Unterwerfung, Sklaverei und wirtschaftliche Ausbeutung zu rechtfertigen. Zweitens wird das Prinzip anerkannt durch das Phänomen des Gewissens.

„Das Gewissen stellt uns eine Handlung als eine solche vor, die, wenn sie auch weder unmittelbar noch mittelbar der Neigung entspricht, dennoch allen möglichen Handlungen, die zur Befriedigung irgendwelcher Neigungen dienen könnten, vorzuziehen ist. Das Gewissen rechtfertigt die Handlung, die es von uns fordert, nicht durch irgendeinen weiteren Zweck, zu dessen Erreichung sie als Mittel dienlich wäre, sondern es gebietet sie bedingungslos, ohne Rücksichten auf die etwa widerstreitenden Neigungen. Man nennt eine Handlung, sofern sie schlechthin geboten ist, Pflicht"[2]).

Das ist das „warnende Gewissen". Aber seine „Stimme" spricht auch nach der Tat in einem Urteilsakt der Billigung oder Mißbilligung: gutes oder schlechtes Gewissen. „Das Gefühl der sittlichen Mißbilligung der getanen Handlung bezeichnet man als Schuldgefühl oder Reue."

Die Ausdrücke „Gewissen" und „Reue" haben aber noch eine andere Bedeutung. „Man kann nämlich von gutem und schlechtem Gewissen sprechen im Sinne eines Lust- oder Unlustgefühls . . . In diesem Sinne versteht man unter „Reue" nicht den Akt der Mißbilligung der Handlung, sondern Unlust, Schmerz. In diesem Sinne spricht man von Gewissenspein und Gewissensbissen"[3]).

---

[1]) „In der Tat sind die Menschen von Natur sehr ungleich. Die Natur hat ihnen Kraft, Schönheit, Intelligenz in sehr verschiedenen Mengen zugeteilt. Sie machen sich noch ungleicher durch ihre sittliche Haltung. Und dennoch bleibt der Begriff der abstrakten theoretischen Gleichheit wie ein notwendiges Datum, wie eine Regel, die man in jedem Augenblick verletzt aus Leidenschaft, aus anderen Gründen, z. B. aus Verantwortlichkeit, aber zu der man immer wieder zurückkehrt, weil man ohne sie überhaupt nicht leben könnte. Gleichheit, Billigkeit, Reziprozität, Gegenseitigkeit, Pflicht, alles das sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe grundlegende Tatsache" (Lacombe l. c. p. 97).

[2]) Nelson, Kritik, S. 82.

[3]) Nelson, Kritik, S. 469/70; vgl. S. 391. Rudolf Otto (l. c. S. 58) macht sehr fein

Dieses vom Urteilsakt wohl zu unterscheidende Unlustgefühl der Reue stellt ein echtes „Bedürfnis" dar, eine schwere Erschütterung im Gleichgewicht des Bewußtseins, und ist mit einem finalen Triebe verknüpft, der durch Ersatz, Wiedergutmachung, Abbitte und Verzeihung, schlimmstenfalls durch Buße und Strafe, auf den Zustand der Gewissensberuhigung hinstrebt.

Aber nur hier, nach der Verletzung, der Verfehlung, Schuld, erhält der Trieb eine finale Richtung. Vorher, normalerweise, ist er rein modal. Er ist wie der energetische Imperativ ein Soll-Gebot, aber nicht des Verstandes, sondern der sittlichen Vernunft Er zielt, wie jener, nicht auf einen Zustand der Sättigung oder Befriedigung, sondern auf Handlungen, die irgendeine Befriedigung zum Zwecke haben. Diese Handlungen formt er und lenkt er auf bestimmten Wegen, indem er andere Wege verwirft. Auch hierin entspricht er grundsätzlich dem energetischen und namentlich dem ökonomischen Imperativ, der ihm auch darin sehr ähnlich ist, daß der normale Mensch nach einer unwirtschaftlichen Handlung eine allerdings viel schwächere, aber charakteristische Reue empfindet, sei es, daß er bei der Beschaffung oder Verwaltung von Wertdingen nicht mit gehöriger Vorsicht vorgegangen ist, sei es namentlich, daß er sein Budget falsch aufgestellt hat, und nun einige Dinge entbehren muß, die ihm nachträglich wertvoller erscheinen als die wirklich beschafften.

Nur freilich: die Reue und das Gelöbnis, „es das nächste Mal besser zu machen", sind viel weniger schmerzlich als beim echten Gewissensbiß. Und zwar aus klarem Grunde. Die unwirtschaftliche Handlung schädigt grundsätzlich nur mich selbst, die unsittliche Andere (deshalb ist die wirtschaftliche Reue z. B. des Familienvaters, dessen Leichtsinn seine Angehörigen in Not gebracht hat, der echten Reue sehr ähnlich und führt oft genug zu Akten der hellen Verzweiflung). Jenes habe ich mit mir selbst abzumachen, dieses mit der Gesellschaft, die der Wächter des Sittengesetzes ist, sein muß, weil es die Kraft der Gravitation ist, ohne die sie nicht entstehen und, wenn doch für einen Augenblick entstanden, sofort in Atome auseinanderstieben müßte. Da aber der dumpfeste Mensch ahnt oder sogar weiß, daß er ohne die Gesellschaft nicht existieren kann, ja, nicht einmal Mensch wäre; da er den allem

darauf aufmerksam, daß neben der Abwertung der Reue in der Regel noch eine zweite steht, „die auf dieselbe Handlung gehen kann und doch ganz anders gestimmte Kategorien verwendet. Dieselbe verkehrte Handlung befleckt uns. Wir klagen hier nicht an, sondern wir kommen uns beschmutzt vor. Und nicht Reue, sondern Ekel ist hier die charakteristische Form der Gemütsreaktion." Hier handelt es sich offenbar um ästhetische Wertungen, verursacht durch die Verletzung des Ideals, das man sich von der rechten Handlungsweise und seiner eigenen sittlichen Persönlichkeit gemacht hat. Der zweite Hauptteil der Ethik ist ja die Ideallehre, die nach Nelsons Nachweis ästhetischen Charakters ist . . . Zum Problem des Gewissens vgl. ferner Toennies, Gemeinschaft, S. 85, 97, 100, 126.

Leben eingeborenen Instinkt des Wir-Interesse hat, daß die Gesellschaft unendlich wichtiger ist, als das Einzelwesen, die Substanz als der Modus, so hat er mit dem Verstoß gegen das Sittengesetz sich selbst in denjenigen Teilen seines Bewußtseins verletzt, die die edelsten und lebenswichtigsten sind. Sein gesellschaftlicher Bewußtseinsteil, der viel mächtiger und umfangreicher ist als sein individueller Teil (sein „biopsychologisches Reservat"), kehrt sich gegen dieses und straft es.

Niemand, er sei denn geistes- oder gemütskrank, kann sich der Wirkung dieses Gebotes ganz entziehen, kann dagegen verstoßen, ohne es wenigstens durch jene eben angedeutete Selbsttäuschung grundsätzlich anzuerkennen. Und kein Theoretiker kann ernsthaft versuchen, es zu leugnen. Stirner hat es ja gewagt: aber der sittliche Solipsismus ist gerade so sinnlos, wie der metaphysische. Er ist nur möglich, so lange man sich selbst einseitig als den aktiven Teil betrachtet. Der theoretische Solipsist hält mich für seine Erscheinung, ist aber empört, wenn ich ihm erkläre, er sei nur die meine. Und der sittliche Solipsist würde ganz ebenso, und zwar auf Grund des sittlichen Prinzips, empört sein, wenn ein anderer ihn als „sein Eigentum" behandeln, mißhandeln, quälen und töten würde.

Es bleibt also bestehen: „das moralische Gesetz in mir" ist mir a priori und ebenso gewiß, wie „der Sternenhimmel über mir". Aber es bleibt ebenso bestehen, daß es rein modal, formal ist[1]).

Der Imperativ ist an sich so leer wie der energetische Imperativ; er erhält seinen Inhalt erst durch die echten Bedürfnisse und finalen Triebe des Menschen, die er, gerade wie jener, auf bestimmte Handlungsarten und Mittel zum Ziele lenkt. Er verwirft aber weder irgendeines der Grundbedürfnisse des Individuums als unsittlich, noch verbietet er, eines von ihnen zu sättigen. Nicht auf das Was? geht sein Gebot und Verbot, sondern auf das Wie? und Womit? Auch hierin ähnelt er dem ökonomischen Imperativ durchaus. Der Unterschied liegt nur, wie gesagt, einerseits in der Stärke der Empfindung, die beim kategorischen Imperativ in der Regel größer ist als beim ökonomischen, und andererseits in der Instanz, deren Werturteil angerufen wird. Das eine Mal ist es der theoretische Verstand, eine individuelle Instanz, das andere Mal die praktische Vernunft, eine, dem einzelnen unbewußt, soziale Instanz.

Seinem Befehlsbereich ist, wie wir schon ausführten, ein Gebiet des Wollens und Handelns fast völlig entzogen: das biopsychologische Reservat. Wo der Bestand des Lebens selbst in Gefahr ist, wo aber

[1]) Das hat z. B. Lacombe gesehen, aber nicht ausgewertet. Das Individuum, sagt er, hat ein Ziel, „das Streben nach dem Glück unter der Bedingung der Pflichterfüllung. Die Pflicht ist eine Bedingung; es ist falsch, sie, wie Kant es tut, zu einem letzten Ziel zu erheben" (L'histoire considérée comme science, p. 267ff.).

nicht, wie etwa im Kriege, gleichzeitig auch der Bestand der Gesellschaft selbst bedroht ist, da schweigt der sittliche Imperativ. „Not kennt kein Gebot." Ich darf töten, um mich vor mörderischen Angriffen zu schützen, und fremdes Eigentum nehmen, um mich am Leben zu erhalten. In keinem Gesetzbuch sind Notwehr und Mundraub mehr strafbar; und die Gesetze fast aller Staaten gestatten Eigentumsverletzungen sogar bei geringerer Not: das Recht des Notweges usw.

Der ursprüngliche Inhalt des Gebotes ging wohl nicht weiter als bis zu dem Gesetze: „Du sollst deinen Gruppengenossen nicht körperlich verletzen oder gar töten" Denn für die übrigen Gebote des Dekalogs war wohl noch kein Substrat vorhanden. Kein Eigentum, das verletzt werden konnte: denn die primitive Horde lebte wahrscheinlich im Kommunismus des Verzehrs; und so war für das „Du sollst nicht stehlen" und „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, Hof, Vieh, Magd, Knecht und alles was sein ist" kein Raum. Ebensowenig wahrscheinlich für das Gebot: „Du sollst nicht ehebrechen" und „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib".

Das Urgebot ist also der Form nach negativ gewesen. Und negativ ist der kategorische Imperativ immer geblieben. Er gebietet nicht, er verbietet nur, oder: er gebietet nur durch Ausschluß gewisser Handlungen. Er hat die negativ-imperative Form: „Du sollst nicht!" Kant hat sie ja positiv gefaßt: aber er hat den Kreis der „Nächsten" auf die ganze Menschheit erstreckt, weil ihn das Prinzip weniger soziologisch, als historische Tatsache des Seelenlebens, interessierte, sondern vielmehr als das Hochziel und Endziel der ganzen menschlichen Entwicklung. Und dieses Hochziel, das in unzähligen Formeln bezeichnet worden ist, die alle auf den gleichen Inhalt hinauslaufen, läßt sich in der Tat kaum knapper und schärfer formulieren als durch den Satz, daß der kategorische Imperativ aus einem negativen und inhaltlich fast völlig leeren Verbotsgesetze zu einem positiven und inhaltlich reichen Gebotsgesetze werden wird.

Bis dahin hat die Menschheit noch einen langen Leidensweg zu durchmessen. Vorerst ist der Imperativ erst durch doppelte Negation zuweilen positiv, weil nach Ausschluß aller anderen praktisch möglichen Handlungsarten nur die eine sittlich zulässige übrig bleibt.

Wir hörten soeben, daß „nach dem primitiven Glauben jedes Gebot göttlichen Ursprungs ist". Damit hat uns unsere Betrachtung zur vierten und letzten, zur modalen Wurzel der Religion geführt. Sie saugt überall gewaltige Kraft aus ihrer Verbindung mit der Moral der Gruppe und namentlich mit dem ethischen Imperativ: indem sie allen den Normen ihre kraftvolle Sanktion beigibt, macht sie die soziale Kraft der Normen sich selbst dienstbar. Kidd sagt mit Recht, daß alle religiösen Glaubensvorstellungen ohne Ausnahme die beiden charakteristischen Merkmale aufzeigen: „Überall stehen sie im Zusammenhang mit dem sozialen Verhalten und haben eine soziale Be-

deutung; und überall ist das letzte agens, das das Verhalten reguliert, ein über die Vernunft hinausgehendes"[1]).

2. 2. Die Imperative der Sitte und des positiven Rechts.

Die Imperative der Sitte und des positiven Rechts sind dem Menschen im Gegensatz zu dem kategorischen a posteriori, sind ihm durch Erziehung und Nachahmung, durch den Gruppenzwang erst eingeimpft. Sie entstammen nicht dem Wir-, sondern dem Kollektivinteresse und treten daher im Bewußtsein als Ich-Interesse auf.

Wie sich Recht und Sitte unterscheiden, werden wir weiter unten festzustellen versuchen. Vorläufig mag uns zur ersten Orientierung genügen, was Simmel darüber sagt: „Damit ist der soziologische Ort der Sitte schon angedeutet: er liegt zwischen dem größten Kreis, als dessen Mitglied der einzelne dem Recht untersteht, und der absoluten Individualität, die der alleinige Träger der freien Sittlichkeit ist. Sie gehört also den engeren Kreisen — den mittleren Gebilden zwischen jenen — an. Fast alle Sitte ist Standes- oder Klassensitte; ihre Äußerungsweisen als äußeres Benehmen, Mode, Ehre, beherrschen immer nur je eine Unterabteilung des größten Kreises, dem das Recht gemeinsam ist, und haben in dem benachbarten schon wieder einen anderen Inhalt. Auf Verletzungen der guten Sitte reagiert der engere Kreis derer, die irgendwie dadurch betroffen sind, während eine Verletzung der Rechtsordnung die Reaktion der Gesamtheit aufruft[2]").

Die Form der deutschen Sprache für diese Normen ist charakteristisch für ihre Herkunft und ihr Wesen. Sie beruft sich als auf die ge- oder verbietende Autorität auf ein Unpersönliches, das doch zu gleicher Zeit sprachlich der Repräsentant der Gesellschaft ist, und zwar nicht nur der gegenwärtig lebenden, sondern auch der früheren Generationen. Diese Autorität ist „Man". Es ist mit „Mann" unzweifelhaft seinem Ursprung nach identisch und enthält, wenigstens für unser Sprachgefühl, die starke Autorität des Althergebrachten. „Das tut man", „das sagt man nicht", „so trägt man es jetzt". Dieses „Man" ist der große Tyrann der Gesellschaft, jeder Gesellschaft; seinen Befehlen sind mehr und schmerzlichere Opfer gebracht worden, seit der Zweihänder zum Menschen wurde, als allen Despoten der Weltgeschichte zusammengenommen. Es ist der Gesetzgeber und der unerbittliche Richter. Selbst wo das Gesetz freispricht, fällt es sein Urteil, und oft ist es Verbannung oder Tod (durch Selbstmord oder im Zweikampf), auf den es entscheidet.

Die Normen, die „Man" gibt, sind, soweit sie nicht Auswirkungen des für jede Gesellschaft durchaus unentbehrlichen ethischen Imperativs sind, außerordentlich vielgestaltig und wandeln sich so oft und zuweilen

[1]) Soziale Evolution, p. 104/5.

[2]) Soziologie, S. 61.

so schnell mit jeder neuen Lagerung der Gesellschaft, die neue Anpassungen erzwingt, daß sie systematisch kaum in ihrer Entfaltung behandelt werden können. Sie sind in der Regel als Exponenten einer jeweils durch äußere Kräfte bestimmten Lagerung und Gliederung der Gruppe aufzufassen, als Resultate vielmehr denn als Faktoren ihrer Entwicklung. Den ganzen großen Gang ihrer Evolution wird man damit bezeichnen können, daß auf die Länge durch unzählige Schwankungen von oft bedeutendem Ausschlag hindurch die religiöse Sanktion an relativer Kraft verliert, und die weltliche der Sitte und vor allem des Rechts gewinnt, und daß mehr und mehr die Autonomie der freien Persönlichkeit Gesetzgebung und Rechtsprechung auf diesem Gebiete an sich zu reißen tendiert, so daß die soziale in die suprasoziale Entwicklung übergeht.

Wir wiederholen, diese aposterioristischen Normen sind überaus vielfältig; sie sind verschieden von Volk zu Volk, von Klasse zu Klasse, von Beruf zu Beruf, von Geschlecht zu Geschlecht, von Alter zu Alter; und sie wechseln, bald langsam, bald schnell von Epoche zu Epoche. Sie entwickeln sich in dem Maße, wie die Gesellschaft und in ihr die Bedürfnisse selbst sich entwickeln, indem sie sich dadurch differenzieren, daß ihnen immer neue Mittel der Befriedigung zugänglich werden.

Unmöglich, sie alle aufzuzählen oder auch nur in Gruppen zu ordnen. Und auch unnötig, da wir die für unseren Zweck wichtigeren im Laufe der Darstellung aufzuführen und nach Möglichkeit zu erklären haben werden. Nur einige allgemeine Züge sollen hier schon besprochen werden.

Betrachten wir zunächst ihren Inhalt. Wir finden Gebote, die von unermeßlicher ichtigkeit für das innere Leben der Gesellschaft oder das Verhältnis zwischen mehreren Gesellschaften sind, z. B. die Ehegesetze, die Verwandtenehen verbieten, oder die Unverletzlichkeit von Parlamentären, oder das Gastrecht — und die Skala reicht bis zu den gleichgültigsten vanitates vanitatum, bis zur Form der Halsbinde, der Bügelfalte und Barttracht. Jene ersten Gebote sind naturgemäß von hohem Alter und größter Dauer, vor allem die Auswirkungen des Sittengesetzes, das sich in dem Maße mit Inhalt füllen und in Recht und Sitte Gestalt annehmen mußte, wie die Gesellschaft und ihre Institutionen, z. B. Eigentum, Klassen, Herrschaft, Ehe, Recht der Persönlichkeit, sich entfalteten. Hierher gehören die Gebote des Dekalogs, mit Ausnahme der religiösen Vorschriften über Gottesdienst und Feiertag. Hierher gehören ferner die uralten, schon den primitiven Jägern heiligen Gesetze über die Unverletzlichkeit der Gesandten und Parlamentarier. Die für das gesellschaftliche Leben unwichtigeren Imperative sind oft außerordentlich kurzlebig, gelten nur von heute auf morgen; aber es finden sich darunter auch uralte, zählebige Imperative, z. B. der Tracht, des religiösen Zeremonials usw.

Zum Inhalt gehörig ist die Sanktion: „Du sollst . . . sonst!" Auch hier haben wir die ganze Skala vom unendlich starken bis zum verschwindend geringen Zwang. Einige der Imperative sichert die Gesellschaft als „Rechtsstaat", durch Strafen, die von qualvoller Todesstrafe bis zum Verweis abgestuft sind; andere die Kirche durch spirituelle Strafen vom Fluch und Interdikt bis herab zum Bußgebet; andere nur die bürgerliche Gesellschaft durch Mißbilligung, die wieder von der gesellschaftlichen Ächtung bis zur leisen Verwunderung reichen kann.

Zuweilen ist auch noch eine positive Sanktion hinzugefügt: „Auf daß du lange lebest und es dir wohlergehe auf Erden": Zuckerbrot und Peitsche, die beiden ewigen Mittel der Erziehung, der Domestizierung. Mitgedacht ist die positive Belohnungssanktion wohl immer stillschweigend: wer das Gebot erfüllt, wird von den Genossen hochgeschätzt. „Es loben sie ihre Taten in den Toren", heißt es in den Sprüchen Salomonis von dem tugendhaften Weibe. Besonders charakteristisch ist der Segen und Fluch im Deuteronomium Kap. XXVIII.

Was die Form anlangt, so können diese Gebote im Gegensatz zum kategorischen Imperativ nicht nur negativ, sondern auch positiv sein. Negativ sind z. B. alle Strafgesetze, positiv die meisten Gesetze über die Formen des Tauschverkehrs, des Erbrechts, der Steuerpflicht usw.; die gesellschaftlichen Gesetze des Anstands enthalten Gebote z. B. über die Kleidung bei bestimmten Anlässen, über bestimmtes Verhalten (Eßsitten), und Verbote in buntester Mischung.

Wichtig ist zu bemerken, daß diese Imperative, im Gegensatz zu dem ökonomischen und dem kategorischen, nicht nur gewisse Verfahrungsarten, sondern auch zuweilen gewisse äußere Dinge, ja sogar gewisse Zustände der Befriedigung perhorreszieren. Der kategorische Imperativ verbietet unmittelbar nur gewisse Verfahrungsarten und nur dadurch zuweilen mittelbar auch gewisse Mittel und Sättigungszustände. Dasselbe gilt vom ökonomischen Imperativ. Jener sagt z. B.: „Du darfst Fleisch essen, aber du darfst es nicht stehlen". Dieser sagt: „Du darfst Fleisch essen, aber du darfst erstens nicht mehr für Fleisch ausgeben, als du bei gehöriger Erwägung deines Gesamtbedarfs im Rahmen deines Einkommens während einer Wirtschaftsperiode für dieses eine Bedürfnis ausgeben darfst; du mußt ferner für diesen Betrag (von Geld oder Arbeit) möglichst viel möglichst nahrhaften und wohlschmeckenden Fleisches beschaffen und dieses möglichst vor Verlust und Verderb bis zur Verwendung bewahren".

Nun kann unter Umständen in diesen modalen Geboten zufällig eingeschlossen sein, daß der Bedürftige überhaupt kein Fleisch erhält, weil keines verkäuflich ist, oder weil ihm wirtschaftliche Überlegung zeigt, daß er keinen Aufwand dafür machen darf. Aber das ist nur die Folge, nicht aber die Absicht jener beiden Imperative.

Dagegen können die Imperative der Sitte gewisse äußere Mittel ganz ausschließen. So sagt das Gebot dem frommen Hindu: „Du darfst Fleisch essen, aber kein Rindfleisch", dem Vegetarier: „Du darfst überhaupt kein Fleisch essen", dem Katholiken: „Du darfst in der Fastenzeit und am Freitag kein Fleisch essen".

Ja, sogar ganze Befriedigungszustände kann ein solcher Imperativ verbieten, zeitweilig, wie beim strengen Fasten, oder dauernd, wie beim Zölibat der katholischen Priester

Der Geltungsbereich dieser Imperative schwankt stark. Es gibt solche, die für die ganze Gesellschaft gelten, wie im Verfassungsstaat formell alle Staatsgesetze, und solche, die nur für kleinere und kleinste Gruppen gelten, wie z. B. der Solidaritätsimperativ der Arbeiter oder gar die Modenimperative der „upper ten".

Was nun ihre Stärke, d. h. den Einfluß anlangt, den diese Imperative auf den Willen der Menschen ausüben, so ist ein durchgehender Zusammenhang mit ihrem Alter, ihrer Herkunft und ihrer objektiven Bedeutung für das Wohl des Individuums und den Zusammenhalt und das Wohl der Gesellschaft nicht erkennbar. Die flüchtigsten Gebote der Mode können stärker wirken als selbst das Sittengesetz. Eine eitle Frau wird unter Umständen stehlen, wenn sie ein modernes Kleidungsstück durchaus haben will; und es ist schon mancher Mord begangen worden, um eine Spielschuld zu bezahlen. Und leichtere Verstöße gegen das Sittengesetz, z. B. Lügen, werden überaus häufig begangen, um nur nicht gegen eine Regel des gesellschaftlichen Anstandes zu verstoßen.

Am stärksten sind in der Regel die Imperative des Rechtes, des geschriebenen wie des ungeschriebenen, weil hinter ihnen drohend der Zwang der als Rechtsstaat organisierten Gesellschaft steht. Auf primitiveren Stufen sind die Imperative der Religion oft noch stärker, wenn nämlich die Strafgewalt der überirdischen Mächte noch mehr gefürchtet wird, als die der hier oft schwachen irdischen Gewalt. Am stärksten ist natürlich der Imperativ, wenn Gesetz und Religion sich vereinigen, um ihn zu erzwingen: in cäsaropapistischen oder solchen Gemeinwesen, wo die Staatsgewalt mit der Kirchengewalt verbündet oder ihr unterworfen ist; die Inquisition in Spanien und Portugal! Am schwächsten sind in der Regel — Ausnahmen wurden soeben genannt — die Imperative der einfachen Sitte, die durch nichts als die Mißbilligung der Gesellschaft geschützt sind.

3. Der Motivationsapparat der einzelnen Stufen und die „Institutionen".

Wir gehen jetzt dazu über, den Motivationspparat der einzelnen Stufen zusammenfassend zu betrachten, indem wir unser jetzt fertig ausgebautes System in horizontaler Richtung studieren. Dabei wird uns die Verschmelzung der aus den verschiedenen Grundtrieben aus-

gezweigten höheren Triebe noch klarer zum Bewußtsein kommen, als in der vertikalen Betrachtung, die die Dinge naturgemäß aus ihrem Zusammenhang reißen mußte. Und dabei wird sich uns zwiefach die hohe Wahrscheinlichkeit ergeben, daß wir mit unserem System dem „natürlichen" zum mindesten nahe gekommen sind: erstens werden wir verwandte, später verschmelzende Triebe zu ungefähr gleicher Zeit an den Hauptästen entspringen sehen; und zweitens muß sich uns, wie schon einmal dargestellt, aus dieser Betrachtung eine Reihenfolge der von den Trieben zu ihrem Dienst nach außen hin wie Organe projizierten Schöpfungen, der „Institutionen", ergeben, die mit der historisch-ethnographischen Reihenfolge im großen und ganzen übereinstimmt.

Unter dem Begriff der Institutionen wollen wir verstehen den den einzelnen überdauernden, von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbten Besitz an Kulturgütern, d. h. an sozialen Formen und Inhalten: Besitz an Sprache, Kunstfertigkeiten, ausdauernden Gütern, Normen der Sitte, des Anstandes, des Rechtes, Formen der Koordination und Subordination mit ihrem Personal und ihrem sachlichen Apparat u. dgl.[1])

a) Die subsoziale Stufe.

Wenn wir nunmehr zuerst die subsoziale Stufe zusammenfassend betrachten, so sei noch einmal scharf betont, daß sie nichts anderes bedeutet als denjenigen Motivationsapparat, der dem Menschen als Erbschaft von seinen noch nicht sozial lebenden Vorfahren überkommen ist. Er ist uns besonders interessant, weil wir hier die gesamten spezifischen Instinkte finden, auf die alle höheren, komplexeren, zusammengewirkten Triebe und Bedürfnisse als auf ihre letzten, durch die menschliche Psychologie nicht weiter auflösbaren Elemente zurückgeführt werden müssen und können. Nur die biologische Betrachtung kann noch weiter, bis auf den blinden Urtrieb zurückkommen, der jene primitiven Instinkte in sich undifferenziert enthält wie die Knospen die Blätter.

Und wir betonen zweitens noch einmal, daß diese Triebe nicht etwa im sozial lebenden Menschen ausgelöscht, fortdifferenziert worden sind, sondern daß sie fortbestehen, mit ihren späteren Ausgestaltungen koexistieren[2]). Das historische Nacheinander spiegelt sich im zeitlichen Nebeneinander; geradeso bestehen die verschiedenen historisch aufeinander folgenden Agrarsysteme, abgestuft nach der Intensität der Wirtschaft, auch auf der höchsten Stufe der Internationalwirtschaft noch als Thünensche „Zonen" nebeneinander fort[3]), und die historischen Stufen der Gesellschaftswirtschaft: Dorf-, Stadt-, Territorial-,

[1]) Näheres über den Begriff im dritten Hauptabschnitt. (2. Halbband.)

[2]) Comte, Cours IV, 442, „die immer die Urgrundlage der menschlichen Existenz bleiben werden".

[3]) Vgl. meine „Theorie", p. 509.

Staats- und Volkswirtschaft koexistieren heute noch als Teilmärkte des großen internationalen Gesamtmarktes[1]). Und geradeso werden wir finden, daß die charakteristische Psychologie der aufeinander folgenden Zeitalter sich auf allen höheren Stufen nebeneinander als „Schichtenpsychologie" vorfindet.

Es wird daher gut sein, sich den gesamten Motivationsapparat als einen Baum zu verdeutlichen, dessen Wurzel der Urtrieb ist, dessen Stamm die primitiven Körperinstinkte darstellen, die das Leben bereits vor der zwiegeschlechtlichen Zeugung ausgebildet hatte, dessen Hauptäste die vier Grundtriebe, und dessen Zweige die höheren Triebe und Bedürfnisse darstellen.

Wir erkennen in den drei primitiven Körperinstinkten, zusammen mit dem Urtrieb nach Nahrung und Wärme, den Inhalt unseres „biopsychologischen Reservats" wieder: diejenigen Bedürfnisse und Triebe, denen die soziale Vereinigung vor allem dient, und die daher die Grenze ihrer normativen Macht darstellen[2]). Die Gesamtheit darf zwar in der eigenen Not auch das Opfer des Lebens von ihren Gliedern fordern, aber keine Gesellschaft ist auf die Dauer denkbar, die ihren Gliedern nicht das „nackte Leben" gewährleistet. „Man darf die Soldaten nicht hungern lassen", auch nicht die heißesten Patrioten; und auf der Stufe der Söldner heißt es brutal: „Kein Geld, keine Schweizer". Ein König von Dahomey mag einige hundert seiner Untertanen schlachten lassen, wenn ihn der Schild der Unsichtbaren deckt: wäre aber die Mehrheit von solchem Schicksal bedroht, würden sie auswandern[3]) oder sich empören. — Und ebensowenig ist die Gesamtheit sicher, die übrigen primitiven Instinkte durchaus zu beherrschen. Selbst das best-disziplinierte Heer unterliegt zuweilen, wie eine „Masse", dem Triebe der Furcht und entflieht in wilder Panik, überrennt seine Offiziere, tötet sie sogar, wenn sie es aufhalten wollen; und andererseits unterliegt es dem Triebe der Kampflust und „brennt nach vorn durch". Und was den Ekel anlangt, so haben sich Juden und Mohamedaner lieber auf dem Scheiterhaufen verbrennen lassen, ehe sie das Schweinefleisch anrührten, das ihnen dank einer uralten religiösen Norm ekelerregend war; und die zahmen Hindu der indo-britischen Armee empörten sich zu der furchtbaren „Meuterei" von 1859, weil sie — ob mit Recht oder Unrecht — glaubten, ihre Patronen, die sie damals noch abzubeißen hatten, seien mit Rindertalg eingefettet.

Auf dem oberen Stadium der subsozialen Stufe sind bereits einige

[1]) Vgl. meine „Theorie", p. 165.

[2]) Spann nennt das das „Vitalsystem": Kurzgefaßtes System, S. 48: „Es ist keiner eigentlichen Vergesellschaftung fähig."

[3]) So entziehen sich die von den Behörden ausgebeuteten und von den Nomadenstämmen ausgeplünderten Bauern (Raiat) Persiens durch Wanderung dem Drucke (nach Victor Bérard).

weitere Verzweigungen aufgetreten, die nicht mehr durchaus zum biopsychologischen Reservat gehören. Selbst den sexuellen Vereinigungstrieb, den Paarungstrieb, kann die Gesamtheit zeitweilig, und im Zölibat der Priester auf die Dauer unterdrücken, und noch mehr gilt das von dem Fortpflanzungstriebe. Bei den Stämmen, die viele der Neugeborenen töten, scheint der Elterntrieb des Vaters während der ersten Lebensstunden des Kindes überhaupt nicht zu sprechen[1]), und auch die Mutter fügt sich offenbar ohne allzu großen Schmerz. Ebenso schweigt der Trieb der sexuellen Eifersucht ganz oder ist nur schwach bei den Frauen der polygynisch, und den Männern der seltenen polyandrisch lebenden Stämme. Der Antiinzesttrieb führt zur Raubehe.

Von anderen Trieben erscheinen auf dieser Stufe der Sammeltrieb am negativen, und der Bildnertrieb am positiven Hauptaste. Sie ergeben als erste der Institutionen die primitivsten Formen der Wirtschaft und Technik: das Werkzeug hebt den Menschen zuerst über die Tierheit. Der Trieb zum Schreck- und Zierschmuck vereint, zusammen mit dem Bildnertrieb, ergibt den ersten Keim der primitiven Kunst des Zeichnens in Umrissen, die farbig ausgefüllt werden, jener Kunst, deren erstaunliches Alter wir bereits erwähnt haben. Wenn wir die „Wirtschaft" der höheren ungeselligen Tiere, die vor allem in der „Verwaltung" beschaffter Nahrung vor Verlust und Verderb und, bei den Vorratssammlern, in der Vorausbedeckung eines langen winterlichen Zeitraums besteht, und den Wettgesang der Singvögel betrachten, werden wir nicht zweifeln können, daß die allerersten Anlagen von Wirtschaft, Technik und Kunst dem Menschen schon von seinen noch ungesellig lebenden Vorfahren überkommen sind.

b) Die erste Übergangsstufe.

In unserer ersten Übergangsstufe finden wir den Gesellungstrieb am negativen Hauptast in seiner repulsiven Ausbildung als Herdentrieb zur Abwehr und in seiner appetitiven Gestalt als Rudeltrieb zum Angriff. Am positiven Aste wächst gleichzeitig der Elterntrieb, repulsiv als Schutztrieb, appetitiv als Zärtlichkeitsimpuls. Die bloße Neugier, die nur von weither anstarrt, halb angezogen, halb abgestoßen, hat sich hier bereits gesteigert und erhöht und ist, seit die Hand sich ausgebildet hat, in der Affenherde zum Manipulationstrieb geworden. Das ist der Anteil des kausalen Grundtriebes. Vom modalen kommt der energetische Trieb der Übung, der mit dem positiven Entspannungstrieb des jungen, von den Eltern versorgten und bewachten Tieres zusammen den Spieltrieb ausmacht; und in ihn gehen vom zweiten Hauptzweig des modalen Grundtriebes, dem der Sittlichkeit, die ersten

[1]) „Es ist eine Regel, die unter Wildvölkern nur wenige Ausnahmen erleidet, daß ein Kind nur in den ersten Lebensstunden getötet wird. Hat man es auch nur wenige Tage leben lassen, so ist es fortan sicher" (Mac Dougall l. c. p. 70).

Normen ein, die das Spiel regeln und sänftigen. Hier fanden wir den ersten Wurzelansatz von Recht und Gerechtigkeit.

Die Institutionen dieser Zwischenstufe sind die Herde, die Familie im Sinne Westermarcks und vor allem die Sprache, deren ersten Keim wir hier anzunehmen haben, die sich aber erst im Sozialen ganz entfalten kann, und der erste Ansatz des Rechtes der Gleichen.

c) Die soziale Stufe.

Auf der sozialen Stufe entsteht zuerst am negativen Aste aus dem Gesellungstrieb, der eine rohe Kooperation zufällig herbeiführte, der Trieb der Kooperation, repulsiv als Abwehr der geselligen Weidetiere, appetitiv als gemeinsame Wirtschaft zu gemeinsamer Beschaffung und Verwaltung von Nahrung, Unterkunft usw.[1]). Zur „Beschaffung" haben wir auch die Jagd des Rudels zu rechnen. Dieser Trieb der Kooperation ist die einfache, passive Sympathie, oder diese ist seine erste Weiterbildung. Am positiven Hauptaste korrespondieren dem Triebe der Kooperation der repulsive Wächter- und Verteidigertrieb, der appetitive Vorkämpfertrieb, beide aus dem Elterntriebe erwachsen Die mit diesem Triebe verbundene Zärtlichkeit mischt sich mit der passiven zur aktiven Sympathie. Am kausalen Aste tritt gleichzeitig die höhere Entfaltung des Manipulationsimpulses, als technischer Trieb, hervor, und am energetischen Hauptzweig des modalen Grundtriebes wird aus dem einfachen energetischen der ökonomische Trieb von dem Augenblick an, wo die Gesellschaftswirtschaft im eigentlichen Sinn mit Beschaffung und Verwaltung kostender Güter eingesetzt hat. Wenn Kooperation und technischer Trieb samt dem ökonomischen Imperativ die „Produktion", d. h. die Güterbeschaffung, regeln, so regelt der jetzt voll entfaltete ethische Imperativ am zweiten modalen Hauptzweige die „Distribution", die Güterverteilung im Sinne der Reziprozität, der grundsätzlichen Gleichheit. Die Wirtschaft hat mindestens starke Züge des Kommunismus des Konsums. Die Institutionen dieser ersten sozialen Treppenstufe sind die Horde und die primitive Gesellschaftswirtschaft.

Auf der nächsten Sprosse der aufsteigenden Leiter finden wir die Folgen davon, daß die Horde sich durch aktive Sympathie als eine verbundene Einheit zu verstehen gelernt hat, in zwiefacher Auswirkung, inter- und intratribal: als Erhöhung der Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft tritt neben die passive Sympathie, mit ihrer Auswirkung als Mitleid, die aktive in ihrer Aus-

[1]) Es wird berichtet, daß amerikanische Affen über Flüsse und Abgründe lebendige Brücken bauen, indem sie sich mittels ihrer Klammerschwänze aneinander hängen und diese lebendige Kette so lange schwingen, bis der unterste drüben Hand fassen kann. Dann geht die ganze Herde hinüber, der hinterste (erste) läßt los, und die Brücke schwingt zur anderen Seite.

wirkung als Mitfreude, als Geselligkeitstrieb. Er äußert sich in Tänzen und Festen, und hier entspringen die ersten Wurzeln der höheren Kunst, des Dramas, aus dem sich allmählich Tanz, Musik und Dichtung differenziert.

Die zweite Folge aber der Ausbildung eines Gruppenbewußtseins ist ihre ebenfalls bewußte Abgrenzung nach außen gegenüber dem fremden, nicht der Horde angehörigen Menschen. Damit beginnen die intertribalen, zwischen den Horden hin- und herspielenden Beziehungen, die sich den kaum entstandenen intratribalen zugesellen. Wir finden am negativen Ast repulsiv den Fremdenhaß, am positiven Ast, ihm stark entgegenwirkend, den aus dem Antiinzesttrieb erwachsenen exogamischen Trieb, diese beiden die Hauptursache von Krieg und Fehde, und am kausalen Aste die eine Wurzel der Gastfreundschaft, die Begier nach den neuen Dingen, die der Fremde hat, weiß und kann. Ihre zweite stammt aus den beiden Hauptzweigen des modalen Grundtriebes: aus dem energetisch-ökonomischen, der den Tausch als kleinstes Mittel zum größten Erfolge erkennt, und aus dem ethischen, der das Gastrecht — und das verwandte Parlamentarierrecht mit sittlich-religiösen Sanktionen sichert. Diese Normen wurzeln wieder in einem negativ-repulsiven Triebe, der Geisterfurcht, die die vermutete magische Kraft des Fremden nicht gegen sich richten will; so auch gegenüber den Parlamentariern. Man wählt zu solchen im Anfang gern alte Weiber, erstens, weil ihr Verlust der Gruppe im schlimmsten Falle nicht viel schadet, und zweitens, weil sie schon sehr früh im Geruch der Hexenkunst stehen.

Die Schöpfungen dieser Sprosse sind daher Raubkrieg und Raubehe und ihre Abwehr, der erste Ansatz zum Fremdenrecht (Gastrecht) und Parlamentarierrecht, die ersten Ansätze zum intratribalen Tausch und zur primitiven, nach fast durchaus auf Geisterfurcht beruhenden Religion, ferner das Wesen der Tänze und Feste und die Anfänge höherer Kunst.

Die nächsthöhere Sprosse bringt die Exogamie und das Bundesverhältnis der exogamischen Horden und wahrscheinlich schon die ersten intertribalen Märkte, die sich oft an Feste und Tänze anschließen. Sie bringt aber vor allem das überaus wichtige Gegenspiel des negativen und des positiven Selbstgefühls, der Triebe der Selbsterniedrigung und der Selbstbetonung, zur vollen Ausgestaltung. Bereits im Einzelindividuum tendiert die Wage dessen, was wir den Ansatz der Persönlichkeit nennen können, dadurch immer wieder zum Gleichgewicht, daß je nach der Gesellschaft, in der wir uns finden, und je nach unserem Urteil über sie, bald der eine, bald der andere jener Triebe in Aktion tritt[1]), mit dem Erfolge in der Regel, daß ein Zuviel eine Reaktion der Anderen auslöst, die in uns das Gegenteil des ersten Triebes er-

[1]) Vgl. Mac Dougall, p. 99. Vgl. Spencer, Einleitung II, S. 3 mit interessanter

weckt: Überhebung eine scharfe Zurechtweisung, die uns „duckt", Unterwürfigkeit einen Übermut, der uns selbst empört. Das bringt uns auf die Länge in unser „Gleichgewicht" — und das heißt: auf die Gesamtstimmung und Gesamthaltung, die die Gruppe fordern muß, um zusammenzuhalten und dieses Mitglied zu dulden und zu schützen: ebenso fern von der Hybris wie von der sklavenhaften Wehrlosigkeit. Und geradeso wie der einzelne, so wird auch die Gruppe als Ganzes ausbalanziert durch das Widerspiel dieser Kräfte.

Vom negativen Ast her tritt das Unterordnungsbedürfnis in das Spiel ein, der Kinder gegenüber den Erwachsenen, der Menge gegenüber den Führern. Es ist schon früher oft bemerkt worden, daß hierin eine außerordentlich domestizierende Kraft liegt. So sagt z. B. Lotze, psychologisch durchaus korrekt, und mit ebenso korrektem Hinweise auf höhere suprasoziale Stufen, die noch darüber liegen: „In der Tat ist der ungebildete Mensch, je weniger weit gesteckt und vielseitig die Ziele seines eigenen Strebens sind, um so mehr zur Bewunderung fremder Kraft und Größe und zur Unterordnung der seinigen geneigt, ein Zug, ohne dessen glückliches Vorhandensein die Möglichkeit eines geselligen Zusammenlebens schwer denkbar wäre. Diese Fügsamkeit bildet sich zu einer Treue und Hingebung an die Führer und Leiter aus, in der ohne Zweifel ein Keim echt sittlicher Entwicklung enthalten ist. Aber diese Sittlichkeit ist nicht durch allgemeine Gesetze der Gesinnung geregelt, sondern sie haftet an der persönlichen Geltung dessen, gegen den die Handlungen gerichtet sind"[1]).

Ihm tritt der Trieb der Selbstbetonung entgegen, verstärkt durch die beiden Ausfaltungen des Elterntriebes, den Verteidiger- und Vorkämpferimpuls, und dadurch mit etwas altruistischem Sauerteig durchsetzt. Vom kausalen Aste her mag um diese Zeit etwa der Forschertrieb als Erhöhung der schon früher über die Verwunderung hinaus gestaffelten Neugier entstehen und sich zunächst mit kosmologischen Spekulationen und einer stark mit magischen Elementen gemischten Naturwissenschaft und Medizin beschäftigen. Am modalen Aste setzt sich der ökonomische Trieb ein neues Zwischenziel im Erwerbe, im Dienste vor allem des positiven Selbstgefühls, da der „Reiche" überall bewundert wird. Vielleicht bilden sich bereits die ersten schwachen Ansätze von Wucher und Vermögensklassen. Jedenfalls legt sich der passive Machttrieb hier an als das kleinste, d h. hier sicherste Mittel der Schwachen, die sich dem Starken freiwillig unterordnen.

Die Institutionen sind hier der Ansatz zur Gliederung der Horde, die damit zur „Gesellschaft" engeren Sinnes, d. h. zu einem größeren

---

Anwendung auf den „Patriotismus". Auch hier schadet ein Zuviel ebenso wie ein Zuwenig.

[1]) Mikrokosmus II, p. 330, zit. nach Kistiakowski l. c. p. 52 Anm. Weitere Belege unten unter „Gewalt und Macht".

Ganzen wird, das mehrere „Gruppen" in sich faßt. Wir haben jetzt das „intrasoziale" Verhältnis der verbündeten exogamischen Gruppen und vielleicht die schwach angedeuteten Vermögens- und daher Rangklassen. Wir haben eine etwas höhere Form der Religion im Totem- und Ahnenkultus; hier ist der Geisterfurcht bereits etwas Kosmologie und sicherlich etwas von Gottesliebe und -verehrung beigemischt. Und wir haben vor allem den ersten Keim einer politischen Organisation, mit Führern und Geführten nach festen, durch Sitte und Recht sanktionierten Formen, mit einem festen Ritual der Wahl, der Rechte und Pflichten usw. Und die Gesellschaftswirtschaft mag sich in diesem Rahmen auf erweiterter Grundlage zur primitiven gewerblichen Arbeitsteilung und -vereinigung mit entwickelterem Marktwesen und einem Ansatz von Naturalgeld entfalten.

Die nächste Sprosse bringt am negativen Aste die über die einfache Suggestibilität gesteigerte Prestigesuggestibilität, am positiven den ebenfalls durch das Prestige gesteigerten Nachahmungstrieb, am kausalen den Lerntrieb zu höherer Entfaltung. Mit ihnen in Wechselbeziehung wächst der auf die Momentwirkung abzielende Selbstbetonungstrieb zu dem auf die Dauer berechneten Hochgeltungstrieb aus und wird bald zum Höchstgeltungs-, zum Rivalitätstrieb. Dieser verbindet sich mit dem ebenfalls kausalen Organisationstrieb und wird modal zum Triebe nach Reichtum, d h Monopolen, oder nach Macht: modal, weil beide Ziele nur Zwischenziele zum wahren Ziel der Höchstgeltung darstellen.

Das hat der große Hobbes deutlich genug gesehen: er gibt im achten Kapitel des ersten Teiles des „Leviathan" mit der Überschrift „of man" ex abrupto die wunderbare Erklärung der Leidenschaft, die in ihrer blitzartigen Knappheit gewissermaßen wie ein Flintenschuß wirkt: „Die Leidenschaften, die mehr als alles andere Verschiedenheiten des Geistes bewirken, sind hauptsächlich das Verlangen nach Macht, Reichtum, Wissen, Ehre, die auf das erstgenannte, das Streben nach Macht, zurückgeführt werden können"[1]).

Hier fehlt nichts als die Unterscheidung zwischen dem modalen Triebe nach Macht und dem eigentlichen finalen nach Höchstgeltung, sonst ist alles durchaus richtig. Aber der Mangel an dieser Unterscheidung zwingt Hobbes, den Machttrieb auf den Machttrieb zurückzuführen; so kommt er zu der schiefen Erklärung, man strebe nach immer mehr Macht über Macht, nicht aus dem Grunde, „daß einer hofft auf ein intensiveres Vergnügen, als er schon erreicht hat, oder daß er nicht zufrieden sein kann mit einer mäßigen Macht; sondern weil er nicht die Macht und Mittel zum Wohlleben, welche er zur Verfügung hat, sichern kann, ohne die Erwerbung von mehr"[2]). Die richtige Erklärung

[1]) Seillière, Der demokratische Imperilalismus, p. 17/18.

[2]) Leviathan ch. XI, zit. nach Toennies l. c. p. 137.

ist, daß der Mensch nach Höchstgeltung strebt, und daher der Rivalitätstrieb erst befriedigt ist, wenn er so überlegene Macht oder Reichtum besitzt, daß niemand mehr den Wettkampf wagen kann. Darum ist der Trieb nach Reichtum und Macht „unersättlich" — weil sie nur Zwischenziele, Mittel sind.

Die Institutionen dieser Sprosse sind der Staat im eigentlichen soziologischen Sinne, als Hierarchie über- und untergeordneter Klassen, das Klassenverhältnis, begründet auf einem der drei Klassenmonopole, die wir kennen: am Menschen in der Sklavenwirtschaft, an Mensch und Boden in der Feudalwirtschaft, am Boden allein in der kapitalistischen Verkehrswirtschaft. Ferner die entfaltete, d. h. um ihren Markt zentrierte, arbeitsteilige und arbeitsvereinte Gesellschaftswirtschaft mit entwickeltem Gelde; dann Staats- und Privatrecht, gemischt beide aus dem Recht der Gesellschaft als eines Ganzen, das immer noch auf dem ethischen Imperativ der Gleichheit aufbaut, und dem Recht der jetzt zu Klassen gewordenen Gruppen, einem Klassenrecht der Ungleichheit, ausgeprägt namentlich im Vermögens- und Erbrecht. Und dazu tritt die Kirche als Institution der Religion, deren sämtliche Wurzeln mit der höheren Sättigung der Menschen nunmehr ausgebildet sind und sich verschmolzen haben: Gottesfurcht vom negativen, Gottesliebe vom positiven, Gottesverehrung und Kosmologie vom kausalen, die Imperative der Sitte und des Anstandes von dem modalen Grundtriebe her.

Hier ist der Ort, um Gottesfurcht und Gottesliebe noch einmal schärfer, als bisher möglich war, gegeneinander zu stellen. Sie sind die Wurzeln zweier grundsätzlich völlig verschiedener Verhaltungsweisen dem Übersinnlichen gegenüber, die sich freilich im gewöhnlichen Kultus regelmäßig mischen, in den religiösen Führern aber deutlich verschiedene Typen prägen, den Magier und den Mystiker.

Das erste Element des magischen Wesens in Denken und Praxis stammt aus dem negativen Triebe: „Es ist der unmittelbare Ausdruck von des Menschen Not und seinem Begehr, die Kräfte seiner Umwelt zu beherrschen"[1]). Dazu kommt dann aus dem positiven Grundtrieb Selbstbetonung, statt der sonst gewöhnlichen Selbsterniedrigung[2]), die zur Geisterfurcht führt, und aus dem kausalen Grundtrieb der Forschungstrieb[3]).

Beim wahren Mystiker aber wirkt fast allein der Entspannungstrieb in Gestalt der Gottesliebe, nur wenig durch negatives Selbstgefühl in Dankbarkeit und Verehrung gefärbt. Der Mystiker will sich an Gott verschwenden, in ihn eingehen. Man spricht hier charakteristisch

[1]) Mac Dougall l. c. p. 317.
[2]) Mac Dougall l. c. p. 306.
[3]) Mac Dougall l. c. p. 318.

von einem „Gefühlsüberschwang". Mehlis hat den Gegensatz sehr hübsch dargestellt: „Die mystische Seele ist es, welche in heiliger Passivität und Abgeschiedenheit durch die Macht Gottes bestimmt und betroffen wird, während die leidenschaftliche Aktivität des Magiers in der Bejahung ihrer Individualität und in der Kraft ihrer Gottessehnsucht die Gottähnlichkeit verachtet, das Gottgleichsein erstrebt und in ihrer Begierde nach dem Höchsten das Göttliche mit dem Zwang ihres Willens bedroht"[1]).

Die Anfänge der Magie führt Preuß entgegen der älteren Anschauung nicht auf Vorstellungen, wie die von der Seele, sondern auf menschliche Handlungen zurück, „denn das Handeln geht dem Denken, das sich Rechenschaft für jenes ablegt, voraus" (l. c. S. 20). Die magischen Handlungen nehmen ihren Ausgang von der Abwehr von Krankheit und Tod, von Angriffen wilder Tiere und der Nahrungsbeschaffung. Schon die Tiere haben ihre Heilmethoden: „Der Gorilla zieht sich den Speer aus der Wunde und stopft sie mit Blättern zu, Affen ziehen sich gegenseitig gewissenhaft die Dornen aus und fressen die Schmarotzer weg. Kratzen, Reiben, Lecken, Wälzen des ganzen Körpers an der Erde, Liegen im Wasser oder Schlamm: das sind reflektorische und triebartige Handlungen der Säugetiere, um sich von Parasiten zu befreien oder wunde Stellen zur Heilung zu bringen" (21). Von hier aus ist die am weitesten verbreitete magische Heilmethode entstanden, das Heraussaugen der Krankheit aus dem Körper; ebenso die anderen „Medizinen". So ist die Zauberei allmählich geworden (24)[2]) und hat sich dann mit allen Äußerungen des Lebens, namentlich mit Kunst, Drama (80), Tanz (82), Gesang (88) verschwistert. Die nähere Betrachtung dieser Entwicklung gehört nicht an diese Stelle.

Von der Magie aus führt der erste Weg zur Mystik. Neben den „leichtverständlichen Äußerungen des religiösen Handelns wie Versöhnungen, Bitte, Opfer, Dank usw. stehen eine Reihe seltsamer Dinge. Durch eine Menge seltsamer Manipulationen und phantasievoller Vermittlungen versucht hier der Religiöse, sich des Mysteriösen selbst zu bemächtigen, sich mit ihm zu erfüllen, ja sich mit ihm zu identifizieren . . . Die Ausgänge sind hier zunächst wohl einfach magische, und die Absicht dabei war wohl erst nur die, die Wunderkraft des Numen sich anzueignen für „natürliche" Zwecke. Aber dabei bleibt es nicht. Das Innehaben und das Ergriffensein vom Numen wird Selbstzweck, wird um seiner selbst willen gesucht, mit Aufbietung der wildesten und raffiniertesten Mittel der Askese. Die „vita religiosa" beginnt. Die sub-

[1]) l. c. p. 293.

[2]) Sehr fein zeigt Otto (l. c. p. 126) am Beispiel eines Kegelspielers, der durch drollige Körperbewegungen der rollenden Kugel ihren Lauf vorschreiben möchte, wie der „Zauber" aus simplen Reflexhandlungen entstanden sein kann.

limsten Zustände geläuterten „Im Geiste seins" und geadelter Mystik sind das Ende der Sache"[1]).

Die zweite Wurzel der Mystik entspringt unmittelbar aus dem positiven Triebe, dem Überschwang. Otto gibt als ihre vorläufige Definition, „daß sie das ist, was Religion auch ist, aber mit einseitigem Überwiegen ihrer irrationalen Momente bei gleichzeitiger Überspannung derselben ins Überschwängliche"[2]). Sie ist „die ‚annihilatio' des Selbst auf der einen Seite" und die „Allein- und Allrealität des Transzendenten auf der anderen Seite" (22); sie ist das höchst gespannte und überspannte „Kreaturgefühl", wobei dieser Ausdruck nicht besagen soll „Geschaffenheitsgefühl", sondern „Geschöpflichkeitsgefühl", das heißt Gefühl der Geringheit alles dessen, was Kreatur ist, gegenüber dem, was über aller Kreatur ist" (23).

Uns will scheinen, als ob das hier von solcher Meisterhand geschilderte Gefühl sehr wohl als das zur äußersten Höhe ge- und überspannte Wir-Interesse und Wir-Bewußtsein begriffen werden kann. Spinozas Lehre von dem Verhältnis der substantia sive deus zum modus ist dem Kreaturgefühl zum wenigsten sehr ähnlich.

Diese Vermutung wird gestützt durch die Tatsache, daß der Weg der Mystik bewußt über die Unterdrückung des Ich-Interesses und des Ich-Bewußtseins führt. Heiler sagt: „Nicht allein von der elt der Gegenstände soll der heilshungrige Fromme sich loslösen, sondern auch von sich selbst, von allem eigensüchtigen Begehren soll er sich freimachen, von allen seelischen Erregungen, die im Menschen Unruhe hervorrufen, von den stürmischen Affekten und den drängenden Willenstendenzen soll er sich reinigen"[3]). „Der Weg, der zur dauernden Befreiung und Erlösung führt, ist derselbe, den uns die Mystiker aller Zeiten und Völker schildern: auf den Staffeln der ethisch-asketischen Zucht, der Konzentration und Versenkung, der kontemplativen Erkenntnis steigt der Heilsbeflissene empor zur Stätte ewiger Ruhe und Seligkeit". Diese Technik, wenn das Wort erlaubt ist, „ist von den buddhistischen Mönchen bis zur psychologischen und psychotechnischen Virtuosität ausgebildet worden. Die Beschreibung der einzelnen Versenkungsstufen stimmt bis in die Formulierung hinein überein mit der Beschreibung der Gebetsstufen durch die abendländischen Mystiker"[4]). Man erkennt, daß hier überall die Absicht dahin geht, das Ich-Interesse in seinen beiden Bestandteilen, dem Instinktinteresse, das auf die Zustände des eigenen Körpers Bezug hat, und dem Ichinteresse (im engeren Sinne), das auf die Welt im allgemeinen und die Gesellschaft im besonderen Bezug hat, abzutöten, um allein noch das Wir-

[1]) Otto, S. 35/6.
[2]) S. 89, Anm.
[3]) Heiler, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen, München 1919, S. 5.
[4]) Ibid. S. 8.

Bewußtsein selig zu erleben. „Wenn dann die Seele abgeschieden ist von der Welt der Gegenstände und abgestorben den eigenen Regungen und Strebungen, dann ist sie fähig, in reiner Einfachheit das Göttliche in sich aufzunehmen. Wenn der Unterschied von Subjekt und Objekt aufgehoben ist, wenn das normale Bewußtsein erloschen ist, dann erfährt die Seele in der beseligenden Ekstase die unzertrennliche Einigung mit dem Göttlichen; sie wird vergottet, ja sie wird selbst zu Gott" (S. 5). „Ich bin eins mit Gott", „ich bin selbst Gott" — das ist der Jubelruf, in dem die Ekstatiker ihr endloses Glück zu stammeln suchen" (S. 9). „‚Ich bin du, und du bist ich', in diesem Wonneruf drücken die islamischen Sufi genau wie viele indische, hellenistische und christliche Mystiker die unsagbare Seligkeit des ekstatischen Erlebnisses aus" (S. 18). „Das Endziel, dem die Mystik nachstrebt, ist das Untergehen des Individuums im unendlichen Meer der Gottheit, das Verschmelzen von Ich und Du in der unterschiedslosen göttlichen Einheit, die Auflösung der menschlichen Persönlichkeit im unpersönlichen Einen" (27).

Ein anderer Schriftsteller, der die Mystik studiert hat, Salomon[1]), kann uns in unserer Ansicht nur bestärken. Ihm ist das „Mystische das religiöse Grundverhalten, das Radikalreligiöse. Es ist das Erleben der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des unendlichen und endlichen Lebens, in einem schöpferischen Geschehen als dem Ausdruck der wesentlichen Beziehung und Einbeziehung . . . Da die „Grundbehauptung aller Religion die Gegenwart eines absoluten Lebens ist" (Eucken), so ist jedenfalls diese Behauptung des Ewigen im Gegenwärtigen, des Unendlichen im Endlichen, des Vollendeten im Vorläufigen grundlegend für alles Religiöse" (S. 6). Diese Worte sind natürlich in einem ganz anderen Sinne gemeint als unsere Auffassung ihn enthält: aber es ist doch merkwürdig, daß wir in der Tat ohne logischen Fehler vom Leben im allgemeinen und der menschlichen Gesellschaft im einzelnen als von einem „Absoluten" sprechen dürfen, das ewig, unendlich, und seiner Idee nach einer unbegrenzten Vervollkommnung fähig ist. Sollte die Möglichkeit nicht erwogen werden daß das (nach Abtötung des Ich-Bewußtseins in seinen beiden Komponenten) mächtig aufstrahlende Wir-Bewußtsein, ins Transzendente projiziert, „in die transzendente Dimension erhoben" (Simmel) sich phänomenal als das religiöse „Grundverhalten" darstellt? Wir sprachen schon von Spinoza und seiner Lehre von der Substanz; es ist mindestens doch seltsam, daß seine Formel für die substantia sive deus (causa sui) bei dem Meister der deutschen Mystik wiederkehrt: „Da war ich mir selber, da wollte ich mich selber und schaute mich selber als den, der diesen Menschen gemacht hat; so bin ich Ursache meiner selbst

[1]) Beitrag zur Problematik von Mystik und Glaube, Straßburg und Leipzig, 1916.

nach meinem zeitlichen und nach meinem ewigen Wesen. Nur was ich als zeitliches Wesen bin, wird zunichte werden" (nach Salomon S. 12).

Unsere Auffassung wird auch hier wieder verstärkt durch eine scharfe Kontrastierung dieses religiösen Grundgefühls gegen das Ich-Interesse; ein Gegensatz, der hier in einer anderen Gestalt auftritt, nämlich in der Lehre der deutschen Mystik von der Sünde: „Gott ist aller Wesenheiten Wesen und aller Lebendigen Leben, und alle Dinge haben ihr Wesen wahrlicher in Gott als in ihnen selber." So der Ausgangspunkt des Frankfurters, und Salomon stellt dessen Auffassung von der Sünde wie folgt dar: „Indem Gottes Wesen als Wille bestimmt wird, soll ohne den Willen Gottes kein Wille sein . . . sollen auch alle Willen eines sein mit dem einen vollkommenen Willen . . . Wenn sich nun der Mensch annimmt, was Gott allein zugehört, und sich auf sich selbst behauptet, in dem von Gott geschaffenen und bestimmten Willen, so wird er in dem Annehmen[1]) gottfremd und gottgetrennt. Wie das Eigenleben gegenüber und gegen das göttliche Leben ein Nichtleben ist, so ist der Eigenwille, der sich selbst annimmt, in der Uneinheit seiner Abkehr von dem wesentlichen Willen Nichtwille und Gegenwille . . . Der dem göttlichen Willen entgegengesetzte Eigenwille ist die Sünde, zugleich der Widerstreit des eigenen niederen Willenslebens und des göttlichen Willenslebens, von dem und auf das wir bestimmt sind . . . Indem der Mensch etwas von sich hält und sich behaupten und besitzen will als das ‚ich, und mein und mir und mich', so ist die Selbstsucht sein Abfall . . . Der Mensch, der sich selbst sucht in allen Dingen und sich selbst liebt, ist vom Bösen besessen" (S. 81/2).

Wir wiederholen, daß wenigstens dem sprachlichen Ausdruck nach auch in dieser Lehre eine erstaunliche Ähnlichkeit besteht zwischen unserem Wir-Bewußtsein und dem Gotte des Mystikers, der „aller Wesenheiten Wesen und aller Lebendigen Leben" genannt wird: die Gegenüberstellung dieses seelischen Tatbestandes gegen das Ich-Interesse, die Selbstsucht, ist von unübertrefflicher Schärfe. Und wir finden auch die „Abwertung" des Zeitlichen, Vergänglichen, des bloßen Modus, die wir in den nach unserer Meinung verwandten metaphysischen Systemen Platons und Spinozas vorfanden. Interessant mag schließlich noch sein, daß Salomon diese ganze Lehre von der Sünde mit Recht eine „psychologische", nicht dogmatisch-spekulative, nennt (80). Wir befinden uns in der Tat mit all diesen Sachverhalten selbst durchaus auf dem Boden der Psychologie; nur ihre „Erhebung in die transzendente Dimension" geht darüber hinaus.

Und noch eine interessante Auswertung der hier in Frage stehenden

[1]) Anspielung auf Adam, den „natürlichen Menschen".

psychischen Sachverhalte. Wir haben schon darauf vorgewiesen, daß wir Wir-Interesse und Pflichtgefühl für eines und dasselbe halten; und wir haben ferner in der Lehre von den Interessen Nelsons Lehre angedeutet, der zufolge es sich bei dem ethischen (und dem ästhetischen) Interesse um ein „reines", also kein „sinnliches" Interesse handelt. Das Bewußtsein um jenes Interesse nennt Nelson eine „reine rationale Erkenntnis", die, ursprünglich dunkel, durch Reflexion aufgelöst werden kann.

Nun schildert Salomon das Grunderlebnis der Mystik folgendermaßen: „‚Vergottung', das unmittelbare Gotterleben, bedeutet im Mystischen die Offenbarung und Entdeckung des Göttlichen im Menschen. In der Vergottung ist das Gottmenschwerden nur die Verwirklichung des göttlichen Wesens in einem göttlichen Leben des Menschen aus der Aktualität seines Wesensgrundes heraus, der als ‚Gottesanlage' oder als ‚Gotteskeim' von vornherein gilt." Eckehart sagt: „Es ist ein Etwas in der Seele, aus dem entspringt Erkenntnis und Liebe. Das erkennt selber nicht, noch liebt es, es hat nicht Vor oder Nach und wartet nicht auf ein Hinzukommendes. Es ist ewig dasselbe, das nur sich selber lebt — wie Gott." Aus diesem Seelengrunde (an anderer Stelle — S. 12 — heißt er „das Fünklein"), der als Ebenbild Gottes das Urbild der Seele darstellt, wird der „Durchbruch" des Wesens erfahren zu seiner eigenen überzeitlichen Wesenheit" (40/1). Uns will scheinen, als wenn es schwer möglich wäre, in einer nicht schulmäßigen Terminologie eine „rein rationale, ursprünglich dunkle aber auflösbare Erkenntnis a priori" phänomenologisch klarer darzustellen.

Unsere Vermutung, daß das Wir-Interesse, das Gefühl des Individuums, nur ein zeitlicher Modus der ewigen Substanz des Lebens zu sein, und das Wir-Bewußtsein, sein Wissen um das „Absolute" in sich, die einzige praktische rationale Erkenntnis a priori ist, die Grunderkenntnis, aus der sowohl das ethische, wie das religiöse (und, wie wir zu zeigen versuchen werden, auch das ästhetische Grundverhalten) erwachsen, wird noch mehr gestützt durch die mystische Lehre vom Gewissen.

Das Gewissen, das mit Pflicht- oder Rechtsgefühl usw. identisch ist, ist für den gewöhnlichen Sprachgebrauch eine Kategorie der Morallehre. Für die christliche Mystik aber ist es eine, und die wichtigste, Kategorie der Religion. „Das Leiden des Göttlichen geschieht im Gewissen. Das Gewissen ist das Organ des christlich-religiösen Gottesbewußtseins. Es ist für den Christen, wie Schenckel in seiner Dogmatik sagt, ‚der geistige Ort des Gott-in-sich-findens', denn das Selbstbewußtsein ist im Gewissen immer zugleich mit dem Gottesbewußtsein gesetzt'. Das zwiespältige Bewußtsein also, in dem das metaphysische und unendliche Wesen das konkrete endliche Dasein übergreift, darin

das menschliche Wesen sich an seinem göttlichen Gegenstande erkennt und abmißt und in dem Bewußtwerden der metaphysischen Wesenswirklichkeit seine Unwirklichkeit erkennt, wird im Gewissen zum Schuldbewußtsein"[1]).

Jetzt verstehen wir noch besser als zuvor den Satz Kistiakowskys, daß dem primitiven Glauben „jedes Gebot göttlichen Ursprungs ist"[2]), und Kidds Feststellung: „Überall ist das letzte Agens, das das Verhalten reguliert, ein über die Vernunft hinausgehendes"[3]).

Die Ökonomie dieses Werkes gestattet uns nicht, auf diese Dinge noch weiter einzugehen[4]).

Um auf unseren Gegensatz von Mystiker und Magier zurückzukommen, sei es noch als soziologisch wichtig hervorgehoben, daß der Mystiker, als der Einsame, Abgeschiedene, der zum wenigsten „vom Getriebe der Welt innerlich Zurückgezogene", kein Führer seiner Gruppe ist, während umgekehrt der Magier als zur „führenden Persönlichkeit" geradezu prädestiniert erscheint. Heiler sagt: „Die Mystik ist eine esoterische Religion .. Die Mystiker gehen nicht auf die Gasse... sie predigen nicht den Massen und machen keine Proselyten" (S. 5). Der Buddhismus ist nur durch „die unschätzbare Inkonsequenz" seines Stifters eine missionierende Religion geworden. „Während die Weisen der Upanischaden die geheimnisvolle Kunde von Atman und Brahman nur wenigen vertrauten Jüngern in leisem Zwiegespräch mitteilen, tritt Budda vor das Volk hin", wider Willen, wie die Legende sagt, „aus Mitleid mit der Welt". So wurde er dem mystischen Grundsatz seiner Vorgänger, der vedischen Atmanseher, untreu (10/11)[5]).

Mit diesen Ausführungen haben wir das gewaltige Problem der Religion, das recht eigentlich in die Sozialphilosophie gehört, erst an seinem äußersten Umkreise berührt. Hier haben wir nur so viel von ihren individualpsychologischen Wurzeln dargestellt, wie wir für das Verständnis des sozialen Prozesses gebrauchen werden; wir werden den Gegenstand noch einmal in der sozialpsychologischen Grundlegung aufzunehmen haben.

Vorläufig bringen wir die Betrachtung der zweiten Hauptstufe

---

[1]) Salomon, S. 29/30. Es heißt dann weiter: „Das göttliche Geschehen, das die Gnade im Menschen auswirkt, ist als Liebe bestimmt."

[2]) Gesellschaft und Einzelwesen, S. 193.

[3]) Soziale Evolution, S. 104/5.

[4]) Auch Spann hat sich dieser Dinge mit großer Liebe angenommen, in seiner Lehre von der „Abgeschiedenheit". Vgl. Kurzgefaßtes System, S. 285/6.

[5]) Heiler l. c. S. 10/1. Auf der folgenden Seite heißt es: „Der Buddhismus ist das deutlichste Beispiel der Religionsgeschichte für die Tatsache, daß die Mystik nur dann soziologisch-organisatorische Kraft entfaltet, wenn sie ihrem innersten Wesen untreu wird; in der Inkonsequenz, die Buddha in der Stunde der Erleuchtung beging, liegt der Grund dafür, daß der Buddhismus aus der Mystik eine Weltreligion wurde und eben dadurch seinen ursprünglichen Charakter verleugnete."

unseres Systems dadurch zu Ende, daß wir die Institution nennen, die sich aus der religiösen Einstellung zur Welt entwickelt: die Kirche. Sie beginnt mit der Herausdifferenzierung eines eigenen Standes von Beamten, die durch Besoldung irgendwelcher Art „von materiellen Sorgen abgezogen"[1]) sind, der Priester. E. Hahn ist der Ansicht, daß das Vorhandensein solcher Beamter schon für die ältere Zeit angenommen werden muß. Unter ihrem Einfluß wird die Religion immer mehr rationalisiert und systemisiert.

Sie stellen, wie Comte sagt, „die erste spekulative Klasse, das Geschöpf der ersten Arbeitsteilung zwischen Theorie und Praxis" dar. Und ihnen fällt die Ausgestaltung der bunten und vielfältigen kosmologischen Vorstellungen vor allem zu. Ferner sind sie überall die Richter und Wächter der „Sanktionen", und so ist es ihr Einfluß, vor allem, der aus dem ursprünglich „Numinosen" durch Rationalisierung das „Heilige" herausgestaltet, um Rud. Ottos Terminologie zu gebrauchen. Daneben bringen sie auch den Kultus selbst in eine feste systematische Form, schaffen das Dogma und mit ihm die Orthodoxie, die einerseits allem unmittelbaren Erleben der Gottheit in der Mystik fremd und wesensfeind sein muß, während sie ihr andererseits „das schützende Kirchendach" bereitet, das sie „braucht, um ungestört in ihrer kontemplativen Ruhe zu verweilen, das sie aber nicht selbst aufbauen darf, weil sie ihre ganze Kraft für das Innenleben braucht und für die Schaffung äußerer Formen keine Zeit mehr übrig hat"[3]).

Wie die Kirche die Mystik nur dulden kann, solange sie sich der von ihr, der Kirche, ausgebildeten Formen bedient, so kann sie auch mit der Magie nur paktieren, wenn sie sich in den Schranken des Dogmas hält[4]). Sie nimmt eine gewisse Masse von magischen Vorstellungen und Zeremonien auf, wehrt sich aber, sobald das System einmal gefestigt ist, mit aller Kraft gegen Neuschöpfungen auch auf diesem Gebiete. Comte hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht, welchen großen Schritt zur Rationalisierung es bedeutete, als die Kirche das „Wunder" sozusagen unter ihre Kontrolle stellte[5]).

---

[1]) E. Hahn, Von der Hacke zum Pflug (Wissenschaft und Bildung 127), Leipzig 1914, S. 60.

[2]) Cours IV, S. 483ff. Ähnlich Toennies (Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 15): „Und so erhebt sich die Würde der Weisheit über alle anderen als priesterliche Würde."

[3]) Heiler l. c. S. 12.

[4]) Vgl. Schmoller, Soz. Frage, S. 11. „Oft . . . entsteht aus den Kämpfen der kleinen Priestergruppen ein einheitlich organisierter Bund der Priester des ganzen Volkes, der die freien Zauberer und die alten lokalen Priesterzünfte zu unterdrücken sucht. Wellhausen hat uns gezeigt, wie so der Bund der Leviten, um den Jehovakultus und die Priesterherrschaft zu befestigen, sich unter Aufzeichnung der Geschlechtsregister einheitlich organisierte, die Abstammung aller seiner Glieder von einem Stammvater lehrte, die priesterlichen Satzungen definitiv fixierte."

[5]) „Kirche soll ein hierokratischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und soweit

Auf diese Weise wird die Religion in ihrer Gestalt als Kirche samt ihrem Stabe von Beamten die starke Kraft der „Beharrung", als die wir sie kennen. Und jetzt schon verstehen wir, daß sie aus diesem Grunde allein die Tendenz zeigen muß, sich überall mit der weltlichen Macht der Klassenherrschaft zu verbünden und dadurch selbst zur Klassenkirche zu werden und die Religion zur Klassenreligion zu verzerren.

d) Die höheren Stufen.

Von der zweiten Übergangsstufe und der dritten, der suprasozialen Hauptstufe, können wir nur vorausdeutend einiges sagen, da wir sie erst dann mit Inhalt füllen können, wenn wir die soziologische Erörterung ziemlich weit geführt haben.

Wir wiederholen daher nur, daß wir den positiven „Meistertrieb" als die Brücke betrachten, die über das rein Soziale hinaus führt; er beseelt die „führende" und in noch stärkerer Ausprägung die „schöpferische Persönlichkeit", die den Übergang und die Vorstufe zu der feinsten und höchsten Blüte am Baume des sozialen Wachstums darstellt, zu der sozial geformten, aber freien, autonomen und harmonischen Persönlichkeit.

Nun wäre es ein Irrtum anzunehmen, daß solche Persönlichkeit erst wachsen kann, wenn die Gesellschaft ihren Aufbau völlig vollendet hat. Dann bliebe sie ein ewig unerreichbares Ideal. Nein, die führende Persönlichkeit kann auf jeder, auch der allertiefsten Stufe der Gesellung auftreten, und die schöpferische auf relativ noch sehr tiefer Stufe. Die freie und harmonische Persönlichkeit aber kann auf einer Stufe, wo bereits abstrakte „Gefühle" möglich geworden sind, vereinzelt immer als seltenste Frucht glücklicher Umstände erscheinen: ein Buddha, ein Jesus, ein Sokrates, ein Meister Eckardt, ein Spinoza, ein Goethe. Hier handelt es sich zum Glück um einen „absoluten", nicht um einen „objektiven Entwicklungswert".

Hier ist die Stelle, wo die Sozialphilosophie einzusetzen hat, wenn es sich um die Frage des „Fortschritts" der Zivilisation und um die Aufstellung der Wertmaßstäbe handelt, an denen ein Fortschritt anderer Art als der unmittelbar der Messung fähige Fortschritt des Güteverhältnisses gemessen werden kann. Denn diese Männer sind „das Salz der Erde". Man könnte auf sie das ganz anders gemeinte Wort des Protagoras anwenden: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge".

Damit dürften wir die individualpsychologische Betrachtung soweit geführt haben, wie es unseren Zwecken entspricht, und können zu unserer nächsten Aufgabe weiterschreiten, zu der sozialpsychologischen Grundlegung.

sein Verwaltungstab das **Monopol** legitimen hierokratischen Zwanges in Anspruch nimmt" (M. Weber, Wirtsch. u. Gesch., S. 42).

Exkurse.

I. Zur Dogmengeschichte des Begriffs und der Klassifikation der Bedürfnisse.

Es wird von Nutzen sein, die von uns gewonnenen Ergebnisse mit der älteren Literatur über den Gegenstand zu vergleichen, um sie einer Nachprüfung zu unterziehen und zugleich den Fortschritt zu ermessen, den wir über den älteren Zustand hinaus, hoffentlich, gemacht haben.

1. Der Begriff des Bedürfnisses.

Wir begegnen dem Begriff des „Triebes" in der soziologischen Literatur nur verhältnismäßig selten; wir haben es hier in der Regel mit dem Begriff des „Bedürfnisses" zu tun. Wir wissen bereits, daß es sich im Grunde um das gleiche seelische Phänomen handelt. Die Instinkttätigkeit wird bei höherer Entwicklung, so vor allem beim Menschen nach dem Säuglingsalter, durch den Prozeß der Erfahrung zur Handlung der Bedürfnisbefriedigung. „In dem Maße, wie die Kräfte der Vorstellung sich entfalten, wie die Fähigkeit sich ausbildet, freie Ideen zu gestalten, wird das Ziel, zu dem ein Instinkt ihn hindrängt, in seinem Geiste mit größerer oder geringerer Deutlichkeit vorgestellt als der Gegenstand eines Bedürfnisses (object of desire)"[1]). Wenn der Prozeß der Instinkthandlung nicht mehr bloß von dem Objekt selbst, sondern auch von der Vorstellung des Objekts ausgeht, und wenn der konative Teil, die Reaktion, nicht mehr zwangsmäßig abläuft, sondern das Ziel zweckmäßig, namentlich durch den Gebrauch von Zwischenmitteln, erstrebt wird, dann ist aus dem Instinkt ein Bedürfnis strengsten Sinnes geworden.

Für keine der Gesellschaftswissenschaften ist der Begriff von so entscheidender Bedeutung wie für die Ökonomik, die in ihrem weitesten Verstande nichts anderes ist als die Lehre von der wirtschaftlichen

[1]) Mac Dougall, p. 175.

Bedürfnisbefriedigung. Darum mußte bereits der erste Systematiker der Ökonomik, François Quesnay[1]), von diesem Begriff ausgehen, und seitdem ist er vorwiegend von Nationalökonomen weiter bearbeitet worden. Es wird nach dem, was wir einleitend sagten, und durch Mac Dougall bestätigt erhielten, verständlich sein, daß sie dabei zu keinen vollkommenen Ergebnissen gelangen konnten. Das hat bereits in der Ökonomik selbst zu sehr unerfreulichen Dingen geführt, so z. B. zu der beschämenden Tatsache, daß es bisher noch nicht gelungen ist, eine allgemein anerkannte Definition des Grundbegriffes Wirtschaft zu finden, so daß das Objekt der Wissenschaft „Volks- oder Gesellschaftswirtschaft" ganz und gar in der Luft hängt: Amonn ist nach kritischer Prüfung der vorliegenden Literatur sogar zu dem pessimistischen Urteil gelangt, daß es grundsätzlich unmöglich sei, Wirtschaft und Volkswirtschaft an sich streng zu definieren, und versucht, den letztgenannten Begriff durch sehr heikle und wenig überzeugende Operationen aus dem Gesamtgebiet der Soziologie herauszuschneiden[2]).

Amonn kannte, als er seine Arbeit veröffentlichte, noch nicht meine im Jahre vorher erschienene „Theorie der reinen und politischen Ökonomie", in der ich das Problem des Bedürfnisses neu bestimmt und in neuer Weise beantwortet habe, gerade, um die Schwierigkeiten zu überwinden, die aus der mangelhaften Definition des Grundbegriffes „Wirtschaft" folgten. Ich habe inzwischen meinen Schüler, Joachim Tiburtius, veranlaßt, in einer vortrefflichen Dissertation[3]) die Literatur über den Gegenstand zusammenzutragen und kritisch zu beleuchten.

Die weiteste Verbreitung hat die Begriffsbestimmung gefunden, die v. Hermann gegeben hat[4]). Er definiert das Bedürfnis als „das Gefühl eines Mangels, verbunden mit dem Streben, ihn zu beseitigen".

Wir sehen, daß diese Begriffsbestimmung recht gut damit vereinbar ist, daß wir das Bedürfnis als einen durch Erfahrung modifizierten Instinkt auffassen. Wir haben die „emotionale Erregung besonderer Art und die daraufhin in besonderer Weise erfolgende Reaktion", die Mac Dougall als Charakteristika des Instinktes ansprach.

---

[1]) Ungefähr gleichzeitig ging auch Genovesi, einer der letzten Merkantilisten, gleichfalls von diesem Begriff aus. Vgl. Oncken, Gesch. d. Nat. Ök. Leipzig 1902, I, p. 242

[2]) Vgl. Amonn, Objekt und Grundbegriffe der theor. Nat.-Ökonomie, Wien-Leipzig 1911, II. Abschn., 4. Kap. u. III. Abschn., 2. Kap., besonders p. 181 und meine Kritik des Buches im Archiv f. Sozialwiss. Bd. 33, H. 1. Diehl steht Amonn nahe und kommt dadurch zu seiner durchaus unhaltbaren „staatsrechtlichen" Auffassung der Volkswirtschaft (vgl. seine Theoretische Nationalökonomie Bd. I, p. 7ff.) und meine Anzeige des Buches in Ztschr. f. Politik 1919. H. 4.

[3]) Der Begriff des Bedürfnisses, seine psychologische Grundlage und seine Bedeutung für die Wirtschaftswissenschaft, Jena 1914.

[4]) Staatswirtsch. Untersuchungen, München 1870, p. 43ff., 2. Aufl., p. 5.

Was hier fehlt, ist der „Zubringer" des Instinktprozesses, das Objekt, das den affektiven Zentralprozeß erst auslöst; aber eben das erhebt ja den Instinkt zum klaren Bedürfnis, daß auch die Vorstellung des Objektes den Gesamtprozeß auslösen kann.

Hermanns Definition ist aber aus zwei Gründen zu eng. Erstens gibt es auch Bedürfnisse, die nicht aus Mangel, sondern aus Überfluß entstehen; und zweitens gibt es in der Klasse der Bedürfnisse, aus Mangel solche, die aus der Vorbefürchtung eines künftigen Mangels bei gegenwärtiger voller Sättigung erwachsen. Fast alle Wirtschaft entsteht aus diesen letztgenannten Bedürfnissen. Denn Wirtschaft heißt nach meiner Begriffsbestimmung, die kaum Widerspruch erfahren dürfte: kostende Dinge, namentlich Güter, nach dem Prinzip des kleinsten Mittels für den ganzen Zeitraum zu beschaffen und zu verwalten, für den in der nach Ort und Zeit und Kulturstand normalen Weise vorgesorgt werden muß. Und dieser Zeitraum umfaßt bei irgend höherem Kulturzustande bereits viele zukünftige, vorempfundene Mängel.

Meine eigene Definition ist diesen Einwürfen nicht ausgesetzt. Sie lautet: „Das Bedürfnis ist das Gefühl einer Störung im Gleichgewicht der Substanz und der Energie des Organismus und der damit verbundene, auf Beseitigung der Störung gerichtete Trieb"[1]).

Wenn wir nicht vergessen, daß bereits die Vorsorge oder Vorfrucht künftiger Störung imstande ist, das gegenwärtige Gleichgewicht des Bewußtseins — des Registrierapparats für alle Zustände der Substanz und Energie des Organismus — zu stören, so darf die knappe Definition als ausreichend gelten, zumal sie durch weitere Auslegungen in meiner „Theorie" genügend erweitert worden ist. Wir werden sie im folgenden mit noch mehr Inhalt versehen, als dort geschehen ist.

Tiburtius, dem es gerade auf eine erschöpfende Definition ankam, ist selbstverständlich ausführlicher. Er bestimmt folgendermaßen:

„Der Idealzustand eines statischen Gleichgewichts aller den Organismus erhaltenden und bewegenden Kräfte wird sich in der Dynamik niemals einstellen. Der unaufhörlich ausschaltende und erneuernde Wechsel aller Kräfte des Körpers und Geistes muß ständige Schwan-

[1]) Meine „Theorie" usw., p. 14 u. 30. Die Definition stimmt ungefähr mit älteren Begriffsbestimmungen von Philosophen und Psychologen überein. Locke hält das Unbehagen (uneasiness) für den Wecker der Handlungen. „Die Basis alles Wollens ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er (der Mensch) folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt", sagt Schopenhauer. Was aber bei ihm wohl Ausfluß metaphysischer Theorie ist, zeigt sich als Ergebnis psychologischer Forschung bei W. Wundt: „Die Entstehung primitiver Willensvorgänge geht wahrscheinlich stets auf Unlustgefühle zurück, die äußere Bewegungsreaktionen auslösen, als deren Wirkungen kontrastierende Lustgefühle auftreten." Und als erstes Beispiel solcher primitiven Willensvorgänge nennt er „das Ergreifen der Nahrung zur Stillung des Hungers" (zit. n. Barth l. c. p. 333).

kungen zwischen Mangel und Überfluß erzeugen. Diese Gleichgewichtsstörungen teilen sich der menschlichen Nervenzentrale mit; soweit die Erfahrung reicht, gesellt sich ihnen die Erinnerung an einen in der Vergangenheit bereits erreichten Lustzustand. Doch liegt auch schon vor aller Erfahrung im Menschen die Ahnung einer Verbesserungsfähigkeit seiner Lage, sie treibt den Neugeborenen zum Schreien.

„Eine Trübung des gegenwärtigen Lustgefühls tritt bereits ein, wenn eine Störung der objektiv in der Zukunft vorhandenen Harmonie durch das Dazwischentreten eines bereits erlebten Ereignisses befürchtet wird. Auch fernerliegende Ereignisse können somit Bedürfnisse wecken und fürsorgliche Maßnahmen über längere Zeiträume hinaus hervorrufen. Hierin liegt die Wurzel der wirtschaftlich erheblichen Bedürfnisse. Dieses subjektive Bild der gegenwärtigen Lage wächst mit dem vorgestellten Bilde einer besseren Zukunft zu einem Gefühle zusammen, dem ein Verlangen nach Ausgleich der seelischen Disharmonie entspricht. Dieses Verlangen wollen wir ein Bedürfnis nennen. Sein Ziel ist die Bewahrung der noch vorhandenen oder die Wiederherstellung der verlorenen objektiven Harmonie“[1]). Er faßt folgendermaßen zusammen: „Das Bedürfnis erscheint danach als eine Begehrenskategorie. Aus dem Begehren im allgemeinen hebt es sich durch die Besonderheiten seiner Ursache und seines Zieles hervor. Nur ein aus dem Gefühle oder der Vorstellung einer Gleichgewichtsstörung erwachsenes, auf Bewahrung oder Wiederherstellung des Gleichgewichts zielendes Begehren wollen wir ein Bedürfnis nennen“[2]). Ich kann diese Erweiterung meiner Definition annehmen.

2. Ältere Versuche einer Klassifikation.

Es würde uns sehr weit führen, wollten wir alle Klassifikationen der Bedürfnisse hier darstellen und kritisch beurteilen. Ihre Zahl ist Legion, und sie würden meistens nicht der Mühe lohnen. Wir begnügen uns damit, einige der besseren herauszugreifen.

a) Eine Klassifikation der Begehrungen im allgemeinen.

Tiburtius, der es in der Hauptsache auf den Begriff des Bedürfnisses abgesehen hat, entwirft eine Klassifikation der Begehrungen als des Oberbegriffs, um dann aus ihm durch Feststellung der differentia specifica das Bedürfnis auszuscheiden. Er bedient sich zu dem Zwecke eines doppelten Einteilungsprinzips, nach der „Richtung“ und nach dem Bewußtseinszustande. Beide Einteilungen sind schon früher gemacht worden, aber ihre Kombination ist neu und nicht unglücklich.

Was die Einteilung nach dem Bewußtseinszustande anlangt, so habe ich darüber geschrieben:

[1]) Tiburtius l. c. p. 8.
[2]) Tiburtius l. c. p. 10.

„Der Prozeß der Bedürfnisbefriedigung kann ohne oder mit Beteiligung des Bewußtseins verlaufen. Wenn das Bewußtsein nicht beteiligt ist, so heißt der Trieb: Reiz, die Reaktion: Reaktion im engeren Sinne, die Sättigung: Erfolg. Wenn das Bewußtsein beteiligt ist, so heißt der Trieb: Bedürfnis im engeren Sinne, die Reaktion: Handlung, die Sättigung: erreichter Zweck“ [1]).

Tiburtius unterscheidet ferner gerichtete und ungerichtete Bedürfnisse und verbindet diese Unterscheidung mit der älteren nach dem Bewußtsein in folgender Tabelle: [2])

Unbewußt:	a) Trieb	
	1. Urtrieb	ungerichtet
	2. konkreter Trieb	
	b) Instinkt	gerichtet
Bewußt:	c) Wunsch	gerichtet
	d) Wille	gerichtet

Unter „Urtrieb“ versteht er das allerdumpfeste Gefühl einer Gleichgewichtsstörung und die darauf folgende ziellose Reaktion [3]), also etwa das ziellose Herumtasten eines Wurzelfüßlers oder das von ihm angeführte, aller Erfahrung vorhergehende Schreien des Neugeborenen.

Interessant ist hier die Unterscheidung von „Wunsch“ und „Wille“ als „strebensschwach“ und „strebensstark“. Tiburtius führt diesen Gegensatz zurück erstens auf Unterschiede der Willensbegabung: „Der Energische strebt die Beseitigung eines als drückend empfundenen Mangels mit größerer Dringlichkeit an, als der Gleichgültige, der einen mühsam zu erlangenden Genuß zwar herbeiwünscht, durch fremde Hilfe aber bequemer zu ihm zu gelangen hofft“. Zweitens aber beruht der Gegensatz auf Erwägungen in bezug auf die Wirtschaftlichkeit oder sittliche Zulässigkeit der zur Willensbefriedigung erforderlichen Handlung: „Andererseits wird die Klugheit auch den Tatkräftigen von einem Gebrauch eigener Mittel zurückhalten, wenn er überzeugt sein darf, daß seinem Verlangen auf andere Weise, z. B. durch eine Unternehmung der Allgemeinheit, Genüge geschehen werde. Der gewissenhafte Kaufmann verhält sich nicht jedem Vorteil verheißenden Geschäft gegenüber mit der gleichen Begehrlichkeit wie der bedenkenfreie Jobber. Einen Gewinn, zu dem er keinen ihm sittlich genügenden Weg sieht, wird er sich vielleicht wünschen, aber nicht den eigenen Willen für ihn einsetzen“ [4]).

Was die Erklärung des Unterschiedes aus der verschiedenen Willensbegabung anlangt, so kann man vielleicht zweifeln, ob es sich

[1]) Meine „Theorie“, p. 30.

[2]) l. c. p. 10.

[3]) „Im Triebe unterscheiden wir eine Urform, die eines körperlich bestimmten äußeren Zieles als Mittel zur Erreichung des inneren Hauptzieles entbehrt“ (p. 30).

[4]) Tiburtius l. c. p. 9/10.

hier wirklich nur um einen quantitativen Unterschied in der Begehrensstärke handelt. Vielleicht handelt es sich vielmehr um einen quantitativen Unterschied in der Stärke des Mangelgefühls. Nach der Lehre von der Personalökonomie sind „Grenznutzen" und „Grenzaufwand" in der Statik immer exakt gleich groß[1]). Je größeren subjektiven Wert für ein bestimmtes Individuum ein nur durch Arbeit oder anderen Aufwand zu beschaffender Wohlfahrtszuwachs hat, um so mehr Aufwand wird es daran wenden; je geringeren Wert, um so weniger. Die vermeintliche „Begehrungsschwäche" des Gleichgültigen ist also vielmehr subjektive Minderbewertung des von den meisten Anderen höher bewerteten Zuwachses.

Dagegen hat Tiburtius mit der unter dem zweiten Gesichtspunkt gemachten Ausführung an den Kern der Dinge gerührt. Wunsch und Wille unterscheiden sich vor allem, auch in dem gleichen Individuum von gegebener Willenskraft — und hier mußte die Lösung vor allem gesucht werden — durch die das Störungsgefühl begleitenden modalen Triebe. Wo die zum Ziele führende Handlung als unmöglich, oder als unwirtschaftlich oder als unsittlich erkannt wird, da unterbleibt sie (in der Regel), und das Begehren bleibt Wunsch. Wo sie aber als wirtschaftlich möglich und sittlich erlaubt erkannt wird, oder wo, im „Pflichtenkonflikt", angenommen wird, daß ein Bedürfnis höherer Dignität über das sittliche Hindernis fortschreiten darf, da wird das Begehren zum Willen, und die Handlung folgt ihm unmittelbar, und zwar mit um so größerer Energie, je mehr nicht nur das Ziel wünschenswert, sondern auch die zum Ziele führende Handlung als wirtschaftlich vernünftig und sittlich nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten erscheint.

b) Einteilungen nach den Objekten des Begehrens.

Wir lassen jetzt eine Gruppe von Autoren folgen, die im wesentlichen nach den Objekten unterscheiden, auf die das Bedürfnis hinstrebt.

Lacombe[2]) unterscheidet an seinem „homme général" 1. das ökonomische Bedürfnis, unter das er alle physiologischen Bedürfnisse mit Ausnahme des Geschlechtsbedürfnisses einbegreift; 2. das geschlechtliche; 3. das sympathische; 4. das Auszeichnungsbedürfnis (l'honorifique); 5. das künstlerische und 6. das wissenschaftliche Bedürfnis.

Small hat ebenfalls sechs Grundtriebe, gerichtet auf „health, wealth, sociability, knowledge, beauty, rightness" (Gesundheit, Wohlstand, Geselligkeit, Wissen, Schönheit, Rechtlichkeit)[3]). In der ersten Rubrik faßt er die physiologischen Triebe des Hungers, Durstes usw.

[1]) Vgl. mein „Wert und Kapitalprofit", Jena 1916, p. 30ff.

[2]) De l'histoire considérée comme science, Paris 1899, Chap. V., p. 35ff.

[3]) l. c. p. 198.

mit dem Geschlechtstriebe zusammen, entscheidet also anders als Lacombe[1]), der sie ausdrücklich als fundamental verschieden trennt, obgleich sie beide „körperlich" sind; während ferner Lacombe die ganze Wirtschaftswelt mit den anderen physiologischen Bedürfnissen in einer Gruppe, der ökonomischen, vereinigt, weil „die Industrie den körperlichen Bedürfnissen genüge tut"[2]), bringt Small die ökonomischen Bedürfnisse als desire of wealth in einer eigenen Gruppe. Er muß sich aber von Roß sagen lassen, daß das nicht angeht: „Das Bedürfnis nach Wohlstand ist außerordentlich kompliziert. Es hat eine dreifache Hauptwurzel im Hunger oder Nahrungsbedürfnis, im Mangel oder dem Begehren nach Kleidung und Obdach, und der Liebe zu körperlichem Behagen, die sich als Begehr nach „comfort" ausdrückt. Aber seine Seitenwurzeln verbinden es mit fast allen oben betrachteten Bedürfnissen. Die Geschlechtsleidenschaft spornt den Liebenden dazu, den Reichtum zu erwerben, der ihm die Braut gewinnen kann; die Herrschbegier ist ein Verlangen nach dem Reichtum, der Macht geben kann; die Sehnsucht nach der Schönheit ist ein Verlangen nach kostbaren Künstlerwerken. Der religiöse Impuls gebiert ein Verlangen nach dem materiellen Zubehör der Gottesverehrung"[3]).

Das ist unzweifelhaft richtig; der ökonomische Trieb und die anderen Triebe überlagern sich vielfach und sind reinlich nicht zu trennen. Wir verstehen jetzt, warum Lacombe physiologischen und ökonomischen Trieb zusammenfaßte. Aber man kann sich leider aus begrifflichen Schwierigkeiten nicht durch definitorische Prestidigitation retten. Hunger und Erwerbstrieb sind offenbar verschiedene Dinge — und außerdem dient der Erwerbstrieb ja, darin hat Roß recht, auch dem Machttrieb, dem Kunsttrieb usw.

Ward hat nur fünf soziale Kräfte, die „notwendig den Charakter von Bedürfnissen haben"[4]). Die „essentiellen" sind der Selbsterhaltungs- und der Arterhaltungstrieb (preservative and reproductive forces). Jener ist untergegliedert in das positive Begehren nach Lust und das negative nach Unlust, dieser in das direkte Begehren nach Liebe und die indirekten Triebe der Familien- und Verwandtenliebe. Zu diesen zwei essentiellen Grundkräften kommen dann noch drei nicht-essentielle: ästhetische, moralische und intellektuelle Kräfte[5]).

Man sieht, Ward hat die heikle Frage des ökonomischen Triebes dadurch umgangen, daß er ihn ausgelassen hat. Das geht aber auch

---

[1]) Lacombe, p. 31.

[2]) Lacombe, p. 32.

[3]) Foundations of sociology p. 25/26; vgl. a. 165.

[4]) Dynamic sociology New York 1902, p. 668.

[5]) In seiner „Pure sociology", New York 1903, p. 261 hat er die Einteilung grundsätzlich beibehalten, aber das principium divisionis verbessert:

nicht. Und außerdem ist es klar, daß auch der Arterhaltungstrieb und die nichtessentiellen Triebe positiv und negativ sind, Lust suchen und Unlust meiden

Ratzenhofer „will die Dinge an der Wurzel fassen und findet im Leben eine Erscheinungsform der ‚Urkraft', die den ganzen Kosmos hervorgebracht hat und im Menschen als ‚angeborenes Interesse' erscheint. Dieses angeborene Interesse entfaltet sich in fünf Teile: 1. in das Gattungsinteresse (an der Fortpflanzung); 2. das physiologische Interesse (an der Ernährung); 3. das Individualinteresse (an seinem Ich und an der Selbsterhaltung); 4. das Sozialinteresse (an der Familie, dem Stamm, der Nation und an noch größeren Sozialgebilden); 5 das Transzendentalinteresse (an unseren Beziehungen zum All, d. h. an einem religiösen Glauben oder an einer philosophischen Weltanschauung".

Hier laufen zum wenigsten das physiologische und das Individualinteresse ohne klare Grenzen durcheinander. Außerdem fehlen das ökonomische und das ästhetische Interesse.

Stuckenberg[2]) unterscheidet folgende soziale Kräfte: 1. fundamentale (ökonomische und politische); 2. konstitutionelle (egoistische, appetitive, affektive, rekreative); 3. kulturelle (ästhetische, ethische, religiöse, intellektuelle). Roß sagt, die Aufstellung wäre trefflich, falls die „fundamentalen" Kräfte nicht wären. Wieder stört der unselige „ökonomische Trieb" die schöne Harmonie. „Es ist bestimmt ein Irrtum, anzunehmen, daß der Erwerbstrieb eine ursprüngliche soziale Kraft sei. Es ist tatsächlich klar, daß er nur abgeleitet ist"[3]).

Roß selbst teilt ein in natürliche und kulturelle Begehren. Die ersten sind „appetitiv" (Hunger, Durst, Geschlechtstrieb), „hedonisch" (Furcht, Abneigung gegen Unlust, Liebe zu Wärme, Muße und sinnlichem Vergnügen), „egoistisch" (das sind die Begehren mehr des Selbst (self) als des Organismus: Scham, Eitelkeit, Stolz, Neid, Freiheits-, Macht- und Ruhmliebe; der Typus der Klasse ist Ehrgeiz);

Physical Forces (Function bodily)	Ontogenetic Forces	Positive, attractive (seeking pleasure)
		Negative protective (avoiding pains)
	Phylogenetic Forces	direct, sexual
		indirect, consanguinal
Spiritual Forces (Function psychic.)	Sociogenetic Forces	Moral (seeking the safe and good)
		Aesthetic (seeking the beautiful)
		Intellectual (seeking the useful and true).

[1]) Zit. n. Barth l. c. p. 437/8 nach S. 54—66. Soziol. Erkenntnis; vgl. Roß, Foundations, p. 166.

[2]) Sociology vol. I, p. 207, cit. n. Roß, Found., p. 167.

[3]) Roß l. c. p. 168. Ähnlich Jaspers Psychopathologie, S. 157.

„affektiv" (Sympathie, Geselligkeit, Liebe, Haß, Trotz, Eifersucht, Ärger, Rachsucht); „rekreativ" (Spieltrieb, Liebe zur Selbstbetonung) (self-expression)).

Die kulturellen Begehren sind das religiöse, ethische, ästhetische und intellektuelle.

Auch hier ist offenbar das wahre principium divisionis noch nicht entdeckt. Hunger und Geschlechtstrieb stehen in einer Gruppe, Liebe und Eifersucht nicht beim Geschlechtstrieb, die Familie nicht beim Geschlechtstrieb: und wo ist der ökonomische Trieb? Er fehlt ganz, weil er nicht originär ist. Aber ist Ruhmliebe, ist Eifersucht, ist Scham originär?

Der Kuriosität halber sei hier zum Schluß die Fouriersche Einteilung der Triebe erwähnt:

Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl	Triebe des Luxus, des äußeren wie des inneren (sensuell)	Uniteismus
Freundschaft, Liebe, Ehrgeiz, Familie	Triebe der Gruppe (affektiv)	
Papillonne, Cabaliste, Composite	Triebe der Serie (distributiv)	

L. Stein, dem wir diese Tafel entnehmen (II S. 284) bemerkt dazu, daß Fourier unter Luxus die Befriedigung des sinnlichen Bedürfnisses versteht, und zwar ist innerer Luxus das unmittelbar persönliche Bedürfnis, äußerer der Besitz der Mittel dazu, „daher umfaßt der Begriff der Gesundheit jenen, der des Reichtums diesen". Die „Gruppe" ist eine Unterabteilung der „Serie", deren drei „richtende Triebe" sind: 1. die cabaliste, der Trieb der Einseitigkeit, dem 2. die papillonne (der „Faltertrieb", habe ich übersetzt) entgegenwirkt, das Bedürfnis der Veränderung. Sie finden ihre Synthese in 3. der „composite"; und das Ergebnis ist die volle Harmonie: der Unitéisme. Diese zwölf Triebe entsprechen den Tönen, und zwar die sieben höheren den Grundtönen, die fünf niederen den Halbtönen. Damit ist nach Fouriers und seiner Schüler Meinung das Wort des Pythagoras bewiesen, daß die Harmonie der Welt und der Musik nicht verschieden sind.

Das ist selbstverständlich sehr phantastisch; aber Stein hält die Tafel der Triebe, die Bossuet aufgestellt hat, gegen diese von Fourier entworfene und sagt: „Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, wie viel bedeutender die Auffassung Fouriers ist als diese resultatlosen Ansichten" (S. 287).

c) Einteilung nach dem Motiv des Begehrens.

Einen ganz anderen Typus stellt Adolf Wagner dar[1]). Er unterscheidet nicht nach dem Zielobjekt des Begehrens, sondern nach einem ethischen Gesichtspunkte fünf „Leitmotive":

„A. Egoistische Leitmotive.

1. Streben nach dem eigenen wirtschaftlichen Vorteil und Furcht vor eigener wirtschaftlicher Not.

2. Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Anerkennung.

3. Ehrgefühl, Geltungsstreben und Furcht vor Schande und Mißachtung.

4. Drang zur Betätigung und Freude am Tätigsein, auch an der Arbeit als solcher und an den Arbeitsergebnissen als solchen, sowie Furcht vor den Folgen der Untätigkeit (Passivität).

B. Unegoistische Leitmotive.

Trieb des inneren Gebots zum sittlichen Handeln, Drang des Pflichtgefühls und Furcht vor dem eigenen inneren Tadel (vor Gewissensbissen)."

Hier ist der Nachdruck mehr auf das Motiv als auf den Trieb gelegt; darum wird der seelische Grundzustand anstatt des Ziels betont. Es fehlen ganz die physiologischen Bedürfnisse, Hunger, Durst, Geschlechtstrieb; sie scheinen dem egoistischen Leitmotiv sub. 1 untergeordnet zu sein. Außerdem ist das ganze Einteilungsprinzip sehr unglücklich. Wagner selbst sieht, daß der Egoismus z. B. in Erstreckung auf die eigenen Angehörigen sich unegoistisch färbt[2]) und daß der Altruismus nicht mit Unrecht als ein verfeinerter Egoismus aufgefaßt werden kann[3]). Auch sonst quält er sich redlich damit ab, die festen Grenzlinien zu ziehen, die ihm sein unglückliches principium divisionis versagt[4]).

Tiburtius führt noch andere Klassifikationen an[5]). Wir wollen uns mit dem Mitgeteilten begnügen. Wesentlich neue theoretische Gesichtspunkte würden wir nicht mehr finden.

II. Das hedonistische Prinzip.

Wir haben mitgeteilt, daß das ökonomische Prinzip des kleinsten Mittels wohl auch als das „hedonistische Prinzip" bezeichnet wird. Nun wird Hedonismus oft als Scheltwort benutzt, um die Weltanschauung und Lebensführung träger, idealloser, dem platten Sinnengenuß

---

[1]) Grundlegung der pol. Ökonomie, 3. Aufl. I., p. 87f.

[2]) l. c. p. 91.

[3]) l. c. p. 88.

[4]) z. B. l. c. p. 99.

[5]) l. c. p. 42ff.

hingegebener Menschen zu bezeichnen. Und so ist denn oft genug das Wirtschaftsprinzip so ausgelegt worden, als predige es Trägheit und platten Sinnengenuß, empfehle nur leicht erreichbare Ziele.

Nichts kann falscher sein. Dietzel hat mit aller Schärfe gegen die Auffassung gestritten: „Im Sparprinzip ist durchaus keine materielle Richtschnur bezüglich Art und Maß des menschlichen Zweckstrebens enthalten, sondern nur das formelle Gebot, jeden irgend beliebigen Zweck mit dem Minimum von Mitteln zu erreichen“[1]). Leider hat Dietzel als Ausgangspunkt selbst noch den ökonomischen Trieb als final: „Das Bedürfnis nach Sachen nennen wir das wirtschaftliche Bedürfnis“[2]). Von diesem falschen Ausgangspunkt aus kann er das Problem nicht lösen. Und so spukt der Hedonismus noch immer.

Noch neuerdings ist einer der begabtesten jüngeren Nationalökonomen, Schumpeter, in diese offene Falle gegangen. In seinem Buche „Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung“[3]) entwickelt er einen Mißbegriff der „Statik“ der Gesellschaftswirtschaft, die zuerst nichts anderes sein soll, als eine Hilfskonstruktion der theoretischen Ökonomik, unter seinen Händen aber unversehens zu einer Massenpsychologie ausartet. Und zwar erscheint die Masse der Menschen, weil sie dem „hedonistischen“ Prinzip folgen, plötzlich als „statisch“, d. h. dem „Hedonismus“ im schimpflichen Sinne verfallen: sie ruhen als faule Bäuche im statischen Gleichgewicht. Lester Ward (Pure Sociology p. 183) sagt mit vollem Recht: „Es darf nicht angenommen werden, daß die soziale Statik mit stagnierenden Gesellschaften zu tun habe. Eine statische Lage muß scharf von einer stationären Lage unterschieden werden.“ Da haben wir bei Schumpeter die Verwirrung zwischen dem finalen Bedürfnis und dem modalen Triebe. Und von hier aus eröffnet sich dann der Weg breit zur Heldenverehrung der großen, nicht-statischen, nicht-hedonistischen Captains of the Industry. Ich habe darüber geschrieben:[4])

„Die entscheidene Definition schafft sich Schumpeter durch eine Wendung des Begriffs der „Statik“ aus dem Mechanischen ins Psychologische, die in der Tat verblüffend wirken muß. Für ihn wird Statik plötzlich identisch mit Hedonismus im übelsten Sinne. Die Menschen in der Statik werden plötzlich zu „Statikern“, und das heißt zu Hedonikern, Epikuräern, Genießlern ohne Energie, die nur im alten Schlendrian weiter leben wollen und sich nur halb widerwillig und sozusagen gezwungen „anpassen“, wenn neue Nachfrage ein vermehrtes Angebot ihrer Produkte erfordert. Sie haben keine Energie, kein Machtstreben, keine Gestaltungsfreude, wollen „ihre Ruh“ haben und im Genuß

[1]) Theoret. Sozialökonomik, I. Teil, Leipzig 1895, p. 176.
[2]) l. c. p. 156.
[3]) Leipzig 1912.
[4]) Wert und Kapitalprofit, p. 216/17.

der durch die hergebrachte Tätigkeit erworbenen Güter in hergebrachter Weise fortwursteln. Befände sich zwischen dieser Mehrheit der „Statiker" nicht eine Anzahl von „Energischen": alles würde stagnieren, eine Entwicklung zu wesentlich anderen Formen der Wirtschaft — und der Gesellschaft überhaupt — könnte nicht stattfinden. Glücklicherweise gibt es solche Energischen, das sind die Neuerer, die Führer, sind, wie im Politischen die Staatsmänner, wie in Wissenschaft und Kunst die Genies, so im Wirtschaftlichen die „Unternehmer". Diese plötzliche Wendung ins Psychologische ist eine ungeheuerliche Verirrung.

„Wie? Die Statik ist ursprünglich nichts als ein ‚Maximumzustand', ein fingiertes, durch Daten mathematisch bestimmtes, dynamisches Gleichgewicht? Und wandelt sich plötzlich in eine Massenpsychologie um, an der nichts, aber auch nichts mehr statisch ist als der Name?"

Auch Roß ist dem gleichen Irrtum zum Opfer gefallen. Er sagt: „die Hedonisten beständen darauf, daß alle Menschen dasselbe Ding suchen, nämlich die möglichste Vermehrung der Lust (pleasure) und die möglichste Verminderung der Unlust (pain)"[1]. Wir wollen die Hedonisten nicht verteidigen; es ist wahr, daß einige von ihnen das „hedonistische Prinzip" ebenso falsch verstanden haben wie die Epigonen und Kritiker der Klassiker: aber das „hedonistische Prinzip" ist nicht final, sondern modal, verlangt nicht möglichst viel Genuß und möglichst geringe Anstrengung und Last, sondern möglichst viel Befriedigung für möglichst geringe Anstrengung und Last. Zwischen diesen beiden Formeln liegt eine Welt. Denn Befriedigung von Bedürfnissen kann der platte Sinnengenuß sein, muß es aber nicht sein; auch der Sieg im Sport, den Roß gegen den Hedonismus anführt, ist Befriedigung — des Bedürfnisses der Hochgeltung. Die von Roß geprägte Formel predigt Faulheit und platten Sinnengenuß, das hedonistische Prinzip aber stellt auch die höchsten, edelsten Ziele der letzten Kraftanspannung frei, aber verlangt, daß man ihnen, als Vernunftwesen, ohne Verschwendung nachgehe, um sie um so sicherer erreichen zu können. Und so gilt Roß' Urteil vielleicht für manche hedonistischen Philosophen, aber gewiß nicht für das hedonistische Prinzip: „The hedonists theory would apply to a race of canny but tired things" (die hedonistische Theorie paßt auf eine Rasse gemütlicher, aber müder Wesen)"[2].

Man sieht, daß es nötig ist, auch an diesem Holzwege für Ökonomisten und Soziologen eine weithin sichtbare Warnungstafel zu errichten.

[1]) Foundations of Sociology, p. 161.

[2]) l. c. p. 162.

Zweite Abteilung.

Sozialpsychologische Grundlegung.

(Der „Beziehungslehre" erster Teil.)

Schauen wir einen Augenblick auf den durchmessenen Weg zurück. Unser erster Ausgangspunkt war das „Individuum". Mußte es sein: denn nichts anderes ist uns unmittelbar gegeben. Aber ein kurzes Nachdenken lehrte uns, daß es ein Individuum im strengen Sinne gar nicht gibt, und wir sahen uns, als auf die einzige Realität, physiologisch auf die Art und psychologisch auf die Gesellschaft zurückgewiesen, auf jene Ganzen, von denen das Einzelwesen nur ein Teil oder eine „Eigenschaft" ist. Wir erkannten namentlich die individuelle Seele als ein Geschöpf der Gesellschaft, d. h. als das Geschöpf der geistigen Tradition und der Erziehung.

Aber diese grundlegende Erkenntnis stellte doch nicht mehr als einen ersten Schritt zu unserem Ziele dar. Wir hatten erfahren, daß jenes große Ganze, das biologisch und logisch vor den Teilen ist, existiert; — und in erster grober Annäherung die Kräfte bezeichnet, durch die es entstand und sich erhält. Aber das reicht bei weitem nicht hin, um es ganz zu verstehen. Es konnte uns nicht genügen, zu wissen, daß viele Inhalte des individualen Bewußtseins aus der Gesellschaft stammen, sondern wir mußten nun auch erfahren, welcher Art diese Inhalte sind.

Damit waren wir auf unseren Ausgangspunkt zurückgeleitet, aber mit erweiterter und bereicherter Kenntnis. Jetzt, wo wir vor der Gefahr geschützt waren, das Individuum zu verabsolutieren, konnten wir es in vorläufiger Annäherung unter der „Fiktion" betrachten, „als ob" es ein Wesen an und für sich sei. Das war der Gegenstand der Untersuchungen, die wir soeben abgeschlossen haben. Wir besitzen jetzt ein ungefähres Bild davon, aus welchen individualpsychischen Anlagen der erste Keim der Gesellschaft erwuchs, und welche neuen Anlagen sie im Individuum entwickeln mußte, um selbst über die primitiven Anfänge in Familie und Herde hinwegzukommen.

Von der Grundlage der hier gewonnenen Kenntnisse aus ist es möglich, den nächsten Schritt zu tun.

Dazu ist nichts weiter erforderlich als eine leichte Veränderung der Einstellung. Wir hören auf, unser Hauptaugenmerk auf das Individuum zu richten, und stellen jetzt den Blick auf das Verhältnis der Individuen zueinander, auf ihre „Beziehungen", auf ihre „Wechselwirkungen", ein. Kurz, wir gehen den methodologisch vorgeschriebenen Weg: wir lassen die bewußt unwirkliche Annahme unserer Fiktion fallen, nachdem sie uns ihre Dienste geleistet hat.

Damit haben wir jenes strittige Grenzgebiet zwischen der Soziologie und der Sozialpsychologie betreten.

Was wir uns vorgesetzt haben, in diesem Abschnitt zu leisten, ist sehr bescheiden. Wir wollen den Versuch machen, einige besonders wichtige der von Vierkandt glücklich sogenannten „Grundverhältnisse"[1] darzustellen und psychologisch zum „Verständnis" zu bringen, jener elementaren Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, die aller entwickelteren Gesellschaft zugrunde liegen. Es scheint freilich, als ob Vierkandt an der eben genannten Stelle andeutet, so etwas wie einen Kanon gefunden zu haben, an dem sie sich lückenlos entwickeln lassen[2], aber wir sind doch nicht sicher, daß das seine Meinung ist, und wenn sie es ist, nicht sicher, ob sie richtig ist. Jedenfalls wollen wir versuchen, den von ihm angedeuteten Weg zu beschreiten.

Es handelt sich hier, bei den Grundverhältnissen, um „letzte Tatbestände, also um solche, die sich nicht weiter auf andere zurückführen, also nicht definieren, sondern nur erleben und durch den Hinweis auf das Erlebnis klarmachen lassen". Das erste Problem ist ihre Unterscheidung „nach der Nähe oder Ferne der inneren Beziehungen". Hier ergeben sich die Gemeinschaft, das Anerkennungsverhältnis (auch wohl Rechtsverhältnisse genannt), das Kampf- und das Machtverhältnis. Eine zweite grundlegende Einteilung des Gesellschaftsverhältnisses bezieht sich auf die Verteilung der Macht, und hier ist besonders wichtig die Unterscheidung von genossenschaftlichen und herrschaftlichen Verhältnissen.

„Die angeführten beiden Klassifikationen beanspruchen, eine im wissenschaftlichen Sinne strenge Systematik der Gesellschaftsformen zu geben, d. h. eine Einteilung in letzte Bestandteile, die das Denken nicht weiter auflösen kann, und von denen es daher . . . seinen Ausgang nehmen muß. Es sind hier Urphänomene des gesellschaftlichen Lebens erreicht, die weniger durch das begriffliche Erkennen als durch die innere Anschauung zu erfassen sind. Die Begriffe . . .

---

[1] Programm einer formalen Gesellschaftslehre, Cöln. Blätter I, 1.

[2] Ähnlich in „Autorität und Prestige", Sonderabdruck aus Schmollers Jahrbuch S. 1 (1681).

sind also systematische Begriffe, und es besteht zugleich Sicherheit, daß sie letzte systematische Begriffe bedeuten."

Vierkandt rechnet weiterhin zum Bestande der formalen Soziologie die Lehre von den Tatsachen des Kollektivlebens, „das Gesamtbewußtsein, den Gesamtwillen usw." Er spricht hier vom Ich- und Wir-Bewußtsein. Wir haben schon einmal angedeutet, daß er uns hier noch nicht zu der vollen Klarheit der Unterscheidung gelangt zu sein scheint: das Wir-Bewußtsein gilt uns als der konstituierende Begriff der ganzen Wissenschaft und ist daher bereits in der Begriffsbestimmung abgehandelt worden, aber wir unterscheiden von ihm sehr scharf das Ich-Bewußtsein und das Ich-Interesse, das umgekehrt erst aus der Entwicklung und dem Wesen der Gruppe verstanden werden kann. Wir haben es vorwiegend deskriptiv soeben dargestellt und haben damit bereits einen zweiten Teil des Vierkandtschen Programms vorweg genommen, „die Lehre von den sozialen Instinkten" — von der er selbst zweifelhaft ist, ob sie nicht noch „auf der Grenze der Psychologie und Soziologie liegt". Für uns unterliegt es keinem Zweifel, daß es sich hier noch um ein rein psychologisches Thema handelt, das wir denn auch in die individualpsychologische Grundlegung verwiesen haben.

Von seinen Grundverhältnissen scheidet Vierkandt mit berechtigter Schärfe die „historischen Begriffe menschlicher Gruppen"[1]). Diese sind in der Tat geschichtlich und logisch ebenso soziologisch, wie die „Grundverhältnisse" vorsoziologisch, und können daher erst in der eigentlichen Darstellung, nach Legung der Grundlagen, abgehandelt werden. Wir erhalten damit eine sehr brauchbare Einteilung der „Beziehungslehre" in einen ersten (vorsoziologischen) und einen zweiten (soziologischen) Teil: was wir jetzt darzustellen uns vorgesetzt haben, ist selbstverständlich der erste insofern, wie unsere Aufmerksamkeit bereits auf diesen wichtigen Gegenstand gelenkt worden ist.

Der zweite Teil wird nach dem, was wir soeben ausgeführt haben, erst in der eigentlichen Soziologie abgehandelt werden können. Dadurch werden wir der Notwendigkeit enthoben sein, schon grundsätzlich, wie Vierkandt sich dazu gezwungen sieht („die formale Gesellschaftslehre bezieht sich in der Tat nicht auf alle Erscheinungen des Gruppenlebens"), auf die Vollständigkeit der Erklärung zu verzichten.

Bevor wir in den eigentlichen Gegenstand eintreten, ist es unsere Aufgabe, den bisher noch nicht scharf umschriebenen Begriff der „Beziehung" genau zu bestimmen. Wir können hier Max Weber folgen: „Soziale Beziehung soll ein seinem Sinngehalt nach aufeinander gegenseitig eingestelltes und dadurch orientiertes Sichverhalten

[1]) Dazu rechnet er außer der „Partei" z. B. auch „Familie" und „Staat". Das ist nur in bestimmtem Sinne richtig. Aber es ist hier nicht der Ort, darüber zu rechten.

mehrerer heißen. Die soziale Beziehung besteht also durchaus und ganz ausschließlich in der Chance, daß in einer (sinnhaft) angebbaren Art sozial gehandelt wird, einerlei zunächst, worauf diese Chance beruht"[1]).

Zur Erläuterung: Begriffsmerkmal soll „ein Mindestmaß von Beziehung des beiderseitigen Handelns aufeinander sein", wobei der Inhalt der allerverschiedenste sein kann: Kampf, Feindschaft, Geschlechtsliebe, Freundschaft, Pietät, Marktaustausch, Erfüllung oder Umgehung oder Bruch einer Vereinbarung usw. — Es handelt sich stets um den im Einzelfall . . . von den Beteiligten gemeinten, empirischen Sinngehalt, niemals um einen normativ „richtigen" oder metaphysisch „wahren" Sinn. Die soziale Beziehung besteht, auch wenn es sich um sogenannte „soziale Gebilde", wie Staat, Kirche, Genossenschaft, Ehe usw. handelt, ausschließlich und lediglich in der Chance, daß ein seinem Sinngehalt nach in angebbarer Art aufeinander eingestelltes Handeln stattfand, stattfindet oder stattfinden wird . . . Ein Staat gehört z. B. soziologisch zu „existieren" dann auf, sobald die Chance, daß bestimmte Arten von sinnhaft orientiertem Handeln ablaufen, geschwunden ist. Ferner: es ist in keiner Art gesagt, daß die an dem aufeinander eingestellten Handeln Beteiligten den gleichen Sinngehalt in die Beziehung legen — daß also in diesem Sinn Gegenseitigkeit besteht. Als Beispiel nennt er die Vatereinstellung und die Kindeseinstellung. Das Verhältnis ist hier auf beiden Seiten objektiv einseitig und dennoch besteht auf beiden Seiten die Erwartung und „Chance" eines bestimmten Handelns, also ein gegenseitiges „Bezogensein".

Der Sinngehalt einer sozialen Beziehung kann wechseln: z. B. eine politische Beziehung aus Solidarität in Interessenkollision umschlagen. Das kann man auch so ausdrücken, daß eine neue Beziehung gestiftet sei.

Wir wollen nicht verfehlen, auch hier wieder anzumerken, wie unzureichend die auf nichts als die Formen abgestellte Soziologie ist. Man sieht, daß es schlechthin unmöglich ist, vom „Inhalt" zu abstrahieren.

Ferner möchten wir vorweisend darauf aufmerksam machen dürfen, daß in der Konstruktion der „Statik", deren Begriff wir oben entwickelt haben, alle jene „Chancen", von denen Weber hier spricht, völlig exakt „angebbar" sind, weil alle Daten der Rechnung als unveränderlich unterstellt werden.

Nach Klarstellung dieses grundlegenden Begriffes der „Beziehung" treten wir in unser jetziges Thema ein.

---

[1]) Wirtschaft und Gesellschaft I, S. 13.

I. Toennies' „Gemeinschaft und Gesellschaft".[1])

Die „Beziehungslehre" nimmt, wie Vierkandt uns sagte, ihren Ausgang von zwei Denkern: Simmel und Toennies. Den Ausführungen des ersten, die wir grundsätzlich ablehnen mußten, haben wir breiten Raum gewährt. Wir haben uns jetzt mit dem zweiten zu beschäftigen. Sein „geniales Jugendwerk", wie Vierkandt es mit Recht nennt[2]), ist die beste Einführung in den Gegenstand, der uns jetzt beschäftigt. Hier werden wir uns, im Gegensatz zu unserer Stellung zu Simmel, im Grundsätzlichen zustimmend verhalten können — was freilich nicht besagt, daß wir nicht zu sehr abweichenden Schlußfolgerungen gelangen werden.

Ein Wort der terminologischen Verständigung ist zuvor erforderlich: Toennies braucht die Worte „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" in einem anderen Sinne als wir bisher.

Für uns war „Gemeinschaft" der Inbegriff aller geistigen Beziehungen zwischen Menschen in Raum und Zeit; und „Gesellschaft" bedeutete uns den Träger dieser Beziehungen. Toennies bildet einen neuen Oberbegriff: Verbindung als den Inbegriff der durch die gegenseitige Wirkung menschlicher Willen gebildeten Gruppe. Dieses Verhältnis selber und daher, die Verbindung, kann in zwiefacher Weise begriffen werden: „entweder als reales und organisches Leben — dies ist das Wesen der Gemeinschaft, oder als ideelle und mechanische Bildung — dies ist der Begriff der Gesellschaft"[3]).

Die Gemeinschaft allein ist jenes reale Ganze, das vor den Teilen ist. Hier geht Toennies von ganz den gleichen biologischen und psychologischen Grundanschauungen aus, die wir vorgetragen haben. Darum hieß es auch soeben von der Gemeinschaft, das sei ihr Wesen. Bei der Gesellschaft aber ist umgekehrt der Teil vor dem Ganzen; sie ist sozusagen ein Artefakt: darum heißt es auch wohlbedacht mit ganz anderem Ausdruck von ihr, das sei ihr Begriff.

Gemeinschaft in ihrer Urform ist das Verhältnis von Blutsverwandten, und zwar zuerst das zwischen der Mutter und ihrem Kinde, dann zwischen den Gatten, „im allgemein-animalischen Sinne", und schließlich zwischen Geschwistern, die sich als solche kennen[4]). Diese Gemeinschaft des Blutes „entwickelt und besondert sich zur Gemeinschaft des Ortes, die im Zusammenwohnen ihren unmittelbaren Ausdruck hat, und diese wieder zur Gemeinschaft des Geistes

[1]) Gemeinschaft uud Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, 3. Aufl., Berlin 1920.

[2]) Max Weber nennt es „das schöne Werk" (Wirtschaft und Gesellschaft I, S. 1; vgl. seine etwas abweichende Terminologie, S. 22).

[3]) S. 3.

[4]) S. 7.

als dem bloßen Miteinander-Wirken und -Walten in der gleichen Richtung, im gleichen Sinne"[1]). Gemeinschaft des Blutes kann als Zusammenhang des vegetativen Lebens betrachtet werden, die des Ortes des animalischen, die des Geistes des mentalen Lebens. Die erste heißt Verwandtschaft, die zweite Nachbarschaft, die dritte Freundschaft.

Was diese Gemeinschaften zusammenhält, ist der „Consensus"[2]), übersetzt als „Verständnis". Es ist Trieb der einzelnen zugleich und Sinn und Vernunft der Gemeinschaft; und was diesem Sinne entspricht, das ist ihr natürliches Recht, wie z. B. die Unterordnung der Kinder unter die Eltern. Es beruht auf intimer Kenntnis voneinander; sein wahres Organ ist die Sprache: Muttersprache, entsprungen aus „Trautheit, Innigkeit, Liebe"[3]). „Eine Gesamtform des gemeinschaftlich bestimmenden Willens, die so natürlich geworden ist, wie die Sprache selber, daher ein Vielfaches von Verständnissen in sich begreift und deren Maß abgibt durch ihre Normen", nennt Toennies „Eintracht" (concordia, als herzliche Verbundenheit und Einigkeit). „Verständnis und Eintracht sind also eines und dasselbe: gemeinschaftlicher Wille in seinen elementaren Formen: als Verständnis in seinen einzelnen Beziehungen und Wirkungen, als Eintracht in seiner gesamten Kraft und Natur betrachtet"[4]). Dieses „Ein-Verständnis" ist etwas ganz anderes als Vertrag, Verabredung, Einigung: es ist seinem Wesen nach stillschweigend, so wie Sprache nicht verabredet werden kann.

Selbst in ihrer negativen Form als Feindschaft dem Genossen gegenüber unterscheidet sich Gemeinschaft noch auf das Stärkste von der Feindseligkeit dem Ungenossen gegenüber: „Beide sind instinktiv, aber jene ist wesentlich Zorn, Haß, Unwille, diese wesentlich Furcht, Abscheu, Widerwille; jene akut, diese chronisch . . . Bei jener lauten und verständnisinnigen Feindseligkeit kann immer irgendwelche Freundschaft und Einigkeit als dahinterliegend gedacht werden". Wir möchten vorschlagen, die erste „Zwietracht" zu nennen, weil sie nach unserem Sprachgefühl nur als Bruch der „Eintracht" verstanden werden kann, die zweite aber „Feindseligkeit", weil die „Seele" nur dem Ungenossen gänzlich „feind" sein kann.

„Gemeinschaftliches Leben ist gegenseitiger Besitz und Genuß, und ist Besitz und Genuß gemeinsamer Güter. Der Wille des Besitzes und Genusses ist Wille des Schutzes und der Vereinigung"[5]). Ge-

[1]) S. 12.

[2]) Wir finden hier nicht ohne Grund Comtes wichtigen Terminus wieder; vgl. S. 187, wo ganz im Sinne des Meisters die Kirche als der Träger der umfassenden Gemeinschaftsidee als ewiges Vorbild dargestellt wird.

[3]) S. 17.

[4]) S. 18.

[5]) S. 19.

meinschaft ist „Besitz und Anteil, welchen Menschen aneinander haben". Dieses Gemeinschaftsleben „entwickelt sich in dauernder Beziehung auf Acker und Haus"[1]).

Im Gegensatz dazu „konstruiert die Theorie der Gesellschaft einen Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind . . . Folglich finden hier keine Tätigkeiten statt, welche aus einer a priori und notwendigerweise vorhandenen Einheit abgeleitet werden können, welche daher auch insofern, als sie durch das Individuum geschehen, den Willen und Geist dieser Einheit in ihm ausdrücken, mithin so sehr für die mit ihm verbundenen als für es selber erfolgen. Sondern hier ist ein Jeder für sich allein und im Zustande der Spannung gegen alle Übrigen. Die Gebiete ihrer Tätigkeit und Macht sind mit Schärfe gegeneinander abgegrenzt, so daß jeder dem anderen Berührungen und Eintritt verwehrt, als welche gleich Feindseligkeiten geachtet werden. Solche negative Haltung ist das normale und immer zugrundeliegende Verhältnis dieser Machtsubjekte gegeneinander und bezeichnet die Gesellschaft im Zustande der Ruhe"[2]). Hier „werden auch alle Güter als getrennte vorausgesetzt wie ihre Subjekte . . Es gibt kein Gemeinsam-Gutes in Wirklichkeit", sondern nur in der Fiktion: ein gemeinsames Subjekt und dessen Willen wird fingiert[3]). Das Wesen ist hier infolgedessen der Tausch, und der fingierte einige Wille ist der Kontrakt. „Er ist die Resultante aus zwei divergierenden Einzelwillen, die sich in einem Punkte schneiden"[4]).

„Gesellschaft also, durch Konvention und Naturrecht einiges Aggregat, wird begriffen als eine Menge von natürlichen und künstlichen Individuen, deren Willen und Gebiete in zahlreichen Verbindungen . . . zueinanderstehen, und doch voneinander unabhängig und ohne gegenseitige innere Einwirkungen bleiben." Es ist der Begriff der „bürgerlichen", der „Tauschgesellschaft": ein Gradbegriff, denn sie ist nur ein Entwicklungsziel und verwirklicht sich nur allmählich. „In diesem Begriff muß von allen ursprünglichen oder natürlichen Beziehungen der Menschen zueinander abstrahiert werden. Die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Verhältnisses setzt nichts voraus als eine Mehrheit von nackten Personen, die etwas zu leisten und folglich auch etwas zu versprechen fähig sind"[5]).

Schon aus dieser letzten Einschränkung geht hervor, daß es sich

---

[1]) S. 20. Hier sprechen sehr deutlich Moesersche und durch ihn „romantische" Vorstellungen. Ebenso, eher noch stärker, im folgenden Absatz.

[2]) S. 33.

[3]) S. 34.

[4]) S. 38.

[5]) S. 43. (Hier wirkt das Zerrbild des „homo oeconomicus", von dem noch die Rede sein wird.)

bei dem Begriffspaar um das handelt, was Max Weber „Idealtypen" nennt, und Toennies hebt denn auch ausdrücklich hervor[1]), daß die beiden Formen sich regelmäßig mischen, freilich mit der Maßgabe, daß Gemeinschaft immer mehr zurücktritt, Gesellschaft immer mehr vordringt, so daß der Progreß, ökonomisch gesehen, von der Hauswirtschaft zur allgemeinen Handelsgesellschaft geht[2]).

Wir haben hier einen kraftvollen Versuch, eine Synthese zu finden zwischen der Soziologie Comtes, die vom Ganzen, und der Spencers, die vom Individuum ausgeht. Die Comtesche Gesellschaft ist Toennies' „Gemeinschaft", die Spencersche seine „Gesellschaft". Bei jener ist vom Ganzen als einer lebendigen Realität auszugehen, bei dieser von den Teilen, die das Ganze zusammensetzen. Sie unterscheiden sich wie ein Organismus von einem Artefakt „durch ihre Entstehung und ihre Eigenschaften. Ein Organ wird von selbst . . . Ein Gerät wird gemacht von menschlicher Hand, welches sich eines außer ihr liegenden Stoffes bemächtigt und ihm eine besondere Form und Einheit verleiht, gemäß der in Gedanken festgehaltenen Vorstellung oder Idee des Zweckes". Und sie unterscheiden sich „durch ihre Beschaffenheit: ein Organ ist als Einheit nur vorhanden in bezug auf die Einheit eines Organismus . . . Hingegen ein Gerät ist seiner Materie nach allem übrigen Stoffe gleich und nur eine bestimmte Masse davon, die auf fiktive Einheiten von Atomen zurückgeführt und als daraus zusammengesetzt gedacht werden kann"[3]).

Kein Zweifel, daß die beiden Typen bestehen, und ebensowenig ein Zweifel, daß die große Linie der Entwicklung in der uns bekannten Weltgeschichte, im antik-mittelländischen so gut wie im westeuropäischen Kulturkreis, von der „Gemeinschaft" zur „Gesellschaft" führt. Kein Zweifel ferner, daß damit sehr üble Nebenwirkungen wenigstens vorläufig verknüpft waren und sind. Von ihnen ging im Altertum schon Aristoteles aus, wenn er den Gegensatz darstellte zwischen der „Oiko-nomia" und der „Chrematistik", zwischen Haus- und Profitwirtschaft; und ihm sind alle Sozialisten der Neuzeit einschließlich der Katheder- und Staatssozialisten gefolgt, von Sismondi an, der von der Ökonomik verlangt, sie solle sein „die gute Regel des Hauses und der Stadtgemeinde", nicht aber Profitwissenschaft — bis auf Rudolf Goldscheid, der die „Warenökonomie" verwirft und an ihrer Stelle eine „Menschenökonomie" fordert. Und von dem gleichen Gegensatz und den gleichen üblen Erscheinungen ging auch die Soziologie aus. St. Simon und Comte begriffen die moderne Gesellschaft als das Geschöpf einer schwer krisenhaften Übergangsepoche, in der die Gesellschaft ihren alten, theologisch verankerten „Consensus" verloren und

[1]) S. 109.
[2]) S. 45.
[3]) S. 103; vgl. a. S. 5, 21, 107 und öfter.

den neuen, positiv-wissenschaftlich fundierten, noch nicht wiedergefunden hat. Dieser Reihe glänzender Namen, großer Köpfe und Herzen schließt Toennies sich würdig an.

Aber er ist nicht nur als Ökonomist ein Schüler von Marx, dessen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft er vollkommen annimmt, und als Soziologe ein Abkömmling sowohl Moesers wie Comtes, dessen Lehre vom Consensus mit der seinen weithin übereinstimmt, sondern auch als Philosoph ein Schüler Schopenhauers. Das heißt, daß er mit dem ausschließlichen Intellektualismus Comtes — und Marxens — gebrochen hat und den Willen als den Schöpfer der Welt einschließlich des Intellekts erschaut, den „Primat des Willens" anerkennt.

Und von hier aus kommt er zu einer überaus originellen Begründung des von ihm mit soviel Kraft und Glück herausgearbeiteten Gegensatzes von Gemeinschaft und Gesellschaft.

Beide sind „Verbindung" menschlicher Willen. Aber — es gibt zwei verschiedene Arten des Willens, den „Wesenwillen" und den „Kürwillen" (der in den beiden ersten Auflagen des Buches noch „Willkür" hieß). Der erste ist — nahezu oder ganz — identisch mit Schopenhauers „Willen zum Leben", dem Demiurgen der Welt, „der Wille, sofern in ihm das Denken", der zweite: „das Denken, sofern in ihm der Wille enthalten ist. Jeder stellt ein zusammenhängendes Ganzes vor, worin die Mannigfaltigkeit der Gefühle, Triebe, Begierden ihre Einheit hat; welche Einheit aber in dem ersten Begriffe als eine reale und natürliche, in dem anderen als eine ideelle und gemachte verstanden werden muß"[1]).

„Wesenwille ist das psychologische Äquivalent des menschlichen Leibes oder das Prinzip der Einheit des Lebens, Kürwille ist ein Gebilde des Denkens selber, welchem daher nur in bezug auf seinen Urheber — das Subjekt des Denkens — eigentliche Wirklichkeit zukommt." Beide werden als Ursachen oder Dispositionen zu Tätigkeiten gedacht, „aber Wesenwille beruht im Vergangenen und muß daraus erklärt werden, wie das Werdende aus ihm; Kürwille läßt sich nur verstehen durch das Zukünftige selber, auf das er bezogen wird. Jener enthält es im Keime, dieser im Bilde . . . Wesenwille ist der Bewegung immanent . . . so gibt es hier nur psychische Realität und psychische Kausalität; das will sagen: nur eine Koexistenz und Sukzession von Daseins-, Trieb- und Tätigkeitsgefühlen, welche durchaus, in ihrer Gesamtheit und ihrem Zusammenhange, als erfolgend aus der ursprünglichen Keimanlage dieses individuellen Wesens gedacht werden mögen. Kürwille geht der Tätigkeit, auf die er sich bezieht, vorher und bleibt außer ihr . . . Das Subjekt setzt den (sonst als bewegungslos vorzustellenden) Körper durch äußeren Anstoß in Bewegung. Dieses Subjekt ist eine Abstraktion. Es ist das menschliche „Ich", insofern als es

[1]) S. 71.

aller übrigen Eigenschaften entkleidet und wesentlich denkend begriffen wird —. Und so wirkt, nach diesem Begriff, das Denken, wie mit mechanischem Zwange auf Nerven und Muskeln und dadurch auf die Glieder des Körpers. Da diese Vorstellung nur innerhalb einer physikalischen oder physiologischen Ansicht vollziehbar ist, so wird hier erfordert, das Denken selbst als Bewegung, d. h. als Gehirnfunktion zu verstehen"[1]).

Auch der hier aufgedeckte Gegensatz der zwei Willen besteht gewiß, und es ist wundervoll, wie fein und tief Toennies von diesem Ausgangspunkt weiter gedacht und die Psychologie und Soziologie bereichert hat. Wir werden im Laufe unserer weiteren Darstellung noch manches davon anzuführen haben. Hier aber handelt es sich zunächst um eine prinzipielle Auseinandersetzung:

Toennies bringt seine beiden Begriffspaare in ursächliche Verbindung miteinander. Gemeinschaft ist die Form, in der der Wesenwille, Gesellschaft die Form, in der der Kürwille sich auswirkt. Daraus ergibt sich ihm die (von uns bereits angeführte) Tendenz der Entwicklung, Gemeinschaft immer mehr durch Gesellschaft zu verdrängen. Das aber ist eine sehr trostlose Aussicht, da alle eigentliche Kultur[2]) und Sittlichkeit[3]), alles tiefwurzelnde und wesenhafte Leben mit der Gemeinschaft verschwinden muß, und weil schließlich Gesellschaft selbst, wenn wir unseren Autor richtig verstehen, zum Untergang verurteilt ist[4]). Es scheint, als wenn er den „Untergang des Abendlandes", um ein modernes Schlagwort anzuwenden, für eben so unvermeidlich hält wie den der antiken „Gesellschaft", die er von „gleichartigen Entwicklungen" beherrscht findet.

Ist dieser Pessimismus gerechtfertigt? Wir möchten es bestreiten!

Seine Wurzel liegt in Comte und Marx. Beide stehen auf dem früher fast unbestritten geltenden Standpunkt, daß die Gesellschaft (im gewöhnlichen Sinne) sich durch ein ununterbrochenes Wachstum aus der Familie und Blutsverwandtschaftshorde entwickelt hat. Beide betrachten daher die kapitalistische Gesellschaft als ein notwendiges Stadium der Ontogenese der Gesellschaft. Und zwar als ein kritisches Stadium, vergleichbar etwa den gefährlichen Pubertätsjahren eines jungen Menschen, in denen auch ernsthafte Störungen als nahezu „normal" gelten können, oder, Marx, unter dem Bilde einer Schwangerschaft, bei der ja auch Störungen aller Art fast zum Bilde der Normalität gehören.

So sieht es auch Toennies, nur mit noch viel schwärzerem Pessimismus. Denn sowohl Comte wie Marx glaubten an eine nahe Zukunft,

[1]) S. 72.
[2]) S. 200/1.
[3]) S. 199.
[4]) S. 211.

in der eine neue „Gemeinschaft" mit einem neuen, fortan nicht mehr ernsthaft zu erschütternden Consensus an Stelle der „metaphysischen" bzw. „kapitalistischen" Gesellschaft treten werde, der Consensus hergestellt für Comte durch seine Kirche positivistischer Gelehrter, für Marx durch die marktlose Zukunftsgesellschaft. Toennies aber kann von seinem Ausgangspunkt aus auch den Sozialismus, den er, wieder seinem Meister Marx folgend, bereits „im Begriffe der Gesellschaft vorhanden"[1]) sieht, kaum für fähig halten, eine Gemeinschaft zu bilden, wenn er auch in der neuzeitlichen Arbeitergenossenschaft einen hoffnungsvollen Keim zu erblicken scheint[2]).

Nun ist diese ganze entwicklungsgeschichtliche Konstruktion falsch. Die moderne Gesellschaft und ihr „Gehäuse" (Sombart), der Staat, sind nicht durch ungestörte Entwicklung aus Familie und Horde entstanden. Sie stellen daher ein, vielleicht im Sinne des historischen Geschehens „notwendiges", aber darum doch kein „denknotwendiges" Übergangsstadium[3]) dar. Sondern unsere Gesellschaft und unser Staat sind Folgen einer im Sinne der Immanenz der Entwicklung fremden „äußeren" Störung: und darum ist die Epoche der Gesellschaft, in der wir leben, nicht einer kritischen Wachstumsperiode analog, sondern einer wohl charakterisierten Krankheit. „Krankheit ist der Prozeß des Lebens unter veränderten Bedingungen", und so fassen wir die „Gesellschaft" im Sinne von Toennies auf als eine unter veränderten Bedingungen prozedierende „Gemeinschaft": als eine kranke Gemeinschaft! Und da jede Krankheit der Versuch des Organismus ist, der Schädlichkeit durch Ausstoßung oder Anpassung Herr zu werden, zu seinem „Consensus" zurückzufinden, so ergibt sich daraus wenigstens die Möglichkeit, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit einer günstigen Prognose, der Heilung, d. h. hier der Wiedergewinnung einer gesunden Gemeinschaft.

Dieses ganze System ist wesentlich dem Versuch gewidmet, gerade diese Anschauung zu beweisen. Wir können daher nur ganz kurz vordeutend die Hauptpunkte skizzieren, ohne sie schon hier stützen zu können.

Wir gehen wie Toennies von einem psychologischen, und zwar gleichfalls einem willensmäßigen Begriffspaar aus, aber nicht von dem Wesen- und Kürwillen, sondern vom „Wir-Interesse" und „Ich-Interesse".

Das erste formt und beherrscht die Familie und die aus ihr entstehenden Gebilde: Horde, Clan, Stamm, Stammesverband, und ist stark genug, das Ich-Interesse derart in Schranken zu halten, daß es

[1]) S. 210.

[2]) S. 167.

[3]) Vgl. mein „Kapitalismus, Kommunismus, wissenschaftlicher Sozialismus" (Berlin 1919), S. 175.

den Bestand der „Gemeinschaft", das Einverständnis und die Eintracht, niemals ernstlich bedroht. Aber es herrscht nur intra-, nicht intertribal, es schließt die Gruppenfremden nicht ein, sondern aus. Kommt es zu Zusammenstößen feindlicher Art — und sie sind unvermeidlich —, dann wird das nach innen hin altruistische Wir-Interesse der Gruppe nach außen hin zum egoistischen Ich-Interesse des Gruppen-Ich und bindet das Ich-Interesse der einzelnen nicht gegenüber den Ungenossen.

Aus solchen Zusammenstößen ist durch Unterwerfung der einen Gruppe unter die andere dasjenige entstanden, was Marx-Engels, Bakunin und Gumplowitz und ich selbst den „Staat", was Wilhelm Wundt die „politische Gesellschaft" genannt hat[1]). Damit schließt die „Vorgeschichte" und beginnt die „Welt"-, d. h. die Staatengeschichte. Und ihr ganzer Verlauf ist ein über Jahrtausende erstreckter Prozeß, nicht des Übergangs, sondern der Krankheit.

Denn hier war ein der Gemeinschaft fremder Körper in sie eingedrungen: Gewalt von Mensch gegen Mensch, Ausbeutung von Mensch durch Mensch (in der Sklaverei, in der Feudalperiode, im Kapitalismus), Eigentum von Mensch an Mensch. Und daher funktioniert Gemeinschaft hier nur noch verzerrt, unter Schmerzen und Krisen, wächst der soziale Körper nur verkrüppelt heran. Die normalen Tendenzen seines Wachstums und seiner Funktion sind nicht völlig unterbrochen, aber gestört und abgelenkt durch das nebenhergehende Bestreben, der fremden Noxe (Schädlichkeit) durch Ausstoßung oder Anpassung Herr zu werden.

Das konnte Toennies von seinem Standpunkt aus nicht sehen. Und so ergeben sich ihm notwendig Konsequenzen, die ihn selbst hätten an seiner Grundvoraussetzung irre machen können. Er kommt z. B. zu einer Art von Rechtfertigung der Sklaverei, die er wenigstens in ihrer patriarchalischen Form als mit der Gemeinschaft verträglich anerkennt[2]); und hat, auch das ein stark „romantischer" (Adam Müllerscher) Zug, eine glorifizierende Auffassung des Adels, die vor Vorgeschichte und Geschichte nicht bestehen kann[3]). Der Adel ist nicht durch langsame Differenzierung aus dem Stamm erwachsen, sondern ist die erobernde fremde Kriegergruppe, die sich über die Unterworfenen gesetzt und ihr Land samt ihrer Arbeitskraft gewaltsam appropriiert hat. Adel, gleich „Odal" heißt: Großgrundeigentum![4])

---

[1]) Vierkandt, „Machtverhältnis und Machtmoral", S. 1 sagt: „Der Staat im engsten Sinne ist sicher durch Eroberung entstanden."

[2]) S. 154; vgl. a. S. 22, wo er allerdings feststellt, daß „der rechtliche Sklavenhand seinem Wesen nach Unrecht ist".

[3]) S. 184/5.

[4]) Kleinpaul, Die deutschen Personennamen (Berlin u. Leipzig, Sammlung Göschen 1916), S. 46/7.

Damit wird die Prognose der Entwicklung erschüttert. Es bleibt ja immerhin möglich, daß die moderne Gesellschaft, indem sie ihren natürlichen Consensus immer mehr verliert, und den neuen, künstlichen, nicht herzustellen imstande ist, zugrunde geht: aber das erscheint nun nicht mehr als notwendig. Und die Hoffnung besteht, daß die Gemeinschaft sich ihrer Noxe entledigt und zur vollen Gesundheit zurückkehrt.

Hier besteht ein Dualismus, von dem die junge Soziologie geradezu ausgegangen ist, wie wir in der geistesgeschichtlichen Einführung gezeigt haben. Und hier hat Toennies einen weiteren bedeutsamen Schritt getan. Er hat den Dualismus des gesellschaftlichen Geschehens zuerst auf einen Dualismus der willensmäßigen Anlagen zurückzuführen versucht und damit eine grundsätzlich einheitliche Erklärung erstrebt. Und das war in der Tat eine geniale Leistung, wenn wir auch angebrachterweise die Lösung nicht anerkennen können. Nicht Wesenwille und Kürwille, sondern Wir-Interesse und Ich-Interesse, Wir-Wille und Ich-Wille, sind die tiefsten Wurzeln aller Gesellschaft im weiteren Sinne.

Wie nahe aber Toennies der Lösung gekommen ist, zeigt sich daran, daß er aus jenem Dualismus der Wurzeln die Dualismen der sozialen Phänomene richtig verstanden hat. Es gibt in der Tat den Unterschied von Besitz und Vermögen[1]) von natürlichem und positivem Recht, von echter Gesinnungsmoral und bloßer Klugheitsmoral[2]), von Kultur und Zivilisation[3]), von echter und konventioneller Geselligkeit[4]), von Beruf und Geschäft[5]).

Aber es gibt noch einen aus dem gleichen Dualismus hervorgehenden Gegensatz, den Toennies auch heute noch nicht kennt, obgleich er seit mehr als einem viertel Jahrhundert der wissenschaftlichen Welt dargeboten ist:[6]) es gibt auch zwei Arten der Konkurrenz, eine, die vom Wir-Interesse in engen Schranken gehalten wird und nicht nur ungefährlich, sondern im höchsten Grade nützlich ist: den „friedlichen Wettbewerb": und eine andere, in der das Ich-Interesse, aller Fesseln entledigt, sich bis zur Vernichtung der Gesellschaft austoben kann und darf: den „feindlichen Wettkampf". Wenn Toennies diesen Gegensatz gekannt und ausgewertet hätte, wäre er in bezug auf die Konkurrenz und ihre Folgen, namentlich die „Handelsgesellschaft", zu wesentlich anderen Ergebnissen gekommen als sein Meister Marx. Wir werden zeigen, daß der friedliche Wettbewerb den „gemeinschaft-

[1]) S. 149.
[2]) S. 128.
[3]) S. 200/1.
[4]) S. 44; vgl. S. 129.
[5]) S. 111.
[6]) Meine „Siedlungsgenossenschaft", 1. Aufl. 1896, Leipzig, 3. Aufl. 1922, Jena.

lichen" Consensus in seiner Form als „genossenschaftlichen Geist" in Vollkommenheit herstellt, und daß er überall besteht und wirkt, wo jene Noxe der im „Vermögen" als Monopol fortbestehenden Gewalt nicht einwirken kann[1]). Von hier aus eröffnet sich das volle Verständnis für jene seltsame Tatsache, die für Tcennies eine unverständliche Ausnahme von seiner Regel darstellen muß, daß die aus dem Kürwillen als Artefakt, als „Gerät", gebildete Arbeitergenossenschaft „gleichwohl erkennen läßt, daß dadurch in einer Gestalt, die den gesellschaftlichen Lebensbedingungen angepaßt ist, ein Prinzip der Gemeinschaftsökonomie neues Leben gewinnt, das einer höchst bedeutenden Entwicklung fähig ist"[2]).

Mehr als diese Andeutungen können wir hier nicht geben.

II. „Grundverhältnisse".

1. Die Urformen der gesellschaftlichen Beziehung.

a) Das Wir-Verhältnis.

(Frieden, Sittlichkeit, natürliches Recht.)

Von allen Grundverhältnissen das weitaus wichtigste, weil es, sozusagen als Grundverhältnis aller Grundverhältnisse, allen anderen zugrunde liegt, und daher als erstes zu behandeln, ist die in Pflichten und Rechten zutage tretende Wechselwirkung der gesellschaftlich verbundenen Personen. Denn die „Gesellschaft" ist ein System sittlich wechselwirkender Teile (Personen), wie Schäffle[3]) sagt, und Fouillée meint vielleicht nichts anderes, wenn er sagt, daß die Gesellschaft ein organisme contractuel ist. In der Tat sind Sittlichkeit und Recht die Kohäsionskraft der Gesellschaft, ihr Kitt, ohne den sie, einmal als entstanden gedacht, sofort wieder auseinanderfliegen müßte, wie ein explodierendes Geschoß[4]).

[1]) Hier nur als Vordeutung, daß es sich um einen Consensus handelt, der, um mit Max Weber zu sprechen, durchaus auf einer „durch Interessenlage" bedingten Harmonie der Einzelinteressen untereinander und mit dem Gesamtinteresse beruht. Aus der blutbedingten Eintracht der Anfänge wird unter ungestörten Verhältnissen die interessenbedingte Eintracht, die ebenso fest zusammenhält.

[2]) S. 167. Vgl. Brinkmann, S. 51. „Es gibt erstarrte Gemeinschaften, wie die Familie des modernen Erbrechts, die der Staatsgemeinschaft in den Weg tritt, und verlebendigte Gesellschaften, wie die Schöpfungen neuzeitlicher Beamten- oder Arbeiterorganisationen, die den Gedanken des Rechtsstaats und der Genossenschaft wiedergeboren haben."

[3]) Abriß der Soziologie, S. 39.

[4]) „Denn Gesellschaft besteht nur insoweit, als der eine durch sein Handeln mit dem anderen in Wechselwirkung kommt, wo dann, falls ihre Interessen kollidieren, eine Beschränkung der Willkür des einen oder des anderen notwendig wird, wenn Gesellschaft bestehen soll. Wir können diese Beschränkung nicht aufheben, ohne eben damit die Gesellschaft selbst aufzuheben" (Nelson, System der philosophischen Rechtslehre, Lpz. 1920, S. 18).

Auf der anderen Seite gibt es außerhalb der Gesellschaft weder Rechte noch Pflichten. Wir haben oben bereits gesagt, daß die Imperative der Vernunft sozialer Prägung sind. „Aus dem Gesagten folgt, daß die Bedingung von Rechten immer darin liegt, daß die Möglichkeit einer Wechselwirkung von Personen besteht“[1]).

Wir betreten hier das heikle Gebiet des Sollens. Es ist das einer der Gründe, aus denen wir die „Grundverhältnisse“ nicht in der eigentlichen Soziologie, sondern in der psychologischen Grundlegung abzuhandeln vorziehen. Hierher gehört der überaus wichtige Gegenstand mindestens seinem Ausgangspunkt nach.

Das bestätigt uns der bedeutende Denker, dem wir uns in diesem Abschnitt vor allem anschließen werden: Leonard Nelson in seinem gewaltigen Buche: „Kritik der praktischen Vernunft“.

Er weist nach, daß es zu der wissenschaftlichen Lösung der Rätsel der Ethik keinen anderen Zugang gibt als den der Psychologie. Man kann nämlich einen ethischen Satz erstens nicht durch Induktion erschließen; denn durch Beobachtung lassen sich nur Tatsachen feststellen. „Aus Tatsachen, d. h. daraus, daß etwas Bestimmtes *ist*, läßt sich aber kein Schluß ziehen darauf, daß etwas Bestimmtes sein *sollte*. Denn der Begriff des Sollens ist gegenüber dem Begriff des Seins etwas gänzlich Neues“[2]).

Ebensowenig kann man ethische Prinzipien *beweisen*. Denn ein Beweis ist die logische Zurückführung eines Urteils auf andere Urteile. Der Grund einer Verbindlichkeit kann jedoch nur ein *Gebot* sein, niemals aber ein Urteil. Hier kann uns alle „Erkenntnistheorie“ nicht weiterbringen, und wir brauchen sie auch nicht; denn der Begründung bedürfen nur zweifelhafte Erkenntnisse, nicht aber unmittelbare, z. B. die Anschauung, die unmittelbar assertorisch ist. Hier herrscht der Grundsatz des „Selbstvertrauens der Vernunft“[3]).

Daraus folgt, daß Ethik als Wissenschaft nur möglich ist, wenn es eine unmittelbare, rationale ethische Erkenntnis gibt. M. a. W.: „Gibt es reine praktische Vernunft? Wir schreiben uns nämlich *Vernunft* zu, insofern wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen, und *reine* Vernunft, insofern diese Erkenntnis a priori möglich, d. h. rational ist“[4]).

Freilich besitzen wir keine unmittelbar *evidente* ethische Erkenntnis: das ist der Grund, aus dem der ethische Skeptizismus die Existenz reiner praktischer Vernunft leugnet. Das ist aber ein Trugschluß, denn es ist nicht gesagt, daß die unmittelbare ethische Erkenntnis evident sein muß. Sie könnte auch „ursprünglich dunkel“ sein, und nur durch Nachdenken zur Gewißheit gebracht werden können. Oder

[1]) Nelson, Kritik der praktischen Vernunft, S. 167.
[2]) Ibid. S. 31.
[3]) l. c. S. 51.
[4]) S. 53.

m. a. W. wir können eine Erkenntnis besitzen, ohne das Bewußtsein dieser Erkenntnis zu haben.

Und so ist es in der Tat: die ethische Erkenntnis ist ursprünglich dunkel. Was der Selbstbeobachtung unmittelbar gegeben ist, ist nichts als ein „Gefühl": Pflichtgefühl, Rechtsgefühl, Gewissen, Takt usw, das uns im bestimmten Einzelfall von bestimmten Pflichten spricht und uns gerade dadurch auf einen allgemeinen Grund dafür hinweist. Diese innere Wahrnehmung ist nun allerdings eine „Anschauung" des Gefühls, aber darum ist das Gefühl doch keine Anschauung[1]). Das Gefühl bezieht sich auf die Pflicht, die Anschauung nur auf das Gefühl der Pflicht, jenes auf einen ethischen, dieses auf einen psychologischen Sachverhalt. Das Verfahren der Kritik muß also zunächst „psychologischer Natur" sein:[2])

Was lehrt uns nun das Nachdenken über diesen Inhalt unseres Bewußtseins?

Gegenstand sittlicher Urteile können nur Handlungen[3]) sein, nicht ihre Wirkungen oder Erfolge. Der sittliche Wert muß der Handlung unmittelbar zukommen, nicht der Wohlgefälligkeit. Das Urteil „sittlich gut" bezieht sich auf den „guten Willen", aus dem die Handlung hervorgegangen ist. Aber was ist eine „gute" Handlung?

Zunächst muß sie weder dem Affekt noch der Gewohnheit entspringen. Aber das ist zwar notwendig, reicht jedoch nicht aus. Denn es gibt auch „besonnene", aus Charakter und Prinzip hervorgehende Handlungen, die wir nicht als sittlich gut anerkennen, weil sie um der Befriedigung einer Neigung willen geschehen, ja sogar Handlungen, die wir um so härter verwerfen, weil sie in voller Besonnenheit aus Prinzipien hervorgehen, die wir sittlich mißbilligen, und aus einem Charakter, dessen Grundsätze verdammenswert sind. Es kommt also auch auf die Motive des Handelns an. Darum sagen wir „Nach bestem Wissen und Gewissen". Das erste Wort deutet auf die Besonnenheit, das zweite auf die sittlichen Motive[4]). „Das Gewissen rechtfertigt die Handlung, die es von uns fordert, nicht durch irgendeinen . . . Zweck, sondern es gebietet sie bedingungslos, ohne Rücksicht auf die etwa widerstreitenden Neigungen. Man nennt eine Handlung, sofern sie schlechthin geboten ist, Pflicht." Eine Handlung ist also nur dann moralisch, wenn durch sie die Pflicht erfüllt ist. Und das bedeutet viel mehr, als daß die Handlung nur pflichtgemäß ist; das kann sie sein, ohne daß das Bewußtsein der Pflicht gegeben ist; ja sogar, wenn eine Handlung mit dem Bewußt-

[1]) S. 56.

[2]) S. 59.

[3]) Vgl. Nelson, Kritik, S. 606. Ebenso Radbruch l. c. S. 46: Dabei darf nicht übersehen werden, daß es neben äußeren auch innere Handlungen gibt, wie z. B. die Anspannung der Aufmerksamkeit.

[4]) S. 82.

sein der Pflicht geschieht, braucht sie noch nicht moralisch zu sein; dazu ist erfordert, daß sie aus dem Bewußtsein der Pflicht geschieht[1]). „Sittlich gut ist eine Handlung, deren Bestimmungsgrund das Pflichtbewußtsein ist."

Eine Handlung, die schlechthin geboten ist, ist notwendig. Es gibt zweierlei Arten der Notwendigkeit, das Müssen und das Sollen. Beide stehen unter einem Gesetz, aber nur das Gesetz des Sollens ist ein Gebot. Jenes ist Naturnotwendigkeit, dieses praktische Notwendigkeit; jene ist eine Notwendigkeit des Seins, diese des Wertes. Eine notwendige Regel des Seins nennen wir ein Naturgesetz, eine solche des Wertes Sittengesetz.

Eine weitere Unterscheidung ist erforderlich. Wir nennen einen Satz, der ein Gebot ausdrückt, einen Imperativ. Es gibt aber zwei verschiedene Arten von Imperativen, kategorische und hypothetische, je nachdem, ob das Gebot schlechthin gilt oder nur unter der Bedingung eines vorgesetzten Zweckes. Die letzteren sind Gebote nicht der Pflicht, sondern der Klugheit. „Sittlichkeit zeigt sich nicht in der Wahl der geeigneten Mittel zur Erreichung irgendwelcher Zwecke, sondern in der Wahl der rechten Zwecke selbst"[2]).

Hypothetische Imperative beziehen sich auf eine Naturnotwendigkeit, sind also streng genommen theoretische, und nicht praktische Sätze, gehören nicht in die praktische Philosophie. Darum kann ein Befehl niemals eine Pflicht begründen: denn ein Befehl ist ein hypothetischer Imperativ, weil es für seine Befolgung kein anderes Interesse geben kann als die an den Befehl geknüpften Folgen, Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe. Nietzsches Satz „Zu einem Imperativ gehört ein Imperator" ist falsch: das Prinzip der Pflicht ist Autonomie, d. h. Unterwerfung des Willens unter ein ihm von keinem fremden Willen auferlegtes Gesetz, nicht aber Heteronomie[3]).

Das Sittengesetz erkannten wir als eine notwendige Regel des Wertes. Wenn eine Handlung so geschieht, wie sie geschehen sollte, so genügt sie der notwendigen Bedingung, unter der allein sie Wert haben kann. Damit aber kommt ihr noch kein positiver Wert zu, man tut „seine Schuldigkeit". Wenn aber nicht geschieht, was geschehen soll, so wird nicht nur jeder etwa mit der Handlung sonst noch verbundene positive Wert aufgehoben, sondern es kommt ihr ein Unwert zu, als Schuld, und zwar ein unendlicher[4]) Unwert.

Um mögliche Mißverständnisse auszuschließen, die für den Fortgang unserer Untersuchung störend werden könnten, ist noch eines

[1]) S. 83/4.

[2]) S. 86.

[3]) Vgl. dazu Radbruch l. c. S. 54/5.

[4]) Neuerdings sagt N. statt „unendlicher": „unkompensierbarer Unwert" (Philos. Rechtslehre, S. 49).

zu bemerken. Auch eine ohne Überlegung erfolgende Handlung kann moralisch sein, und zwar, insofern sie aus dem Gefühle der Pflicht entspringt. „Ob das Bewußtsein der Pflicht sich durch ein unmittelbares Gefühl oder erst durch abstrakte Überlegung einstellt, ist für die Moralität gleichgültig"[1]). Zumal auch solche „impulsive" Handlung gar nicht „unbesonnen" ist: denn sie geschieht nicht aus einem Affekt; das Pflichtgefühl ist kein Affekt, sondern enthält das Bewußtsein der objektiven Notwendigkeit der Handlung, und das ist ihr Bestimmungsgrund.

„Die Moralität besteht in der Bereitschaft des Menschen, dem Bewußtsein der Pflicht zu folgen."

Was ist „Bereitschaft"? Messer sagt: „Als Wirksamkeit der Aufmerksamkeit auf den Reproduktionsverlauf darf es bezeichnet werden, daß bei dem Festhalten einer ‚Aufgabe' oder eines ‚Gesichtspunktes' auch die mit jenen assoziierten Spuren von Vorstellungen und Gedanken in eine erhöhte ‚Bereitschaft', d. h. in den Zustand leichterer und rascherer Reproduzierbarkeit versetzt werden. Damit ist zugleich die Richtung des Reproduktionsverlaufes . . . in bestimmter Weise determiniert"[2]). Derselbe Autor sagt später: „Es erscheint wichtig, . . . daß nicht bloß Wertgefühle, sondern auch Werturteile von theoretischen Urteilen . . . wohl zu unterscheiden sind. Je reifer der Mensch wird, um so mehr werden bewußte Wertschätzungen — die als Gewissensgebote, Grundsätze, Maximen sich geltend machen können — dafür bestimmend sein, was überhaupt Ziel seines Wollens wird: Anerkennung oder Verwerfung der Strebungen wird in erster Linie von der Bewertung ihrer Ziele abhängen. So erhält das Wollen eine relativ bleibende Grundrichtung, die wir auch als die ‚Gesinnung' des Menschen bezeichnen"[3]).

Mit den bisherigen Untersuchungen haben wir den Begriff der Pflicht gewonnen. Aber das reicht nicht aus. Wir wissen, was Pflicht ist, aber noch nicht, was sie gebietet. Dazu bedürfen wir eines Kennzeichens, eines Kriteriums der Pflicht. Ohne das wäre der Begriff der Pflicht völlig unanwendbar; auch ist ja das Bewußtsein der Pflicht immer das Bewußtsein, daß etwas Bestimmtes Pflicht ist.

Nun freilich schwanken die Ansichten über das, was Pflicht ist, von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit, ja von Person zu Person, und daraus wollen manche Philosophen schließen, daß es kein allgemeingültiges Kriterium der Pflicht geben könne. „Es gäbe . . . nur bestimmte Einzelpflichten und kein allgemeines Kriterium der Pflicht"[4]). Diese Auffassung widerspricht unserem Bewußtsein, daß uns die Pflicht schlecht-

[1]) Kritik, S. 100.
[2]) Psychologie, S. 271; vgl Nelson, Kritik, S. 606.
[3]) l. c. S. 319.
[4]) Nelson l. c. S. 108.

hin geboten ist. Das aber kann nicht empirisch erkannt werden. „Was mit Notwendigkeit gelten soll, muß a priori feststehen und kann nicht von zufälligen Umständen abhängen“[1]).

Was nun insbesondere die Verschiedenheit der ethischen Urteile ihrem Inhalte nach anbetrifft, so mögen wir erstens bedenken, daß es sich oft um verschiedene Dinge handelt, die nur auf denselben sprachlichen Ausdruck gebracht sind, ferner, daß eine Verschiedenheit der Urteile, wo sie mit Sicherheit festgestellt werden kann, noch nicht ihren Widerstreit bedeuten muß, denn sie können sich auf sehr verschiedene Umstände beziehen. So z. B. kann der Elternmord auf primitiver Stufe ein Akt der Pietät sein[2]). Schließlich können auch zwei Personen von demselben Prinzip aus zu verschiedenen Urteilen über einen besonderen Fall gelangen, und die Abweichung entspringt dann aus der Verschiedenheit der Anwendung des Prinzips[3]).

Aus dem bloßen Begriff der Pflicht können wir das gesuchte Kriterium nicht erschließen, wie es die rein formalistische Ethik versucht. Im Begriff der Pflicht liegt nämlich der Begriff der Allgemeingültigkeit, denn jedes Gesetz ist eine allgemeingültige Regel. Der Satz scheint die Behauptung zu enthalten, daß alle Personen gleiche Rechte und Pflichten haben, daß es also keine individuellen Rechte oder Pflichten gibt. Das aber widerstreitet unserem faktischen ethischen Urteil; wir sind uns vielmehr sehr wohl bewußt, daß unter Umständen für einen Menschen Pflicht oder Recht ist, was für keinen anderen Pflicht oder Recht ist, daß es also für ihn pflichtwidrig wäre, wenn er so handelte, wie es für andere Pflicht wäre.

Worauf kann diese Verschiedenheit begründet sein? Offenbar nicht auf der bloßen zahlenmäßigen (numerischen) Verschiedenheit der Personen, sondern nur auf der Verschiedenheit der Situation, die persönliche Beschaffenheit der einzelnen mitgerechnet. Das Sittengesetz ist ein hypothetischer Satz in bezug auf seine Anwendung, bleibt aber ein kategorischer Satz in bezug auf seine Verbindlichkeit. Der Satz würde lauten: „Wenn ein Mensch eine gewisse Eigenart hat, so soll er auf bestimmte Weise handeln.“ Der Satz hat logisch hypothetische Form, ist aber seinem Inhalt nach nichtsdestoweniger ein kategorischer Imperativ, denn seine Verbindlichkeit ist durch keinen Zweck bedingt[4]). Ob überhaupt und wie oft die für die Geltung des Nachsatzes erforderliche Bedingung eintrifft, dadurch wird die Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes gar nicht berührt, ebensowenig wie die der Naturgesetze dadurch berührt wird, ob ihre Bedingung oft oder viel-

[1]) Nelson l. c. S. 108.

[2]) Vgl. dazu die eindrucksvollen Ausführungen über Motiv und Ausführung des Elternmordes bei P. Kropotkin „Gegenseitige Hilfe“, S. 104ff.

[3]) Nelson l. c. S. 113.

[4]) S. 121.

leicht nur einziges Mal eintritt. Gesetzlichkeit ist durchaus nicht Einförmigkeit.

Was kann das nun für eine allgemeine Regel sein, die für die verschiedensten Personen und Situationen gleichmäßig Geltung hat? Wenn wir wieder unsere faktischen ethischen Urteile zergliedern, so finden wir, daß wir zumeist nach Sittenregeln handeln, die wir durch induktive Verallgemeinerung auf Grund einer vergleichenden Zusammenfassung der einzelnen erfahrenen Fälle gewonnen haben[1]). Wie handeln wir aber, wenn eine Situation vorkommt, die in diesem Regelkatalog nicht vorkommt, oder wenn zwei solcher Regeln in einen Zwiespalt geraten? Da müssen wir die eine Sittenregel zugunsten der anderen einschränken, und dazu bedürfen wir eines Auswahlprinzips, eines streng allgemeingültigen Kriteriums, das füglich allein Sittengesetz heißen kann.

Wenn wir uns diese Frage vorlegen, so finden wir, daß die Pflicht uns nie ursprünglich neue, eigene, positive Zwecke für das Handeln gibt, sondern immer nur beschränkend auftritt. Und zwar nicht gegenüber Sachen, sondern nur gegenüber Interessen anderer, und zwar nur im Falle der Kollision. „Das Sittengesetz enthält also eine Regel für die Beschränkung unserer Interessen durch die kollidierenden Interessen anderer“[2]).

Das mutet uns nicht zu, unsere Interessen mit denen der anderen zusammenzustimmen, und noch weniger, auf unsere Interessen zu verzichten, sondern es verlangt von uns nichts als Abwägung. Jeder soll auf fremde Interessen so viel Rücksicht nehmen, als wären sie auch seine eigenen. Wir dürfen unsere überwiegenden Interessen vorziehen (sind dazu aber nicht etwa verpflichtet), sind aber verpflichtet, die überwiegenden Interessen der Anderen vorzuziehen. Das Gesetz der Abwägung lautet „Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch die deinigen wären“[3]).

Hier ist besonders auf das zweite „auch“ zu achten. Ohne diese Einschränkung wären nur Handlungen erlaubt, die mit den fremden Interessen in Einklang sind. Das aber verlangt das Sittengesetz nicht; wir sollen uns nur die kollidierenden Interessen in einer und derselben Person vereinigt denken, um von dem Unterschied der Personen als solcher zu abstrahieren. Bleibt die Handlung dann noch möglich,

[1]) S. 127.

[2]) S. 130.

[3]) S. 134. Diese sittliche Pflicht liegt besonders den „Statthandelnden“ (Vormund, Beauftragten usw.) ob. Er hat für den anderen „zu folgern, zu schließen und sich zu entschließen“ (Stoltenberg S. 115).

so ist sie erlaubt, andernfalls verboten. „Das Kriterium der Rechtlichkeit der Handlung liegt darin, daß eine die beiderseitigen Interessen in sich vereinigende Person sich zu ihr entschließen könnte. Das ist das Abwägungsgesetz."

Wenn ein Verstoß gegen dieses Gesetz begangen wurde, so urteilen wir[1]), daß der Handelnde sich einen Unwert zugezogen hat, der die Lage zu seinen Ungunsten verschiebt und es rechtfertigt, ihn in gewissem Maße zu benachteiligen. Und zwar in demselben Maße, wie er selbst die Rücksicht verletzt hat. Er hat durch Verletzung der Würde anderer Personen im gleichen Maße von seiner eigenen Würde eingebüßt. Daraus folgt das „Vergeltungsgesetz": „Du sollst in eine gleiche Nichtachtung deiner Interessen einwilligen, wie du sie anderen gegenüber bewiesen hast." Es ist nichts als die Umkehrung des Abwägungsgesetzes. Gemeinsam ist beiden Sätzen das Gebot der Wahrung der Gleichheit der Würde der Personen, d. h. der Gerechtigkeit. Das eine Gesetz bezieht sich auf die Verletzung, das andere auf die Wiederherstellung der Gleichheit. Das gemeinsame oberste Prinzip, das allgemeine Sittengesetz, lautet: „Wahre die Gleichheit der persönlichen Würde" oder einfach: „Handle gerecht"[2]).

Also ist die Gerechtigkeit das einzige Prinzip aller Pflichten!

Das heißt, es gibt keine „Pflichten gegen sich selbst". Dann wäre es uns sittlich verboten, auf eigene berechtigte Interessen zu verzichten, was uns sicher erlaubt ist. Sondern es gibt in der Tat nur Pflichten gegen andere; dazu gehören auch die oft als Pflichten gegen uns selbst aufgefaßten Gebote, unsere Ehre zu schützen, Treu und Glauben zu halten, das Verbot des Selbstmordes usw. Der Selbstmord ist uns nur verboten, wenn wir dadurch berechtigte Interessen anderer schädigen, und kann unter Umständen sogar sittlich geboten sein. Unsere persönliche Ehre zu wahren, wird ebenso wie das Halten von Treu und Glauben von der Gesellschaft gefordert, in der wir leben: die Gesellschaft kann nicht bestehen, wenn keine allgemeine Rechtssicherheit besteht, und „wir setzen voraus, daß jedes vernünftige Wesen ein Interesse daran hat, mit anderen vernünftigen Wesen in einer Wahrheitsgemeinschaft zu leben und nicht von ihnen hintergangen zu werden"[3]). Hier handelt es sich also um bestimmte Interessen unbestimmter Personen. Die Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue

---

[1]) Das ist nicht soziologisch gemeint, sondern nur eine Exposition des aufgeklärten sittlichen Urteils.

[2]) S. 136.

[3]) S. 142. Vgl. Syst. d. phil. Rechtslehre 65; vgl. ferner Radbruch l. c. S. 53/4. Über die sittliche Pflicht des „Kampfes ums Recht", z. B. des Eigentums, vgl. ferner Stoltenberg l. c. S. 53.

sind also mittelbare, aus der Pflicht der Gerechtigkeit sich ergebende Pflichten.

Meine Pflichten sind der anderen Rechte. Das Sittengesetz ist ein Rechtsgesetz[1]), d. h. unsere Pflichten werden ihrem Inhalt nach bestimmt durch Rechte[2]). Was ist der Begriff des Rechtes?

Jede Rechtsfrage schließt eine Interessenfrage ein, ist aber keine. Jede Rechtsverletzung schließt eine Interessenverletzung ein, aber eine Rechtsverletzung bedeutet keine Interessenverletzung. Ein Interesse ist noch kein Recht und begründet kein Recht. Die Natur, z. B. in einer Elementarkatastrophe oder durch ein Raubtier, verletzt Interessen, begeht aber kein Unrecht. Und von zwei kollidierenden Interessen muß notwendig immer eines verletzt werden! Wir müssen das Rechte und das Recht unterscheiden. Das Rechte ist das Erlaubte, nicht Verbotene, von „Recht" aber kann erst die Rede sein, wenn ein Gesetz vorliegt, das die Willkür anderer einschränkt auf die Bedingung der Achtung der Interessen der Berechtigten. Das Recht des Einen besteht nur durch die Verbindlichkeit des Anderen, das liegt schon im Begriff des Rechts.

Man kann das Recht nicht anders als derart ableiten. Nicht aus einem anderen Willen, denn das führt uns in einen Regressus infinitus; wir müßten immer wieder fragen, welcher höhere Wille den betrachteten Willen verpflichten konnte. „Die bloße Möglichkeit der rechtlichen Verbindlichkeit für einen anderen setzt das Bestehen eines von jedem Willen unabhängigen Rechtes voraus"[3]). Ebensowenig kann man das Recht auf einen Zweck zurückführen, denn dann gäbe es kein Recht, sondern nur Klugheitsregeln, keine kategorischen, sondern nur hypothetische Rechtsgebote. Auch nicht auf Vertrag, weil jeder Vertrag das Recht schon voraussetzt, oder auf Zwang: denn man kann auch Unrecht erzwingen, und Verbindlichkeit bleibt Recht auch ohne Zwang. Mag sich ungerechte Macht auch „Recht" nennen: nur das Gesetz macht das Macht- zu einem Rechtsverhältnis[4]). Und schließlich kann man das Recht auch nicht aus der allgemeinen An-

---

[1]) S. 144.

[2]) Vgl. Radbruch, S. 49: „Dem rechtlich Verpflichteten steht immer ein Interessierter, Fordernder, Berechtigter gegenüber, während man der sittlichen Verpflichtung nur symbolisch einen solchen Berechtigten zuordnet" (Gott, die Menschheit, das eigene Gewissen, das bessere Interesse). „Im Rechtsgebiet kann von Pflicht und Schuldigkeit gesprochen werden, die sittliche Pflicht dagegen ist nicht Schuldigkeit, nicht Pflicht gegen einen Gläubiger, sondern Pflicht schlechthin."

[3]) S. 150.

[4]) S. 162. Vgl. System d. phil. Rechtslehre, S. 19; vgl. Radbruch l. c. S. 164: „Aber der Befehl und die Macht bedeuten nur ein Wollen und Können, sie vermögen auf der Seite des Adressaten also allenfalls ein Müssen, nicht aber ein Sollen, Gehorsam vielleicht, aber niemals eine Pflicht zum Gehorsam hervorzubringen."

erkennung ableiten: dann gäbe es keinen Rechtsirrtum. Vorstellung von Recht ist kein Recht, die Rechtsüberzeugung begründet kein Recht[1]).

Um ein Pflichtsubjekt zu sein, sind drei und nur drei Bedingungen erforderlich: 1. das Vermögen zu handeln, 2. das Vermögen des Bewußtseins eines praktischen Gesetzes, 3. die Möglichkeit, durch sein Handeln auf die Interessen anderer Wesen einzuwirken.

Um aber ein Rechtssubjekt zu sein, sind nur zwei Bedingungen erforderlich: 1. das Vermögen, sich zu interessieren, und 2. die Möglichkeit, daß diese Interessen den Einwirkungen seitens eines handelnden vernünftigen Wesens ausgesetzt sind[2]).

Jedes Pflichtsubjekt ist ein Rechtssubjekt, aber nicht umgekehrt. Wir haben auch Pflichten gegenüber Wesen, die nicht das Vermögen zu denken und zu handeln haben. Die Pflicht schränkt unsere Zwecke nicht nur durch die Zwecke anderer, sondern, allgemeiner, durch die Interessen anderer ein.

Wertend verhalten wir uns anders zu dem Recht als zu der Pflicht. Dort wurde nur die Gesinnung gewertet, hier aber außerdem noch die Handlung nach ihrer Übereinstimmung mit dem Inhalt des Sittengesetzes. Wir legen Wert darauf, daß jede Person zu ihrem Rechte komme, auch abgesehen davon, ob dies aus moralischen Gründen geschieht oder nicht. Eine an sich moralische, aber aus falscher Pflichtvorstellung geschehene Handlung, durch die berechtigte Interessen verletzt sind, rechnen wir zwar dem Handelnden nicht als Schuld an, empfinden sie aber doch als Unrecht. Das moralische Urteil geht auf die Bestimmungsgründe, das rechtliche auf den Inhalt des Sittengesetzes[3]).

Damit haben wir den Begriff des Rechtes, aber noch nicht sein Kriterium. Das haben wir im Grund schon aufgefunden, und zwar im Gesetz der Abwägung. Gleichheit ist Recht! Sie ist die Regel für die gegenseitige Beschränkung der Interessen. Die hier verlangte Abstraktion von dem numerischen Unterschiede der Personen erfordert aber auch hier nicht etwa eine Abstraktion von der Besonderheit ihrer Situation. Kants berühmte Formel: „Handle, wie du wollen kannst, daß die Maxime deines Handelns als allgemeines Naturgesetz gelte", meinte nichts anderes, war aber dem Mißverständnis ausgesetzt, als sei die Uniformität des Handelns gefordert. Die Nelsonsche Formel der Abwägung läßt diesen Gedanken nicht aufkommen. Sie deckt auch einige scheinbare Ausnahmen: so z. B. berechtigt uns das Abwägungsgesetz, Interessen, die auf einem Irrtum beruhen, nicht zu

[1]) S. 167.
[2]) S. 167.
[3]) S. 170.

achten: das sind dann eben keine „wohlverstandenen Interessen"; wir dürfen z. B. Jemanden mit Gewalt daran verhindern, irrtümlich eine vergiftete Speise zu genießen.

Was nun das Gesetz der Vergeltung anlangt, so ist die Strafe nicht Prävention usw., sondern eben Vergeltung. Sie wird gemessen an der Schuld, d. h. an der bereits erfolgten unerlaubten Verletzung fremder Interessen. Daß die Strafe Vergeltung ist, erkennen wir, wenn wir unser ganz verschiedenes inneres Verhalten z. B. gegenüber den Geisteskranken erwägen, die wir ja auch einschließen und in der Einschließung zu heilen versuchen. Auch das Abschreckungsprinzip kann höchstens sekundär in Frage kommen, sonst würden wir seltene Verbrechen, wie den Vatermord, milder strafen als häufige. Auch Rache kann nicht der Grund sein, denn sie ist subjektiv Strafe, aber folgt aus dem Gefühl der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit[1]).

Der Inhalt der Pflicht bestimmt sich auf Grund des Rechtsgesetzes, durch den Satz von der Gleichheit der Würde aller Personen. Dies Gesetz aber gibt uns über den rein formalen Begriff der Pflicht hinaus selbst nur ein allgemeines Kriterium, und ist insofern selbst noch in einem anderen Sinne „formal", denn es bestimmt nicht, was im einzelnen Falle für uns Pflicht ist. Auch dieser „Form" steht ein „Inhalt" gegenüber, den wir zur Unterscheidung von dem Inhalt der Pflicht ihre „Materie" nennen wollen. So verstanden gibt es keine Materie des Sittengesetzes, sondern nur eine von Fall zu Fall wechselnde Materie der einzelnen Pflicht.

In jedem Falle wird das Rechtsgesetz angewendet: aber, was zur Würde der Person gehört und was gegen sie verstößt, kann nur aus der Situation entschieden werden, auf Grund der Kenntnis der wesentlichen Umstände. Hier führt der Weg von der Rechtsphilosophie zur Gesetzgebung und Rechtsprechung, und das gehört nicht mehr zu unserem jetzigen Thema.

Wohl aber ist für uns noch bedeutsam, wie sich Recht und Moral oder besser: rechtliche und moralische Wertung zueinander verhalten. Es ist das ein altes Problem und bisher noch nicht befriedigend gelöst. Man kommt entweder nur zu einer Tugendlehre oder zu der sogenannten objektiven Sittlichkeit, oder man bleibt in einem Dualismus stecken, der nicht nur in unüberwindliche Schwierigkeiten führt, sondern auch an sich unbefriedigend ist, da es ja nur ein einziges Grundgesetz gibt.

Aus dieser Schwierigkeit kommen wir leicht heraus, wenn wir die Form des Sittengesetzes von seinem Inhalt unterscheiden. Es ist uns etwas geboten — und es ist uns etwas geboten. Durch seine Form bezieht sich das Sittengesetz auf den Willen des einzelnen,

[1]) S. 194. Zur Lehre von der Vergeltung siehe Radbruch l. c. S. 72.

und durch seinen Inhalt gibt es dem Willen einen Gegenstand. Das erste betrifft den Willen als solchen, das zweite die Tat als solche. „Einmal frage ich, ob der Handelnde das Rechte will, ohne Rücksicht darauf, ob das, was er will, auch recht ist. Und dann frage ich, ob das, was er will, auch das Rechte ist, ohne Rücksicht darauf, ob er es auch als das Rechte will“ [1]). Das erste ist die moralische, das zweite die rechtliche Wertung. Rechtlich werten wir die äußere Form der Wechselwirkung der Personen, oder kurz: den Zustand einer Gesellschaft, moralisch das Wollen der einzelnen. Radbruch sagt entsprechend: „Das gleiche Verhalten wird sittlich beurteilt, wenn es in seiner Bedeutung für die Seele des Täters, rechtlich, wenn es in seiner Bedeutung für die Gemeinschaft gewürdigt wird“ [2]).

Bis hierher sind wir unserem Führer gefolgt. Jetzt werden wir einen selbständigen Schritt wagen. Es scheint uns — wir haben schon darauf vorgedeutet —, daß Nelsons „nicht-intuitives, diskursives Interesse“, aus dem das „dunkle Gefühl“ der Pflicht erwächst, mit unserem Wir-Interesse eines und dasselbe ist.

Was zunächst ihre Entstehung anlangt, so sind beide unzweifelhaft sozialer Formung, können nur in der Gesellschaft, und zwar zuerst in der kleinen Urgesellschaft der Familie, entstanden sein, bzw. gelten nur in der Gesellschaft, weil nur hier Interessenkollisionen möglich sind.

Ebenso nahe verwandt erscheinen die beiden Bewußtseinsbestände ihrem Inhalt nach. Beide verlangen von dem Individuum die „Abwägung“ und fordern, daß es eigene Interessen, und seien es die höchsten der eigenen Existenz, zurückstelle um der Interessen anderer willen, wenn die pflichtmäßige Prüfung ergibt, daß diese letzteren vorzugswürdig sind. Und beide Male wird diese Abwägung gefordert unter Abstraktion von der bloß zahlenmäßigen Verschiedenheit der Personen; mit anderen Worten: diese Personen kommen nicht in Betracht als diese zufälligen Individuen, sondern als mir gleichwertige Angehörige des „Wir“, der Gesellschaft.

Wenn wir uns nicht täuschen, muß auch Selbstbesinnung uns lehren, daß die beiden Interessen identisch sind. Der einzige Unterschied, den ich in mir selbst zu finden vermag, wenn ich mich introspektiv in diese Dinge versenke, ist ein solcher der Beziehung, aber nicht der Qualität. Beim Wir-Interesse finde ich mich und meine Interessen in Beziehung gesetzt zu dem Ganzen der Gesellschaft, beim Pflichtgefühl zu den Interessen einzelner anderer Mitglieder der Gesellschaft. Aber ich fühle deutlich, daß das nur ein Unterschied des Grades, aber nicht der Qualität ist. Wenn das Ganze als solches bedroht ist, so ist der Trieb zu Opfern viel stärker, impulsiver, kaum

[1]) Nelson, Kritik, S. 224.
[2]) l. c. S. 46.

von widerstreitenden Gegenkräften gekreuzt: aber es handelt sich auch hier darum, aus Pflicht meine eigenen Interessen hinter den vorzugswürdigen der Gesellschaft zurücktreten zu lassen. Hier ist eine Abwägung nicht erforderlich, weil es ohne sie klar ist, daß das Ganze wichtiger ist als der Teil. Darum kann die Handlung den Anschein, aber eben nur den Anschein der Triebhaftigkeit haben. Denn eine pflichtmäßige Handlung ist ja, wie Nelson ausdrücklich feststellt, auch dann „besonnen", wenn sie ohne Reflexion erfolgt.

Wenn es sich aber um kollidierende Interessen einzelner handelt, dann ist in der Regel „Abwägung" geboten, weil es sich bei mir und dem anderen um grundsätzlich Gleichwertige und daher Gleichberechtigte handelt, um Interessen, deren Vorzugswürdigkeit daher erst festgestellt werden muß. Aber ich fühle auch hier, wie schon gesagt, daß das Individuum, dessen Interessen ich gleich den meinen abwägen soll, nicht als solches in Frage steht, sondern als ein Ich, das mit meinem eigenen Ich zusammen ein „Wir" darstellt: hinter diesem mächtigeren, weil auf das Wertvollere bezogenen Wir-Interesse tritt das Ich-Interesse zurück. Daher ist auch überall die Wahrung der Rechtssicherheit und Rechtsgleichheit die Sache der Gesellschaft gewesen, als ihre wichtigste Aufgabe.

Auch bei anderen finde ich, daß sie das Wir-Interesse als Pflicht auffassen. Wenn der ostpreußische Dichter der „Tanne" beim Auszug ins Feld sich fragte: „Und ich soll wiederkehren, warum denn ich?", so ist hier die Abstraktion von der nur numerischen Verschiedenheit der Personen zu schönem künstlerischen Ausdruck erhoben worden. Und der in aller Geschichte und Völkerkunde als gleichmäßig überall vorhanden nachgewiesene allgemeine Widerwille gegen „Drückeberger" und Feiglinge ist ganz klar der Ausdruck eines empörten Gerechtigkeitsgefühls, das mit Recht eine Schuld darin sieht, wenn ein Individuum in der Not der Gemeinschaft sein minderwertiges Interesse am eigenen Leben dem wertvolleren Interesse der bedrohten Gesellschaft vorzieht. Diese Auffassung wird gestützt durch die ganz andersartige Beurteilung, die das Verhalten unzweifelhafter, etwa durch ihre religiöse Überzeugung dazu gebrachter Pazifisten findet. Sobald die öffentliche Meinung ihnen ihre Gesinnung glaubt, ist von Schuld nicht mehr die Rede, und die sittliche Empörung tritt nicht auf oder verschwindet wieder.

Dieses Ergebnis der phänomenologischen Psychologie wird durch die Entwicklungspsychologie gestützt. Wir haben gesehen, daß ein Fachmann wie Mac Dougall das Sittengebot auf das Wir-Interesse zurückführt, wie es zuerst in der blutgeschaffenen Gemeinschaft der Familie entstand. Und so glauben wir unsere Vermutung, daß jene „reine Erkenntnis a priori" und das Wir-Interesse eines und dasselbe sind, zu einem recht hohen Grade von Wahrscheinlichkeit geführt zu haben.

Wie sieht nun eine Gesellschaft aus, die vorwiegend von dem Geiste dieser Sittlichkeit, die vorwiegend von diesem natürlichen Rechte beherrscht wird, in der die Gleichheit der Würde aller Personen anerkannt und geschützt wird?

Nun, sie ist durchaus oder doch fast durchaus „Gemeinschaft" im Sinne von Toennies. Und wie sie funktioniert, hat er uns gesagt. Wir wiederholen die oben schon angeführten Sätze: „Gemeinschaftliches Leben ist gegenseitiger Besitz und Genuß, und ist Besitz und Genuß gemeinsamer Güter. Der Wille des Besitzes und Genusses ist Wille des Schutzes und der Vereinigung".

Das heißt: überall, wo das Wir-Interesse imstande ist, das Ich-Interesse in seinen Schranken zu halten, besteht das Verhältnis der Genossenschaft.

Von ihr werden wir sehr bald ausführlich zu sprechen haben. Zuvor ist es erforderlich, die zweite der Urformen der menschlichen Beziehungen zu betrachten: nach dem „Anerkennungsverhältnis" das Verhältnis des Kampfes und seine Folgen.

b) Das Nicht-Wir-Verhältnis.
(Kampf, Gewalt und Ausbeutung.)

Pflichtgefühl und natürliches Recht können nur dort bestehen, wo ein Wir-Bewußtsein existiert, also nur innerhalb der jeweils einen Kreis des Friedens, des Verständnisses und der gegenseitigen Hilfe bildenden Gesellschaft, im Anfang der Horde, später weiterer Gemeinschaften. Wir sagten schon in der Diskussion gegen Toennies, daß „Gemeinschaft" nur intratribal, aber nicht intertribal herrscht, und das gilt auch für alle höheren Stufen der Entwicklung: das internationale Verhalten der Menschen gegeneinander ist ebenso verschieden vom intranationalen, wie das intertribale vom intratribalen[1]). Nur dem Genossen gegenüber besteht die Pflicht, seine persönliche Würde zu achten, nur der Genosse hat daher gegen den Genossen Rechte. Aber gegenüber den „Ungenossen" gibt es weder Recht noch Pflicht. Wer nicht zu „Uns" gehört, wird vom Wir-Interesse nicht ergriffen: im Gegenteil, ihm stellt sich das Gruppen-Wir als „Gruppen-Ich" ausschließend entgegen; und was für die Gesamtheit gilt, das gilt auch für die einzelnen.

Damit soll nun nicht gesagt sein, daß in Wirklichkeit zwischen den einzelnen Gruppen jenes fatale „Gesetz der absoluten Feindseligkeit" besteht, das Gustav Ratzenhofer als allem Geschehen zugrunde liegend annimmt. Er entwickelt es aus mehr als zweifelhaften philosophischen Anschauungen, aus einem naiven „Monismus", der alles Werden aus einem und dem gleichen Gesetze ableitet: „Es ist

[1]) Vgl. mein „Staat".

das eigentümliche jedes einzelnen zum Bewußtsein gelangten Organismus, daß er sich selbständig, als eine Welt für sich fühlt, daß sein Bestehen und Wohlbefinden nur eine subjektive Angelegenheit zu sein scheint. Diese aus dem differenzierenden Streben der Urkraft hervorgegangene Anschauung, daß das Ich der Mittelpunkt der Welt sei, hat in der Praxis die absolute Feindseligkeit, in der Wissenschaft den Subjektivismus erzeugt"[1]).

Ratzenhofer ist ein verspäteter Nachkommen von Epikur und Hobbes mit seinem bellum ommium contra omnes als dem Ausgangspunkt aller menschlichen Vergesellschaftung, eine Auffassung, die noch dadurch verstärkt wird, daß auch er eines der zahllosen Opfer der Malthusschen Theorie von der Übervölkerung geworden ist. „Die Masse der Menschen kämpft nämlich infolge ihrer fortgesetzten Vermehrung mit den niedersten Existenzsorgen"[2]). Er muß ja, halb widerwillig, anerkennen, daß so etwas wie eine „Blutliebe"[3]) im Anfange und so etwas wie ein Contrat social im Fortgang die absolute Feindseligkeit abstumpft, aber sie gilt ihm als die Urkraft, aus der alles erwächst.

„Im politischen Leben ist nicht der Bestand oder die Entwicklung einer politischen Persönlichkeit[4]) der wahre Zweck ihres Bestehens; die politische Persönlichkeit lebt überhaupt nicht wegen sich, sondern sie ist nur eine höhere Lebensäußerung des Kampfes ums Dasein der Einzelindividuen; die Politik ist daher jener Teil des Kampfes in der Natur, in welchem sich das Einzelindividuum zu einer wirksameren Durchführung dieses Kampfes mittels Vergesellschaftung auf Grund der Interessengemeinschaft seinen Bestand und seine Entwicklung sichert"[5]). Unverfälschter Epikuräismus! Oder Spencerismus! Das isolierte Individuum als der Träger allen sozialen Geschehens! Und daraus folgt dann alles weitere mit Notwendigkeit:

„Wenn wir den Entwicklungsgang der ordnenden Mittel in den Entwicklungsformen der Gesellschaft überblicken, so finden wir, daß ursprünglich nur der Gewaltkampf den Verkehr regelte, an welchen sich alsbald die List für die Regelung der Beziehungen und des Handels anschloß. In der höheren Entwicklung wurde der Gewaltkampf zum Krieg als Ausdruck einer zielbewußten Gewalt; an die Stelle der List trat die Politik als zielbewußte List . . . neben beiden Tätigkeiten wirkte noch der listige Handel, welcher ebenso wie der Krieg zum Mittel der Politik wurde"[6]). So sieht das wahrlich nicht

[1]) Soziologie, S. 12.

[2]) Wesen und Zweck der Politik, S. 69; vgl. Soziologie. S. 14.

[3]) Wesen und Zweck, S. 9.

[4]) Unter „politische Persönlichkeit" versteht R. nicht einen einzelnen, sondern eine Gruppe von zusammenlebenden Menschen.

[5]) Wesen und Zweck I, S. 61.

[6]) l. c. S. 15.

geschmeichelte Bild der Menschheit aus, wie es sich in diesem Kopfe malt. Er weiß nur von „Gesellschaft" im Sinne von Toennies; alles ist wohlberechneter Kontrakt im individuellen Interesse der Nützlichkeit, und zwar der allerplattesten materiellen Interessen: „Das materielle Interesse der politische Kern der Persönlichkeit", heißt die Überschrift des wichtigen Kapitels[1]). Höhere Interessen werden ja nicht ganz geleugnet, aber sie erscheinen nur als Auszweigungen jener niederen, und immer als Interessen von Individuen. Und nur im Dienst ihrer Interessen treten die von Natur einander absolut feindseligen Individuen zur Gesellschaft zusammen: „Da die absolute Feindseligkeit der Einzelindividuen durch die Politik einer höheren Persönlichkeit übertragen ist, findet aber gleichzeitig eine Einschränkung des Kampfes um das Dasein in seiner feindseligsten Form statt. Die Gemeinsamkeit von Interessen der nebenwohnenden Einzelindividuen hat dieselben für gewisse Zwecke geeint"[2]). „Wo zwei oder mehrere Menschen in einem wohlfahrtsbegründenden Verhältnisse stehen, ist deren Feindseligkeit durch gemeinsame Interessen — z. B. durch die Blutliebe — gebunden, und es ist höchst wichtig, daß diese Motive der Einigkeit stets allen Individuen bekannt sind; denn nur zu leicht entfesselt die Feindseligkeit eine Zwietracht, in der das gemeinsame Interesse vergessen wird"[3]). Man sieht, in dieser Menschenwelt gibt es nur Vertrag egoistischer Individuen, kein aus dem Wesenwillen erwachsenes Verständnis, kein Ganzes vor den Teilen, keinen eingeborenen Consensus. Es ist der krasseste „Sozialdarwinismus" in einem Sinne, den Darwin selbst entrüstet von sich abgelehnt hätte[4]). Man möchte versucht sein, anzunehmen, daß seine gesamte Einstellung zu den praktischen Problemen unserer Zeit aus dieser Wurzel wächst: Ratzenhofer hat das ganze Credo der österreichischen Alldeutschen, eine an Gobineau und Chamberlain orientierte Rassentheorie[5]), mit ihrem vollen Gehalt an Schätzung der Germanen als des einzigen wahrhaft kulturfähigen Volkes[6]) und dem dazu gehörigen Antisemitismus[7]), mit seiner Verherrlichung des Krieges als des großen Motors aller Kultur usw. Aber wir finden just dieselben Elemente bei dem ganz anders orientierten Spann, wenn auch in viel feinerer und gemäßigterer Ausgestaltung; und so ist es klar,

[1]) l. c. S. 44.

[2]) S. 62.

[3]) S. 65.

[4]) Vgl. dazu Schäffle, Abriß, S. 168ff., über „die theoretische Bestialisierung des sozialen Daseinskampfes" durch die von Darwin (der sich selbst „solchen Fabulierens enthalten" hat) verwirrte „Naturphilosophie" unserer Zeit. Er verweist als auf das ärgste Beispiel dieser Verirrung auf das freilich sehr wunderliche Buch von Reinhold: „Die bewegenden Kräfte der Volkswirtschaft".

[5]) Soziologie, S. 36, 44.

[6]) S. 44.

[7]) S. 42, 70.

daß es sich hier bei beiden um die „persönliche Gleichung" handelt. Das Interesse der besonderen Gruppe, zu der beide Schriftsteller gehören, der österreichischen deutschen Bourgeoisie, erscheint den Unvorsichtigen als das Interesse der Menschheit. Diese Auffassung wird noch dadurch gestützt, daß Ratzenhofer, der österreichische Feldmarschall-Leutnant, eine Lanze für das Duell bricht[1]).

Wir glauben, es uns ersparen zu dürfen, gegen diese Gesamtauffassung noch zu polemisieren. Sie ist bereits in ihrem Ausgangspunkte völlig verfehlt. Es gibt kein Individuum, und es gibt mehr als bloß die „absolute Feindseligkeit" in der Welt. Nicht einmal im zwischengesellschaftlichen Verkehr der Frühzeit ist die These durchaus richtig: wir werden zahlreiche Fälle des friedlichen Verkehrs zwischen Ungenossen finden und zeigen können, daß die absolute Feindseligkeit im intertribalen Verkehr eine relativ späte Bildung des Zeitalters der Wanderung und Eroberung ist, in dem die „politische Gesellschaft' Wundts entsteht. Erst von diesem Zeitpunkt an gilt das „homo homini lupus" und das „Gesetz von Keule und Zahn" wirklich fast absolut[2]).

Aber davon dürfen wir hier vorläufig absehen Kein Zweifel, daß es zwischen Ungenossen sehr oft zu Zusammenstößen kommt und kommen muß, und daß dabei ganz andere Beziehungen auftreten als im Zusammenleben der Genossen einer Gemeinschaft. Hier ist die Regel allerdings der Kampf.

„Kampf soll eine soziale Beziehung insoweit heißen, als das Handeln an der Durchsetzung des eigenen Willens gegen Widerstand des oder der Partner orientiert ist. ‚Friedliche' Kampfmittel sollen solche heißen, welche nicht in aktueller physischer Gewaltsamkeit bestehen. Der ‚friedliche' Kampf soll Konkurrenz heißen, wenn er als formal friedliche Bewerbung um eigene Verfügungsgewalt über Chancen geführt wird, die auch andere begehren. ‚Geregelte Konkurrenz' soll eine Konkurrenz insoweit heißen, als sie in Zielen und Mitteln sich an einer Ordnung orientiert"[3]).

In diesen Worten Webers haben wir die verschiedenen Formen des Kampfes in ihrer geschichtlichen Folge und Entwicklung. Den Anfang macht die „aktuelle physische Gewaltsamkeit"; sie ist, mit Ausnahme der relativ seltenen friedlichen Berührungen zwischen Ungenossen, im vorgeschichtlichen, d. h. vorstaatlichen Leben die Regel. Die Gruppe als Ganzes, und infolgedessen jeder einzelne aus der Gruppe, zieht im Konflikt die eigenen Interessen denen des oder der Fremden unbedingt und ohne jede Abwägung vor. Er erkennt ihnen gegenüber keine Pflichten an und räumt ihnen daher keine Rechte ein. Sie sind ihm in keiner Hinsicht „Rechtssubjekte". Er

[1]) Vgl. Holsti, S. 109.
[2]) Vgl. Holsti, S. 67ff.
[3]) Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 20.

nimmt bedenkenlos und mit dem besten Gewissen ihr Leben und ebenso bedenkenlos ihr Gut, ihre eigene Arbeitskraft eingerechnet, letztere wenigstens von dem Augenblicke an, wo er sie „ausbeuten" kann, weil ein Vermögensstamm besteht, der ohne die Verfügung über fremde Arbeitskraft nicht über eine gewisse Größe wachsen kann. Das aber ist erst auf der Stufe der Hirten und der höheren Fischer der Fall: hier erst finden wir das Wesen der Sklaverei und bald auch des ausbeutenden Wuchers an den eigenen Stammesgenossen, der regelmäßig aus der Gewöhnung an die Ausbeutung Fremder folgt.

Mit der Einordnung von Ungenossen in die eigene Gruppe haben wir bereits die Grenze überschritten, die die Vorgeschichte von der Geschichte trennt. Die „politische Gesellschaft" oder der „Staat" im soziologischen Sinne sind entstanden, und damit sahen wir bereits eine neue Form der gesellschaftlichen Beziehungen, eine Mischform, entstehen: den Wucher. Die Noxe ist in den bisher gesunden Körper der Gemeinschaft eingedrungen; wie — nach Maeterlinck — Arbeitsbienen, die ein einziges Mal einen schlecht behüteten Stock der Nachbarschaft ausgeplündert haben, für immer zu Raubbienen geworden sind, die die friedliche Arbeit verschmähen, so sind hier Menschen durch die Gewohnheit der Ausbeutung von Ungenossen dazu gelangt, auch Genossen gegenüber die Gerechtigkeit zu verletzen. Und dieses Verhältnis nimmt auf viel höherer Stufe den Charakter der einzigen Art der Konkurrenz an, die, wie so viele andere, Toennies kennt: des feindlichen Wettkampfes, sei er durch eine Ordnung geregelt oder nicht.

Das ist aber nur möglich, weil sich durch die Unterwerfung von Mensch durch Mensch und namentlich von Gruppe durch Gruppe eine ganz neue Art der Gesellschaft gebildet hat: die Klassengesellschaft. Zum ersten Male tritt das große Phänomen der Herrschaft in die Geschichte ein. Und fortan ist die Geschichte der Kampf zwischen ihr und der Genossenschaft oder, anders ausgedrückt, zwischen dem Wir- und dem Ich-Bewußtsein.

Das sind die „zwei Seelen", die fortan in der zum Staat entfalteten Gesellschaft wohnen, die zwei Willen, die ihn bewegen. Ein neues Wir-Bewußtsein umschließt fortan die Herren und ihre Untertanen, aber nur abgeschwächt, verzerrt, verkrüppelt. Es muß mit dem Ichbewußtsein jeder der jetzt vereinten Gruppen unendliche Kompromisse schließen, und so entstehen die Mischformen, die wir jetzt zu betrachten haben. Rechtlose Gewalt muß sich in „Macht" verwandeln und sich an bestimmte Formen zu halten gewöhnen, muß eine eigene „Machtmoral" entwickeln. Sie ist ein Bastard der wahren, auf der Gerechtigkeit beruhenden Sittlichkeit und der, in der Klassenstellung und dem vom Staat gewährleisteten Eigentum als Herrschaft organisierten Gewalt. Und so wird in dieser Gesellschaft auch das Recht ein solcher Bastard: das „positive Recht" entsteht und setzt

andere Maßstäbe über sich selbst und die ganze Gesellschaft als die der reinen Gerechtigkeit.

Diesen Mischformen, die auch unsere moderne Gesellschaft noch beherrschen, wenden wir uns jetzt zu.

2. Die Mischformen der gesellschaftlichen Beziehung.

a) Herrschaft und Genossenschaft.

Das Begriffspaar „Herrschaft und Genossenschaft" ist durch Gierkes klassisches Werk „Genossenschaftsrecht"[1]) ebenso bekannt geworden, wie das Begriffspaar „Gemeinschaft und Gesellschaft" durch Toennies. Es wird sich für uns darum handeln, ohne viel Rücksicht auf den bisherigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch die Begriffe so scharf miteinander zu kontrastieren, wie das ihrem geschichtlichen Gegensatz entspricht.

Dieser Gegensatz kann in seiner Bedeutung gar nicht überschätzt werden. Wir sagten soeben, die Geschichte sei von der Entstehung der „politischen Gesellschaft" oder des „Staates" im soziologischen Sinne an der Kampf zwischen der Genossenschaft und der Herrschaft, und haben kein Wort davon zurückzunehmen. Es handelt sich hier nicht im mindesten um einen bildlichen Ausdruck, sondern um die allerwirklichste Wirklichkeit, die sich denken läßt. Denn die Genossenschaft und die Herrschaft sind die Organisationen des Wir-Interesses dort und des Ich-Interesses hier, der Gleichheit dort und der Ungleichheit hier, der friedlichen Kooperation dort und der Ausbeutung hier: und diese Organisationen bestehen aus lebendigen Menschen mit Herzen, die ihre Rechte wissen und leidenschaftlich begehren, mit Hirnen, die planen, und mit Fäusten — und oft mit Waffen in den Fäusten —, die zugreifen, um sich zu nehmen oder zu verteidigen, was sie für ihr Recht halten. Und diese lebendigen Menschen, in ihren Gruppen oder Parteien organisiert, schlagen die friedlichen und blutigen Schlachten der Geschichte. Nichts wirklicheres ist zu denken.

Wenn man diesem, alle eigentliche Geschichte beherrschenden Gegensatz — denn, wir sagten es schon, alle eigentliche Geschichte ist Staatengeschichte; was vor der Wanderung und Eroberung und der durch sie begründeten „politischen Gesellschaft" liegt, ist „Vorgeschichte"[2]) — wenn man diesem ungeheuren Gegensatz gerecht werden will, so muß man die Herrschaft erkennen als die Schöpfung des Kampfes, des „Nicht-Wir-Verhältnisses". Man darf sich nicht da-

[1]) Berlin 1868.

[2]) Hegel sagt in wörtlicher Übereinstimmung damit: „In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden". Phil. d. Geschichte, ed. Reclam, S. 77. Aber er meint damit etwas ganz anderes. Davon später unter „Staat und Gesellschaft".

durch beirren lassen, daß sie sich im Laufe der Entwicklung, als Mischform, die sie ist, mit einzelnen Zügen des Wir-Verhältnisses durchsetzt. Davon werden wir ausführlich zu sprechen haben: vorläufig haben wir die Wurzel ins Auge zu fassen, aus der der Baum erwächst, die Wurzel, die seine Entwicklung allein erklärt, ganz gleichgültig dagegen, daß einzelne fremdartige Pfropfreiser in seine Äste eingesenkt worden sind.

Wie sehr Herrschaft und Genossenschaft Gegensätze sind, erkennt man am klarsten aus der Tatsache, daß überall, wo Herrschaft aufkommt, sie sofort alle Genossenschaft zu unterdrücken trachtet: ich habe einmal die Koalitionsverbote als die „Charakterpflanze der Klassenherrschaft" bezeichnen dürfen[1]). „Karl der Große und seine Nachfolger verboten nicht nur bloß diejenigen Verbände, und namentlich Schwurgenossenschaften (Gilden), welche geradezu ungesetzliche Zwecke verfolgten, bedrohten sie mit Geißelhieben, Aufschlitzen der Nase, Verbannung und ähnlichen Strafen, sondern auch diejenigen, deren Aufgabe der Schutz gegen Raub und andere Gewalttätigkeiten war. Nur zu gegenseitiger Unterstützung bei Brand und Schiffbruch u. dgl. wurden sie geduldet, und auch da nicht mit eidlicher Verpflichtung der Mitglieder"[2]).

Dasselbe Bild im 12. Jahrhundert, von dem Augenblick an, wo in den Städten das Patriziat zur Klassenherrschaft gelangt war: „Die Handwerker hatten sich zu Verbänden der verschiedensten Art, religiöser, geselliger, wirtschaftsgenossenschaftlicher Natur, zusammengeschlossen; vielleicht trugen sie das Haupt im Bewußtsein ihrer durch Einigkeit erworbenen Macht schon höher, vielleicht flogen einmal trotzige Worte: jedenfalls wurde das Patriziat nervös und suchte sich für polizeiliche Unterdrückung einen neuen Rechtsboden zu schaffen, indem es sich an die Reichsgewalt wendete. Schon 1131 und 1157 richteten sich kaiserliche Edikte gegen die conjurationes und Zusammenkünfte; 1161 schärft Pfalzgraf Heinrich als Obervoigt der Trierschen Kirche das Verbot wieder ein. 1219 verbietet Friedrich II. die Zünfte in Goslar und 1232 für das ganze Reich; nach dem Interregnum ist es eine der ersten Maßregeln Rudolfs von Habsburg (1278), die Zunftverbote zu erneuern. Die Landesherren bleiben nicht zurück: so z. B. vernichtet Bischof Heinrich von Worms 1233 die Zünfte mit Gewalt"[3]).

Trotzdem kamen die Zünfte allmählich zur Herrschaft oder doch wenigstens zur Mitherrschaft in den Städten. Und in dem Augenblick, wo — im Laufe des 14. Jahrhunderts — sich unter ihnen eine neue Klasse, die der Gesellen, bildet, entbrennt der alte Kampf aufs neue,

---

[1]) Großgrundeigentum und soziale Frage, S. 253.

[2]) l. c. nach Brentano, Arbeitergilden, und v. Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte I, S. 263.

[3]) Großgrundeigentum, S. 319, nach Stieda, Art. Zunft im Hdwb. d. Stw. und Hüllmann, Geschichte des Ursprungs der Stände in Deutschland, Berlin 1830, S. 589.

bildet sich unten die Genossenschaft; und sofort versucht die Herrschaft oben, jetzt sind es die Zünfte, die diese Rolle spielen, das feindliche Prinzip durch das Koalitionsverbot zu unterdrücken. „Schon 1400 fangen die Elsässer Schmiede ihre Gesellen ein und zwingen sie, ihre Brüderschaft abzuschwören. 1407 wird die Organisation der Schuhknechte in Konstanz, 1426 die der Kürschner in Straßburg verboten, und diese polizeilichen Maßnahmen werden später noch von der Reichs- und Staatspolizei übernommen, jahrhundertelang ohne jeden Erfolg“[1]).

Und wieder kommt einige Jahrhunderte später eine neue Klasse in die Höhe, die der Kapitalisten; die Proletarier unten versuchen, durch Koalition den Druck abzuwehren: und sofort erscheint wieder die Charakterpflanze der Klassenherrschaft, das Koalitionsverbot, gerichtet dieses Mal gegen die neue Form der kämpfenden Einung, die Gewerkschaft. Hier dürfen wir uns Belege ersparen: die Tatsachen sind in jedermanns Besitz.

Um Herrschaft in ihrem geschichtlichen Begriff und in ihrer ganzen, unermeßlichen geschichtlichen Bedeutung zu erfassen, muß man sie auf das klarste von einem anderen Begriff unterscheiden, mit dem sie fortwährend zusammengeworfen wird: von dem der Führerschaft. Herrschaft ist oft, nicht immer, mit Führerschaft verknüpft: aber Führerschaft kann auch ohne Herrschaft bestehen. Sie ist ein neutraler Begriff, sie kann sich ebensogut mit Genossenschaft wie mit Herrschaft verbinden.

Diese Scheidung vermissen wir sogar bei demjenigen Denker, dessen vorbildlich klare Begriffsbestimmung wir schon oft haben annehmen dürfen. Max Weber schreibt: „Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“[2]). Hier ist dem Sprachgebrauch Gewalt angetan. Weber sagt selbst: „Der Hausvater herrscht ohne Verwaltungsstab“[3]). Und er spricht von der „Herrschaft, welche in der Schule geübt wird, welche die als orthodox geltende Sprach- und Schreibform prägt“[4]). Wenn man den Begriff derart ausweitet, dann verliert er jeden historischen Sinn und kann keinesfalls mehr als Gegensatz zu Genossenschaft gebraucht werden.

Nun, bei Weber selbst hat die Unschärfe der Begriffsbestimmung keine weiteren Konsequenzen. Denn erstens hat er den Gegensatz von Genossenschaft und Herrschaft nicht auszuwerten versucht; und zweitens braucht er seinen Begriff in der Folge so, daß auch wir damit einverstanden sein könnten. Aber das darf uns nicht abhalten,

[1]) l. c. S. 457, nach Schönlank, Soziale Kämpfe vor 300 Jahren, Leipzig 1894, S. 13.
[2]) Wirtschaft und Gesellschaft, I, S. 28.
[3]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 29.
[4]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 123.

unsererseits auf der größten Schärfe der Begriffe zu bestehen, da hier eine Unschärfe auf den Fortgang der Untersuchung die verhängnisvollsten Folgen haben muß, wie wir an einigen Beispielen werden zeigen können.

Was Weber in den angeführten Worten bestimmt hat, ist nicht Herrschaft, sondern Führerschaft; sie besteht in der Tat in der „Chance, für einen Befehl . . . bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden". Die erwählten Leiter echter „Gemeinschaften" im Sinne von Toennies: der Sachem oder der Chief eines Indianerstammes, der Hetman der freien Kosaken, der Älteste eines Dorfes, auch der Hausvater und der Schullehrer, haben die Chance, für Befehle bestimmten Inhalts bei einem angebbaren Personenkreise Gehorsam zu finden, aber sie herrschen nicht, sie führen![1])

Nun wird man einwenden, daß Führerschaft ganz regelmäßig die Tendenz zeigt, mißbraucht zu werden. Das zeigt sich in der Tat schon bei den Führern der tierischen Herden und Rudel. Der Leithirsch und Leitaffe haben immer das Bestreben, alle Weibchen der Gruppe zu monopolisieren, und das gleiche nehmen einige Ethnologen für die primitive menschliche Gruppe an, sie leiten daraus z. B. die schwer erklärbaren Sitten des Tabu und der Exogamie ab. Jene Tendenz soll auch nicht bestritten werden. Aber mißbrauchte Führerschaft ist eben doch an sich noch immer Führerschaft und nicht Herrschaft, wenn sie auch der Übergang dazu sein kann, wie sich zeigen wird

Bekanntlich ist das Kriterium eines zu voller wissenschaftlicher Klarheit gediehenen Begriffs, daß man sich des dazu gehörigen Gegensatzes bewußt sei. Nun, der Gegensatz von Führerschaft ist: Gefolgschaft, und von Herrschaft: Untertanenschaft oder Dienerschaft. So wenig diese ihre Gegensätze, so wenig sind die Begriffe selbst identisch.

Was ist also der Gegensatz, den wir suchen?

Genossenschaft ist die zum Handeln verbündete Gemeinschaft oder noch besser, denn das gehört zu ihrem Begriff: die Gemeinschaft, insofern sie handelt. Darum ist sie ihrem Begriffe nach ein Verband von Gleichen, von „Personen gleicher Würde". Sie ist daher „autonom" und „autokephal": denn Automonie „bedeutet, daß nicht wie bei Heteronomie, die Ordnung des Verbandes durch Außenstehende gesetzt wird, sondern durch Verbandsgenossen kraft dieser ihrer Qualität . . . Und Autokephalie bedeutet, daß der Leiter und der Verbandsstab nach den eigenen Ordnungen des Verbandes, nicht, wie bei Heterokephalie, durch Außenstehende bestellt wird"[2]). Der Führer in der Genossenschaft ist seinem ursprünglichen Sinne nach nichts als der primus inter pares, ein Beamter der Genossen, von ihnen zu praktischen Zwecken berufen und nur solange beamtet, wie die

[1]) Gute Zusammenstellung einiger einschlägiger Tatsachen bei L. Leopold, „Prestige", S. 59ff.

[2]) Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 26.

praktische Notwendigkeit besteht, und vor allem absetzbar, sobald er ihr Vertrauen nicht mehr genießt.

Das ist Genossenschaft. Worin besteht ihr Handeln? Toennies hat es uns gesagt:

„Gemeinschaftliches Leben ist gegenseitiger Besitz und Genuß, und ist Besitz und Genuß gemeinsamer Güter. Der Wille des Besitzes und Genusses ist Wille des Schutzes und der Vereinigung."

Das Handeln der Genossenschaft geht also nach außen hin auf Kooperation und gegenseitige Hilfe im Kampfe gegen die Natur und feindliche Menschengruppen. Und nach innen hin?

„Drei Fälle der Tauschbeziehungen zwischen zwei wirtschaftenden Personen sind möglich: sie tauschen Dienste oder Güter oder Dienste gegen Güter. Der erste Fall, der Tausch von Diensten gegen Diensten, begründet das Verhältnis der Genossenschaft . . . Die beiden anderen Fälle aber begründen den Markt"[1]), nämlich den Arbeitsmarkt und den Gütermarkt.

Jede „unentfaltete Wirtschaftsgesellschaft", das heißt eine solche, „die noch nicht um ihren Markt zentriert ist"[2]), bildet eine solche Genossenschaft im strengsten Sinne: Horde, Clan, Stamm, Stammesverband. Toennies in seinem klassischen Buche, Kropotkin[3]) und Laveleye[4]) bringen unzählige Beispiele für diese urwüchsige Kooperation und „gegenseitige Hilfe" in Frieden und Krieg, beim Acker- und Hausbau, bei Jagd und Fischfang: „kurz, innerhalb des Stammes ist die Regel „jeder für alle" das oberste Gesetz, solange nicht die abgesonderte Familie bereits die Stammeseinheit zerbrochen hat"[5]). Die einfachste Form, die sich hier denken läßt, ist das „Zweierverhältnis". „Robinson lebt mit Freitag in genossenschaftlichem Wirtschaftsverbande: sie tauschen nicht Güter, sondern nur Dienste und fragen nicht nach der Äquivalenz. Jeder gibt, was er kann, und nimmt, was er braucht, als Mitglied einer durch die Not geschaffenen Familie"[6]).

Das ist also der „Urkommunismus" oder „Liebeskommunismus" der unentfalteten Wirtschaftsgesellschaft. Und so glauben denn viele, daß echte Genossenschaft nur in dem und durch den Kommunismus verwirklicht werden kann. Wir haben schon gegen Toennies bemerkt, daß wir diese Anschauung für irrig halten.

Erstens darf man den Kommunismus der Primitiven nicht überschätzen. Es gibt hier ein „Leibeigentum" an Waffe, Gerät und Schmuck, das durchaus als privates Eigentum behandelt und geachtet wird.

[1]) Meine „Theorie", S. 210.
[2]) l. c. S. 32.
[3]) Gegenseitige Hilfe bei Tieren und Menschen. Deutsch von G. Landauer.
[4]) Das Ureigentum. Deutsch von C. Bücher.
[5]) Kropotkin l. c. S. 115. Vgl. auch S. 133, 146, 180, 246—48.
[6]) Meine „Theorie", S. 277.

Der Kommunismus erstreckt sich im wesentlichen nur auf Güter des unmittelbaren Verzehrs.

Zweitens darf man nicht glauben, daß es bei den Primitiven keinen Tausch gibt. Es gibt — auch das werden wir noch genauer behandeln — Tausch schon zwischen den verschiedenen Horden der gleichen Stämme der sehr tiefstehenden Australier; und sehr verbreiteten Tausch zwischen den verschiedenen Stämmen, ja sogar auf Export arbeitende Stammesgewerbe[1]). Trotzdem bleibt die soziale Gleichheit und die „Gemeinschaft" hier überall erhalten.

Und das könnte auch auf der höchsten Stufe der wirtschaftlichen Entwicklung, in der durchaus um ihren Markt zentrierten, entfalteten Wirtschaftsgesellschaft der Fall sein, wenn nicht Herrschaft eingegriffen und den friedlichen Wettbewerb in den feindlichen Wettkampf verzerrt hätte.

Wo keine durch sie gesetzten Monopole bestehen, da besteht der friedliche Wettbewerb ungestört. Und da besteht das Verhältnis der Genossenschaft unverändert fort: die Menschen tauschen im Grunde nur Dienste, selbst wenn sie Güter gegen Güter, und Güter gegen Dienste tauschen Denn in der „reinen Ökonomie", in der keine Monopole bestehen, stellen die Güter ihrem Werte nach — und das ist das einzige, was in Betracht kommt — auf die Dauer und im Durchschnitt (in der „Statik") durchaus nichts anderes dar als Energieaufwände von bestimmter Dauer und Qualifikation; und solche Energieaufwände heißen eben: Dienste[2]) Hier besteht volle Äquivalenz, d. h. Gerechtigkeit. Wo aber Monopole bestehen, da enthält der Wert der Güter noch einen zweiten Bestandteil: den des Tributs an die gesellschaftliche „Machtposition", die das Monopol darstellt, und da tauschen sich die Güter der Oberklasse nicht äquivalent gegen die Dienste der Unterklasse, sondern unter Verletzung der gerechten Äquivalenz: Ausbeutung, Wucher; die Wage des Marktes ist gefälscht! Die Gewichte sind richtig, aber die Wagschalen hängen an verschieden langen Armen, die der Oberklasse am langen, die der Unterklasse am kurzen[3]). Der Beweis dieser entscheidend wichtigen Behauptung kann hier nicht wiederholt werden. Er gehört in die spezielle Soziologie, in die theoretische Ökonomik, und wir glauben, ihn zur Evidenz erbracht zu haben.

Damit haben wir den Begriff der Genossenschaft genügend erläutert. Wir wenden uns jetzt zu dem der Herrschaft.

Die im Begriffe der Herrschaft enthaltene Synthese der Antithese: Herren und Untertanen, kennzeichnet nach dem Sprachgebrauch eine Dauerbeziehung. Das, vor allem, hat Max Weber verkannt.

[1]) Näheres im zweiten Halbband.

[2]) Meine „Theorie", S. 396.

[3]) Mein „Wert und Kapitalprofit", S. 105ff.

Der Hausvater führt, herrscht aber nicht, weil er seine Kinder zur Selbständigkeit zu erziehen sittlich verpflichtet und tatsächlich in der Regel willens und gezwungen ist; der Schullehrer führt, herrscht aber nicht, weil seine Schüler ihm entwachsen." Der Beduinenhäuptling, welcher Kontributionen von Karawanen, Personen und Gütern erhebt, . . . „herrscht" nicht „über alle jene wechselnden und unbestimmten Personen", eben weil sie wechseln und unbestimmt sind. Man kann wohl sagen, daß diese Personen in seinen „Herrschaftsbereich" gelangen, und daß sie daher gezwungen sind, seinen Befehlen Gehorsam zu leisten; aber damit wird er noch lange nicht ihr „Herrscher". Sonst wäre jeder Straßenräuber der Herrscher seiner Opfer, und zwischen Gewalt und Herrschaft wäre kein Unterschied. Aber pure Gewalt begründet überhaupt keine gesellschaftliche Beziehung als etwa, um mit Simmel zu sprechen, die „zwischen dem Tischler und seiner Hobelbank".

Es muß also ein auf die Dauer „gemeintes" Verhältnis der Befehlsgewalt und des Gehorsams sein, das als Herrschaft bezeichnet werden darf. Herrschaft ist zunächst einmal „heterokephal", selbst wenn der oder die Herrschenden zuerst „nach den eigenen Ordnungen des Verbandes", also „autokephal" bestellt worden ist oder sind: denn der Sinngehalt der Dauer schließt den Ablauf des Amtes nach bestimmter Frist und gar die Möglichkeit einer Abberufung aus. Herrschaft ist aber auch „heteronom": denn sie setzt ihrem Begriffe nach „Untertanen", und die sind ihrem Begriff nach nicht oder nicht mehr autonom; sie haben das Recht nicht, oder haben es verloren, „die Ordnung des Verbandes durch ihre Verbandsgenossen kraft dieser ihrer Qualität zu setzen".

Was das Verständnis dieser Dinge so überaus erschwert, sind zwei Umstände, ein psychologischer und ein sachlicher.

Der psychologische Umstand beruht in der „persönlichen Gleichung" der meisten beteiligten Schriftsteller. Alle „bürgerliche Soziologie", Ökonomik und Historik, beruht auf der Annahme, daß Führerschaft ohne weiteres in Herrschaft übergeht, und mehr noch: daß Herrschaft normalerweise immer aus Führerschaft entsteht: das ist das „Gesetz der ursprünglichen Akkumulation", von dem wir schon gesprochen haben, die These, daß alle Klassenverschiedenheiten sich ohne Einwirkungen äußerer Gewalt aus Verschiedenheiten der wirtschaftlichen Begabung entwickelt haben. Die bürgerliche Wissenschaft kann dieses ihr Grundaxiom nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben. Noch aus seinem Grabe heraus hat Gustav Schmoller in einem posthum erschienenen Werke[1]) gegen die immer stärker werdenden Angriffe — vergeblich — das Gesetz zu halten versucht.

[1]) Die soziale Frage, München 1918; vgl. dazu meine Anzeige in „Technik und Wirtschaft" XIV, 1921, Heft 1.

Sachlich sind zweitens, die Dinge so schwierig zu durchschauen, weil fast immer eine „Genossenschaft" die Herrschaft über eine andere Genossenschaft ausübt. Ein wanderndes Volk oder eine auf Raub und Eroberung ausziehende Kriegergruppe, beides unter Führerschaft stehende „Genossenschaften", unterwirft ein anderes Volk, setzt sich als Adel darüber, und richtet seine Herrschaft über ihm auf, als ein auf die Dauer berechnetes Verhältnis. Es geschieht mit Notwendigkeit, daß die gleiche Person oder der gleiche „Stab", der die siegreiche Genossenschaft „führt", in ihrer Vertretung, zunächst als ihr Beamter, die besiegte Genossenschaft „beherrscht". Jene kann das Amt des Führers an bestimmte Bedingungen, z. B. an eine gewisse Amtsdauer, knüpfen und kann das Recht und die Macht haben, ihn abzurufen. Aber das berührt nur das innere Verhältnis der Genossen der siegreichen Gruppe untereinander, nicht aber das äußere Verhältnis der siegreichen Genossenschaft als eines Ganzen zu der unterworfenen Genossenschaft. Denn diese hat nicht das Recht und dem Begriffe nach auch nicht die Macht, Bedingungen zu stellen oder den Leiter abzuberufen: denn in diesem Falle würde die „politische Gesellschaft" aufgehört haben, zu existieren, sobald, um mit Weber zu sprechen, „die Chance geschwunden ist, daß bestimmte Arten von sinnhaft orientierten Handeln ablaufen". Für die Untergruppe ist das Verhältnis also heteronom und heterokephal und auf die Dauer.

Es ändert auch nichts daran, daß sehr oft der Herrscher dahin gelangt, seine eigene Genossenschaft zu beherrschen, indem er sie mehr oder weniger zu Untertanen herabdrückt. Dann hat sich eben Führerschaft zu Herrschaft entwickelt. Das kann, wie wir sahen, zwar in der Genossenschaft nicht vorkommen, wohl aber in der Herrschaft, weil der Leiter sich hier auf eine andere, der Siegergenossenschaft fremde oder feindliche Gruppe stützen kann: auf die ganze Untergruppe oder einen Teil von ihr, oder auf eine eigene neugebildete Gruppe: Leibgarde, Klerus u. dgl., die ihm übrigens nur als Stütze dienen kann, wenn sich in ihrer Mitte wenigstens zum guten Teil der genossenschaftliche Geist der Gemeinschaft entwickelt hat. Es sind keine reinen Genossenschaften, sondern auch bereits „Mischformen", bastardiert mit Herrschaftsgedanken und -organisationen.

Aber das sind Dinge, die in die spezielle Soziologie des Staates gehören. Hier geht unsere Aufgabe nicht weiter als bis zur klaren Herausarbeitung des Begriffs der Herrschaft, nachdem wie den der Genossenschaft bereits gewonnen haben.

Herrschaft soll heißen eine Beziehung sozialer Klassen, d. h. eine auf die Dauer gemeinte Beziehung zwischen Rechtsungleichen, einer Herrenklasse oben und einer Unterklasse unten. Sie ist eine „legitime Ordnung", die „Geltung" besitzt. Diese Ordnung ist im positiven Recht und der Verfassung gesetzt und durch die Macht-

mittel der Herrenklasse (weltliche und bald sehr mächtige geistliche) „garantiert".

Diese Ordnung enthält außer den notwendigen Sicherungen: Heer, Polizei, Strafjustiz usw., folgendes:

1. Die Herrenklasse ist gegen die Untertanenklasse, also nach außen „geschlossen", insofern sie die „Zulassung ausschließt oder beschränkt oder an Bedingungen knüpft"[1]). Jene verwehrt dieser den Zutritt zu den „monopolisierten Chancen", die ihr das positive Recht zugesteht, „Chancen der Befriedigung innerer oder äußerer Interessen". Diese Chancen heißen, wenn sie appropriiert sind, „Rechte", und wenn sie erblich appropriiert sind, „Eigentum". Mit anderen Worten: zum Begriffe der Herrschaft gehört nicht nur die Rechtsungleichheit, sondern auch die wirtschaftliche Ausbeutung auf Grund der „monopolisierten" Eigentumsrechte.

Diese Eigentumsrechte können in dem unmittelbaren Eigentum an den Personen der Unterklasse bestehen: dann haben wir die verfassungsmäßigen Formen der Sklaverei oder der Hörigkeit, die durch unmerkliche Übergänge verbunden sind; es ist hier nicht der Ort, sie genauer zu scheiden. Oder diese Eigentumsrechte können bestehen in den „appropriierten erblichen Chancen", die mit der Verfügung über die Existenzmittel, vor allem die Arbeitsmittel, und hier wieder vor allem über den Grund und Boden, verbunden sind, während die Personen der Unterklasse rechtlich „frei" sind. Dann haben wir, wie schon vordeutend bemerkt, den zum feindlichen Wettkampf verzerrten Wettbewerb, die „Konkurrenz"; und die Ausbeutung geschieht unter der Form des Kapitalismus, auch er eine charakteristische „Mischform", ein Bastard von Knechtschaft und Freiheit[2]).

Bis hierher ist die Beziehung nichts als eine solche zwischen zwei Ich-Interessen, zwei Gruppen-Ichs, von denen das eine seinen Vorteil den Nichtgenossen gegenüber rücksichtslos durchsetzt, weil sie nicht ins Wir-Bewußtsein der Gruppe aufgenommen sind, während sich das zweite Gruppen-Ich notgedrungen fügt, um noch schlimmerem zu entgehen.

2. Aber das Verhältnis ist auf die Dauer berechnet und dauert in Wirklichkeit. Als Dauerverhältnis muß es die Rechte der Herren soweit begrenzen, wie es mit der Existenzmöglichkeit der Untertanen vereinbar ist, d. h. ihnen Pflichten der Enthaltung (Rechtsschutz) und weiter der Verteidigung der ganzen Gesellschaft (Grenzschutz) auferlegen, die, wie alle Pflichten, zu Rechten derjenigen werden, deren Interessen geschützt werden sollen, hier also der Untertanen-

[1]) Weber l. c. S. 23.

[2]) Meine Schrift: „Die soziale Frage und der Sozialismus", p. 74.

klasse. Auch diese Rechte und Pflichten werden Bestandteile der „Ordnung", d. h. des positiven Rechtes samt der Verfassung, das bisher nichts ist als „Gemeinschaftsregelung", rein zweckrational, wie Max Weber sagt, „durch Erwartungen spezifischer äußerer Folgen, also durch Interessenlage; aber durch Erwartungen von besonderer Art"[1]).

3. Aber es bildet sich durch die dauernde Vereinigung der beiden Gruppen auf einem Gebiete und in ständiger Berührung miteinander ein neues Wir-Bewußtsein und Wir-Interesse aus, nicht stark genug, um die Oberklasse zum Verzicht auf ihre appropriierten Chancen zu bestimmen, aber stark genug, um überall dort, wo diese Chancen nicht oder nicht ernsthaft bedroht sind, ein wenig von dem Geist der Genossenschaft eindringen zu lassen. Und dann wird die Legitimität der gesamten Ordnung nicht mehr nur zweckrational garantiert, sondern auch „innerlich" und zwar „affektuell": durch gefühlsmäßige Hingabe; wertrational: durch Glauben an ihre absolute Geltung als Ausdruck letzter verpflichtender Werte; und in der Regel auch religiös: durch den Glauben an die Abhängigkeit eines Heilsgutsbesitzes von ihrer Innehaltung[2]).

Erst von diesem Zeitpunkt an kann man recht eigentlich von „Gesellschaft" und daher auch von „Herrschaft" sprechen. Vorher gab es weiter nichts als rohe Gewalt, die sich gegen den fremden Menschen ebenso mitleidlos — und gutgläubig! — durchsetzte wie gegen die unbelebte und belebte Natur. Jetzt erst ist eine „gesellschaftliche Beziehung" entstanden, Gewalt ist zur „Macht" geworden.

b) Gewalt und Macht.

Wir haben bisher das Wort „Gewalt" im Sinne „unmittelbarer physischer Gewaltsamkeit" angewendet, als das Handeln eines Menschen oder einer Menschengruppe gegen einen anderen Menschen oder eine andere Menschengruppe, dem oder der gegenüber das Gemeinschaftsgefühl des „Wir-Bewußtseins" nicht besteht oder gänzlich überrannt wird. Marx, der alle gesellschaftlichen Dinge vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt anschaut, braucht im gleichen Sinne das Wort „außerökonomische Gewalt". Wir wollen diesen Sinn im folgenden festhalten: wo wir von Gewalt ohne weitere Zufügung sprechen, meinen wir im zwischengesellschaftlichen Leben den rücksichtslosen Kampf vor allem der Waffen, aber auch der List, und die Handelspolitik, und im innergesellschaftlichen Leben das Verbrechen im Sinne nicht des Strafgesetzbuchs, sondern der wahren Gerechtigkeit.

In diesem Sinne ist „Gewalt" wohl eine der wichtigsten, Gesellschaft bildenden, aber noch keine gesellschaftliche Be-

[1]) l. c. S. 17.
[2]) l. c. S. 17.

ziehung. Um dazu zu werden, muß Gewalt sich „mit einem Tropfen demokratischen Öls salben", muß aus dem Verhältnis der Gleichheit und der Anerkennung die unerläßlichsten Elemente in sich aufnehmen. Und dadurch wird Gewalt zu Macht.

Diese Bedeutung hat für unser Sprachgefühl schon der Plural des Wortes: Gewalten! Spann sagt: „Hinter den Satzungen stehen Gewalten, die als individueller Wille (Vorsatz) oder als gemeinsamer, objektivierter Wille wirksam sind (Beispiele: Armee, Polizei)"[1]. Hier ist im ersten Teil des Satzes von Gewalt, im zweiten von den Organen der Macht die Rede. Wir werden der Klarheit halber in solchen Fällen von Amtsgewalt, Staatsgewalt und ihren Anstalten sprechen.

Was ist nun „Macht?" Es wäre verfehlt, anzunehmen, daß, weil Gewalt sich zur Macht entwickeln kann, alle Macht nichts anderes als entwickelte Gewalt ist. Macht ist ein neutraler, oder wie Max Weber sagt, „amorpher" Begriff[2]. Er definiert ihn folgendermaßen: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht". Wir können diese Bestimmung annehmen unter dem Reservat, daß von einer „sozialen Beziehung" bei reiner Gewaltanwendung noch keine Rede sein kann.

Schaeffle war ursprünglich auf Grund einer unglücklichen etymologischen Ableitung zu einer verwirrenden Auffassung des Begriffs gelangt. Er sagt: „Durch den ganzen sozialen Körper breitet sich eine vierte allgemeine Art von Grundveranstaltungen aus. Dieselben sind zusammengesetzt aus vollziehenden, ausführenden Arbeitskräften („mechanischer" Arbeit) und aus Werkmitteln, Werkzeugen, Maschinen, Apparaten, Haupt- und Hilfsstoffen aller Art. Diese Gewebe sind zu allerlei technisch-praktischen Verrichtungen angetan. Wie verschieden im einzelnen ihr Personal und Material, ihre Form und ihre Größe sei, so ist doch ihr allgemeiner Zweck immer derselbe, nämlich ein Schaffen und Machen. Die deutsche Sprache nennt sie daher treffend Geschäfte, staatlich Anstalten der Macht. Sie sind Grundeinrichtungen, durch welche alle anderen Verwebungen und Organe erschaffen und gemacht, alle Schäden in technischer Fürsorge verhütet und beseitigt werden. Sie sind die Mittel der Kunst, spezifischer Einsatz aller Technik"[3].

Die Ableitung ist, wie wir glauben, irrig; Macht stammt von „Mögen, Vermögen" (englisch: might), nicht von „machen".

Schaeffle ist denn auch von dieser Auffassung zurückgekommen.

---

[1]) Kurzgef. Syst., S. 53.

[2]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 28. Brinkmann (Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, S. 95) nennt „Macht die Beteiligung an einer gegebenen Menge gesellschaftlichen Habens".

[3]) Bau und Leben, Bd. I, S. 117.

Er sagt in seinem nachgelassenen Werk: „Die Lehre von der Macht war in „Bau und Leben" unzureichend, der Begriff nicht scharf genug entwickelt. Unter Macht ist im weitesten Sinne überhaupt jeder Gemeinschaft und Verkehre bestimmende Einfluß von Personen zu verstehen"[1]). Der Begriff stimmt ungefähr mit dem Weberschen überein, ist nur enger (weil der Webersche Begriff auch den Einfluß des einzelnen auf den einzelnen mit einschließt) und weniger präzis.

Nach der Weberschen Definition kann es Macht in der Gemeinschaft bzw. Genossenschaft, aber ebensogut auch in der Herrschaft geben. Darum nannten wir sie einen neutralen Begriff.

Nach diesem Gesichtspunkte unterscheidet auch Vierkandt, der dem Gegenstand eine eigene Untersuchung gewidmet[2]), und ihn an anderer Stelle[3]) noch einmal nach anderer Richtung hin ausgearbeitet hat, und dem wir im wesentlichen hier folgen werden.

Er spricht von „Machtverhältnis im weiteren Sinne überall da, wo überhaupt Macht vorhanden ist, oder wo Machtmittel angewendet werden"[4]). Ein solches Verhältnis besteht ebensogut in der patriarchalischen Familie, wo der Vater die Macht ausübt, wie im Staat, den Vierkandt in voller Übereinstimmung mit uns selbst als die Schöpfung erobernder Gewalt und daher als Klassenstaat auffaßt: „Es muß heute als sicher gelten, daß der Staat im engeren Sinne überall durch Eroberung und Gewalt entstanden ist. Auf friedlichem Wege ist die Menschheit nie über die Idylle des demokratischen Gemeinwesens hinausgekommen, das höchstens ein paar tausend Seelen umfaßt, eine Staatsgewalt kaum kennt, die gesellschaftliche Ordnung vielmehr dem Druck der öffentlichen Meinung und der Selbsthilfe überläßt. Nur Gewalt und Eroberung haben an ihrer Stelle größere Gebilde, zugleich aber auch den Gegensatz von Eroberern und Unterworfenen innerhalb desselben Staates und Volkes geschaffen. In dem Gegensatz der Klassen wird gewissermaßen die Rücksichtslosigkeit des Eroberertums verewigt"[5]).

Die Macht innerhalb der Gemeinschaft, die vielfach mit Führerschaft zusammenfällt, ist von keinem sehr großen soziologischen Interesse; es genügt, sie erwähnt und hervorgehoben zu haben, daß sie mißbraucht werden kann und oft genug mißbraucht wird: wir haben bereits von dem Gewaltmonopol gesprochen, das die Leiter tierischer Herden und menschlicher Horden über die weiblichen Mitglieder geltend machen, und können hier auch auf die zuweilen rohe

[1]) Abriß, S. 178. Hier werden Macht und Technik scharf geschieden.

[2]) Machtverhältnis und Machtmoral. Philos. Vortr. der Kantgesellschaft, N. 13, Berlin 1916.

[3]) Staat und Gesellschaft in der Gegenwart, 2. Aufl. (Wissenschaft und Bildung", N. 132), Leipzig 1921.

[4]) Machtverhältnis und Machtmoral, S. 7.

[5]) Machtverhältnis und Machtmoral, S. 5. Vgl. auch Staat und Gesellschaft, S. 13ff.

und geradezu ausbeuterische Behandlung der Frauen durch die Männer hinweisen, von der hin und wieder berichtet wird. Im allgemeinen steht es damit aber nicht entfernt so schlimm, wie sentimentale Beobachter anzunehmen geneigt sind, die „nynoskopisch" die Stellung der primitiven Frau mit der ihrer eigenen verhätschelten Frauen in der Zivilisation vergleichen, ohne zu überlegen, wie verschieden die Bedingungen des Lebens und seiner Not sind. Z. B. muß die Frau auf der Wanderung als Lasttier dienen, damit der Mann jeden Augenblick kampfbereit sei.

Von viel größerer soziologischer Bedeutung ist die Macht innerhalb der Herrschaft, das „Machtverhältnis in engerem Sinne". „Dieses ist gekennzeichnet durch den Willen, die Macht zum eigenen Vorteil zu gebrauchen oder sich rücksichtslos durchzusetzen, statt vor anderen Personen oder höheren Ideen zurückzutreten. Es bedeutet dasjenige Verhältnis, dessen Gestaltung, wie man sich gern ausdrückt, eine Machtfrage ist. Wo der Machtwille auf Widerstand stößt, da entsteht das Kampfverhältnis; wo er Fügsamkeit findet, haben wir das Übermachtverhältnis"[1]).

Um von jenem zuerst zu sprechen, so ist hier nicht mehr die Rede von dem rohen Kampf der durch kein noch so schwaches „Wir-Bewußtsein" verknüpften Individuen und Gruppen, sondern von dem Kampf innerhalb einer bereits geformten, wenn auch noch so lose verbundenen Gesellschaft, z. B. der europäischen „Völkergesellschaft", einem Kampf, der nicht nur mit den Mitteln der rohen Gewalt, sondern auch mit geistigen Waffen geführt werden kann. Dieser innere „Kampf ist eingeschränkt, er ist geregelt"[2]) undzwar „entweder durch Herkommen, Sitte und Moral oder durch die öffentliche Meinung oder durch den Staat. Diese Mächte schreiben dem Kampfe, anders ausgedrückt, bestimmte Regeln vor", so auch das Völkerrecht den Völkerkriegen. „Die Kämpfe innerhalb der menschlichen Gesellschaft stehen also unter den Geboten von Sitte, Recht und Moral." Freilich ist es nicht die Moral und das Recht der Liebesgemeinschaft, „sondern eine besondere Kampfmoral und ein besonderes Kampfrecht"[3]). Der Zweck ist ein doppelter: den Gegner zu schädigen, um seinen Widerstand zu brechen, aber nicht so schwer, um ihn sich auf immer zu verfeinden. Und so gibt es denn auch zwei Gebote, die von jeher für dieses Verhältnis Geltung hatten, das Anerkennungsgebot: der Kampf ist an sich freigegeben, zweitens das Einschränkungsgebot: der Kampf darf nicht schrankenlos geführt werden[4]), d. h. „der Unterlegene darf leiblich, geistig, wirt-

[1]) Machtverhältnis und Machtmoral, S. 7.
[2]) Staat und Gesellschaft, S. 77.
[3]) Staat und Gesellschaft, S. 78.
[4]) Ibid. S. 79.

schaftlich oder gesellschaftlich nicht in einer unverhältnismäßigen Weise, auf keinen Fall bis an die Wurzeln seines ganzen Daseins geschädigt werden, ferner darf der Kampf nicht die Seelen vergiften . . . und damit den Zusammenhang der Gesellschaft mit Zersetzung bedrohen"[1]).

Im besonderen gilt für Kampf innerhalb einer Gesellschaft im engeren Sinne, z. B. eines Staates, sich schon bei der Veranstaltung eines Kampfes zu mäßigen; er darf nur bei hinreichendem Anlaß begonnen werden, sonst spricht man z. B. von einem „frivolen Streik". Diesem Gebot dienen die verschiedenen Anstalten und Sitten der Vermittlung, ferner die Organisation der Interessenten in Parteien, Gewerkschaften usw. Ferner soll man sich in den Formen des Kampfes mäßigen. Vor allem ist jede Gewalt verboten, aber auch die Vernichtung der bürgerlichen Existenz: schwarze Listen, Verruf und die Schädigung der öffentlichen und nationalen Sicherheit. Dann lautet ein wichtiges Gebot, daß geistige Kämpfe nur mit geistigen Waffen ausgetragen werden dürfen[2]).

Um nun zum zweiten der durch den Machtwillen hervorgerufenen Beziehungen, zum Übermachtverhältnis überzugehen, so ist es gleichfalls ein innergesellschaftliches Verhältnis, durch Moral und Recht geregelt von dem Augenblicke an, wo es nach der Staatsbildung durch Eroberung, „zu einem dauernden Zusammenleben mit den Unterworfenen kommt. Es liegt in der Natur der Sache, daß sich hier eine gewisse Interessengemeinschaft bildet und eine gewisse innerliche Annäherung stattfindet. Selbst die Sklaverei trägt bekanntlich mit wenigen Ausnahmen den Charakter einer durch Sitte und Recht geregelten Institution. Wo überhaupt die Bevölkerung in Stände zerfällt, liegt in diesem Begriffe nicht nur die Ungleichheit der Machtverteilung, sondern auch die Sicherung gewisser Rechte für jeden Beteiligten enthalten"[3]).

Gewisser Rechte! Aber nicht etwa des Rechtes im Sinne der natürlichen Gerechtigkeit; „deren Anforderungen genügt aber die durchgängige Machtverwendung nicht"[4]). Innerhalb des weiten Spielraumes, den Sitte und Recht lassen, waltet die Macht im allgemeinen willkürlich, neben der Machtregelung steht die Machtwillkür.

„Das Wesen des Machtverhältnisses besteht doch darin, daß es Licht und Schatten einseitig zu Gunsten und Lasten der einzelnen Schichten oder Individuen verteilt. Wenn diese Verteilung in den großen Zügen geregelt ist, so bleibt im einzelnen noch viel individuelle Möglichkeit, in den Schatten das Licht eindringen zu lassen. Die Tat-

[1]) Ibid. S. 80.
[2]) Ibid. S. 83/4.
[3]) Machtverhältnis und Machtmoral, S. 8.
[4]) Machtverhältnis und Machtmoral, S. 9.

sache der Machtwillkür bedeutet nun, daß von dieser Möglichkeit im allgemeinen kein Gebrauch gemacht wird. So gewährt der Besitz eine Macht, die sowohl zu wertvollen wie zu wertlosen, ja geradezu zu schädlichen Zwecken verwendet werden kann"[1]). Vierkandt verweist als Beispiele auf die Sperrung von Naturschätzen gegen die Öffentlichkeit, ferner auf die wichtige Tatsache, daß der Bevorzugte im allgemeinen keine Verpflichtung fühlt zu arbeiten, daß wirtschaftliche Konjunkturen rücksichtslos ausgenützt werden usw. Die außereheliche Geschlechtsmoral ist ein anderes gutes Beispiel, und nicht minder der sogenannte „patriarchalische Umgangston", der „auf Empfindlichkeit und feineres Selbstgefühl so wenig Rücksicht nimmt"[2]). Alle diese Dinge werden namentlich in den Zeiten des Übergangs und der Krisen von den Unteren schwer empfunden.

Zu den beiden Kennzeichen des Machtverhältnisses, die wir soeben behandelt haben, Machtregelung und Machtwillkür, kommt als dritter Zug der „Willkürwahn" von unten[3]): außer in Krisenzeiten pflegt der Schwache die Macht willig anzuerkennen, es sei denn, daß sie ihm nicht einmal das läßt, was wir das „biopsychologische Reservat" genannt haben.

Das Problem der Macht stellt zwei Fragen: nach ihrer Grundlage oder Ursache, und nach ihrem Sinn, ihrem sittlichen Gehalt.

Auf diese Frage antwortet die verbreitetste, die „naturalistische" Anschauung naiv: die Ursache der Macht ist die Gewalt, und der Sinn der Macht liegt in ihr selbst; sie ist der Sinn und die Vernunft der Dinge. Beides erklärt Vierkandt für falsch.

Zunächst: nicht die Gewalt, sondern die Furcht vor Gewalt ist das eigentliche Zwangsmittel, und zwar durch Suggestion und Phantasie zu einer Höhe gesteigert, wie sie in der Tierwelt nicht vorkommt. Wir haben also hier bereits ein spezifisch menschliches Verhältnis. Aber noch mehr: die Furcht ist überhaupt nur eine Komponente der Motive der Unterordnung: die wichtigste Grundlage der Macht ist vielmehr der angeborene Wille zum Gehorsam[4]). Er allein kann Phänomene wie das Recht, die Erziehung usw. erklären. Mit ihm verbindet sich die Bereitwilligkeit zur Suggestibilität, Überzeugungen, Wertungen, Handlungsweisen von dem stärkeren Teil zu übernehmen oder ihn nachzuahmen. Das Wesen der Macht besteht also „in der Herrschaft einer fremden Seele in der eigenen Seele"[5]). Dadurch und durch die Macht-

[1]) Machtv., S. 10.

[2]) Ibid. S. 11.

[3]) Unser „passives Machtstreben".

[4]) Ibid. S. 15.

[5]) Ibid. S. 17. Vgl. Staat und Gesellschaft, S. 24, 25, 63. Vgl. Simmel, Die Religion, S. 38: „Das Gehorsamsverhältnis beruht unzählige Male nicht auf dem bestimmten Wissen von Recht und Überlegenheit des anderen, auch nicht auf Liebe und Suggestion, sondern auf jenem „Glauben" an die Macht, das Verdienst, die Unwider-

regelung wird das Gewalt- zum Machtverhältnis und rückt in ein höheres Niveau, wird als Recht und Sitte objektiviert, erhält institutionellen und kollektiven Charakter und wird eben dadurch gemildert.

Vierkandt folgt hier vor allem Mac Dougall, dessen Hauptverdienst um die Beziehungslehre darin besteht, das charakteristische Geschwisterpaar der Instinkte des positiven und negativen Selbstgefühls zwar nicht entdeckt, wohl aber in vorbildlicher Weise psychologisch ausgewertet zu haben. Aber die Zurückführung der Macht auf den eingeborenen Unterordnungstrieb der Menschen ist älter als das Werk Ribots, auf das Mac Dougall sich bezieht, ist so alt wie die Soziologie selbst. Comte sagt völlig unzweideutig: „Das ist die elementare Tendenz jeder Gesellschaft, sich spontan unter eine Regierung zu stellen, und sie entspricht in unserer individuellen Natur einem korrespondierenden System spezifischer Neigungen, dem Hang zu befehlen, und dem, zu gehorchen". Sie sind beide in verschiedener Stärke in fast jedem Menschen vorhanden; und ohne namentlich den Instinkt der Unterordnung wäre die Domestizierung der Menschen gänzlich unverständlich[1]).

Auch Schaeffle spricht in seinem ersten soziologischem Werke von dem „doppelten Instinkt der Herrschaft und der Unterordnung"[2]). Aber in seinem hinterlassenen „Abriß der Soziologie" ist er weniger präzis. Er sagt zwar: „Die Macht hat zum Grunde einmal irgendwelche persönliche oder besitzliche Überlegenheit auf Seite der einen Personen, sodann die Zuwendung oder Gefolgswilligkeit auf Seite anderer Personen"[3]). Aber er führt beides zurück auf das „gemeinsame Bedürfnis nach Zusammenfassung der Kräfte in Gemeinschaften und Verkehren". Das wäre nur richtig, wenn es entwicklungsgeschichtlich-psychogenetisch gemeint wäre: die Instinkte der Führerschaft bzw. Herrschaft einerseits und der Unterordnung andererseits sind entstanden zu denken aus solchem Gemeinbedürfnis, aber jetzt wirken sie als eingeborene Motive. Es scheint aber, als habe Schaeffle es nicht so verstanden. Denn er fährt weiter unten fort: „Die Zuwendung beruht auf der Erfahrung des Vorteils. Religiöser Gewissenszwang und durch Zwangsgewalt geübter äußerer Zwang sind Mittel der Unterwerfung unter die Macht, aber keineswegs die einzigen. Vielmehr wirken Zuneigung und namentlich Unterhaltsabhängigkeit in verschiedenen Formen mindestens ebenso stark für Unterwerfung unter die

stehlichkeit und Güte der anderen — einem Glauben, der eben keineswegs nur eine Annahme hypothetischer Art ist, sondern ein ganz eigenartiges, zwischen den Menschen aufwachsendes seelisches Gebilde".

[1]) Cours de phil. pos. IV, S. 437.

[2]) Bau und Leben I, S. 274. Es ist möglich, daß hier bereits ein Einfluß Comtes vorliegt: denn Schäffle sagt im Vorwort zur ersten Auflage (abgedr. in der 2. Aufl. S. VI), daß er Comte bei Beginn des Druckes kennen gelernt habe.

[3]) Abriß, S. 179. Vgl. Lotze, Mikrokosmus II, p. 330.

Macht"[1]). Danach scheint es, als wenn Schaeffle in seinem letzten Werke die Unterordnung der Machtobjekte fast durchaus als „zweckrational", durch „Interessenlage bedingt", aufgefaßt hätte. Ganz klar ist seine Stellung nicht, denn er sagt auf der folgenden Seite, die Zuwendung der Volksmassen zur Macht habe zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Formen und Triebfedern. „In aristokratischer Zeit stützte sich die Macht leicht auf den Volksglauben." Hier wird die traditionelle Geltung vieler Machtverhältnisse wenigstens angedeutet, wie oben einmal die affektuelle („Zuneigung").

Hier kann man nicht klar genug sein. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die rein rationale Wurzel der Macht in der Interessenlage der Machtobjekte eine seltene Ausnahme ist. Max Weber, dessen Begriff der „Herrschaft" zu weit ist, in seiner Anwendung aber, wie wir schon sagten, mit dem unseren der Macht weithin übereinstimmt, hat auch hier die einzelnen vorkommenden Typen in vorbildlicher Weise geschieden. Wir wollen die Hauptgedanken kurz wiedergeben.

„Die Herrschaft kann auf den verschiedensten Motiven der Fügsamkeit: von dumpfer Gewöhnung angefangen bis zu rein zweckrationalen Erwägungen beruhen. Ein bestimmtes Minimum von Gehorchenwollen, also Interesse (äußerem und innerem) am Gehorchen gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis"[2]). Vor allem kommt es auf die Motive des „Stabes" an, dessen eine Herrschaft normalerweise bedarf, „d. h. der (normalerweise) verläßlichen Chance eines eigens auf Durchführung ihrer generellen Anordnungen und konkreten Befehle eingestellten Handelns angebbarer zuverlässig gehorchender Menschen. Dieser Verwaltungsstab kann an den Gehorsam gegenüber dem (oder den) Herren rein durch Sitte oder rein affektuell oder durch materielle Interessenlage oder ideelle Motive (wertrational) gebunden sein. Die Art dieser Motive bestimmt weithin den Typus der Herrschaft"[3]). Aber, wenn auch die rein rationalen Motive die schwächsten und wenigst verläßlichen sind, so erhebt doch jede Herrschaft notgedrungen, um sich völlig zu sichern, den Anspruch auf Legitimität, zumindest ihrem Stabe gegenüber. Und danach werden ihre Typen am besten unterschieden.

Es gibt in reiner Form (in der Wirklichkeit mischen sie sich fast immer) drei Typen legitimer Herrschaft:

„1. Rationalen Charakters: auf dem Glauben an die Legalität gesatzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen ruhend (legale Herrschaft) oder

2. Traditionellen Charakters: auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der

[1]) Abriß, S. 181.

[2]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 122.

[3]) Ibid., S. 122.

durch sie zur Autorität Berufenen ruhend (traditionale Herrschaft), oder endlich.

3. Charismatischen Charakters: auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen (charismatische Herrschaft).

„Im Fall der satzungsmäßigen Herrschaft wird der legal gesatzten unpersönlichen Ordnung und dem durch sie bestimmten Vorgesetzten kraft formaler Legalität seiner Anordnungen und in deren Umkreis gehorcht. Im Fall der traditionalen Herrschaft wird der Person des durch Tradition berufenen und an die Tradition (in deren Bereich) gebundenen Herrn kraft Pietät im Umkreis des Gewohnten gehorcht Im Fall der charismatischen Herrschaft wird dem charismatisch qualifizierten Führer als solchem kraft persönlichen Vertrauens in Offenbarung, Heldentum oder Vorbildlichkeit im Umkreis der Geltung des Glaubens an dieses sein Charisma gehorcht"[1]). (Der Begriff „Charisma", Gnadengabe, ist der altchristlichen Sprache entnommen.)

Die an sich sehr erheblichen Ausführungen, die Weber an diese Unterscheidung der Typen knüpft, gehören in die spezielle Soziologie des Staates.

Damit kehren wir zu dem zweiten Problem zurück, das nach Vierkandt der Begriff der Macht stellt, zu dem Problem des Sinns, der Macht.

Auch hier ist gegen den Naturalismus zu streiten, aber hier ist er nicht ganz so leicht zu widerlegen. Seine Lösung ist, daß die Macht das Recht habe, sich durchzusetzen, und daß der Kampf allein der große Schöpfer aller Werte sei.

Diese Auffassung steht am Anfang aller Rechts- und Moralphilosophie in der köstlichen Unterredung zwischen Sokrates und Thrasymachos, mit der Platon seine „Politeia" beginnen läßt. Der wilde Naturalist Thrasymachos behauptet, „das Gerechte sei nichts anderes als der Nutzen des Stärkeren . . . Jeder Herrscher gibt aber die Gesetze zu seinem Nutzen. Diesen Nutzen erklären sie für das Recht, dem die Untertanen sich zu fügen hätten. So meine ich es, Bester, wenn ich sage, daß alle Staaten mit der Gerechtigkeit den gleichen Begriff verbinden, nämlich: Nutzen der bestehenden Staatsgewalt . . . Gerechtsein kommt in Wahrheit den anderen zugute, ist Nutzen des Stärkeren und Herrschenden, bringt dem Gehorchenden und Untergebenen dagegen nur Schaden"[2]).

Vierkandt sagt zu dem Gegenstande folgendes: Wahr an dieser Auffassung ist, daß Macht, richtig verstanden, Recht und Moral ist. Machtordnung ist immer auch Rechtsordnung. Macht schafft sich

[1]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 124.

[2]) Platon, Der Staat, deutsch von A. Horneffer, Leipzig 1908, S. 15ff.

feste Rechtsformen, an die sie sich bindet. Und sie ist moralisch, insofern alle Beteiligten sie innerlich gutheißen[1]). Einen Gegensatz bilden nicht das Macht- und Rechtsverhältnis, sondern das Gewalt- und Rechtsverhältnis. Im Machtverhältnis bestimmt die Macht den Inhalt, aber das Recht die Form;[2]) und so kann man das Recht als formale Verhaltungsweise unmöglich aus der Gewalt ableiten, Das gilt auch für den Staat und sein Recht. Das Machtverhältnis mit seiner Ordnung ist zunächst ein Phänomen der Anpassung und der Nützlichkeit. Weiter kann der Naturalismus nicht kommen.

Das kritische Denken aber fragt weiter. Moral und Gerechtigkeit sind nicht nur vom Nützlichkeitsstandpunkte aus zu erklären: es gibt zwei ganz verschiedene Begriffe der Gerechtigkeit, einen rein formalen, der sich auf die Rechtsprechung nach vorliegenden Rechtsnormen bezieht, und einen anderen, inhaltlichen, der sich auf die Gesetzgebung selbst bezieht[2]), die einem bestimmten Ideal entsprechen muß, um selbst als „gerecht" gelten zu können. Nur um den ersten, nicht aber um den zweiten Begriff kümmert sich der Begünstigte des Machtverhältnisses.

Ebenso steht es um die Moral. Auch hier gibt es zwei Arten: eine Moral der Gruppe, des Volkes, d. h. Herkommen und Überlieferung, und eine der autonomen Persönlichkeit: bürgerliche und persönliche Moral. Jene ist vorwiegend negativ orientiert, will Störungen des Gruppenlebens vorbeugen, diese, positiv, will ein Ideal verwirklichen. Jene dient der Erhaltung, diese der Entfaltung der Gruppe, jene dem Nutzen, diese der Vollkommenheit. Das Wesen der bürgerlichen Moral ist der Schematismus, die starre Form, ohne die das Gruppenleben nicht möglich wäre: formale Gerechtigkeit Aus diesem Grunde ist sie auch so oft unökonomisch: die Blutrache vergeudet viel Leben, und „unser Strafsystem züchtet Verbrecher". Und was für das bürgerliche Recht gilt, das gilt auch für die bürgerliche Moral. Auch sie dient nur der Erhaltung, nicht der Entfaltung der Gruppe, und dient vor allem der bevorzugten Teilgruppe, während sie die untere nur eben vor allzu krassem Machtmißbrauch schützt und dadurch, und durch die Brandmarkung aller Kritik, einen Zustand der Zufriedenheit, mindestens einer dumpfen Fügung, und damit ein seelisches Gleichgewicht, erreicht, gestützt auf den Trieb der Unterordnung.

Daraus entsteht die Klassenmoral, deren Sinn die stärkere Teilgruppe bestimmt, weil sie die Seelen der Unteren mit beherrscht. Die Moral der Oberklasse wird die der ganzen Gesellschaft, und

[1]) Machtverhältnis, S. 19.

[2]) Machtverhältnis, S. 21ff. Man sieht hier und an der unmittelbar folgenden Stelle, daß es wirklich nicht geht, Soziologie zu betreiben, ohne außer der Form auch dem Inhalt seine Aufmerksamkeit zu schenken.

zwar wird sie bestimmt durch das Kollektivinteresse der Oberklasse, in deren Interesse ja auch die untere erhalten werden muß, wenn auch nur eben bei der Existenzfähigkeit. Das ist die untere Grenze der sozialen Leistungsfähigkeit dieser Moral: ihre obere Grenze liegt darin, daß diese Machtmoral niemals die volle Entwicklung der Unteren zu eigenem Bewußtsein und damit zur höchsten Leistung wollen kann und will. Dieser Klassenmoral hat einmal der berüchtigte Gentz zynischen Ausdruck gegeben: Wir wollen gar nicht, daß die Massen aufgeklärt und glücklich seien: wie sollten wir sie dann beherrschen?

Wir wissen, wie weit diese Klassenmoral von der echten Sittlichkeit entfernt ist. Sie beruht nicht auf Anerkennung der Gleichheit der Würde der Personen und will keine Gleichheit. Indem sie die Massen absichtlich auf jener tiefen Stufe der Einsicht und des Wohlstandes festhält, verletzt sie das Sittengesetz der Gerechtigkeit, und zwar den einzigen, inhaltlich bestimmten Rechtssatz, der daraus abgeleitet werden kann: das „wahre Interesse jedes Menschen auf vernünftige Selbstbestimmung"[1]), d. h. Bildung. „Für die Gesellschaft folgt daraus das Ideal der persönlichen Freiheit, d. h eines Zustandes, in dem niemand von Seiten anderer in der Möglichkeit der Bildung beschränkt wird".

Jedoch, das sind Dinge, die mehr in die wertende Sozialphilosophie als in die wertfrei vorgehende Soziologie gehören. Man möge das soeben Gesagte als ein persönliches Bekenntnis des Verfassers betrachten.

Uns aber hat in unserer Darstellung die Logik der Dinge selbst einen Schritt weitergeführt. Vom Inhalt der gemischten sozialen Beziehungen, namentlich von den Kategorien der Herrschaft und Macht, sind wir zu ihren Formen gelangt, zum bürgerlichen Staat und seinem Recht und zur bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Moral oder, mit einem weniger historisch gefärbten Ausdruck, zu der Lehre von dem positiven Recht und der Sitte. Diesen Mischformen wenden wir uns nunmehr zu.

c) Staat und Gesellschaft.

Was Staat und Gesellschaft im allgemeinen, und bürgerliche Gesellschaft ihrem Wesen nach sind, wissen wir bereits aus den bisherigen Erörterungen. Dennoch wird es von Nutzen sein, auch diese beiden Begriffe noch einmal zu kontrastieren und dadurch genauer zu bestimmen. Es handelt sich hier nicht um sachliche, sondern lediglich um terminologische Entscheidungen: aber diese sind für das Verständnis von der größten Bedeutung.

---

[1]) Nelson, Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung, Göttingen 1913, S. 20.

Schon das Wort kennzeichnet den Ursprung des Staates. Nach Burckhardts „Kultur der Renaissance" bedeutet el stato ursprünglich den zum Fürsten aufgestiegenen Condottiere mit seinem kriegerischen und bürokratischen Gefolge, Max Webers „Stab"[1]). Diese Wortbedeutung ist noch heute in der Verbindung „Hofstaat" erhalten.

Als geschichtliches Phänomen ist der Staat ursprünglich, seiner Entstehung nach, nichts als nackte Gewalt; er mischt sich aber, wie wir sahen, sofort mit Bestandteilen der Gemeinschaft, namentlich durch Übernahme des Rechts- und Grenzschutzes, wandelt die Gewalt zur Macht, und sich selbst zur Herrschaft. Ein Zweifel an der Tatsache, daß der Staat derart entstanden ist, ist nicht mehr möglich[2]). Selbst wenn man seine Augen vor der vollkommenen Eindeutigkeit der geschichtlichen Tatsachen verschließen wollte, läßt sich der Beweis mit lediglich ökonomischen Mitteln deduktiv, und zwar geradezu more mathematico, erbringen. Denn jeder Staat, der weltgeschichtlich von irgendwelcher Bedeutung ist, und namentlich alle diejenigen Staaten, von denen die unseren unmittelbar abstammen oder wichtige Elemente der Kultur übernommen haben, waren Klassenstaaten: und Klassen können nicht anders als durch Gewalt entstanden sein. Den Beweis haben wir mehrfach erbracht[3]) und werden ihn im Laufe dieser Erörterungen mit verstärkten Mitteln noch einmal erbringen.

[1]) „Die Herrschenden und ihr Anhang heißen lo stato, und dieser Name durfte dann die Bedeutung des gesamten Daseins und Territoriums usurpieren" (Kultur der Renaissance I, S. 3.

[2]) Wundt, (Völkerpsychologie S. 300) kontrastiert die natürlich erwachsene, „gemeinschaftliche" Organisation auf das schärfste mit der durch Eroberung entstandenen: „Das ist durchaus das Bild einer mit immanenter Notwendigkeit, fast könnte man sagen ohne eigenes Zutun des Menschen sich ergebenden Organisation. Die Gliederung vollzieht sich von selbst, vermöge der natürlichen Fortpflanzungs- und Wachstumsbedingungen der Gesellschaft. Hier treten nun in der Entwicklung der politischen Gesellschaft von Anfang an Erscheinungen auf, die von diesen Vorgängen von Grund aus verschieden sind. Daß diese Tatsache mit der heute noch von Philosophen und Historikern vertretenen Anschauung, der Staat sei die ursprünglichste Form eines geordneten gemeinsamen Lebens, unvereinbar ist, leuchtet ein. Solche Theorien waren nur möglich, solange die ganze totemistische Kultur eine terra incognita war." Und S. 315 heißt es unzweideutig: „Die eingewanderte Herrenrasse unterjocht die eingeborene oder drängt sie zurück. Aus Völkermischungen sind daher alle staatlich organisierten Kulturvölker hervorgegangen." (Im Orig. nicht gesperrt.)

[3]) Der Beweis wird dadurch geführt, daß nach der allgemeinen und prima facie unbestreitbaren Lehre sowohl der Liberalen (Turgot, Adam Smith) wie der Sozialisten (Karl Marx) nicht eher Klassen entstehen können, als nachdem aller Boden besetzt ist. Nun wäre aber bei gleicher Verteilung des Bodens auch in den am dichtesten bevölkerten Kulturländern auch heute noch die Fläche größer als der Bedarf. Folglich kann das Großgrundeigentum und die Klassenscheidung nur durch Gewalt, nicht aber, wie die „Kinderfibel von der ursprünglichen Akkumulation" es behauptet, durch allmähliche Differenzierung entstanden sein. Vgl. mein „Staat"; meine „Theorie", S. 35ff. Ferner meine Abhandlung „Staat und Gesellschaft" im Hdw. d. Pol., Bd. I; meine „soziale Frage und der Sozialismus", S. 13ff., Wert und Kapitalprofit, S. 129ff., „Kapitalismus,

So ist denn der geschichtliche Staat eine charakteristische Mischform menschlicher Beziehungen.

Die ältere Staatsphilosophie aber, und vor allem Hegel, dessen Einfluß über Lorenz von Stein und Karl Marx die ganze Folgezeit beherrscht hat, hielt ihn für eine Urform; und zwar setzte er ihn dem Toenniesschen Begriffe der „Gemeinschaft" völlig gleich. Mit anderen Worten: er betrachtet den Staat nicht als das Seiende, geschichtlich Gegebene, sondern als das nach den Gesetzen der praktischen Vernunft Seinsollende.

Der Staat oder die Gesellschaft oder das Vaterland[1]) — Hegel unterscheidet diese Begriffe nicht, sondern braucht sie nebeneinander als Synonyme — ist die „vollständige Realisierung des Geistes[2]) „oder der Vernunft selbst. Diese Vernunft ist der Sinn oder die Bestimmung der Wesen, mit denen es die Weltgeschichte zu tun hat", mit Individuen, welche Völker, mit Ganzen, welche Staaten sind"[3]). Wir haben hier also eine durchaus universalistische, der unseren völlig entsprechende Grundauffassung von den Ganzen, in denen die Einzelindividuen nur Teile oder Funktionselemente bilden.

Der Sinn dieses Lebens des Ganzen, des Volkes, Staates oder der Gesellschaft ist Freiheit. Sie „ist das einzig Wahrhafte des Geistes"[4]). Die Gemeinschaft hat die Bestimmung, die Freiheit fortschreitend zu verwirklichen: „die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit"[5]). Das ist „der Endzweck der Welt, das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und ebendamit der Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt"[6]). Damit ist nicht etwa eine Freiheit gemeint, die „den subjektiven Willen und die Willkür zum Prinzip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens"[7]). Wir finden hier klar den von Toennies herausgearbeiteten Gegensatz von Wesenwillen und „Willkür" oder „Kürwillen"; und wir können in dem ersten, dem „allgemeinen Willen", sehr wohl unser „Wir-Interesse" wiedererkennen. Dieses Wir-Interesse, das die Vernunft

Kommunismus, wissenschaftlicher Sozialismus", S. 25ff. Einwendungen, die einige Ethnologen, z. B. Holsti (Annales Acad. Scientiarum Fennicae, der B. Tom. XIII, 1. „The relation of war to the Origin of the State") gegen mich erheben, sind lediglich terminologischer Natur. Sie nennen „Staat" schon alles, was ich „Regierung" oder Beamtentum nennen würde. Auch hier wird „Führerschaft" und „Herrschaft" grundsätzlich gleichgesetzt; vgl. 272ff. Und die Hauptsache, die Klassenordnung, wird nicht untersucht. H. nennt „Staat", was ich nicht so nenne; sachlich wird nichts gegen mich eingewendet.

[1]) „Der Staat, das Vaterland", Phil. d. Gesch., S. 78.
[2]) S. 51.
[3]) S. 47; im Orig. nicht gesperrt.
[4]) S. 51; im Orig. gesperrt.
[5]) S. 33; im Orig. gesperrt.
[6]) S. 54.
[7]) S. 88; im Orig. nicht gesperrt.

oder der Weltgeist selber ist, setzt sich durch das Mittel der Handlungen der Menschen durch, die „von ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen . . . welche als die Triebfeder erscheinen und als das Hauptwirksame vorkommen“[1]). „Dies ist das unendliche Recht des Subjektes, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet“[2]). Dieses Recht des Subjektes neben seinem „allgemeinen Zwecke“ zu verwirklichen, ist die Aufgabe des „Staates“[3]); „diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge nnd Mittel des Weltgeistes . . . Das Allgemeine ist dennoch in den besonderen Zwecken und vollbringt sich durch dieselben“[4]). Das ist die „List der Vernunft zu nennen“[5]). So vereinigen sich „Freiheit und Notwendigkeit, indem wir den inneren an und für sich seienden Gang des Geistes als das Notwendige betrachten, dagegen das, was im bewußten Willen der Menschen als ihr Interesse erscheint, der Freiheit zuschreiben“[6]).

Nämlich: „die Handelnden haben in ihrer Tätigkeit endliche Zwecke, besondere Interessen, aber sie sind Wissende, Denkende. Der Inhalt ihrer Zwecke ist durchzogen mit allgemeinen wesenhaften Bestimmungen des Rechtes, des Guten, der Pflicht usw. . . . Diese allgemeinen Bestimmungen, welche zugleich Richtlinien für die Zwecke und Handlungen sind, sind von bestimmten Inhalten . . . welcher Inhalt aber gut oder nicht gut, recht oder unrecht sei, das ist für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staates gegeben[7]).

An jenen allgemeinen wesenhaften Bestimmungen der Moralität, Sittlichkeit, Religiosität, an jenem „Vernunftzwecke“ haben nun die Menschen selbst teil und sind eben dadurch Selbstzwecke[8]) . . . auch dem Inhalte des Zweckes nach. In diese Bestimmung fällt eben jenes, was wir der Kategorie eines Mittels entnommen[9]) zu sein verlangen, Moralität, Sittlichkeit, Religiosität. Zweck in ihm selbst nämlich ist der Mensch nur durch das Göttliche, das in ihm ist, durch das, was von Anfang an Vernunft und, insofern sie tätig und selbstbestimmend ist, Freiheit genannt wurde; und wir sagen . . ., daß eben Religiosität, Sittlichkeit usw. hierin ihren Boden und ihre Quelle haben und hiermit

[1]) S. 55.
[2]) S. 58.
[3]) S. 60.
[4]) S. 61.
[5]) S. 70.
[6]) S. 61/2.
[7]) S. 65; im Orig. nicht gesperrt.
[8]) S. 71.
[9]) Das Wort bedeutet bei Hegel: „enthoben“.

selbst über die äußere Notwendigkeit und Zufälligkeit an sich erhoben sind"[1]).

In unserer Sprache: das Wir-Interesse, die Vernunft, lebt in den einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaft neben ihrem individuellen Ich-Interesse: „Einfach und abstrakt ausgedrückt, ist es die Tätigkeit der Subjekte, in welchen die Vernunft als ihr an sich seiendes substantielles Wesen vorhanden, aber ihr zunächst noch dunkler, ihnen verborgener Grund ist"[2]). Das ist Nelsons „dunkle, aber auflösbare Erkenntnis" des sittlich Gebotenen, die wir als das Wir-Interesse aufgefaßt haben, jenes Gefühl, von dem wir durch Reflexion zu klarem Wir-Bewußtsein kommen können.

Dieses Wir-Interesse erlangt „seine Gestaltung in der Wirklichkeit" im Staate, „welcher die Wirklichkeit ist, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist . . . Die Freiheit, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht"[3]).

Schon hier sind Wir- und Ich-Interesse stark genug miteinander kontrastiert, aber völlig klar wird der Gedanke in dem folgenden Satz: „Der subjektive Wille, die Leidenschaft ist das Betätigende, Verwirklichende; die Idee ist das Innere; der Staat ist das vorhandene wirklich sittliche Leben. Denn er ist die Einheit des allgemeinen, wesentlichen Wollens und des subjektiven, und das ist die Sittlichkeit . . . Die Gesetze der Wirklichkeit sind nicht zufällig, sondern das Vernünftige selbst. Daß nun das Substantielle im wirklichen Tun der Menschen und in ihrer Gesinnung gelte, vorhanden sei und sich selbst erhalte, das ist der Zweck des Staates"[4]).

Das heißt, aus der philosophischen Schulsprache in die der klaren, Psychologie übertragen: die individuellen Triebe, die Ich-Interessen, bewegen das gesellschaftliche Leben; da aber den Menschen die Sittlichkeit (als Wir-Interesse) eingeboren ist, sind ihre Triebe derart beschaffen, daß dieses Interesse, das „allgemeine wesentliche Wollen" sich durchsetzt; und das Ergebnis ist die Gesellschaft (der „Staat"). In ihm verwirklicht sich die Freiheit, die in dem sogenannten „Naturzustand", wenn er überhaupt jemals hätte bestehen können, nicht existiert hätte, weil Freiheit nur als „vernünftig" gedacht werden kann, wo ihr das Recht und die Sittlichkeit ihrem Begriffe nach angehören. Die Beschränkung der Willkür ist „schlechthin die Bedingung, aus welcher die Befreiung hervorgeht, und Gesellschaft

[1]) S. 71.
[2]) S. 75.
[3]) S. 76/77.
[4]) S. 77.

und Staat sind die Zustände, in welchen die Freiheit vielmehr verwirklicht wird"[1]).

So wird Sittlichkeit zum Rechte des Staates. Und zwar ist ihre Wurzel, ganz entsprechend der neuesten psychologischen Erkenntnis, die unserer eigenen Darlegung zugrunde liegt, das „Familienverhältnis, welches die allererste Sittlichkeit, zu der der Staat als die zweite kommt, mit Bewußtsein entwickelt". Auch wir haben in der „Kinderstube" den ersten Keim des „Wir-Bewußtseins" entstehen sehen. Hegel sagt sehr schön: „Die Familie ist nur eine Person, die Mitglieder derselben haben ihre Persönlichkeit (damit das Rechtsverhältnis wie auch die ferneren partikularen Interessen und Selbstsüchtigkeiten) entweder gegeneinander aufgegeben (die Eltern) oder dieselbe noch nicht erreicht (die Kinder . . .). Sie sind damit in einer Einheit des Gefühls der Liebe, dem Zutrauen, Glauben gegeneinander; in der Liebe hat ein Individuum das Bewußtsein seiner in dem Bewußtsein des anderen, ist sich entäußert, und in dieser gegenseitigen Entäußerung hat es sich (ebensosehr das andere wie sich selbst als mit dem anderen eines) gewonnen. Die weiteren Interessen der Bedürfnisse, der äußeren Angelegenheiten des Lebens, wie die Ausbildung innerhalb ihrer selbst, in Ansehung der Kinder, machen einen gemeinsamen Zweck aus. Der Geist der Familie, die Penaten, sind ebenso ein substantielles Wesen als der Geist eines Volkes im Staate, und die Sittlichkeit besteht in beiden in dem Gefühle, dem Bewußtsein und dem Wollen nicht in der individuellen Persönlichkeit und Interesse, sondern der allgemeinen aller Glieder derselben. Aber diese Einheit ist in der Familie wesentlich eine empfundene, innerhalb der Naturweise stehenbleibende; die Pietät der Familie ist von dem Staate aufs höchste zu respektieren: durch sie hat er zu seinen Angehörigen solche Individuen, die schon als solche für sich sittlich sind (denn als Personen sind sie dies nicht), und die für den Staat die gediegene Grundlage, sich als eines mit einem Ganzen zu fühlen, schon mitbringen"[2]).

Schöner und klarer ist das Wir-Interesse als sozial-psychologischer Tatbestand kaum jemals verstanden und dargestellt worden.

Diese innere Übereinstimmung aller einzelnen Willen reicht für die Familie und allenfalls für das patriarchalische Verhältnis aus, einen „Zustand des Übergangs ,in welchem die Familie bereits zu einem Stamme oder Volke gediehen und das Band daher bereits aufgehört hat, ein Band der Liebe und des Zutrauens zu sein, und zu einem Zusammenhange des Dienstes geworden ist"[3]). Zusammenhang der Dienste: das ist, in unserer Sprache, eine Genossenschaft. Der

[1]) S. 80.

[2]) S. 81; im Orig. nicht gesperrt.

[3]) S. 80/1; im Orig. nicht gesperrt.

Staat aber braucht eine Verfassung[1]), d. h. ein objektives Recht. „So ist der Staat die vernünftige und sich objektiv wissende und für sich seiende Freiheit . . . eine Freiheit, die nicht den subjektiven Willen und die Willkür zum Prinzip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens, und daß das System der Freiheit freie Entwicklung ihrer Momente ist . . . Nur der vernünftige Wille ist dies Allgemeine, das sich in sich selbst bestimmt und entwickelt und seine Momente als organische Glieder auslegt"[2]).

Und noch einmal in großartiger Synthese: „Fassen wir das bisher über den Staat gesagte im Resultat zusammen, so ist die Lebendigkeit des Staates in den Individuen die Sittlichkeit genannt worden. Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigentum; die Geschichte dieses Staates, ihre Taten und das, was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus. Ihre Vorstellung ist davon erfüllt, und ihr Wille ist das Wollen dieser Gesetze und dieses Vaterlandes. Es ist diese zeitliche Gesamtheit, welche ein Wesen, der Geist eines Volkes ist . . . Dieser Geist ist . . . ein bestimmter Geist, und auch nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwicklung bestimmt. Dieser Geist macht dann die Grundlage und den Inhalt in den anderen Formen des Bewußtseins seiner aus . . . Es ist so eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird, in der Religion — als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst — und als Gedanken begriffen wird, in der Philosophie. Um der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staates; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, so wie in diesem Staate nur diese Philosophie und Kunst"[3]).

Wir glauben, daß das alles richtig gesehen ist, wenn man eben „Staat" gleichsetzt unserer durch keine Gewalt verzerrten „Gesellschaft" oder Toennies „Gemeinschaft", wie das Hegel zweifellos grundsätzlich tut. In der Tat ist der Staat in diesem Sinne nur die Objektivität der Sittlichkeit, d. h. des Wesenwillens, des Wir-Interesses, das die Willkür, das Ich-Interesse, bändigt und in seinen Dienst spannt. Und in der Tat sind Religion, Kunst und Philosophie in ihrer reinen Form nichtsanderes als jene Gemeinschaft: gefühlt, dargestellt und begriffen.

[1]) S. 82.
[2]) S. 87/8.
[3]) S. 93/4.

Sie ist „der Gott", wie Hegel sagt: „ewig", von Anfang an und in alle Zukunft „lebendig", der Schöpfer und „Vater" des Einzelmenschen, als Naturwesen wie als Vernunftwesen, die Urquelle aller Sittlichkeit, allen Rechtes und aller Ordnung, die strafende Macht für jeden Bruch von Sitte, Recht und Ordnung, der geheime, unbestechliche Wächter in jeder Brust: das Gewissen[1]).

Sie ist der große Gegenstand und Resonanzboden aller Kunst, die regelmäßig entartet, wenn sie nicht mehr aus dem tiefen gesunden Mutterboden einer vorwiegend gemeinschaftlichen Gesellschaft, aus dem Wesenwillen, sondern aus der zügellos gewordenen Willkür erwächst und dem Ich-Interesse atomisierter Einzelner dient, anstatt dem Wir-Interesse der „Gemeinschaft"[2]). In der Kunst wird in der Tat Gemeinschaft „als Bild und Anschauung dargestellt".

Und in der Philosophie soll sie in der Tat „erkannt und als Gedanken begriffen werden": die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die Synthese von Notwendigkeit und Freiheit, von Müssen und Sollen, der Welt des Seins mit der der Werte. Hier leuchten Wahrheiten durch die Verschultheit einer pedantischen Gelehrtensprache hindurch, die nicht im mindesten „metaphysisch" im dogmatischen Sinne, sondern als klare psychologische Tatsachen zu verstehen sind.

Aber, bei aller Ehrfurcht vor der ungeheuren Leistung, die hier vorliegt: der historische Staat ist eben nicht „Gemeinschaft", nicht die Urform der Wir-Beziehung[3]), sondern eine Mischform aus Gewalt und Recht, aus Wir- und Ich-Interesse, eine „Spottgeburt aus Dreck und Feuer". Hegel, wie nach ihm Toennies und Spann und so viele andere, ist dem Irrtum zum Opfer gefallen, der den historischen Staat ohne fremde Einwirkung aus der Liebesgemeinschaft der Familie durch bloße Erweiterung hervorgehen läßt.

Hier müssen wir wenigstens für uns terminologische Klarheit schaffen. Wir nennen „Staat" nicht das Sein-Sollende, sondern das Seiende, nicht das Ideal, sondern das historische Gebilde, jene Mischform, die, aus Gewalt entstanden, sich mit der Vernunft in Gestalt des Rechtes, der „Machtregelung", vermählt hat. Wir nennen „Gesellschaft" die gegen den Druck der Herrschaft ankämpfende, handelnde Gemeinschaft, d. h. die Genossenschaft, aber unterscheiden auf das Klarste die noch vom Staate beherrschte, ihrer „Noxe" noch nicht ledige, seiende, kranke Gesellschaft, die Gesellschaft schlechthin im Sinne von Stein und Toennies; — und die von der Vernunft ge-

[1]) Diese Parallelität — wenn es nicht mehr ist — findet sich sehr schön dargestellt bei Simmel, Die Religion, S. 23.

[2]) Meine Theorie, S. 9; vgl. Comte, Cours VI, S. 180.

[3]) So setzt auch Toennies (Gemeinschaft, S. 201) das „Staatstum" als Inbegriff aller (in seinem Sinne) „gesellschaftlichen" Beziehungen scharf der „Gemeinschaft" als ihren freilich oft „verheuchelten" Hasser und Verächter gegenüber.

forderte, sein-sollende, gesunde Gesellschaft, Quesnays „ordre naturel", Dührings „Normalität", Nelsons „gesellschaftlichen Rechtszustand", unsere „Freibürgerschaft". Wo wir von Gesellschaft schlechthin sprechen, haben wir die Massenkräfte im Sinne, die vom Rahmen des Staates eingezwängt sind, sich in ihm entwickeln, und ihn in unendlichen Kämpfen umzuformen bestrebt sind. Wo wir aber diesen — logischen wie historischen — Gegensatz zum Staate nicht im Auge haben, werden wir von der „bürgerlichen Gesellschaft" oder der „Gesellschaft im Sinne von Toennies" hier — und von der reinen oder gesunden Gesellschaft oder der Gesellschaft im Sinne von Toennies' Gemeinschaft oder der Freibürgerschaft sprechen.

Es handelt sich hier, wie einleitend gesagt, lediglich um terminologische Entscheidungen. Wir hätten uns auch für Steins Wortwahl entscheiden können, allerdings im Widerstreit mit einem Sprachgebrauch, der sich seit seiner Zeit fast unwiderstehlich durchgesetzt hat Aber das wäre nicht entfernt so arg gewesen wie der wahllose Gebrauch von Worten, unter denen jeder etwas anderes versteht, oder gar der Gebrauch des gleichen Wortes in verschiedenen Bedeutungen.

Davor hoffen wir jetzt unsere Leser und uns selbst bewahrt zu haben[1]).

d) Natürliches und positives Recht.

Aus unseren Betrachtungen über Sittlichkeit und natürliches Recht geht hervor, daß aus dem Rechtsgesetz der Gleichheit der Würde der Personen oder der Gerechtigkeit allein ein Rechtskodex nicht geschaffen werden kann. Denn jenes Gesetz gibt uns zwar den formalen Inhalt aller Pflicht, aber nicht die Materie der einzelnen Pflicht. Diese ergibt sich je aus den Umständen, unter denen der einzelne Fall steht und beurteilt werden muß; und daraus folgt, daß der Kodex des geltenden Gesetzbuches je nach Ort und Zeit verschieden sein wird. Wenn also unter „Naturrecht" ein ganzer, ewig geltender Rechtskodex verstanden wird, der „als idealer Rechtskodex den Anspruch machen müßte, jedes positive Gesetz zu verdrängen, um selbst an dessen Stelle zu treten"[2]), so kann es ein Naturrecht nicht geben als einen Inbegriff von, in der menschlichen Natur oder, was dasselbe bedeutet, in der menschlichen Vernunft aufgefundenen gebrauchsfertigen Rechtssätzen, „die wegen ihrer allgemein-menschlichen Quelle auch für alle Zeiten

[1]) Brinkmann, (Versuch S. 98) nennt den Staat den Inbegriff der Rechtsordnung und die Gesellschaft den der Tatsachenordnung. Diese Begriffsbildung folgt wenigstens einem ganz anderen principium divisionis. Aber sie erscheint uns darüber hinaus auch als unhaltbar. Wir werden im nächsten Abschnitt ausführlich vom Staat und seinem Recht zu handeln haben.

[2]) Nelson, System, S. 101.

und alle Zonen gleichermaßen Geltung fordern müßten"[1]). Wenn es aber ein Naturrecht nicht gibt, so gibt es doch gewiß ein natürliches Recht, dasjenige, „das mit uns geboren ward"[2]), als Anspruch gegen die zur Wahrung der Gerechtigkeit Verpflichteten. Und wenn dieses Recht auch aus sich heraus keinen Kodex entwickeln kann, so enthält es doch die „notwendigen Kriterien für die Aufstellung eines solchen"[3]). Und zwar gelten diese Kriterien in der Tat „für alle Zeiten und alle Zonen", weil sie ihre Quelle in der allgemeinmenschlichen Natur oder der Vernunft haben: im „Wir-Bewußtsein", das so alt, ja älter ist, als die älteste Gesellschaft.

Man könnte also in der Tat das „natürliche" oder „richtige" Recht als „Naturrecht mit wechselndem Inhalt" (Stammler) bezeichnen, wenn man das Wort „Inhalt" anwendet an Stelle unserer „Materie". Dann darf aber dabei nie vergessen werden, daß es außer diesem wechselnden einen anderen, unwandelbaren Inhalt gibt, die Gerechtigkeit.

Es mag sein, daß sich kein positiver Rechtssatz „ausdenken läßt, der unter allen Umständen richtig oder unrichtig sein müßte"[4]): aber jeder kann auf seinen Gehalt an richtigem Recht, d. h. daraufhin geprüft, werden, ob er mit dem formalen Rechtsgesetz übereinstimmt. „Recht ist Gerechtigkeit." Das ist bereits ein notwendiger, wenn auch nicht hinreichender Inhalt des rein formalen Begriffes der Pflicht. Und dieser Inhalt, und er allein, kann uns den Maßstab geben für „die Beurteilung, die innerhalb des gesatzten Rechtes unrichtiges und richtiges Recht sondert . . . Die Gerechtigkeitsurteile, die über Rechtssätze gefällten Richtigkeitsurteile, haben bei aller durch Nationalität, Zeitumstände und Persönlichkeit bedingten Verschiedenheit ihres Inhalts doch jedenfalls dies miteinander gemein: eben Gerechtigkeitsurteile zu sein"[5]).

Nur freilich muß man sich darüber klar sein, daß das Wort „Ge-

[1]) Radbruch, Grundzüge, S. 3; vgl. a. S. 28, 36, 170.

[2]) Vgl. Toennies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 172: „Es ist dieses Gesetz nicht geschrieben, sondern geboren, welches wir nicht gelernt, angenommen, gelesen, sondern aus der Natur selbst empfangen, geschöpft, uns eingeprägt haben; wozu wir nicht gelehrt, sondern geschaffen, nicht gebildet, sondern begabt worden sind", sagt der rhetorische Ausdruck Ciceros (p. Mil. c. X)"; vgl. zu Cicero: Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 8. Aufl., Tübingen 1919, S. 147, auch S. 60, 142.

[3]) Nelson, System, S. 102. Vgl. Dilthey, Einleitung, S. 96: „Aber der Zweckzusammenhang des Rechts hat besondere Eigenschaften, die aus dem Verhältnis des Rechtsbewußtseins zur Rechtsordnung fließen. Der Staat schafft nicht durch seinen nackten Willen den Zusammenhang, weder in abstracto, wie er in allen Rechtsordnungen gleichförmig wiederkehrt, noch den konkreten Zusammenhang in einer einzelnen Rechtsordnung. Das Recht wird in dieser Rücksicht nicht gemacht, sondern gefunden. Dies ist der tiefe Gedanke des Naturrechts".

[4]) Radbruch l. c. S. 5.

[5]) Radbruch l. c. S. 21; vgl. Spann, Kurzgef. Syst., S. 180.

rechtigkeit" ein Absolutes bedeutet: Gleichheit der Würde aller Personen unter Abstraktion von ihrer bloß numerischen Verschiedenheit. Wo von Gerechtigkeit in einem anderen, „relativen" Sinne gesprochen wird, da haben wir allerdings „die Rechtswissenschaft ohne Recht"[1]).

Wir glauben, auch hiermit die uns verbotene Grenze zur Philosophie nicht überschritten, sondern uns im Rahmen der Psychologie gehalten zu haben[2]). Sollte es aber dennoch der Fall sein, so wollen wir uns beeilen, festzustellen, daß diese Grenzüberschreitung keinen nachteiligen Einfluß auf den Fortgang unserer Untersuchung ausüben kann. Denn wir haben es von nun an nur mit dem positiven Rechte zu tun und können dahingestellt sein lassen, ob es, wann und wo wir es anerkannt finden, dem Sitten- und Rechtsgesetz entspricht oder, wann und wo wir es angegriffen und bestritten finden, dieses verletzt. Wir treten bescheidentlich ins rein Theoretisch-Soziologische zurück, wenn wir fortan nicht mehr von objektiver Gerechtigkeit, sondern von der subjektiven Überzeugung der Gesellschaftsglieder sprechen werden, daß in ihren Wechselbeziehungen Gerechtigkeit bestehe oder nicht bestehe. Wir wollen diese Gerechtigkeit mit einem möglichst farblosen Ausdruck „Reziprozität" nennen.

Das positive Recht ist Gemeinschaftsregelung[3]) im Dienste dieser Gerechtigkeit. Aber — diese Gerechtigkeit ist doch nur ihr entfernterer Zweck. Ihr näherer Zweck ist Rechtssicherheit, „die Aufgabe, eine überindividuelle Ordnung irgendwelcher Art zu schaffen[4]"). Diese Aufgabe kann aus zwei guten Gründen den privaten Überzeugungen von Sittlichkeit und Gerechtigkeit nicht überlassen bleiben:

Erstens ist nur „eine vollkommen gebildete Person[5]") fähig, mit Sicherheit zwischen kollidierenden Interessen zu entscheiden. Denn eine solche ist „dadurch definiert, daß sie einerseits das Wertvollere stets als solches erkennt und andererseits das als wertvoller Erkannte stets dem als weniger wertvoll Erkannten vorzieht". Nun können wir aber bei den Trägern der kollidierenden Interessen in der Regel weder „hinreichende theoretische", noch „hinreichende prak-

[1]) Vgl. Nelsons Buch unter diesem Titel, namentlich auch seine Kritik des Relativismus, S. 123ff. (Leipzig 1917).

[2]) „Das Recht ist ein auf das Rechtsbewußtsein als eine beständig wirkende psychologische Tatsache gegründeter Zweckzusammenhang. Wer dies bestreitet, tritt in Widerspruch mit dem realen Befund der Rechtsgeschichte, in welchem der Glaube an eine höhere Ordnung, das Rechtsbewußtsein und das positive Recht in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen. Er tritt in Widerspruch mit dem realen Befund der lebendigen Macht des Rechtsbewußtseins, welches über das positive Recht übergreift, ja sich demselben entgegenstellt. Er verstümmelt die Wirklichkeit des Rechts (wie sie z. B. in der historischen Stellung des Gewohnheitsrechts erscheint), um sie in seinen Vorstellungskreis aufnehmen zu können" (Dilthey, Einleitung, S. 68).

[3]) Radbruch l. c. S. 42.

[4]) Radbruch l. c. S. 172.

[5]) Nelson, Kritik, S. 258.

tische Einsicht"[1]) voraussetzen. „Die Ordnung des Zusammenlebens kann den Rechtsanschauungen der einzelnen nicht überlassen bleiben, da diese verschiedenen Menschen möglicherweise verschiedene Weisungen erteilen, muß vielmehr durch eine überindividuelle Instanz geregelt werden: vermag niemand festzustellen, was gerecht ist, so muß jemand festsetzen, was rechtens sein soll . . . um so den Streit der individuellen Gerechtigkeitsanschauungen durch eine authentische Entscheidung praktisch zu erledigen"[2]).

Zweitens: es gibt nicht nur moralische und unmoralische Handlungen, sondern noch eine dritte Klasse, „nämlich solche, die zwar nicht aus dem Bewußtsein der Pflicht, aber doch auch nicht gegen das Bewußtsein der Pflicht geschehen, — amoralische Handlungen"[3]). Mit diesen hat das Rechtsgesetz nichts zu schaffen. „Es schließt nämlich nur diejenigen Formen der Wechselwirkung von Personen aus, die die persönliche Gleichheit verletzen. Es zeichnet aber unter denjenigen, die dieser Bedingung genügen, keine bestimmten aus. Es läßt uns die Wahl, innerhalb dieses Spielraums der gegenseitigen Gleichheit nach Belieben auf diese oder jene Weise unsere Freiheitssphären gegenseitig zu begrenzen"[4]).

Auch diesen Handlungen gibt das positive Recht die imperativische Regel, um Kollisionen womöglich erst gar nicht entstehen zu lassen, und einmal entstandene mit möglichst geringem Kraftverlust zu beseitigen. Radbruch führt treffend die Polizeiverordnung: „Rechtsfahren!" als Beispiel an, „welche ihren Zweck nicht besser erfüllt als die entgegengesetzte Anordnung: „Linksfahren!" ihn erfüllen würde. Solcher Rechtssätze würde es auch in einer Gemeinschaft vollkommener Wesen bedürfen, welche die Pflichten der Gerechtigkeit restlos kennten und erfüllten. Es ist daher unrichtig, das Recht nur für einen Notbehelf menschlicher Sündigkeit zu erklären . . . Auch die ‚himmlischen Heerscharen' werden eines Exerzierreglements nicht entraten können"[5]). Auch Nelson rechnet diese und gerade auch diese Dinge zum positiven Recht, nämlich „jede Bestimmung, die sich nicht als notwendig einsehen läßt, weil sie, ohne dadurch dem Gesetz zu widerstreiten, auch anders sein könnte"[6]).

Auch die Bestimmung des Rechtsbegriffs, die Nelson gibt, läßt sich, so könnte es wenigstens auf den ersten flüchtigen Blick scheinen, ganz gut mit dieser Auffassung vereinigen: „Recht ist die praktische

[1]) Ibid. S. 257.

[2]) Radbruch l. c. S. 171.

[3]) Nelson, Kritik, S. 101.

[4]) Nelson, System, S. 85.

[5]) Radbruch l. c. S. 172; vgl. Schäffle, Bau und Leben I, S. 244: „Eine Gesellschaft von Tugendhelden, die aber noch Menschen wären, bedürfte dennoch des Rechtes, um bestehen zu bleiben."

[6]) Nelson, System, S. 91.

Notwendigkeit der gegenseitigen Beschränkung der Freiheitssphären in der Wechselwirkung der Personen . . . Das Rechtsgesetz ist also ein Gesetz der Beschränkung des freien Beliebens des einen und anderen in ihrem gegenseitigen Verhalten, kurz, in der Gesellschaft. Ein Zustand der Gesellschaft, der den Anforderungen des Rechtsgesetzes genügt, heißt Rechtszustand"[1]).

Aber die Übereinstimmung ist nur scheinbar. Denn Nelson versteht hier unter „Recht" und „Rechtszustand" das richtige Recht und einen von ihm allein beherrschten Zustand der Gesellschaft. Das ist der einzige Standpunkt, auf den sich Rechtsphilosophie stellen kann, die das Recht nur am Maßstabe des Sittengesetzes messen darf. Wir müssen uns aber von jetzt an auf den Standpunkt der Rechtswissenschaft stellen und alles das als positives Recht auffassen, was einer „Satzung" angehört, auch dann, wenn es vom rechtsphilosophischen Standpunkt aus Unrecht ist. Denn unser Gegenstand ist fortan das Recht als soziologische Tatsache, nicht mehr als absoluter Wert: „Recht ist alles, was zum Gegenstande eines Gerechtigkeitsurteils, also auch eines Ungerechtigkeitsurteils, gemacht werden kann; Recht ist dasjenige, was gerechtes Recht sein sollte, gleichviel ob es wirklich gerechtes Recht ist; Recht ist, was den Rechtszweck hat, aber keineswegs erreicht zu haben braucht; Recht ist der gelungene oder auch mißlungene Versuch, richtiges Recht zu sein; Recht ist das Seinsgebilde, welches dem Rechtswerte, der Rechtsidee zum Substrat und Schauplatz dient — durch alle diese Wendungen kann umschrieben werden, daß der Begriff des Rechts vom Begriff des richtigen Rechts streng unterschieden und doch nur aus ihm gewinnbar ist"[2]).

Wir sprechen also nicht mehr von Normen, sondern von Imperativen[3]), und zwar nicht mehr von kategorischen, sondern von hypothetischen Imperativen, hinter denen ein „Imperator" steht; nicht mehr von Moralität, sondern von Legalität[4]). Wir verstehen den Gegensatz von natürlichem und positivem Recht etwa in dem Sinne wie Quesnay den von natürlicher und positiver Ordnung der Gesellschaft: hier schloß der letztere Begriff auch die verderbte natürliche Ordnung mit ein. Wir vergessen nicht, daß das positive Recht sich an dem natürlichen immer fort bewähren soll: aber wir abstrahieren vorläufig von diesem Wissen und betrachten das Recht als empirisch gegebenes Seinsgebilde: „Die Sittlichkeit ist ein Inbegriff von Normen für den

---

[1]) Ibid. S. 37.

[2]) Radbruch, Grundzüge, S. 39.

[3]) Radbruch l. c. S. 63ff.

[4]) Nur in diesem Sinne stimmen wir Schäffle zu: Recht ist unmittelbares Bestimmen anderer nach außen hin und unmittelbares Bestimmtsein durch den Willen anderer von außen her . . . Tugend als fremdes Gut (Aristoteles) (Bau und Leben I, S. 242). Er hält diese Definition in seiner letzten Arbeit ausdrücklich aufrecht (Abriß, S. 178).

Willen, die Gerechtigkeit ein Inbegriff von Normen für das Verhalten, und sofern sie zum sittlichen Werte wird, auch für den Willen. Beide gehören der Welt des Sollens, der Werte an. Das positive Recht aber gehört dem Reiche der Kultur an: es ist das Seinsgebilde, an dem sich der Gerechtigkeitswert verwirklichen soll, zum Unterschiede vom Gerechtigkeitswert selbst also eine Realität, aus grobem, empirischen Stoffe gemacht, aus wirklichen Willensäußerungen wirklicher Menschen, — und Imperativen"[1]).

Hier bekommt der Begriff „Gerechtigkeit" ein anderes Gesicht. Radbruch charakterisiert das ausgezeichnet: „Für den Gesetzgeber, dem Recht zu schaffen obliegt, mag die Korrektur angebracht sein: Fiat justitia, ne pereat mundus — für den Juristen, der geschaffenes Recht auslegt und anwendet, gilt noch immer das alte: Fiat justitia, pereat mundus"[2]). Für uns heißt jetzt „Gerechtigkeit" Übereinstimmung des Rechtsurteils mit der Satzung: „Ein gerechter Mann gilt mehr denn ein nur rechtlicher Mann, aber ein rechtlicher Richter ist eben dadurch (und nur dadurch) auch schon ein gerechter Richter"[3]).

Von diesem Gesichtspunkte aus ist Recht ein Verhalten, das nicht etwa erzwungen werden muß, wohl aber erzwungen werden kann, wenn die innere Bereitschaft eines Mitgliedes der Gesellschaft nicht ausreicht, um die rechtliche Handlung hervorzurufen. Und das heißt, daß hinter dem Recht eine Macht stehen muß. Eine solche Macht ist vor allem die zur Zwangshandlung organisierte und ausgestattete Gesellschaft selbst als Gesamtheit oder in Gestalt ihrer beamteten Organe; in dieser Gestalt nennt man die Gesellschaft im allgemeinen „Staat". Von diesem Standpunkt ist der Staat als Rechtsstaat und das Recht als Staatsrecht in der Tat nur eins: „ordnende Ordnung" und „geordnete Ordnung": „Für die Juristen existiert der Staat nur, soweit und sowie er sich im Gesetze ausspricht — nicht als soziale Macht, nicht als historisches Gebilde, sondern nur als Subjekt und Objekt seiner Gesetze"[4]). Wir müssen hier vordeutend sagen, daß wir in der Soziologie über den juristischen Begriff des Staates hinaus ihn gerade auch als soziale Macht und als historisches Gebilde zu betrachten haben werden.

In jenem Sinne also kann man wohl mit Spann sagen: „Die ideelle Einheit der Veranstaltungen ist der Staat, die ideelle Einheit der Regelsysteme oder Satzungen ist das Recht. Der Einheit der Anstalten und Vorschriften muß auch eine allgemeine Einheit der Gewalten entsprechen. Diese ist in der Herrschergewalt des Staates insofern

[1]) Radbruch l. c. S. 62.
[2]) Radbruch l. c. S. 160.
[3]) Ibid. S. 183.
[4]) Ibid. S. 83/4; vgl. 160.

gegeben, als sie alle Sondergewalten beherrscht, als daher von ihr alle Sondergewalten delegiert zu denken sind"[1]).

Aber Spann meint das wieder vom rechtsphilosophischen Gesichtspunkte aus: „das ideale Recht ist innerlich gebotenes Recht, es ist selber Moral in dem Sinne, daß es die Anwendung und Fortbildung der moralischen Gesetze gegenüber objektiv gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen darstellt, es ist Gerechtigkeit . . . ist nur die objektive Form der Sittlichkeit, wie Hegel es richtig bestimmt hat"[2]). Wir sind damit durchaus einverstanden und geben doch vom rechtswissenschaftlichen Standpunkte Jellinek recht, gegen den Spann hier polemisiert: „Recht ist die Summe aller sozialen Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft", und Schaeffle: „Recht ist die Kampfordnung in der biologisch-sozialen Entwicklung", ja sogar Ostwald: „So hat das Recht den Zweck und die Eigenschaft, das Güteverhältnis der vom Menschen jeweils bearbeiteten Rohenergie durch Beseitigung seiner Vernutzung für den Kampf zu verbessern"[3]).

Wir können nicht stark genug betonen, daß die Urteile über das Recht ganz verschieden, ja geradezu entgegengesetzt lauten müssen, je nachdem man von der „Idee" des Rechtes oder vom Recht als historischem Seinsgebilde aus, je nachdem man als Rechtsphilosoph oder als Jurist und Soziologe urteilt[4]). Dort steht allein die Gerechtigkeit, hier zunächst die Rechtssicherheit im Blickpunkte. Hier wird das positive Recht Mittel zu einem gesellschaftlichen Zwecke: Ordnung und Frieden, und erhält dadurch seine Rechtfertigung auch dann, wenn es in empfindlicher Weise vom natürlichen Rechte abweicht, ja sogar, wenn das Bewußtsein der subjektiven Reziprozität bereits erschüttert ist. Daher die Forderung, die alle revolutionären Zeiten auf ihr Panier schreiben sollten: die neue Macht soll ungerechtes Recht so schnell wie möglich durch gerechtes Recht ersetzen — aber bis dahin muß sie im Dienste der Rechtssicherheit das ungerechte Recht mit voller Kraft durchsetzen. Das erste ist ein kategorischer, das zweite ein hypothetischer Imperativ, das erste ein praktischer, das zweite ein theoretischer Satz. Dort handelt es sich um Gerechtigkeit, hier um positives Recht, dort um das Recht als Selbstzweck, hier als Mittel. Darum steht dort das Soll und hier das Muß, weil es sich dort um ein Gebot a priori, hier um eine Klugheitsregel handelt. Aber nur der Fanatismus kann glauben, daß die beiden Imperative miteinander unvereinbar sind. Solange der Gesetzgeber noch Richter nach dem

[1]) Kurzgef. Syst., S. 178.

[2]) Ibid. S. 180.

[3]) Energetische Grundlagen, S. 26.

[4]) Radbruch l. c. S. 185; vgl. Toennies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 189ff. Auch hier formt die Wissenschaft aus dem gleichen „Erfahrungsobjekt" zwei völlig verschiedene „Erkenntnisobjekte".

alten Kodex ist, ist auch ihm, als Richter, Rechtlichkeit die einzige erlaubte Gerechtigkeit.

Wenn wir das Verhältnis von natürlichem und positivem Recht mit einer kurzen Formel ausdrücken sollen, so würden wir sagen: das natürliche Recht ist die notwendige Ordnung und der Wert jeder Gesellschaft, das positive Recht ist die Ordnung dieser gegebenen historischen Gesellschaft. Jede Gesellschaft soll der ersteren entsprechen und muß ihr entsprechen, wenn sie dauern will: denn auf die Dauer läßt sich sogar mit einer subjektiven, aber eben nur subjektiven, jedoch objektiv nicht gegebenen Reziprozität eine Gesellschaft, ein „Staat" nicht aufrechterhalten. „Gottes Mühlen mahlen langsam aber sicher!" Irgendwann erhebt sich das Recht, das mit uns geboren ward, gegen das Recht, das „aus Vernunft Unsinn, aus Wohltat Plage geworden ist", in einer Krisis, die dann auch die Rechtssicherheit erschüttert und unter Umständen das Gemeinwesen zerstört. Der Jurist mag von seiner Rechtlichkeit sagen „Justitia fundamentum hujus regni": der Rechtsphilosoph meint die Gerechtigkeit und bleibt bei seinem: „Justitia fundamentum regnorum".

e) Positives Recht und Sitte.

Wir haben das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit ausführlich erörtert. Damit ist aber über das Verhältnis von Recht und Sitte noch kaum etwas gesagt. Die deutsche Sprache freilich kann leicht dazu verführen, Sitte und Sittlichkeit gleichzusetzen. Sie sagt „Sittengesetz" und „Sittenpolizei" und spricht von öffentlicher Sittlichkeit und Unsittlichkeit, meint aber damit etwas ganz anderes, als wenn sie die Sittlichkeit als die ideale Regel allen Verhaltens den Mitmenschen gegenüber bezeichnet. Hier hat der Tagesgebrauch, der gute Worte gerade so abnützt wie gute Münzen, zwei ursprünglich eigen geprägte, ihren Bereich gut bezeichnende Worte so abgeschliffen, daß sie nicht mehr unterscheidbar sind: sittig und sittlich. Dieses bezieht sich auf die Sittlichkeit im Sinne des Sittengesetzes, jenes auf die Sittigkeit im Sinne der Sittenregel, namentlich auf die Regeln der körperlichen Wohlanständigkeit, und hier wieder insbesondere auf die des geschlechtlichen Wohlverhaltens, für das wir noch das weitere Eigenschaftswort „sittsam" haben. Es ist unsere Aufgabe, die alten Prägungen wieder kenntlich zu machen, die klare Unterscheidung wieder vorzunehmen.

Sitte kann mit Sittlichkeit übereinstimmen, aber das ist sozusagen ein Zufall; es liegt keinesfalls im Sinne des Begriffs. Wir sprechen von „Unsitte" und meinen damit eine Sitte, die einem als höher betrachteten Gebote, im äußersten Falle dem Sittengesetz, widerstreitet, z. B. von der Unsitte des Duells, des Rauchens oder des Trunkes oder einer Tracht (Hosenteufel). Ebenso sprechen wir von einer unsittlichen

Mode, und Mode ist auch nur eine Art von Sitte, eine kurzlebige Sitte. Diese Wortverbindungen wären als vollkommene Widersprüche unmöglich, wenn Sitte und Sittlichkeit einander nicht begrifflich fern ständen. Und da natürliches Recht und Sittlichkeit im Grunde nur eins sind, so stehen sich natürliches Recht und Sitte fern. Dagegen steht Sitte zum positiven Recht in einem nahen Verhältnis.

Man könnte in schärfster Antithese sagen: Sittlichkeit und natürliches Recht sind ein Ausdruck, positives Recht und Sitte ein Eindruck. Jene der Ausdruck der „Gemeinschaft", des „Wir-Bewußtseins" und „Wir-Interesses" — diese der Eindruck, den Tradition und Erziehung in der Gruppe auf das Ich-Interesse der Einzelnen ausüben. Beides Handlungsantriebe, aber jene autonom, diese heteronom, beides Imperative, aber jene kategorisch, diese hypothetisch.

Aus der Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs folgt, daß die Bewertung der Sitte zwischen den äußersten Extremen schwankt.

Radbruch bemüht sich, zwischen Recht und Sitte die Grenze zu ziehen, eine Aufgabe, die, wie er scherzend gegen Ihering bemerkt, eher verdient, das „Cap Horn der Rechtsphilosophie" genannt zu werden, als die Grenzziehung zwischen Recht und Sittlichkeit. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es vielleicht möglich sein wird, eine soziologisch brauchbare Definition der Sitte zu finden: „als den Inbegriff der Gemeinschaftsregeln, deren Verletzung keine Rechtsfolgen nach sich zieht"[1]). Aber diese Begriffsbestimmung sei rechtsphilosophisch und rechtswissenschaftlich wertlos. Und er ist der Ansicht, daß man Sitte überhaupt nicht definieren könne, „weil es im Wesen der Sitte liegt — unrichtig zu sein". Sie sei ein „in sich widersinniges Mischprodukt rechtlicher und sittlicher Bewertung. Man kann ihr die Äußerlichkeit des Rechts in allen ihren Bedeutungen beilegen: sie verpflichtet immer nur im Interesse eines Außenstehenden, eines Berechtigten; sie tritt mit ihrem Gebote von außen an den Adressaten heran; und sie ist zufrieden, wenn dieser sie, sei es aus welchem Motive immer, äußerlich befolgt. Man kann der Sitte aber auch mit gleichem Fug die Innerlichkeit der Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange zusprechen; nicht an dem Händedruck ist ihr gelegen, sondern an der Teilnahme, die er bezeugt; nicht nur dem anderen — sich selbst schuldet man, den Anstand zu wahren; unser gesellschaftliches Wissen, nicht das Komplimentierbuch auferlegt uns unsere „gesellschaftlichen Verpflichtungen" . . . Diese einander ausschließenden Auffassungen sind dennoch in der Sitte untrennbar miteinander verbunden, und zwar durch ein Mittel, das man juristisch praesumtio juris et de jure nennt, ohne Umschreibung aber eine „konventionelle Lüge". Man ist stillschweigend übereingekommen, sich so zu verhalten, als stünde mit

[1]) l. c. S. 77.

Notwendigkeit hinter der Äußerlichkeit der Sitte die zugehörige Innerlichkeit, hinter dem Schein das Sein, hinter dem Gruß die Ergebenheit, hinter der Spende . . . die ‚Großherzigkeit'. Man ist darüber einverstanden, mit Augurenlächeln Papier für Gold zu nehmen, ohne je die peinliche Frage der Deckung aufzuwerfen . . . Ist diese konventionelle Lüge einmal durchschaut und zerstört, so bleibt den einzelnen Pflichten der Sitte nichts anderes übrig, als entweder für die Sittlichkeit oder das Recht zu optieren. Die Sitte ist dazu bestimmt, vom Rechte und der Sittlichkeit aufgezehrt zu werden, sie ist der ‚Indifferenzzustand, der die Form des Rechtes und der Sittlichkeit nach verschiedenen Seiten hin aus sich entläßt' (Simmel) . . . Als Vorstufe — möglicherweise freilich auch Degenerationserscheinung — von Recht und Sittlichkeit, kann die Sitte mit einem etwas milderen Prädikat als bisher belegt, nicht als schlechthin unsittlich, sondern als nur noch — nichtsittlich und vorrechtlich bezeichnet werden. Die Sitte steht zum Rechte und zur Sittlichkeit nicht in einem systematischen, sondern in einem historischen Verhältnis"[1]).

Ganz im Gegensatz zu Radbruch weiß Toennies die Sitte gar nicht hoch genug zu bewerten. Sie erwächst ihm aus dem Wesenwillen, ist das Urrecht der natürlich gewachsenen Gemeinschaft und daher „heilig": „Der heilige Brauch der Väter"[2]). Sie ist Tradition im besten Sinne, das von altersher Getane, Erprobte und Bewährte. Sie wird denn auch durch die Religion, mit der sie eng verschwistert ist, geheiligt und durch ihre Sanktionen gesichert, durch die Religion, die als ererbter Glaube selbst „ein Stück der Sitte" ist[3]). Sie ist ein Gegenstand der Ehrfurcht[4]).

Sitte und Sittlichkeit sind für Toennies nicht Gegensätze oder Stufen einer geschichtlichen Entwicklung; sie unterscheiden sich nicht nach den Gegenständen, wie Ihering annahm (Sitte bezieht sich auf die Form, die Art des Benehmens, Sittlichkeit auf den Inhalt, den Wert, den Charakter), sondern nach den Gesichtspunkten, unter denen sie betrachtet werden. „Sitte ist Tatsache, Sittlichkeit ist Idee. Darum wird Sitte als die eines Volkes oder Landes gedacht, Sittlichkeit ist etwas allgemein Menschliches. Es ist Sitte, aber Sittlichkeit verlangt"[5]).

Er fühlt selbst, daß diese Bestimmungen nicht sonderlich scharf sind. Denn auch „die Sitte gebietet; aber damit ist die Meinung verbunden, daß es in der Regel wirklich geschehe . . . Die Moral dagegen wird gedacht als Forderungen stellend . . ., die aber allzuoft nicht

[1]) Radbruch l. c. S. 78ff.
[2]) Die Sitte, S. 17.
[3]) Ibid. S. 26.
[4]) Ibid. S. 19.
[5]) Ibid. S. 42; vgl. 68ff.

erfüllt werden", ihre Geltung aber trotzdem behaupten[1]). Die Grenzlinie ist undeutlich, denn sehr oft gebietet die „Sitte" doch auch, was nicht gehalten wird, z. B. die Keuschheit der Mädchen oder die eheliche Treue der Männer, und die Sittlichkeit verlangt ebensooft Dinge, die „in der Regel" gehalten werden, z. B. Enthaltung von Diebstahl oder Mord; daß diese Taten als Verbrechen auch rechtlich verfolgt werden, macht sie nur seltener: aber selten sind sie, weil das innere Gesetz sie verbietet. Offenbar sind daher in Toennies' Sprachgebrauch Sitte und Sittlichkeit dasselbe, und er nennt sie denn auch „echte Vettern, die sich zuweilen wie Geschwister zueinander verhalten"[2]).

So krasse Gegensätze der Auffassung, wie wir sie hier bei zwei hervorragenden Denkern finden, können ihre Ursache kaum in etwas anderem haben als im Gebrauch des gleichen Wortes für verschiedene Begriffe. Und so ist es in der Tat. Toennies gebraucht das Wort „Sitte" als den Inbegriff der Verhaltungsregeln der aus dem Wesenwillen gewachsenen Gemeinschaft, aber „Konvention" als den Inbegriff der Verhaltungsregeln ihres Gegenspieles, der aus dem Kürwillen gewachsenen Gesellschaft. Und wie er, sozialistischer Romantiker etwa vom Schlage eines Rodbertus, der er ist, die Gesellschaft nicht sehr hoch schätzt, so schätzt er auch ihre Verhaltungsregeln nicht sehr hoch:[3]) „Die oberste Regel der konventionellen Höflichkeit ist: ein Austausch von Worten und Gefälligkeiten, in welchem jeder für alle dazu sein, alle jeden als ihresgleichen zu schätzen scheinen, in Wahrheit jeder an sich selber denkt und im Gegensatz zu allen übrigen seine Bedeutung und seine Vorteile durchzusetzen bemüht ist . . . mithin seine Dienste, Schmeicheleien, Geschenke usw. genau abwägt, ob sie etwa die gewünschte Wirkung haben werden." Er zitiert Kant, wonach „in der feinen Gesellschaft die Menschen samt und sonders Schauspieler sind," und spricht von der „artigen Unwahrheit", die freilich harmlos wäre, wenn, wie wieder Kant meint, niemand dadurch betrogen würde, „weil jeder weiß, wofür er sie nehmen soll"[5]), die aber doch der Täuschung einen breiten Spielraum lassen[6]). Diese Konvention ist der Großsstadt eigen, wie die Sitte dem Dorfe[7]); jene ist Zivilisation. diese Kultur. Schon ihr Name verrät ihre Herkunft: Höflichkeit stammt vom „Hof" der Fürsten, wie Courtoisie von der „cour", und civilité, civility und Urbanität von Civis und Urbs: dem Bürger und seiner Stadt[8]). Man fühlt jeder Zeile an, daß Toennies die Sitte als Volks-

[1]) S. 43.
[2]) S. 43.
[3]) Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 42f.; vgl. 129.
[4]) Sitte, S. 71.
[5]) Ibid. S. 72.
[6]) Ibid. S. 73.
[7]) Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 207.
[8]) Sitte, S. 71.

sitte des Landlebens mit ihrer „weitreichenden Gleichheit, Einfachheit, Naivität, daher Wärme und Herzlichkeit", trotz „wackerer heimatlicher Grobheit und Derbheit"[1]) den „weißen höflichen Manschetten" bei weitem vorzieht.

Und nun verstehen wir: was Radbruch „Sitte" nennt, nennt Toennies „Konvention" — und beide sind in ihrer Bewertung ganz einig. Freilich sieht Radbruch von dem, was Toennies „Sitte" nennt, überhaupt nichts, und so muß seine Schilderung notwendig einseitig und schief ausfallen.

Ganz aus demselben Grunde wie Radbruch und Toennies mißverstehen sich Spann und Simmel. Spann zieht[2]) mit auffälliger Schärfe gegen Simmel zu Felde, weil dieser das Wesen der Geselligkeit als eine „Spielform der Vergesellschaftung" auffaßt. Spann meint Gemeinschaft, Simmel Gesellschaft, jener Sitte, der andere Konvention.

Wir können solche Irrgänge nur vermeiden, wenn wir nicht wertend, sondern wertfrei vorgehen. Das heißt: wir müssen alle Sitten, auch wenn sie vor dem Forum der Sittlichkeit oder unseres persönlichen Geschmacks „Unsitten" sind, ungeschieden ins Auge fassen und versuchen, das Gemeinsame des Genus an ihnen zu erkennen und dann die differentiae specificae der einzelnen Arten zu bestimmen.

Spann faßt Sitte und Recht unter dem Oberbegriff „Satzung" zusammen. Satzungen sind „die Richtschnur und Richtmaße des organisierenden Handeln". Alle Satzungen bilden ein der Idee nach einheitliches System, das Recht, aber ihre Einheit ist nur in dem Maße verwirklicht, wie auch 1. „die gesamten geistigen Gemeinschaften in einem Volke eine ideelle Einheit bilden, die Nation, und 2. dementsprechend die Veranstaltungen eine ideelle Einheit bilden, den Staat"[3]). Solange Nation und Staat, beides „Gradbegriffe", noch ihre Vollendung nicht erreicht haben, kann auch das Recht die Vollendung nicht erreichen.

„Das Stufensystem von rechtlicher und außerrechtlicher Satzung ist etwa folgendes: individuelle Moral, gesellschaftliche Moral, Konvention, Sitte, Brauch; Gewohnheitsrecht, ungeschriebenes Recht, gesetztes Recht." Recht und Sitte unterscheiden sich ihm zufolge nicht dadurch, wie Ihering u. A. glaubten, daß Recht erzwingbar sei, und seine „Vorstufen" nicht. Das sei irrig, denn es stünden auch der Sitte sehr bedeutende Zwangsmittel zur Verfügung, wie gesellschaftlicher Ehrverlust, wirtschaftlicher Verruf, körperliche Gewaltanwendung. Umgekehrt fehle manchmal dem Rechte die Zwangsgewalt

[1]) Ibid. S. 70/71.
[2]) Spann, kurzgef. Syst., S. 254.
[3]) Kurzgef. Syst., S. 179.

oder sie sei unwirksam[1]). Hier stimmt er mit Radbruch überein, der auf die zweifellos rechtlichen und dennoch unerzwingbaren Verpflichtungen der Staaten als Träger des Völkerrechts und anderes hinweist[2]). Ebensowenig könne die Ansicht stichhalten, daß die Träger der Sitte unorganisierte Gemeinschaften seien, während Recht nur von der (staatlichen) Organisation getragen werde[3]). Auch hier stimmt Radbruch mit ihm überein, der auf das Gewohnheitsrecht und das Völkerrecht hinweist, die nicht in die Begriffsscheidungen passen[4]). Und so kommt Spann zu dem Ergebnis, der Unterschied bestehe nur darin, „daß alle Satzungen des Staates Recht sind, die Satzungen aller anderen Organisationen aber nicht Recht. Sitte ist ebenso wie das Recht Satzung, findet daher gleich dem Recht auch nur in Organisationen ihre Träger ... Rechtliche Satzung unterscheidet sich von anderer Satzung nicht mehr, als es durch die bevorzugte Natur der Anstalt, welcher sie dient, bedingt ist". Das gelte auch für das Gewohnheitsrecht[5]). Im Grunde seien daher alle Satzungen gleich.

Uns will scheinen, als seien hier wesensverschiedene Dinge in eine Reihe gezwängt worden[6]). Wir halten es für geboten, begrifflich Moral und natürliches Recht aus der Betrachtung auszuscheiden und nur die verschiedenen Arten der Sitte und des positiven Rechts hier ins Auge zu fassen, wenngleich wir niemals vergessen dürfen, daß positives und natürliches Recht und Sittlichkeit und Sitte in vielfachen Beziehungen zueinander stehen. Aber das gehört in eine ganz anders orientierte Betrachtung[7]).

Sitte aber und positives Recht sind in der Tat nicht zu scheiden, weil sie ineinander übergehen, Sitte in Recht und — seltener — Recht in Sitte. Beide sind, ganz abgesehen von ihrem etwaigen Gehalt an objektiver Sittlichkeit, „Regelung der Gemeinschaft", äußere „Satzung".

Wir brauchen für die einzelnen Stufen der Reihe (auf der die Entwicklung vorwärts und rückwärts gehen kann[8])), scharfe Bezeichnungen. Es handelt sich hier nicht um sachliche, sondern lediglich um terminologische Entscheidungen; uns erscheinen die von Max

[1]) Ibid. S. 182/3.

[2]) Grundzüge, S. 76.

[3]) Kurzgef. Syst., S. 183.

[4]) Grundzüge, S. 77.

[5]) Spann l. c. S. 183.

[6]) Das trifft auch für Schäffle zu; vgl. Bau und Leben I, S. 234ff.; Abriß 178ff. Natürliches und positives Recht, Sittlichkeit und Sitte werden nicht scharf genug geschieden. Dafür ist vor allem sein Grundbegriff der „Gesittung" verantwortlich. Das Wort bedeutet „individuelle Sittlichkeit und Sitte zusammen" (Abriß, S. 25).

[7]) „Die Beziehung zwischen Recht, Konvention und ‚Ethik' ist für die Soziologie kein Problem" (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 18); vgl. übrigens Spann selbst l. c. S. 93.

[8]) Vgl. Simmel, Die Religion, S. 19.

Weber getroffenen dem Sprachgebrauch am besten zu entsprechen. Es handelt sich hier um „Beziehungen" in seinem Sinne.

Wir wollen uns erinnern, wie Weber die Beziehung im allgemeinen definiert. „Soziale ‚Beziehung' soll ein seinem Sinngehalt nach aufeinander eingestelltes und dadurch orientiertes Sachverhalten mehrerer heißen. Die soziale Beziehung besteht also durchaus und ausschließlich in der Chance, daß in einer (sinnhaft[1])) angebbaren Art sozial gehandelt wird, einerlei zunächst: worauf diese Chance beruht"[2]).

Weber unterscheidet vorerst sehr fein von den uns hier interessierenden Phänomenen diejenige Chance der Regelmäßigkeit des Verhaltens, die durch Interessenlage bedingt („interessenbedingt") ist. Sie beruht weder auf Sitte noch auf Konvention, noch auf Recht, sondern nur darauf, „daß die Art des sozialen Handelns der Beteiligten, der Natur der Sache nach, ihrem normalen, subjektiv eingeschätzten Interesse am besten entspricht: so etwa Regelmäßigkeiten der Preisbildung bei ‚freiem Markte'"[3]).

Im Gegensatz dazu ist „Brauch" eine tatsächlich bestehende Chance einer Regelmäßigkeit der Einstellung sozialen Handelns, wenn und soweit die Chance ihres Bestehens lediglich durch tatsächliche Übung gegeben ist . . . Brauch soll heißen Sitte, wenn die tatsächliche Übung auf langer Eingelebtheit beruht[4]).

Zum Brauch gehört auch die Mode, wo, gerade umgekehrt wie bei Sitte, „die Tatsache der Neuheit des betreffenden Verhaltens Quelle der Orientierung des Handelns daran wird".

Sitte ist „eine nicht äußerlich garantierte Regel, an welche sich der Handelnde freiwillig, sei es einfach „gedankenlos", oder aus „Bequemlichkeit" oder aus welchem Grunde immer, tatsächlich hält, und deren wahrscheinliche Innehaltung er von anderen gewärtigen kann. Sitte in diesem Sinne ist also nichts „Geltendes": es wird von niemandem verlangt, daß er sie mitmache"[5]). Ihre Stabilität beruht darauf, daß derjenige, der sich nicht an ihr orientiert, „unangepaßt handelt, d. h. Unbequemlichkeiten in den Kauf nehmen muß"[6]).

Von hier führt ein flüssiger Übergang zur „Konvention" und zum „Recht", die äußerlich garantierte Regeln[7]) sind. Hier ist das Handeln an der Vorstellung vom Bestehen einer legitimen Ordnung orientiert. Die Chance, daß dies wirklich geschieht, soll „Geltung" der betreffenden Ordnung heißen. Ordnung heißt der Sinngehalt

[1]) Vgl. oben, erster Abschnitt II, 3 unter „Die drei Betrachtungsweisen".
[2]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 13.
[3]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 15.
[4]) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 15.
[5]) Ibid. S. 15.
[6]) Ibid. S. 16.
[7]) Ibid. S. 15.

einer sozialen Beziehung, wenn das Handeln an angebbaren „Maximen" (durchschnittlich und annähernd) orientiert wird. Und „Gelten" bedeutet, daß diese Orientierung wenigstens auch (d. h. neben anderen Motiven) deshalb erfolgt, „weil sie als irgendwie für das Handeln geltend: verbindlich oder vorbildlich, angesehen werden". Hier wirkt ein Sollen, das Prestige der „Legitimität".

„Eine Ordnung soll heißen Konvention, wenn ihre Geltung äußerlich gerantiert ist durch die Chance, bei Abweichung innerhalb eines angebbaren Menschenkreises auf eine (relativ) allgemeine und praktisch fühlbare Mißbilligung zu stoßen; — und Recht, wenn sie äußerlich garantiert ist durch die Chance psychischen oder physischen Zwanges durch ein auf Erzwingung der Innehaltung oder Ahndung der Verletzung gerichtetes Handeln eines eigens darauf eingerichteten Stabes von Menschen"[2]). Auch hier sind die Übergänge flüssig[3]). Darum kann auch keine Definition völlig scharf Recht und Konvention unterscheiden. Das Völkerrecht paßt z. B. nicht hinein, weil der Stab zur Erzwingung fehlt. Auf der anderen Seite ist der Webersche Begriff vom Recht beträchtlich weiter als der gewöhnliche, der nur die organisierte, durch einen „Stab" ausgeübte Zwangsgewalt des Staates als „Recht" gelten läßt. Da er auch psychischen Zwang als solchen anerkennt, so sind für ihn die Zuchtmittel der Kirche, die zensorischen Rügen, ja, sogar der studentische Comment „Recht". Und so kann, so glauben wir ihn richtig zu verstehen, auch das Völkerrecht „Recht" sein, sobald auch nur ein eigens bestellter Stab besteht, der eine Verletzung dieses Rechtes öffentlich mißbilligt. „Es gibt also natürlich ganz ebenso ein hierokratisch, wie ein politisch oder ein durch Vereinsstatuten oder durch Hausautorität oder durch Genossenschaften und Einungen garantiertes Recht"[4]).

Diese Unterscheidungen und Begriffsbestimmungen können uns für unsere soziologischen Zwecke genügen. Ob sie rechtswissenschaftlich ausreichen, müssen wir den Juristen überlassen.

f) Religion und Superstition.

Wie die historischen Gebilde, die wir bisher betrachtet haben: Herrschaft, Macht, Staat, Recht und Sitte, so ist auch das historische Gebilde der Religion eine „Mischform" menschlicher Beziehungen, gleichfalls gemischt aus Auszweigungen des Wir- und des Ich-Interesses.

[1]) l. c. S. 16. Dieser Begriff des „Geltens" ist von dem der Ethik durchaus verschieden. Es handelt sich hier um theoretische, nicht um praktische Sätze. Natürlich kann das soziologisch-tatsächliche Gelten (ein Seinsurteil) auf dem moralischen Gelten beruhen (einem Soll-Urteil). Aber das muß nicht der Fall sein, und ist oft nicht der Fall; vgl. Weber l. c. S. 18/9.

[2]) l. c. S. 17.

[3]) l. c. S. 18.

[4]) l. c. S. 18.

Es ist nicht unseres Amtes zu werten, und wir haben versucht, nirgends zu werten. Was uns erlaubt war, und was wir getan haben, war lediglich, in rein psychologischer Analyse festzustellen, welche Wertungen unter den Menschen im allgemeinen oder doch wenigstens unter denen galten und gelten, die dem Ideal der „vollkommen gebildeten Person" am nächsten waren oder sind. Und da haben wir gefunden, daß überall grundsätzlich nur diejenigen in die verschiedenen Mischungen eingegangenen Bestandteile als Werte anerkannt wurden und werden, die aus dem Wir-Interesse stammen, während die aus dem Ich-Interesse stammenden Bestandteile bestenfalls als wertirrelevant gelten, wenn sie dem ersten Bestandteil nicht widersprechen, sonst aber als absolute Unwerte verworfen werden. Das menschliche Bewußtsein verleiht der Genossenschaft und dem Rechtszustande einen absoluten Wert, und der Gewalt gegen Genossen einen absoluten Unwert; und rechtfertigt Herrschaft, Staat, Recht und Sitte nur insoweit, wie sie aus dem Wir-Interesse erwachsen sind, oder wie es sie in Selbsttäuschung daraus erwachsen glaubt — oder mit absichtlich geschlossenen Augen glauben will.

Ganz ebenso mit der geschichtlichen Mischform „Religion". In ihr unterscheiden wenigstens höher gebildete Personen deutlich zwei Bestandteile, deren ersten sie etwa als den „unverlierbaren Kern aller Religion", oder als „Religion" schlechthin im nichthistorischen Sinne, deren zweiten sie als Aberglauben oder Superstition bezeichnen. Und, ganz wie bei den anderen Mischformen, so geht auch hier die Hoffnung dahin, daß allmählich in der geschichtlichen Entwicklung der zweite Bestandteil verschwinden wird, und geht in der Regel die Deutung des bisherigen Geschehens dahin, daß er in der Tat mehr und mehr an Kraft verloren hat, daß er mehr und mehr hinter dem ersten „zurückgetreten" ist.

Bei der ungeheuren Bedeutung, die Religion im weiteren, historischen Sinne auf die ganze menschliche Entwicklung ausgeübt hat, ist es geboten, auch dieser Mischform eine eigene kurze Darstellung zu widmen.

Unsere Ableitung der Religion aus der vierfachen Wurzel der verschiedenen Grundtriebe stimmt wenigstens äußerlich weithin überein mit einer streng phänomenologischen Untersuchung, die Rudolf Otto dem religiösen Gefühl gewidmet hat[1]).

Er geht davon aus, daß das spezifisch Religiöse in rationale Begriffe nicht gefaßt werden kann. Die rationalen Prädikate erschöpfen die Idee der Gottheit „so wenig, daß sie geradezu nur von und an einem Irrationalen gelten und sind" (S. 2). So vor allem schließt das Prädikat

[1]) Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.

„Heilig" zwar das sittlich Gute ein, enthält aber einen deutlichen Überschuß, den es zu analysieren gilt. Das Heilige minus seines sittlichen Gehaltes, das eigentlich Religiöse, nennt Otto das „Numinöse" (7). Da „die numinöse Gemütsgestimmtheit vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes primäre und elementare Datum nicht definibel, sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer zu ihrem Verständnis nur dadurch helfen, daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten, wo sie (die numinöse Gemütsgestimmtheit) selber sich regen, entspringen und bewußt werden muß" (7).

Das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung ist das „mysterium tremendum". Hierin steckt zuerst das Moment der Furcht, aber einer besonderen Furcht, einer ganz spezifischen Gefühlsreaktion, die mehr als Furcht ist. Die Engländer haben dafür das Wort awe, wir nur für die roheren und niederen Entwicklungsstufen die Worte „Grausen", „Schauer" und „schauervoll", volkstümlich „Gruseln" und „Gräsen". Otto hat dafür das Wort „Scheu" vorgeschlagen, „wobei das Numinöse dann allerdings nur in den Gänsefüßchen steckt" (16). Ihre Vorstufe ist die dämonische Scheu, (panischer Schrecken), mit ihrem apokryphen Absenker, der „gespenstischen Scheu". Hier wirkt die Furcht vor dem Unheimlichen mit einer nach Ottos Meinung (die wir nicht teilen) sonst nicht vorkommenden körperlichen Reaktion, der „Gänsehaut".

Wir dürfen in dieser Vorstufe wohl unsere Geisterfurcht wieder erkennen.

Auf höchster Stufe ist das Gefühl des tremendum himmelweit von der bloßen dämonischen Scheu verschieden. Aber es verleugnet auch hier nicht seine Herkunft und Verwandtschaft. Das „Grauen" kehrt wieder in der unendlich geadelten Form jenes tiefst innerlichen Erzitterns und Verstummens der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein. Es hat sein Sinnverwirrendes verloren, aber nicht sein unsagbar Befangendes (18). Auf das numinöse Objekt bezogen, ergibt sich als Eigenschaft des Numen der Zorn Gottes, der rätselhafte Zorn Jahwes, der von Haus aus nichts mit sittlichen Qualitäten zu tun hat, der sich äußert wie eine Naturkraft, die nur dem Rationalisten als Laune oder Willkür erscheinen kann. Sie wird durch die Auffüllung mit den ethischen Elementen der Gerechtigkeit in Vergeltung und Strafe erst nachträglich rationalisiert.

Das Gefühl des tremendum enthält aber mehr, als diese „schlechthinnige Unnahbarkeit". Der nächste Bestandteil, der dazu kommt, ist die „majestas": das Moment von Macht, Gewalt, Übergewalt, schlechthinniger Übergewalt. Und zu diesen beiden Momenten der Scheu und der majestas kommt noch das dritte Moment, das Otto die „Energie" des Numinosen nennen will (24), „das rastlos und restlos

Drängende, Tätige, Bezwingende, Lebendige" . . . die Liebe z. B., von der ein Mystiker sagt, daß sie nichts sei als ein gelöster Zorn.

Uns will scheinen, daß diese drei Momente des Tremendum zusammen recht wohl den Bestandteil „Gottesfurcht" des religiösen Gefühls wiedergeben, den wir als seine erste Wurzel aus dem negativen Bedürfnis abgeleitet haben.

Der zweite Teil des Gesamtbegriffs „mysterium tremendum", das Mysterium, das „schauervolle Geheimnis" ist der Ausdruck für einen Charakterzug der religiösen Gemütsstimmung, dem man am nächsten kommt, wenn man ihn als eine besondere Art des Stupor, des absoluten Befremdens, bezeichnet. „Das religiös Mysteriöse ist das ‚Ganz andere', das aus der Sphäre des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum ‚Heimlichen' schlechterdings herausfallende, . . das darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende" (27). Dieses Gefühl hängt sich assoziativ an befremdliche und auffallende Erscheinungen, Vorgänge in der Natur, unter den Tieren, unter den Menschen, ist aber etwas ganz anderes; es gibt keinen Gradübergang von natürlicher zu mysteriöser Befremdung.

Man erkennt das Wesen dieses Momentes schon an der Gespensterfurcht; des Gespenstes eigener Reiz besteht darin, daß es Interesse und unbändige Neugier erweckt (30). Auf höherer Stufe steigert sich dieses Gefühl des ganz anderen zur Vorstellung des Numinosen als des Überweltlichen und Übernatürlichen, zwei begrifflich rein negative, gefühlsmäßig aber durchaus positive Prädikate.

Aber dieses Mysterium enthält ein Moment, das „Fascinosum"[1]), „ein eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, das nun mit dem abdrängenden Moment des tremendum in eine seltsame Kontrastharmonie tritt . . . So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig . . . Das Mysterium ist ihm nicht nur das Wunderbare, es ist ihm auch das Wundervolle. Und neben das Sinnverwirrende tritt das Sinnberückende, Hinreißende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich steigernde, das Dionysische der Wirkungen des Numen" (33).

Wir glauben, daß es nicht schwer fallen wird, in dieser meisterhaften Schilderung den Einschlag wieder zu erkennen, den der primäre Instinkt der Verwunderung, dieses charakteristische Schwanken der durch den Anblick des Ungewohnten fascinierten Kreatur zwischen Anziehung und Abstoßung, in unsere dritte, aus dem Kausaltriebe stammende Wurzel der Religion, die Gottesverehrung, entsendet.

Aber im Fascinosum steckt noch ein anderes Gefühlsmoment, das mit den Vorstellungen von Liebe, Erbarmen, Mitleid, Hilfswillig-

[1]) Wir machen darauf aufmerksam, daß Ottos Begriff der Faszination deutlich von dem gleichnamigen Mac Dougalls verschieden ist.

keit nur rationalistisch, und daher auch nur unzureichend gekennzeichnet wird. Es ist die „überschwängliche Seligkeit", das beseligende Geheimnis erlebter Gottheit (34), das Innehaben und das Ergriffensein vom Numen (35), „ein seltsam mächtiger Trieb nach einem Gut, das nur die Religion kennt und das irrational schlechthin ist, von dem das Gemüt weiß in suchender Ahnung, und das es erkennt hinter dunklen und unzulänglichen Ausdruckssymbolen. Dieser Umstand aber weist darauf hin, daß über und hinter unserem rationalen Wesen ein Letztes und Höchstes unserer Natur verborgen liegt, das noch nicht sein Genüge findet in Sättigung und Stillung der Bedürfnisse unserer sinnlichen, seelischen und geistigen Triebe und Begehrungen. Die Mystiker nannten es den Seelengrund" (39).

Auch hier wird der Leser leicht erkennen, daß die Schilderung weithin übereinstimmt mit unserer Herleitung der zweiten Wurzel der Religion und zum Teile ihrer dritten aus dem positiven Triebe der Entspannung. In allen seinen Auszweigungen will dieser Trieb sich verschwenden, im Überschwang der Kraft und des Gefühls von der Kraft. Und wir vergessen nicht, daß seine Wurzel in der Mutterliebe ist und dann durch Zumischung von ein wenig negativem Selbstgefühl zur Kindesliebe wird, die auf „Liebe, Erbarmen, Mitleid, Hilfswilligkeit" rechnet und rechnen darf, und verstehen dann vielleicht, wie sich der ganz aus Furcht und negativem Selbstgefühl gemischten ersten Komponente, der Gottesfurcht, dem „Kreaturgefühl" Ottos (10), die leidenschaftliche, durchaus kindlich empfundene Gottesliebe zugesellen konnte, die, wie alle große Liebe, stammelt, nicht sagen kann, was unaussprechlich ist[1]), und nichts will, als sich im Überschwang verschwenden.

Und wir vergessen vor allem nicht, daß aus dieser Wurzel des Wir-Bewußtseins in der Mutterliebe alle weitere, nicht mehr bloß natur- und blutgeschaffene „Gemeinschaft" erwachsen ist; und wir stellen die Frage, ob es nicht jenes „Letzte und Höchste unserer Natur ist, das über und hinter unserem rationalen Wesen verborgen ist"? Jedenfalls trifft die von Otto gegebene Charakteristik auf diesen so wenig bekannten Inhalt unseres Bewußtseins völlig zu, daß es „noch nicht sein Genüge findet in Sättigung und Stillung der Bedürfnisse unserer sinnlichen, seelischen und geistigen Triebe", nämlich aller derer, an die man in der Regel allein denkt, die im Ich-Bewußtsein erscheinen. Daß wir nicht ganz und gar von der Wahrheit uns entfernen, dafür bringt Otto selbst einige Andeutungen: wenn er sagt, daß das Fascinosum nicht nur in religiösem Sehnsuchtsgefühl, sondern schon im

[1]) „Das mystische Erleben ist stumm und namenlos, es kann nicht recht ausgesagt werden" (Salomon l. c. S. 10). Und es will auch gar nicht aussprechen: „Mystik ist also jene Religiosität, welche den Mund „verschließt", welche ihr unaussprechliches Geheimnis vor profanen Augen und Ohren hütet" (Heiler l. c. S. 5).

Momente der „Feierlichkeit" . . . in dem mit Ernst und Andacht geübten Gemeinkultus lebendig ist (38). Und weiterhin, wenn er erklärt, daß kein Element der Religion so wie das des Numinosen der viva vox und der lebendig fortleitenden Gemeinschaft und des persönlichen Zusammenhanges bedarf (63).

Und unsere Frage führt weiter. Wenn wir recht hätten, dann wäre Ottos „Irrationales" gerade das „Rationale". Irrational, wenn man ratio mit Verstand, aber rational, wenn man ratio mit Vernunft übersetzt. Denn alle praktische Vernunft zum wenigsten stammt aus dem Wir-Bewußtsein.

Diese Fragen zu stellen ist uns erlaubt. Sie zu beantworten müssen wir den Philosophen von Fach überlassen. Daß ein großer philosophischer Kopf die Dinge so sehen kann, haben wir am Beispiel Hegels zeigen können. Und in neuerer Zeit steht ein Denker von dem Range Georg Simmels diesem Standpunkte doch zum mindesten sehr nahe, wie sich zeigen wird. Und das, trotzdem er den fast gleichen Ausgangspunkt hat wie Otto. Auch er nimmt an, daß das Religiöse auf nur rationalistischem Wege nicht verstanden werden kann. „Mag dies die Erscheinung rein äußerlich beschreiben, so läßt es sie noch nicht von innen her begreifen. Dazu bedarf es vielmehr der Wendung: daß die religiösen Kategorien schon zugrunde liegen, das Material von vornherein mitwirksam gestalten müssen, wenn dieses als religiös bedeutsam empfunden werden, wenn sich aus ihm religiöse Gebilde ergeben sollen"[1]). „Wie nicht die Erkenntnis die Kausalität schafft, sondern die Kausalität die Erkenntnis, so nicht die Religion die Religiosität, sondern die Religiosität die Religion"[2]). Er findet schöne Worte für diese besondere religiöse Gemütsstimmung, die er „nur als Erschütterung schlechthin zu bezeichnen weiß: wenn wir plötzlich im Tiefsten ergriffen und bewegt werden, nicht durch außergewöhnliche Schönheit oder Erhabenheit der Naturerscheinung, sondern oft durch einen Sonnenstrahl, der das Laub durchzittert, oder durch die Biegung eines Astes im Winde, durch irgend etwas scheinbar gar nicht besonders Ausgezeichnetes, das wie durch eine geheime Konsonanz mit unserem Wesensgrund diesen in leidenschaftlichen Eigenbewegungen schwingen läßt . . . Wir fühlen bei solchen Erregungen manchmal eine gewisse Spannung oder einen Schwung, eine Demut oder Dankbarkeit, eine Ergriffenheit, als spräche durch ihren Gegenstand eine Seele zu uns, — welches alles nur als religiös zu bezeichnen ist. Dies ist noch nicht Religion, aber es ist derjenige Vorgang, der Religion wird, indem er sich ins Transzendente fortsetzt, sein eigenes Wesen zu seinem Objekt werden läßt und von diesem sich selbst zurückzuempfangen scheint" (14/5). Die religiöse Färbung ist eine besondere Qualität des Gefühls selber (16),

[1]) Die Religion, S. 12.
[2]) Ibid. S. 17.

„ein bestimmter Spannungsgrad des Gefühls, eine spezifische Innigkeit und Festigkeit des inneren Verhältnisses, eine Einstellung des Subjektes in eine höhere Ordnung, die von ihm doch zugleich als etwas Innerliches und Persönliches empfunden wird . . . Eben dies, daß sie religiös sind, verleiht ihnen eine Note, die sie von den auf den reinen Egoismus oder reine Suggestion oder rein äußerliche oder sogar moralische Kräfte gegründeten Beziehungen unterscheidet" (29).

Um nun zu Otto zurückzukehren, so möchten wir noch eine sehr auffällige Analogie zwischen seinem Numinosum und dem Objekt des Wir-Bewußtseins, der Gemeinschaft, herausheben. Er spricht vom „Sanctum" als dem numinosen Wert, dem auf seiten der Kreatur ein numinoser Unwert entspricht (53). Das ist freilich „keine sittliche Kategorie" (54): aber es findet sich in jenen seltenen Augenblicken auch wenigstens ähnlich gegenüber der Gemeinschaft, wo sie in höchster Gefahr ist, wo unsere „Sonnenfinsternis" das Ich-Bewußtsein völlig bedeckt, und der Mensch sagt: „Ich will gern sterben, damit das Land lebe". Und dieses Wir-Bewußtsein in seiner lautersten und bewußtesten Gestalt hat der philosophische Geist mit voller Klarheit als den absoluten Wert des ewig Lebenden und den Unwert des Vergänglichen von jeher erschaut, schon in Platon, wenn er der Idee als dem allein wirklich Seienden die Welt der Sinne als das im eigentlichen Sinne Nicht-Seiende gegenüberstellte, und wohl am schönsten in Spinoza, wenn er alle Einzelwesen, die Modi, auffaßte als ein so wertloses wie die Kräuselwellen, die der ewige Strom der Substanz emporwirft und wieder versinken läßt.

„Tief und breit
Siehst du den Strom aus den verborgenen Quellen
Der Vorzeit strömen in die Ewigkeit.
Doch alles Einzle ist wie Kräuselwellen,
Die, wenn die Winde auf den Spiegel hauchen,
In regellosem Spiele aufwärts schwellen,
Und wieder abwärts in die Tiefe tauchen."

Hier ist jene „Abwertung", von der Otto spricht, vollkommen klar, wenn auch die Zerknirschung fehlt, die aus der ersten und dritten Wurzel, aus dem tremendum und dem fascinosum stammt. Und uns scheint, daß sich hier sehr stark ein „religiöses" Gefühl ausspricht, wie denn ja auch Spinoza seine Substanz auch als „Gott" bezeichnet hat. Und wenn wir uns erinnern, daß die „Gemeinschaft" nur eine besonders ausgezeichnete „Art" ist, und daß diese wieder nur eine Inkarnation des einen Lebens ist, so verstehen wir diesen beseelten

[1]) „Es handelt sich um ein Weltgefühl, das sich nicht bei der mit Zufriedenheit, mit Dumpfheit festgestellten Endlichkeit der Dinge beruhigt. Religion ist als formale Kraft ein Weltgefühl, das in jedem Ding ein fixiertes Teilchen der Unendlichkeit er-

Pantheismus vielleicht noch besser[1]). Wir sagten schon einmal, daß im Wir-Bewußtsein die Abflugsstelle ist, von der aus die meisten Erhebungen zur Metaphysik hin stattgefunden haben.

Durch allmähliche Entwicklung wird aus dem Numinosen das „Heilige". Auf der einen Seite spielt der Prozeß im Irrationalen. Die „dämonische Furcht", selber durch mancherlei Stufen laufend, erhebt sich auf die Stufe der „Götterfurcht" und Gottesfurcht. „Die Scheu wird zur Andacht, die verstreuten und verworren aufzuckenden Gefühle werden zur religio. Das Grauen wird zum heiligen Erschauern . . . Das Numen wird zum Gott und zur Gottheit" (117). Aber gleichzeitig vollzieht sich die Rationalisierung und Ethisierung am Numinosen, und dadurch erst wird es zum „Heiligen", in seinem volleren komplexeren Sinne, wo es gut und sakrosankt zugleich ist. „Fast überall zieht das Numinose die Ideen gesellschaftlicher wie individueller Ideale des Verbindlichen, Rechtlichen und Guten an sich. Diese werden zum ‚Willen' des Numen, es selber zu ihrem Wächter, Ordner und Stifter" (117). So wird das Gesetz selbst heilig.

Hier haben wir unsere vierte, die aus den modalen Trieben stammende Wurzel der Religion: die Sanktion.

Diese regelmäßige Verbindung des Sittlichen mit dem Numinosen gibt Otto Anlaß zu einer auch für uns sehr interessanten Frage. Daß das Numinose als solches eine Kategorie a priori ist, scheint ihm, wie Simmel, durchaus als sicher[1]) (119). Dasselbe gilt von dem suchenden

---

blickt und jedes Ding wieder über seine eigenen Grenzen hinausträgt. Religion ist eine Emphase, die in ungeheuren künstlerischen Steigerungen des sinnlichen Daseins Zeichen ihres Reichtums, ihres Überschwanges zu geben vermag" (Hausenstein, „Bild und Gemeinschaft", S. 46).

[1]) Spann steht auf demselben Standpunkt. Für ihn gehört die Religion zu den „individuell bedingten oder monogenetischen Zielsystemen", d. h. solchen, die „begrifflich dem menschlichen Ich als solchem, also dem einzelnen, nicht einer gesellschaftlichen Gemeinschaft vieler entspringen" (Kurzgef. System, S. 46). Begrifflich! Denn „der isolierte Mensch im Sinne des Robinson ist selbstverständlich nur eine Abstraktion. Denn ein einzelner ohne geistige Berührung mit andern gedacht, würde keinen Robinson, sondern einen Kaspar Hauser ergeben" (45). Nach dieser Auffassung ergeben sich „beim isoliert gedachten Individuum, entsprechend den selbständigen Vermögen oder Funktionen von Vorstellen, Fühlen und Wollen, mit logischer Notwendigkeit die Verhaltungsweisen: des Denkens oder Erkennens (Wissenschaft), des ästhetischen Fühlens oder Empfindens (Kunst), des metaphysischen Empfindens des Weltganzen (Religion, Philosophie) und auf dem Gebiete des Wollens endlich das System eines bestimmten Sollens: die Moral. Dazu tritt dann noch unser Subsoziales, unser „biopsychologisches Reservat", sein „Vitalsystem", als ebenfalls monogenetisch, das aber nicht „als geistige Verhaltungsweise erscheint" (46).

Wir müssen Psychologen vom Fach überlassen, ob diese Lehre von den drei Vermögen noch als haltbar erscheint (Messer sagt davon (l. c. S. 65): „Als eine vorläufige Orientierung erscheint die darin (in der Kantischen Unterscheidung) enthaltene Dreiteilung der Erlebnisse in solche des Erkennens, Fühlens und Wollens noch heute brauchbar"). Sehr ernsthafte Bedenken haben wir gegen die Ableitung auch der Moral als

Verstande, der Gott verstehen will (124). Aber wie kommt die Verbindung dieser beiden verschiedenen Momente zustande? Dies Problem ist nicht lösbar ohne „die Annahme einer dunklen Erkenntnis a priori von der Notwendigkeit der Synthesis dieser Momente. Denn eine logische Notwendigkeit ist sie ja keineswegs" (140).

Dieses Problem würde für die Auffassung, deren Möglichkeit wir anzudeuten uns gestattet haben, nicht schwer zu lösen sein, da für sie die beiden Elemente, die sich hier vereinigen, aus einer Wurzel stammen, dem Wir-Bewußtsein, das als solches, als Ausdruck des Lebens der Gemeinschaft, an sich und notwendig sittlich, und als Objektivierung dieser Notwendigkeit, als Projizierung gleichsam nach außen, an sich und notwendig göttlich, also subjektiv und objektiv „heilig" ist. Und diese, auch Otto braucht, gleich Nelson, das Wort „dunkle Erkenntnis" ist für unsere Auffassung allerdings a priori.

Nicht aber, hierin allein weichen wir von dem geistvollen Autor ab, von dem wir hier handeln, halten wir den ersten Bestandteil seines numinösen Gefühls, die reine „Geisterfurcht", für a priori. Hier scheint uns seine phänomenologische Begründung schwach, und uns selbst lehrt unsere Selbstbeobachtung anderes.

Völlig auszumachen sind diese Dinge nicht, da es sich um allerpersönlichste Erlebnisse handelt, die man nur eben dem verständlich machen kann, der die gleiche Anlage hat. Otto sagt in seiner köstlichen Art: „Wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen

---

eines „monogenetischen Zielsystems". Sie scheint uns, wie wir dargestellt haben und noch genauer darstellen werden, durchaus sozialer Formung zu sein, und die Psychologen scheinen uns hierin übereinstimmend Recht zu geben, wie übrigens auch viele Philosophen. Uns scheint der ganze Ausgangspunkt mindestens sehr verkünstelt, wenn nicht ganz verkehrt: was sollen wir uns unter einem isolierten Menschen vorstellen, der dennoch nicht isoliert ist? Das scheint uns ein Unbegriff zu sein.

Um nun zu Spanns Auffassung von der Religion zu kommen, so ist sie wie Wissenschaft und Kunst ein Verhältnis der höheren geistigen Natur des Menschen zur Umwelt schlechthin. Und wie Wissenschaft und Kunst apriorischen Charakter haben, wie dort die Wahrheit (58), hier die Schönheit (68) als Wert a priori zugrunde liegt, so auch bei der Religion. Sie „ist das notwendige Erlebnis des Übersinnlichen, das im letzten Grunde und eigentlichen Gehalte Wahrheit, wenn schon in wechselnden Erscheinungsformen enthält. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Grunderlebnisses bedingt den apriorischen und normativen Charakter der Religion und schließt die Ableitung aus einem ‚transzendentalen Hang' (das geht gegen Schäffle, Bau und Leben I, S. 57ff. namentlich 62) . . . als bloß psychologisch ebenso aus wie die anderen — Erklärungen aus Furcht, Traumerfahrung und anderen einzelnen Gründen" (76).

Auch wir glauben an die Apriorität des religiösen Gefühls. Aber die Spannsche Ableitung kann uns hier ebensowenig genügen, und aus dem gleichen Grunde, wie bei der Moral. Sie erscheint uns ebenfalls als durchaus gemeinschaftlich geformt. „Die (mentalen) Willensformen . . . nenne ich, wenn sie gemeinschaftlich sind, im einzelnen Glaube, im ganzen Religion," sagt Toennies (Gemeinschaft usw., S. 191). Wie schwach Spanns Standpunkt ist, geht schon daraus hervor, daß ihm zufolge die Religion ebenso wie die Wissenschaft — Wahrheit enthält.

besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig, Religionspsychologie zu treiben" (8). Es ist, um die Dinge auf einer anderen Ebene zu betrachten, etwa so, als wollte man mit einem Rutengänger oder einem überzeugten Medium über seine seelischen Erlebnisse diskutieren.

Unter solchen Umständen bleibt nichts anderes zu tun, als eigene Erlebnisse darzustellen, die dem hier in Frage stehenden religiösen mindestens sehr ähnlich sind, ohne religiös zu sein.

Der Verfasser hat einmal das Grauen ganz in der von Otto allein der „numinösen Scheu" zugeschriebenen Gestalt, und zwar in seiner furchtbarsten Stärke erlebt.

Ich behandelte als junger Arzt einen verlorenen Schwindsüchtigen. Ihn selbst hatte ich natürlich getröstet und beruhigt, seinen Angehörigen aber mitgeteilt, daß die Katastrophe nahe bevorstehe, da die ersten unverkennbaren Symptome einer tuberkulösen Hirnhautentzündung sich bemerkbar machten. Nach wenigen Tagen wurde ich denn auch mit der Mitteilung gerufen, der Kranke sei bewußtlos. Er reagierte, als ich kam, in der Tat auf keinen Anruf, und so sprach ich denn, am Krankenbett sitzend, halb abgewandt, mit der sehr gefaßten Frau ohne Rückhalt über die Hoffnungslosigkeit der Lage. Als ich mich aber wieder dem Kranken zuwandte, da packte mich das Grauen in seiner fürchterlichsten Stärke derart, daß noch heute, nach fast 35 Jahren, es „mir eiskalt durch die Glieder läuft": die Erscheinung, die Otto als nur dem religiösen Grauen, im Gegensatz zur „natürlichen Furcht" eigen annimmt. Der Kranke starrte mich mit Augen an, denen ich ohne weiteres ansah, daß er mich vollkommen verstanden hatte, und aus diesen Augen sprach zu mir eine solche Verzweiflung, und darüber hinaus eine solche Wut, ein so mörderischer Haß, daß ich völlig gelähmt dasaß, keines Wortes und keiner Bewegung fähig, obgleich ich, buchstäblich, die knochigen Hände bereits an der Gurgel spürte. Ich verstand, daß ich mich geirrt hatte: der Unglückliche war nicht bewußtlos, sondern vom Kinnbackenkrampf befallen, der es ihm unmöglich machte, zu sprechen, und hatte voll verstehend sein Todesurteil mit angehört.

Damals habe ich das „Unheimliche" kennengelernt, das nach Otto nicht der natürlichen, sondern allein der numinosen Furcht zukommen soll.

Wenn ich versuchen soll, es zu erklären, so möchte ich sagen, daß seine Hauptgrundlage höchstwahrscheinlich das Bewußtsein war, mich in Gegenwart eines Menschen zu befinden, der ganz zweifellos völlig von dem Wunsch erfüllt war, mich zu töten. Der Mord fällt als der äußerste denkbare Bruch der menschlichen Gemeinschaft so durchaus aus dem Rahmen des Gewohnten, „Heimlichen" heraus, daß er immer als ein unheimliches Geschehen aufgefaßt worden ist.

Ich denke mir, daß jedes Opfer vor seinem Mörder ähnliches empfunden haben wird[1]).

Dazu kam aber in meinem Falle noch, ganz wie in dem religiösen Komplex, in äußerster Stärke „negatives Selbstgefühl", die fressende Reue über die Verletzung der ärztlichen Humanitätspflicht. Das bedeutete für mich, der ich zugleich vom tiefsten Mitleid für den Unglücklichen erfüllt war, eine derartige „Abwertung" meiner selbst, daß sie an eine „annihilatio" (Otto, S. 22) streifte.

Dieses furchtbare Erlebnis hat mich den Gefühlskomplex, der hier in Frage steht, so gründlich kennen gelehrt, daß ich imstande war, ihn auch in unendlich abgeschwächter Gestalt wiederzuerkennen. Mit ganz ähnlichem Grauen erwacht man aus einem Alpdruck, und zweimal habe ich dieses Grauen, freilich kaum angedeutet, noch im Wachen erlebt, beide Male verirrt und allein, beide Male in dunkler Nacht, das eine Mal im Hochgebirge, das zweite Mal im Walde.

Auf Grund dieser Erlebnisse möchte ich annehmen, daß unter gewöhnlichen Umständen zwei Dinge hinreichen, das „Unheimliche" in uns zu erwecken. Die erste Bedingung ist, daß wir allein, aus der Gemeinschaft gelöst sind. Es ist der Urtrieb der „Gesellung", der, wenn unbefriedigt, diese unheimliche Angst: nicht Furcht, sondern Angst erzeugt; es ist die „soziale Angst" des von seiner Herde getrennten Damararindes. Und dazu kommt als zweites Moment die unbekannte, die bloß mögliche, die von irgendwoher, in irgendwelcher Gestalt drohende Gefahr, die von der Phantasie ins Riesenmäßige gesteigert wird. Was das bedeutet, weiß jeder Bergsteiger, der einmal an schwerer Wand viertelstundenlang warten mußte, bis der seinen Augen verborgene Vormann die 20 Meter Seil abgeklettert hatte. Wenn sich diese Unruhe, die zur Passivität verurteilt ist, wo höchste Aktivität erwünscht wäre, mit jener Angst verbindet, da entsteht das Gefühl des Unheimlichen. Und ungefähr so dürfte wohl auch in der geschichtlichen Entwicklung die „dämonische Scheu" entstanden sein, die eine Wurzel der Gottesfurcht.

Wenn unsere Auffassung sich als richtig herausstellen sollte, so würde also derjenige Teil des religiösen Komplexes, den Otto das Tremendum nennt, selbst nicht eine immanente, sondern eben nur eine historische Kategorie, und zwar Superstition sein, nicht apriorischen, sondern nur aposteriorischen Charakters, eine Schöpfung der Lebensnot, des negativen Triebes allein, eine Auseinandersetzung des primitiveren Menschen mit seiner Außenwelt, wie er sie sieht: um mit Lacombe zu sprechen, „imaginäre Ökonomie". Dieser Teil der Gottesfurcht wäre dann als ein „Überlebsel" anzusprechen, das ebenso

[1]) Diese Unheimlichkeit hat in Böcklins „Eumeniden" in der Münchener Schackgalerie seinen für mich höchsten künstlerischen Ausdruck gefunden. Die ganze Natur scheint, im Grauen erstarrt, zuzuschauen, wie der Mörder über seinem Opfer kniet.

zum Absterben verurteilt ist, wie die aus der gleichen Quelle stammenden kosmologischen Vorstellungen der primitiveren Stufen; und übrig bleiben würden von der Religion und für sie nur die drei aus dem „dunklen Interesse" der Gemeinschaft, d. h. aus dem Wir-Bewußtsein, erwachsenen oder doch mit erwachsenen Wurzeln: Gottesliebe, Gottesverehrung und sittliche Sanktion.

Der geschichtliche Verlauf der Rationalisierung und Ethisierung der Religion; wie ihn Otto selbst zeichnet, entspricht dieser Auffassung nicht übel; und auch andere Autoren sehen die gleiche Entwicklung. Mac Dougall schreibt z. B.: „Das menschliche Gerechtigkeitsgefühl revoltierte dagegen, den Göttern so viel Ungerechtigkeit zuzuschreiben, die der Mensch lernte, nicht nur mit Scheu, sondern auch mit Dankbarkeit und Verehrung anzuschauen. Er ist niemals lange damit zufrieden, Götter zu verehren, deren moralischer Charakter tief unter seinem eigenen steht"[1]). Und Small sagt ausdrücklich, daß dabei der eigentliche Kern der Religion nicht leidet, sondern gewinnt: „Während die Menschen notwendigerweise dahin gelangen, in dem Maße, wie sie die Unwissenheit überwinden und die Schrecken ihrer eigenen Einbildung bannen, den Sinn des Lebens nicht darin zu finden, wie man unbekannten Übeln entgeht, sondern darin, wie man bekannte Güter verwirklicht, sind sie durchaus nicht dazu verbunden, den Sinn ihres Lebens auf die engen Grenzen der Erfahrung zu beschränken"[2]).

Der ewige Kern also bleibt, auch wenn wir den Anteil der Superstition ausscheiden. Und das ist, soweit wir zu sehen vermögen, denn auch die Meinung nicht nur Hegels, sondern aller nicht auf ein bestimmtes orthodoxes Bekenntnis eingeschworenen Philosophen, vor allem der soziologisch orientierten. Ein vortreffliches Beispiel bietet der feinsinnige Simmel, dessen Auffassung wir noch einige Worte gönnen dürfen. Wir sagten bereits, daß Simmel gleich Otto die Existenz von aprioristischen religiösen Kategorien annimmt. Philosophen mögen entscheiden, ob er nicht vielleicht zu weit geht, wenn er annimmt, daß wir „die Welt" als ganzes nicht nur als (pragmatisch erklärte) „Wirklichkeit", sondern auch unter den völlig anderen Kategorien der Kunst und der Religion anschauen können. „Die Wirklichkeit ist keineswegs die Welt schlechthin, sondern nur eine, neben der die Welt der Kunst wie die der Religion stehen, aus dem gleichen Material nach anderen Formen von anderen Voraussetzungen aus zusammengebracht" (Die Religion, S. 9). Jedenfalls hat diese Auffassung für die weitere Darstellung in seiner Abhandlung über den uns jetzt interessierenden Gegenstand keine Folgen, sondern Simmel behandelt recht eigentlich nur gerade die Beziehung, die uns mindestens als die wichtigste, wenn nicht die einzige erscheint. Er sagt zwar

[1]) l. c. S. 311.

[2]) The Meaning of Soc. Science, S. 276.

programmatisch, daß es vielleicht drei „Segmente des Lebenskreises" seien, an denen „die Transponierung in die religiöse Tonart vor allem hervortrete: am Verhalten des Menschen zur äußeren Natur, zum Schicksal, zur umgebenden Menschenwelt": aber er bezeichnet es als seine Aufgabe, nur das zuletzt genannte hier zu entwickeln. Vielleicht ist diese Selbstbeschränkung nur dadurch bedingt, daß es sich bei dem Sammelwerk, zu dem die uns beschäftigende Schrift ein Beitrag ist, eben um eine „Sammlung sozialpsychologischer Monographien" handelte: jedenfalls wird in ihr nur das uns interessierende Thema bearbeitet.

„Die tiefe Grundlage, auf der die religiöse Kategorie zur Form sozialer Beziehungen werden kann, ist durch die merkwürdige Analogie geschaffen, die zwischen dem Verhalten des Individuums zur Gottheit und dem zur sozialen Allgemeinheit besteht. Das Individuum fühlt sich an ein Allgemeines, Höheres gebunden, aus dem es fließt und in das es fließt, dem es sich hingibt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm identisch ist... Indem so das Wechselverhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott die ganze Skala von Beziehungsmöglichkeiten im Nacheinander und im Zugleich einschließt, wiederholt es ersichtlich die Verhaltungsweisen, die zwischen dem Individuum und seiner sozialen Gruppe bestehen . . . Es sind dieselben Beziehungswerte, die, von ihrem sozialen Interesseninhalt gelöst und in die transzendente Dimension erhoben, Religion im engeren selbständigen Sinne sind. (S. 22—25). Es handelt sich hier nicht etwa um „eine zufällige Gleichheit voneinander unabhängiger Erscheinungen, sondern (um) die Einheit einer seelischen Kategorie, die sich einmal an dem Material menschlicher Wechselwirkungen auslebt, ein andermal — nicht umbildend, sondern unmittelbar bildend — ebendieselben Impulse an rein autochthonen Gestalten bewährt; die Immanenz der einen und die Transzendenz der anderen Erscheinungen sind nur Unterschiede des Stoffes — und sozusagen seiner Anordnung —, den die fundamentale Funktion der Religiosität ergreift" (S. 33/34). Das wird z. B. an dem Phänomen des Glaubens feinsinnig dargestellt. „Der praktische Glaube ist ein Grundverhalten der Seele, das seinem Wesen nach soziologisch ist, d. h. als ein Verhältnis zu einem dem Ich gegenüberstehenden Wesen aktualisiert wird. Er ist eines der festesten Bänder, mittels deren die Gesellschaft zusammenhängt Das Gehorsamsverhältnis etwa beruht unzählige Male nicht auf dem bestimmten Wissen von Recht und Überlegenheit des anderen, auch nicht auf Liebe und Suggestion, sondern auf jenem „Glauben" an die Macht, das Verdienst, die Unwiderstehlichkeit und Güte des anderen . . . Er stellt sich in reiner, für sich allein wirksamer Gestalt im Gottesglauben dar . . . Hier hat der Prozeß des „Glaubens an Jemanden" sich von der Bindung an

den sozialen Gegenpart losgelöst, er hat sein Objekt auch dem Inhalt nach aus sich erzeugt. Gott ist der Gegenstand des Glaubens schlechthin. Aus diesem Ursprunge stammt . . . der Charakter des Absoluten in der Gottesvorstellung. So ist der Gott des Christentums der Gegenstand der Liebe schlechthin. In demselben Sinne ist Gott auch der Gegenstand des Suchens schlechthin . . . Damit zeigt sich auch der tiefere Sinn seines Ursprunges als Verabsolutierung des Kausaltriebes" (S. 38—41).

„Ein zweiter Begriff, in dem gesellschaftliche und religiöse Phänomene eine Formgleichheit offenbaren — so daß die soziale Gestaltung zur religiösen Färbung disponiert, die religiöse sich als das Symbol der Verabsolutierung jener darbietet, ist — Einheit." Die primitiveren Epochen haben keine andere Gelegenheit, ein Vielfaches als eine Einheit zu empfinden als die soziale Gruppe, und zwar erstens in ihrem Verhalten gegenüber anderen Gruppen, und zweitens in dem der ganzen Gruppe gegenüber den einzelnen Mitgliedern. „Die Synthese zur Gruppe ist das Prototyp der gefühlten, bewußten Einheit — jenseits der Persönlichkeit —, und ihre eigentümliche Form spiegelt oder sublimiert sich in der religiösen durch die Gottesbegriffe zusammengehaltenen Einheit des Daseins" (44). Darum ist jede Gruppe früherer Zeiten auch eine Kultgemeinschaft unter dem Schutze eines besonderen Gottes oder eines Genius. „Nicht das einzelne Mitglied, sondern die Gruppe als solche steht unter einem bestimmten Gott, und dies eben weist darauf hin, daß es ihre Einheit ist, die sich in dem Gott ausspricht, das, was über die Individuen hinübergreifend sie zusammenhält. Der Gott ist sozusagen der Name für die soziologische Einheit, die, weil und insofern sie als sub specie religionis empfunden wurde, an und für sich die spezifische Reaktion der Frömmigkeitsstimmung hervorrief." Hier spiegelt sich besonders die Kampf- und Konkurrenzlosigkeit innerhalb der Gruppe . . „Die religiöse Gemeinde erscheint . . . nach der Seite des Friedens hin als die Steigerung der inneren Gruppeneinheit überhaupt, die Religion ist sozusagen der Friede in Substanz, jene zu einer Idee geronnene Form des Gruppenlebens, die wir Friedlichkeit nennen" (S. 44—48). Deutlicher kann es kaum ausgesprochen werden, daß wenigstens in diesem Teil des religiösen Komplexes das zur Gemeinschaft, Genossenschaft, zu Frieden und gegenseitiger Hilfe ausgefaltete Wir-Bewußtsein sich „verabsolutiert" hat. Und Simmel macht mit Recht darauf aufmerksam, daß in primitiven Verhältnissen, noch im Henotheismus, geschweige denn auf jenen frühen Stufen, wo der Gott der Stammvater ist, er als Mitglied der Gemeinschaft betrachtet wird (S. 49). Und ferner weist er daraufhin, daß überall die Organisation der Gruppe sich in ihrer Götterwelt abbildet: „In Griechenland und Rom, wo das Königtum früh der Aristokratie unterlag, behauptete sich auch eine aristokratische Verfassung des Religiösen, eine Vielheit gleichberechtigter Götter und eine Hierarchie

derselben . . . In Asien dagegen, wo das Königtum sich länger behauptet hat, tendiert die Religionsbildung auf eine monarchische Machtstellung des Gottes." Ich habe einmal unter Auswertung der gleichen Tatsachen geschrieben: „Der Olymp der Hellenen spiegelt das fröhliche Treiben einer reichen sorglosen Aristokratie . . . ebenso getreulich wieder, wie sich im nüchternen Himmel des Puritaners die englische Wirtschaft des Frühkapitalismus spiegelt: der Gott, der in seinem himmlischen Hauptbuch dem Frommen Kirchenbesuch und Almosen kreditiert, Sünden aller Art gehörig debitiert, und ihn, je nachdem sich das Saldo auf der Aktiv- oder Passivseite befindet, in den Himmel der guten Zahler eingehen läßt oder als leichtsinnigen Bankerotteur in die Hölle verdammt"[1]).

Es würde uns zu weit führen, wollten wir unserem Autor noch ferner in die von ihm mit gewohnter Liebe und Spürkraft vorgenommene Analyse dieser in der Tat „merkwürdigen Analogie" folgen. Nur seine Zusammenfassung wollen wir noch anführen.

„Daß aber die Gruppeneinheit überhaupt dazu neigt, sich in die Form der Transzendenz zu kleiden und mit religiösen Gefühlswerten auszustatten, mag daran liegen, daß diese Synthese der Individuen zu dem höheren Gebilde der Gruppeneinheit dem einzelnen oft genug als eine Art Wunder erscheinen wird. . . Das Recht und die Sitte, die Sprache und die Traditionen, das Ganze, was man den objektivierten Geist genannt hat, liegt vor dem Individuum als ein ungeheurer Fundus: . . . er scheint deshalb . . . das Erzeugnis jener rätselhaften Einheit zu sein, die jenseits der Summe der einzelnen ein produktives Leben nach eigenen überindividuellen Normen lebt . . . Die Zugehörigkeit des Gottes zu der Gruppe, die Pflege der Religion als Angelegenheit der Gesamtheit, die Sühne religiöser Vergehen des einzelnen durch diese, und die gesamte Haftbarkeit der Gruppe für derartige Sünden dem Gotte gegenüber — alle diese typischen Tatsachen zeigen, daß die Gottheit gleichsam der transzendente Ort der Gruppenkräfte ist, daß die in Wirklichkeit zwischen den Elementen spielenden Wechselwirkungen, die deren Einheit im funktionellen Sinne ausmachen, im Gotte zu einer selbständigen Wesenheit geworden sind . . . es sind die Relationen zwischen den Menschen, die in der Vorstellung des Göttlichen ihren substantiellen und idealen Ausdruck finden" (S. 74/5).

Dies also, wir wiederholen es, alles, was die Liebesgemeinschaft der aus dem Wir-Bewußtsein erwachsenen Genossenschaft des friedlichen Zusammenlebens über sich selbst hinausgehoben und idealisiert hat, betrachten wir auf Grund rein psychologischer Erwägungen als den bleibenden Kern aller Religion, während wir alles, was aus der Wurzel des Ich-Interesses in sie eingegangen ist, als historische Kate-

[1]) Theorie, S. 8.

gorie, als vergänglich und zum Vergehen verurteilt betrachten. Und nun verstehen wir auch besser, warum fast überall die Kirche sich in den Dienst der klassenmäßigen Herrschaft gestellt und sie mit ihren Sanktionen gestützt hat. Soweit sie nicht in der immer feineren Ausgestaltung der kosmologischen Vorstellungen und Erklärungen ein Vorläufer der Philosophie und Wissenschaft war, und insoweit sie nicht als „geistliche Polizei" den notwendigen Sanktionen des Gemeinschaftslebens diente, als Vorläufer der späteren Richter: soweit ist sie durchaus Schöpfung des Ich-Interesses, der „imaginären Ökonomie"; und so ist nichts folgerichtiger, als daß sie sich mit den Herrschenden verband, um die Beherrschten durch Gottesfurcht niederhalten zu helfen. Ist doch auch der Staat im soziologischen Sinne eine reine Schöpfung des Ich-Interesses, und sind daher doch die Nutznießer der Gottesfurcht und die der Menschenfurcht natürliche Verbündete!

Noch eine kurze Bemerkung sei uns gestattet. Wir haben oben gezeigt, daß das Wir-Interesse Kreise von verschiedener Größe umspannen kann, die eigene Rahmengruppe, die Menschheit, und schließlich das gesamte Leben. Wir glauben, daß diese Tatsache geeignet ist, neues Licht auf eine Unterscheidung zu werfen, die Heiler mit Nachdruck herausgearbeitet. „Judentum, Islam und Christentum gehen letzten Endes auf eine gemeinsame historische und psychologische Wurzel zurück: auf die ethische Jahwereligion der israelitischen Propheten. Sie stehen alle auf einer ganz anderen Grundlage als die Mystik, sie sind geschichtliche Offenbarungsreligionen im Gegensatz zu der übergeschichtlichen Erlösungsreligion, welche die Mystik vertritt . . . sind Gemeinschaftsreligionen im Gegensatz zu der gemeinschaftslosen, individualistischen Frömmigkeit der Mystik . . . Sie stellen einen Typ der höheren Religiosität dar, welcher der Mystik polar gegenübersteht. Ihre schöpferischen Genien, männliche, willensstarke und geistgewaltige Propheten, sind ganz andere Charaktergestalten als die weiblichen, feinsinnigen und zartfühlenden Mystiker. Im Wesen der Offenbarungsreligion ist die Tendenz zur Weltreligion innerlich begründet: der sich offenbarende Gott fordert unbedingte Anerkennung durch die ganze Welt, seine Herrschaft kennt keine Grenzen. Auf dem Boden der Nationalreligion gewachsen, sind darum Judentum, Islam und Christentum mit Notwendigkeit zu missionierenden Weltreligionen geworden" (12/3).

Wir meinen, daß man wohl in der Offenbarungsreligion, die auf nationalem Boden gewachsen ist und dann missionierend auftritt, die allmähliche Erweiterung des vom Wir-Interesse umspannten Menschenkreises beobachten kann. Zugleich begreift man, daß bei solchem Ursprung aus dem Wir-Interesse einer kleinen Gruppe, das sich als kollektives Ich-Interesse dieser Gruppe allen Außenstehenden schroff ausschließend gegenüberstellte, diese Offenbarungsreligionen

in ihrem Kultus und ihrer Lehre noch viel von den vergänglichen, der magischen Wurzel entstammenden Bestandteilen beibehalten mußten, und versteht die blutige Spur, die ihr Ausbreitungsdrang durch die Geschichte gezogen hat.

Demgegenüber ist die Mystik eine Schöpfung des den größten Kreis umspannenden Wir-Bewußtseins. Sie ist von vornherein übernational: „Jener großartige Gedanke der religiösen Einheit der Menschheit, den uns erst die vergleichende Religionswissenschaft zum vollen Bewußtsein gebracht hat, ist ein Grundgedanke der Mystik. Sie erkennt ihr hehres Gotterlebnis in den fremden Religionen wieder, sie spürt den Pulsschlag echter Frömmigkeit selbst in den niederen Formen der Religion. Kein Dogmatismus belastet ihre Frömmigkeit, kein Fanatismus verengert ihren Blick, keine Unduldsamkeit trübt ihre Gottesliebe" (Heiler, S. 27). Aber die Mystik geht auch über diesen weitesten Menschenkreis noch hinaus, indem sie mit ihrem Wir-Bewußtsein die ganze Welt des Lebenden schlechthin umgreift. Den Augen und dem Bewußtsein des wahren Mystikers entschwindet die Gesellschaft sogar in ihrer größten Ausweitung als Humanität, als „Grand Être". Er ist ganz aus jeder menschlichen Gruppe ausgeschieden, ist im äußersten Sinne „suprasozial". Und da man aus lauter völlig suprasozialen Persönlichkeiten schon ihrem Begriffe nach keine „Gruppe" bilden kann, so kann reine Mystik niemals eine Religion der Gruppe bilden.

Und so wird denn wohl Heiler Recht behalten, wenn er „das religiöse Ideal in einer schöpferischen Synthese zwischen beiden religiösen Großmächten, Mystik und Offenbarungsreligion" sucht. Eine andere Religion der Gruppe, der „Masse", ist in der Tat nicht denkbar. Denn die Mystik „verneint" wirklich das, was er „Persönlichkeit" nennt, d. h. die soziale, in unserem Ausdruck den „Menschen", während die Offenbarungsreligion sie bejaht. Und darum gilt für eine Religion der Masse, die die ewigen Wahrheiten immer nur in allegorischer Umformung zum Bewußtsein wird führen können, Heilers Wort, daß „in dieser Synthese der prophetischen Offenbarungsreligion, sofern sie Persönlichkeitsreligion und Gemeinschaftsreligion ist, das Übergewicht gebührt" (29).

g) Kultur und Zivilisation.

Die letzte Mischform, die wir in diesem Zusammenhang zu betrachten haben, ist das, was Schäffle mit einem glücklichen Ausdruck als „Gesittung" zusammenfaßt, als den Oberbegriff, der zwei Unterbegriffe umschließt: Kultur und Zivilisation.

Bevor wir weitergehen, ist eine terminologische Verständigung unumgänglich. Die beiden Begriffe schwanken im Sprachgebrauch etwa so stark, wie die Begriffe Staat und Gesellschaft. Bald werden sie ununterschieden als Synonyma gebraucht, bald definiert der eine

Autor gerade das als Kultur, was der andere als Zivilisation bezeichnet und vice versa.

Schäffle versteht unter „Gesittung" alles, was der soziale Mensch vernunft,setzend', sittlich, im Sinne von Sittigung (Veredlung) und bewußtem Schaffen unter steigender Beseitigung der rohen Führung des entwickelten Daseinskampfes hervorbringt . . . Unter Kultur wird der sachliche Gehalt aller Gesittung, unter Zivilisation eine bestimmte Art der Gewinnung und Bewahrung dieses Inhalts, die Gewinnung und Bewahrung in den edleren Formen des Daseinskampfes zu verstehen sein"[1]). Und in seinem nachgelassenen Werke heißt es gleichsinnig: „Was ist nach aller Erfahrung der Zweckinhalt der Volksgemeinschaften? die Kultur! Wohin zielt die Volksentwicklung? Auf allgemeine Einbürgerung der Personen in immer weitere, nach außen und innen immer friedlichere Gemeinschaft, d. h. auf fortschreitende Zivilisation"[2]).

Wir wollen nicht fragen, ob hier eine scharfe Scheidung gelungen ist, sondern nur die terminologische Frage erledigen. Uns scheint, daß Schäffle hier einem obsolet gewordenen Sprachgebrauch gefolgt ist. Früher setzte man in der Tat Zivilisation gleich „Verbürgerlichung" (so rechtfertigt Schäffle in einer Note an der zuerst angeführten Stelle seine Wortwahl). Aber uns bedeutet das Wort heute etwas anderes. Wir werden für den hier zu bezeichnenden Begriff das freilich nicht sehr edle Wort „Domestikation" brauchen, das mit fast übertriebener Schärfe kennzeichnet, was darunter verstanden werden soll. „Sozialisation" wäre an sich besser, ist aber so abgeschliffen und mit so vielen Nebenklängen beschwert, daß wir Bedenken haben, es für den Prozeß der Erziehung eines wilden Wesens durch und für seine Gesellschaft zu verwenden.

Der einzige uns bekannte Autor, der Schäffles Terminologie grundsätzlich annimmt, ist Paul Barth: „Unter Kultur versteht der Sprachgebrauch einfach die Beherrschung der Natur, d. h. ihrer Stoffe und Kräfte; erst durch Erweiterung des eigenartigen Begriffs ist von Kultur auch auf seelischem Gebiete die Rede. Daß dann aber ein Genitiv hinzugesetzt werden muß, z. B. Geisteskultur, Gefühlskultur usw., das beweist den bildlichen Charakter dieser Erweiterung. Zivilisation hingegen ist eben das psychische Gegenstück der Kultur. Wie jene die Herrschaft über die natürlichen Kräfte, so bedeutet diese die Herrschaft über die seelischen Triebe"[3]).

Wir glauben, dem Sprachgebrauch besser gerecht zu werden, wenn wir umgekehrt das Wort „Zivilisation" für den materiellen, und das Wort „Kultur" für den geistigen Gehalt der Gesittung anwenden.

[1]) Bau und Leben, I, S. 550/1.

[2]) Abriß, S. 24.

[3]) Die Philosophie der Geschichte, 2. Aufl., S. 358.

Wir sprechen heute überall von „Kultur" in diesem Sinne ohne Zufügung eines Genitivs. Wenn wir von griechischer oder altägyptischer Kultur schlechthin reden, denken wir nicht an Waffentechnik oder Metallurgie, sondern an Wissenschaft, Kunst und Religion.

Und so entscheiden denn auch alle uns bekannten anderen deutschen Schriftsteller der Gegenwart. Wir wollen drei von ihnen näher betrachten, Spann, Toennies und Alfred Weber[1]).

Spann findet als die letzten Elemente der gesellschaftlichen Erscheinungen die „seelischen Erregungen in Gestalt von Sinnesempfindungen, Gedanken, Gefühlen und Willensakten — und das nach außen hin in unmittelbaren Wirkungen zum Ausdruck kommende Handeln"[2]). Aus jenen entsteht „Gemeinschaft", aus diesen „Genossenschaft". Nach diesem principium divisionis versucht er auch Kultur und Zivilisation zu trennen. Er sieht in Wissenschaft, Kunst, Religion und Philosophie „Teilgestaltungen der Gesellschaft, in denen ursprüngliche, primäre Bestandteile der menschlichen Natur zur unmittelbaren (nicht erst durch Handlungen erscheinenden) Darstellung oder Darlebung in der Gesellschaft kommen. Dieser ursprüngliche Charakter macht jedes von ihnen zu einem echten Kultursysteme, ihre Gesamtheit zum Inhalte der jeweiligen Kultur.

Der Gesamtheit der Gemeinschaften steht die Gesamtheit der Genossenschaften, der Systeme des Handelns, als Zivilisation gegenüber"[3]).

Wir haben bereits im letzten Abschnitt über die Religion die Gründe auseinandergesetzt, aus denen wir glauben, die ganze Spannsche Grundkonstruktion ablehnen zu müssen. Aber, um davon einmal ganz abzusehen, so vermissen wir in der Spannschen Begriffstellung ganz dasjenige, worauf es uns hier, geradeso wie in den früher behandelten Begriffspaaren, anzukommen scheint: Spann hat hier so wenig wie beim Staat und beim Recht den Konflikt empfunden und herausgearbeitet, der zwischen den beiden Erscheinungen in der ganzen eigentlichen Weltgeschichte sich abspielt, — und ebensowenig den ungeheuren Unterschied des Wertes, den andere Autoren diesen beiden Begriffen verleihen; die Kultur wird überall als ein positiver Wert allerhöchsten Ranges empfunden, während der Zivilisation bestenfalls ein sehr viel geringerer Wert, in der Regel nur Wertirrelevanz, zuweilen sogar deutlich ein Unwert zugeschrieben wird.

Der erste Denker über soziologische Dinge, der auch hier bahnbrechend vorangeschritten ist, ist Ferdinand Toennies. Für ihn ist, wie wir schon andeuteten, die Zivilisation der Inbegriff der Beziehungen in der Gesellschaft, die Kultur derer in der Gemeinschaft. Jene ist

[1]) Auch Mehlis braucht die Worte in unserem Sinne; vgl. Schluß dieses Abschnitts.

[2]) Kurzgef. System, S. 20/1.

[3]) l. c. S. 89.

„ein Zusammenleben und ein sozialer Zustand, worin die Individuen widereinander in derselben Isolation und verhüllten Feindseligkeit verharren, so daß sie nur aus Furcht oder aus Klugheit sich der Angriffe gegeneinander enthalten"[1]). Ihr Inbegriff ist das „Staatstum", das den „gemeinschaftlichen Lebensarten und Ordnungen, worin das Volkstum und seine Kultur sich erhält, mit einem freilich oft verhüllten, öfter verheuchelten Hasse und verachtendem Sinne entgegen ist . . . Also stehen auch im sozialen und historischen Leben der Menschheit Wesenwille und Kürwille teils im tiefsten Zusammenhange, teils neben und widereinander"[2]).

Hier ist wieder in genialer Weise der Finger auf den Springpunkt der Erkenntnis gelegt, der Dualismus unserer „Gesittung", die eine Mischform darstellt aus zwei völlig heterogenen Willensbestandteilen, völlig klar erkannt. Wir haben weiter oben dargetan, wie weit wir Toennies zustimmen, und in welchem — theoretisch, nicht praktisch! — geringen Maße, und aus welchen Gründen, wir von ihm abweichen. Auch wir haben die Gesittung von jeher aufgefaßt als eine Mischung zweier einander von Anbeginn an feindlicher Prinzipien, die wir, immer tiefer zu ihrer letzten Wurzel dringend, zuerst als „Tausch- und Kriegsrecht"[3]), dann als „ökonomisches und politisches Mittel" benannten und jetzt als „Wir- und Ich-Interesse" zu bezeichnen vorschlagen.

Von einem psychischen Dualismus geht auch Alfred Weber aus[4]), der dritte der Denker über den uns jetzt beschäftigenden Gegenstand, dessen Auffassung wir etwas ausführlicher darstellen wollen, weil die Kritik, die wir daran zu üben haben werden, unsere eigene Darstellung gut vorbereiten wird.

Webers Ausgangspunkt ist die auch von uns im Anschluß an Eulenburgs Studien erwähnte Spaltung der Geschichtswissenschaft in die politische Geschichte, die bestimmte große „Geschichtskörper" beschreibt und studiert, und die verschiedenen, heute zu Einzeldisziplinen ausgebildeten Teile der Kulturgeschichte, die ja als Gesamtdisziplin heute nicht besteht: Kunst-, Literatur-, Musik-, Religions-, Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, für die es die körperhaften Formationen der historischen Schicksalsgebilde nicht gibt, die vielmehr ihr Gebiet als autonome Geschichtssphäre ansehen,

[1]) Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 200.

[2]) Ibid. S. 201.

[3]) Großgrundeigentum und soziale Frage, überall, namentlich im ersten Kapitel. Ich nenne die Gewalt zumeist das „Nomadenrecht", weil die Versklavung des Menschen erst auf der Hirtenstufe aufgetreten ist; S. 498 heißt es das „Urrecht" im Gegensatz zu dem „Kulturrecht" oder Tauschrecht. Seit 1903 („Skizze der sozialöko. nomischen Geschichts- auffassung", Barths Archiv für wiss. Phil. und Soz., Bd. 27, S. 375) brauche ich das Begriffspaar „politisches und ökonomisches Mittel".

[4]) Prinzipielles zur Kultursoziologie, Archiv für Soz.-Wiss., Bd. 47, Heft 1.

„deren Bewegung und Entwicklung sie aus ihr selbst zu erklären suchen".

Der Soziologe sieht in der ersten „einen einheitlichen großen Gesellschaftsprozeß, der in den differenten Schicksalsgemeinschaften bei aller Verschiedenheit doch typische Formen und Entwicklungsstufen aufweist", einen Prozeß, „in dem unter bestimmten natürlichen, (geographischen klimatischen und sonstigen) Bedingungen die Totalität der naturalen menschlichen Trieb- und Willenskräfte . . in irgendeine notwendige Gestalt gebracht sind" (S. 5). Was er hier namentlich im Auge hat, wird später klar, wo er (S. 36) Familie, Wirtschaft, Staat und sogar Gesellschaft nennt. Diesen Gesellschaftsprozeß, in dem trotz aller Verschiedenheiten ein allgemeines gesellschaftliches Entwicklungsprinzip sich, nur in verschiedenen Gestalten, auswirkt (S. 7), sieht der Soziologe mitbestimmt durch jene Erscheinungen, die die verschiedenen Disziplinen der Kulturgeschichte bearbeiten, die er aber von seinem Standpunkt aus auch als eine Totalität auffassen muß, und in der er ebenfalls Regelmäßigkeiten entdeckt.

Wenn er nun dazu vorschreitet, den Zusammenhang zwischen dem Gesellschaftsprozeß und dieser zweiten Sphäre zu untersuchen, so findet er, daß diese selbst aus zwei verschiedenen Komponenten besteht, und zwar aus dem Zivilisationsprozeß und der Kulturbewegung. Wir werden sofort erkennen, aus welchem guten Grunde nicht auch von einem „Prozeß" der Kultur gesprochen werden kann.

Der erste bezieht sich auf die Entwicklung eines „intellektuellen Kosmos" (S. 9), der sich in drei eng zusammenhängenden Erscheinungen darstellt, 1. in einer Entwicklung des Bewußtseins zu immer mehr Reflexion und Rationalisierung, 2. in der Entwicklung praktischer Wissenschaft und 3. ihrer Anwendung auf die Praxis in Werkzeugen, Methoden und Organisationsprinzipien (S. 9—11). In diesem Prozesse wird grundsätzlich nur eine bereits vorhandene Welt aufgedeckt und sukzessive zugänglich gemacht (14). Diese Entdeckungen, die ja allen Menschen generell zugänglich sind, werden in allen Geschichtskörpern, wenn sie nur schon die nötige Reife haben, ohne weiteres aufgenommen, so sehr diese sich auch sonst in ihrem Geschichtsverlauf, Gesellschaftsentwicklung und Kulturbewegung voneinander unterscheiden mögen (15). „Ein intellektueller Kosmos allgemeingültiger und notwendiger Dinge, die innerlich in allen ihren Teilen zusammenhängen, die, nach der praktischen Seite gesehen, für die Zwecke der Menschen universell gleich nützlich (praktisch richtig) sind, nach der theoretischen Seite gesehen, gleich unentrinnbar (d. h. theoretisch richtig), und in der Beleuchtung des Welt- und Ichbildes gleich unmittelbar evident (d. h. aprioristisch richtig) sind, der Inbegriff alles dessen, was so, zunehmend aufgelichtet, über der Gesamtmenschheit steht, das ist der Zivilisationskosmos. Seine Herausbildung erfolgt nach den Gesetzen der logischen Kau-

salität . . und seine herausgestellten und belichteten Gegenstände haben den Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und verbreiten sich im ganzen blitzartig über den Verkehrskosmos" (S. 21).

Die Kulturbewegung hat aber einen genau entgegengesetzten Charakter. Sie „schafft keinen Kosmos allgemeingültiger und notwendiger Dinge, vielmehr ist und bleibt hier alles, was entsteht, zunächst seinem Wesen nach eingeschlossen in den Geschichtskörper, in dem es entsteht, mit ihm innerlich verbunden" (22). Wir dürfen uns nicht durch die sogenannten „Renaissancen" täuschen lassen: es gibt keine solche, sondern nur immer Neuschöpfungen unter diesem Namen. Aber die Erscheinungen der Kultur: Religionen, Ideensysteme, Kunstschöpfungen, sind im krassen Gegensatz zu allen Zivilisationsaufhellungen in ihrem Wahrheitsgehalt eben eingeschlossen in die Geschichtskörper und Zeiten, in denen sie entstanden sind. Und zwar gibt es hier keine „Entwicklung", sondern „ein protuberanzenartiges Herausbrechen der Produktivität hier und dort in anscheinend ganz unerklärlicher Weise, das plötzlich etwas Großes, gänzlich Neues, Einmaliges und Ausschließliches, eine unvergleichbare und ihrem Wesen nach mit irgend etwas anderem in gar keinem notwendigen Zusammenhang stehende „Schöpfung" hinstellt" (25). Hier kann man nicht von „Stufen" sprechen, sondern nur von in sich abgeschlossenen Perioden der Produktivität und Unproduktivität, des Verfalls und des Stillstandes. „Und für die soziologische Betrachtung kann es sich daher nur um die Herausarbeitung von Typisierungen, d h. um die vergleichende Herausstellung einer wiederkehrenden Phänomenologie über ihre Oberflächenerscheinung handeln" (26). Denn nur allenfalls die äußeren Mittel „entwickeln" sich, aber im Wesen entstehen ganz neue Welten, ein spezifisch Seelenhaftes, in das sich „einzufühlen" außerhalb der Aufgabe des Soziologen liegt (47).

Wie verhalten sich nun Kultur und Zivilisation dynamisch zueinander und zu dem Gesellschaftsprozeß?

Der Zivilisationskosmos ist „unzweifelhaft das wesentlichste Hilfsmittel der Menschheit im Kampfe ums Dasein" (27). Es ist ein Zwischenreich von Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, das der Mensch zwischen sich und die Natur stellt. Es ist dazu da, dazu geschaffen, um Natur, Welt und Ich, indem man sie intellektuell erleuchtet, geistig und dann praktisch zu beherrschen. Die kulturelle Formung aber hat mit Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit gar nichts zu tun, sie quillt aus einem Seelischen, ist seelische Verarbeitung und Formung des Daseinsstoffes. „Daraus folgt der Begriff der Kultur als der jeweiligen Ausdrucks- und Erlösungsform in der materiell und geistig gebotenen Daseinssubstanz" (30).

Diese Substanz bieten der Gesellschafts- und der Zivilisationsprozeß

in ihrer gegenseitigen Verflechtung der Seele dar. Der erste (und dabei ist der zweite einer der wesentlichsten Faktoren) geht von einfachen zu immer komplizierteren Formen der „Lebensaggregierung" über; es kann aber auch der Zivilisationsprozeß allein durch neue geistige Aufhellungen, die das Weltbild stark verändern, eine „Neuaggregierung" herbeiführen und dadurch der Seele einen neuen, neu zu verarbeitenden Erlebnisstoff darbieten, den sie nach ihrem Wesen formt, zum Ausdruck ihres inneren Seins macht und dadurch Kultur schafft (31/2). „Kulturproduktivitätsperioden werden danach immer Resultat einer Neuaggregierung der Lebenselemente sein." Je nachdem ist es eine Kulturemanation der Abkehr, wie im Urchristentum und dem Buddhismus, oder „der Glauben, dieses unaggregierte Dasein dieseitig ideell durchformen zu können (Mohammedanismus, Luthertum, deutscher Idealismus); während sie ein drittes Mal das Leben, wie es sich darbietet, beglückt umfangen können (perikleische Antike, späte Renaissance)" (S. 33/4).

Diese neue Stimmung der Welt gegenüber wirkt nun wieder auf die beiden anderen Prozesse zurück, sinkt auf ihren Grund herab, durchtränkt sie, bildet sie fort im Kampf, den sie mit ihnen aufnimmt.

Auf diese Weise ergibt sich der Rhythmus der Bewegung. Das aber haben nach Webers Auffassung die beiden Schulen nicht gesehen, die bisher die Kulturbewegung geschichtsphilosophisch und soziologisch im ganzen betrachtet haben, die „evolutive" und die „morphologische". Jene hat das Mittel der Kultur, die Rationalisierung, für ihr Wesen verkannt, diese, neuerdings namentlich durch Spengler vertreten, macht genau den entgegengesetzten Fehler; sie sieht überhaupt keine Entwicklung, die doch in den beiden anderen Prozessen unverkennbar ist (38—43).

Soweit wollen wir unserem Autor folgen. Wir bedauern um so mehr, daß uns die Ökonomie dieses Werkes verbietet, noch mehr von den vielen wertvollen Einzelheiten der Ausführung hierher zu setzen, weil wir uns vielfach ablehnend zu der Grundauffassung verhalten müssen. Wir haben namentlich drei Dinge einzuwenden:

Erstens ist Weber unserer Meinung nach nicht im Recht, wenn er (S. 11) angibt, daß die Unterscheidung zwischen dem Prozesse der Zivilisation und der Bewegung der Kultur „bei der bisherigen geschichtlichen und soziologischen Betrachtung im ganzen derart nicht herausgehoben" worden sei. Uns scheint, daß ein Blick genügt, um die nahe Verwandtschaft mit dem soeben von uns dargestellten Toenniesschen Begriffspaar zu erkennen. Ich darf dabei betonen, daß meine eigene, sofort darzustellende Auffassung zwar noch nicht veröffentlicht, aber seit 1917 mehrfach in meinen Vorlesungen über allgemeine Soziologie vorgetragen worden ist. Andere „Vorläufer" von dem höchsten Range werden wir zum Schlusse dieses Abschnitts anführen.

Damit ist bereits ausgesprochen, daß wir die grundsätzliche Unterscheidung wenigstens insoweit billigen, wie es sich um den Gegensatz von Zivilisation und Kultur handelt. Aber wir lehnen mit Entschiedenheit zweitens die psychologische Ableitung der beiden Erscheinungen ab. Hier bedeutet der Webersche Versuch u. E. einen schmerzlichen Rückschritt hinter Toennies.

Dieser führt in großartiger Weise die beiden hier in Frage stehenden Phänomene auf zwei verschiedene willensmäßige Anlagen zurück, wobei die Einheit alles Seelischen, die uns bekannte enge und unlösbare Verknüpfung von Erkenntnis, Gefühl und Willensantrieb durchaus, bei aller Betonung des Primats des Willens, bewahrt bleibt. Weber aber reißt Kognition, Affektion und Konation völlig auseinander, als seien es drei selbständige, nur sozusagen a posteriori miteinander locker verknüpfte Seelenvermögen. Seine Auffassung läuft geradezu auf die alte Lehre von den drei Vermögen hinaus, die, wie wir sahen, wohl noch als erste Orientierung, aber unmöglich als die letzte Grundlage einer ganzen Geschichtsphilosophie dienen kann[1]). Wir vermögen Weber nicht anders zu deuten, als daß sein Gesellschaftsprozeß aus dem Willen („Totalität der naturalen, menschlichen Trieb- und Willenskräfte"), sein Zivilisationsprozeß aus dem Erkennen, und seine Kulturbewegung aus dem „Gefühl" erwächst: denn was anderes soll „die Seele" sein, von der fortwährend gesprochen wird, als dieses Gefühl, der Rest, der übrig bleibt, nachdem man das Triebleben und den Intellekt herausgenommen hat?

Drittens aber müssen wir Verwahrung einlegen gegen die immer wiederkehrende Haupterklärung aller Veränderungen, die Weber, wie auch der sonst von ihm bekämpfte Spengler, fortwährend anzieht, gegen die Vorstellung, als ob Völker, Zivilisationen und Kulturen „altern". Es ist das älteste und böseste Theorem des Organizismus, und man darf mit ihm keine Geduld mehr haben, weil diese Scheinerklärung alle ernsten Problemstellungen schon sozusagen in statu nascendi abschneidet. Wir haben uns zu dem Problem in der dogmengeschichtlichen Einleitung ausführlich geäußert und wollen hier nur kurz wiederholen, daß es sich um nichts Besseres handelt als um eine Eselsbrücke des soziologischen Denkens. Nur ein von Eltern erzeugtes Individuum altert, weil es sterben muß: aber das Leben selbst und seine uns am unmittelbarsten gegebenen Manifestationen, die Art, und ihre gehobene Ausfaltung, die Gesellschaft, genießen ewiger Jugend. Sie erneuern sich im Wechsel der Individuen, wie ein Baum im Wechsel seiner Blätter und Blüten, und der Wald im Wechsel seiner Pflanzen.

[1]) Niemand ist schärfer gegen diese Zersplitterung des Menschen, dieses einheitlich „wollend fühlend vorstellenden Wesens" aufgetreten als Dilthey, wie wir oben dargestellt haben.

Ewige Jugend! Aber das heißt nicht unbedingt: ewiges Leben! Eine Art, eine Gesellschaft, vielleicht sogar das ganze Leben eines Weltkörpers kann sterben. Aber niemals am Alterstode! Sondern nur unter zwei genau zu bestimmenden Umständen. Erstens, wenn sich die umgebende Welt derart geändert hat, daß die Anpassung der inneren Relationen der Art oder Gesellschaft, oder gar des Lebens im ganzen, nicht mehr möglich ist, daß heißt, daß die „normale Anpassungsbreite" nicht mehr ausreicht. In dieser Weise sind die Riesentiere und -pflanzen der Kohlenperiode zugrunde gegangen, weil sie in ihrer Umgebung die für ihre ungeheuren Leiber notwendige Nahrung nicht mehr finden konnten; und so mag im Laufe der Vorgeschichte mancher Volksstamm zugrunde gegangen sein, den stärkere Feinde in die Wüste oder die Polargegenden gedrängt hatten, oder dessen Nahrungsquellen durch Dürre, Schädlinge oder Elementarkatastrophen vernichtet worden waren; und mag einmal alles Leben auf diesem Planeten zugrunde gehen müssen, wenn die Sonne erkaltet. Und zweitens kann eine Art sterben, wenn von außen her Schädlinge in sie eindringen, deren sie durch ihre inneren Abwehrkräfte Herr zu werden nicht imstande ist. So kann eine ganze Art unter Umständen durch Mikroparasiten ausgerottet werden. Dann aber handelt es sich um Tod durch Krankheit, und nicht durch Alter.

Und genau das gilt auch für jede Gesellschaft. Sie kann die schwersten Verfallserscheinungen zeigen, ja, kann sogar ganz und gar zugrunde gehen: aber dann handelt es sich jedesmal um eine Krankheit, und nicht um eine Erscheinung des Alterns. Es kann sich um nichts anderes handeln! Das muß endlich einmal ernstlich verstanden und beherzigt werden, denn es ist der Schlüssel zu der gesamten Theorie und Praxis der Soziologie.

Ich habe bereits 1898 in meinem „Großgrundeigentum und soziale Frage" in der Einleitung gegen diesen Unfug — man kann es wirklich nicht gut anders bezeichnen — ausführlich angekämpft und in der Ausführung an schlagenden Beispielen nachgewiesen, wie durchaus dogmatisch und dabei lächerlich naiv diese Pseudoerklärung überall gebraucht wird, und wie gefährlich diese Naivie wissenschaftlich ist. Das schlagendste Beispiel ist das folgende: Schmoller sagt in seinen „Tucher und Weber" (S. 471), die „alternde Erstarrung" der städtischen Gesellschaft des deutschen Mittelalters beginne etwa von 1550 an. Ich habe dazu bemerkt: „Unser Volk befindet sich seit einem Jahrhundert wieder in glänzendem Aufschwung der Zahl und des Reichtums; da altgewordene Organismen nur im Märchen wieder jung werden können, so kann es sich im Mittelalter keinesfalls um eine „alternde Erstarrung" des gesamten Wirtschaftskörpers und mithin auch nicht um eine solche der Gewerbe gehandelt haben"[1]).

[1]) Großgrundeigentum, S. 397.

Es hat sich damals um eine wohlcharakterisierte Krankheit, nämlich um eine von außen kommende schwere Störung des Gesellschaftslebens gehandelt, und es handelt sich in jedem ähnlichen Falle um das gleiche. Und die wissenschaftliche Aufgabe ist jedesmal, sich nicht mit der überall passenden Redensart von der „Alterung" zu begnügen bzw. den Leser damit abzuspeisen, sondern die Ursache der mit aprioristischer Gewißheit vorhandenen Krankheit in der mit ebensolcher Gewißheit vorhandenen Störung aufzufinden. Wenn Spengler das z. B. getan hätte, so hätte er leicht finden können, und das gilt mutatis mutandis auch für Toennies, daß die Bildung von großen Städten, die für seine Auffassung eine so entscheidende Rolle spielen, und ihrer rationalisierten Zerrzivilisation durchaus nicht das immanent notwendige Schicksal jeder „alternden" Gesellschaft ist. Und alle seine daraus gezogenen, recht ausschweifenden Schlüsse wären ungezogen geblieben[1]).

Das ist der springende Punkt. Für alles, was von Eltern gezeugt ist, ist gegen Alter und Tod kein Kraut gewachsen. Wer diese unentrinnbare Notwendigkeit blind auf das Kollektivum, die „Substanz", das Ewige, ewig Jugendliche überträgt, muß natürlich zu schwer pessimistischen Schlüssen gelangen. Und das verdirbt nicht nur die Theorie, sondern versperrt auch jeden Weg zur Heilung. „Erkenne, um zu heilen." Wohin würde ein Arzt gelangen, der alle ihm vorkommenden Krankheitsfälle schlankweg als: „Marasmus senilis" auffassen wollte?!

Um eine Krankheit, um eine von außen eingedrungene fremde Störung handelt es sich also auch hier in dem Problem: Zivilisation und Kultur. Und zwar um die gleiche Störung, die wir überall als die Noxe auffanden. Der große Arzt Quesnay hat recht gehabt, und wird recht behalten, und wenn noch weitere Jahrhunderte seine Entdeckung verschütten sollten. Es ist die Gewalt, ursprünglich völlig gutgläubig und „rechtmäßig" dem Ungenossen durch den Ungenossen angetan, die sich aber dann durch die Bildung der staatlichen, politischen Gesellschaft zu einer „Beziehung" zwischen Genossen umbildet und „Gemeinschaft" in „Gesellschaft", Genossenschaft in Herrschaft, richtiges in positives Recht, Sittlichkeit in Konvention verwandelt. In solcher Gesellschaft kann „Gesittung" nur eine kranke Gesittung sein: die Zivilisation, die Rationalisierung des Daseins durch den Intellekt, schreitet voran, verzerrt sich aber in Zielen und Mitteln, und die Kultur kann nur in den seltenen und kurzen Zeiten ihre „Produktivitäts-

[1]) Wir erblicken mit schwerem Bedauern auch Toennies im Lager der Theoretiker dieser Auffassung. In einem Aufsatz „Zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre" (Schmollers Jahrbücher XXIX, 1. S. 66) spricht er „von den leidigen Phänomenen des Alterns, die im sozialen und im individuellen Leben unerbittlich zunehmen".

perioden" haben, in denen trotz aller zur Macht gewordenen Gewalt auf irgendeine Weise, durch irgendeinen Zufall, jener „Consensus", jene „Eintracht" hergestellt ist, jenes auf subjektiver Reziprozität beruhende „Wir-Bewußtsein", jener „objektive Geist" Hegels, der „als Gott vorgestellt, verehrt und begriffen wird, in der Religion, — als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst, — und als Gedanken begriffen wird, in der Philosophie" Diesen Zusammenhang zwischen Gesellschaftsordnung und eigentlicher Kultur, vermittelt durch den Consensus, im tiefsten begriffen zu haben, ist eines der größten Verdienste von August Comte, der hier vielleicht unter Hegelschen Einflüssen gestanden haben mag. Er schrieb diese Leistung der Aufrechterhaltung des Consensus überall der Priesterschaft zu, namentlich für die uns vor allem interessierende Periode des europäischen Mittelalters mit seiner von unserer stolzen Zivilisation so heiß beneideten, großen, einheitlichen Kultur: die Religion in ihrem Verstande als geschichtlicher Komplex soll es sein, die nach seiner Meinung die Gegensätze bändigt und den Consensus herstellt und erhält, bis die Fortschritte des Geistes, d. h. des Intellekts, (die Rationalisierung) die Kritik gebären und das Zeitalter der Krisen, das „metaphysische Zeitalter" heraufführen, in dem echte Kultur mangels eben des Consensus nicht bestehen kann Wir glauben, und haben an anderer Stelle darzustellen versucht[1]), daß der Meister die Folge für die Wirkung gehalten hat: die Priesterschaft konnte die subjektive Reziprozität suggerieren und den Consensus herstellen, weil die gesellschaftliche Klassenschichtung und Verteilung der Einkommen und Vermögen in jenen Zeiten zwar nicht „gesund", aber doch nicht krisenhaft krank, weil sie, um noch ein Bild aus der medizinischen Kunstsprache zu gebrauchen, „kompensiert" war. Aber das sind Dinge, die erst in einem viel späteren Teile dieses Systems völlig dargestellt werden können.

Aber gleichviel, ob in diesem verhältnismäßig unbedeutenden Punkte Comte recht gehabt hat oder wir: seine große Entdeckung bleibt, daß alle große Kultur, in Religion, Kunst und Philosophie, nur wachsen und bestehen kann, wo der Consensus besteht, wo das Wir-Bewußtsein der Gesellschaft ihre klassenmäßigen Ich-Bewußtseine überwiegt, die Herrschaft sänftigt und die Ausbeutung in erträglichen Schranken hält; und das ist in allen nur ein wenig vorgeschrittenen Staatswesen, soweit wir sehen können, immer der Fall, bis die Marktwirtschaft weit genug gediehen ist, um den Kapitalismus,

[1]) Vgl. mein „Großgrundeigentum", S. 349 und 393, wo gezeigt wird, daß die hohe Kultur der perikleischen wie der mittelalterlichen Periode in der Abwesenheit jeder kapitalistischen Ausbeutung, d. h. in der annähernd rationellen Gleichheit der Einkommen und Vermögen wurzelt; vgl. ferner meine „Theorie", S. 9, wo der Zusammenhang zwischen dieser Verteilung der wirtschaftlichen Güter und den Epochen und Wandlungen der Kunst angedeutet ist.

den der antiken Sklavenwirtschaft oder den der modernen Freiverkehrswirtschaft, zu entwickeln. Dann verschwindet der Consensus, jede Schicht der Gesellschaft entwickelt ihr eigenes Klassenbewußtsein und ihre eigene Ideologie: und von einer gemeinsamen Kultur kann natürlich nicht mehr die Rede sein.

Wir haben also eine kranke Gesittung, eine kranke Zivilisation und eine kranke, in Paroxysmen aufschießende und ebenso rasch wieder versinkende, krampfhafte Kultur, wie wir eine kranke Wirtschaftsgesellschaft, einen kranken Staat, ein krankes Recht und eine kranke Sitte oder Konvention haben.

Der nähere Beweis dieser Behauptung gehört in die spezielle Soziologie des Staates und vor allem der Wirtschaftsgesellschaft, und wir müssen diejenigen Leser, denen die bisher beigebrachten Beweise nicht genügen sollten, auf unseren „Staat" und unsere „Theorie der reinen und politischen Ökonomie" verweisen. Aber ein Einwand kann und muß hier bereits abgewiesen werden, der nämlich, daß wir hier, entgegen unserer Vornahme und dem Verbot einer heute besonders mächtigen soziologischen Schule, gewagt haben, „Werturteile" auszusprechen.

Dagegen zunächst als argumentum ad hominem, daß Niemand diesen Vorwurf gegen uns erheben darf, der selbst von „Altern", „Altersverfall" u. dgl. spricht. Denn diese Begriffe schließen ebenso ein Werturteil in sich, wie unser Begriff der Krankheit, und zwar ein auf ganz dieselbe Weise gewonnenes Werturteil. Denn man vergleicht beide Male einen gegebenen Zustand mit einem als die Norm betrachteten wertvollen Zustande der vollen Gesundheit oder der jugendlichen Kraft, was im Wesen dasselbe ist.

Ferner aber ist grundsätzlich gegen jeden, der diesen Einwand erheben möchte, zu sagen, daß der vorsichtigste Forscher in zwei Fällen berechtigt ist, zu werten; und zwar erstens überall dort, wo es sich um meßbare Fortschritte des „Güteverhältnisses" handelt, und zweitens eben dort, wo eine krankhafte Abweichung von einem als Norm oder Gesundheit mit genügender Genauigkeit bestimmbaren Zustande vorliegt. Jede Krankheitsdiagnose enthält implicite eine Abwertung, und kann doch streng wissenschaftlich sein.

Um nun zu unserem Thema zurückzukehren, so haben wir mit den letzten Ausführungen erst einen Teil der mit dem Begriffspaar: Zivilisation und Kultur verbundenen Probleme vorläufig erledigt, nämlich ihrer beider krankhafte Störungen. Aber es bleibt uns noch ein zweites bedeutsames Problem zu lösen, und zwar das ihres Verhältnisses zueinander.

Wit könnten darauf erwidern, Zivilisation ist der Inbegriff der Auswirkungen des Ich-Interesses, Kultur der Inbegriff der Auswirkungen des Wir-Interesses, und wären kaum weit von der Wahrheit

entfernt. Unser Satz würde gelten nicht nur für die verzerrte Gesellschaft, in der wir leben, sondern auch für jede nur gedachte, von aller Störung durch Gewalt „reine" Gesellschaft der Phantasie oder der Geschichte, sollte sie bisher bereits irgendwo existiert haben.

Denn wir müssen uns daran erinnern, daß das Ich-Interesse nicht notwendig und unter allen Umständen „böse" ist. sondern nur dann als krankheitserregend wirkt, wenn es durch das Wir-Interesse nicht ausreichend in Schranken gehalten wird. Wo das der Fall ist, da entstehen auch aus seinem Wirken Werte, die nicht gering geschätzt werden dürfen. Vor allem die Wahrheitswerte der Wissenschaft, die ja, soweit sie nicht Philosophie ist, aus dem Ich-Interesse erwächst, aber auch die technischen Werte des Guten und Nützlichen. All das: Wissenschaft, Technik, positives Recht, insofern es „Gemeinschaftsregelung" ist, ohne dem richtigen Recht zu widersprechen, Klugheitsregeln der Sitte usw. würden wir auch in der gesundesten Gesellschaft der Welt brauchen und als Zivilisation bezeichnen. Und alles, was aus dem Wir-Interesse in seinen über dem Elterninstinkt hinausgehenden höheren Formen sich darstellt, ist für uns Kultur. Das noch näher zu begründen, ist nach unseren Auseinandersetzungen nicht mehr nötig.

Aber wir glauben, den Dingen noch näher an ihre psychologische Wurzel zu dringen und das, worauf es hier ankommt, noch deutlicher auszuprägen, wenn wir noch einen Schritt weiter zurückgehen und sagen: Zivilisation ist der Inbegriff aller aus dem negativen Grundtriebe, Kultur der Inbegriff aller aus dem positiven Grundtriebe erwachsenen höheren Gestaltungen innerhalb der Gesellschaft.

Erinnern wir uns, worin sich die beiden Grundtriebe in ihrem tiefsten Wesen unterscheiden. Der negative Trieb der Selbsterhaltung ist der Ausdruck der Not des Lebens; er will in sich aufnehmen, an sich heranraffen, sich „bemächtigen": der positive Trieb der Arterhaltung aber ist der Ausdruck überschießender Kraft, die sich in „Luxusfunktionen" verschwenden will.

Wer den Unterschied einmal in der Hand hatte, mußte leicht darauf kommen, daß er sich auch noch auf den höchsten Staffeln des geistigen Lebens in gleicher Kraft auswirkt. So schrieb ich schon in meiner Theorie:[1])

„Aus dieser Betrachtung fällt ein scharfes Schlaglicht auf die Psychologie des großen geistigen Schöpfers, des wissenschaftlichen oder künstlerischen Genies, der, wie wir sahen, ebenfalls aus einem ins Erhabene erhöhten Entspannungstriebe handelt. Er hegt regelmäßig im tiefsten Wesensgrunde die unerschütterliche Überzeugung, daß seine Leistung mit den wirtschaftlichen Erzeugnissen völlig inkommensurabel ist, eine Überzeugung, die von den höchsten der nicht

[1]) S. 23.

genialen Intelligenzen regelmäßig geteilt wird. Hier sind in der Tat zwei verschiedene Welten: die Welt des Mangels, des habgierigen Triebes, der Last — und die Welt des Reichtums, der Verschwendung aus der Fülle, der Lust. Dort der Maßstab des Tieres, hier des Schöpfers. Dieser Gegensatz wird noch klarer hervortreten, wenn wir ihn auf viel niedrigerer Stufe der Äußerung des Detumeszenztriebes beobachten: der Amateur des Spiels und Sports wird viel höher geachtet als der Professional. Denn jener handelt aus Lust, im Selbstzweck, dieser aus Last, im Mittel."

Die großen Philosophen des deutschen Humanismus haben ihrerseits den gleichen Gegensatz wohl bemerkt, wenn sie ihn auch nicht auf seine psychologischen Wurzeln zurückzuführen verstanden. Kant hat ausgesprochen, „daß die Geschichte, und dementsprechend auch die Geschichtsphilosophie, in erster Linie mit dem Staat und der moralischen Idee der Freiheit zu tun habe"[1]). Da die ältere Geschichtsphilosophie in der Tat fast durchaus Soziologie im weiteren Sinne, d. h. mit Einschluß der Sozialphilosophie, ist, so hat Kant damit bereits eine sehr wichtige Unterscheidungslinie gezogen, indem er behauptete, daß nur ein Hauptteil der menschlichen gesellschaftlichen Manifestationen, nämlich alles, was mit dem „Staat" in seinem Begriffe zusammenhängt — und dazu gehört auch die Wirtschaftsgesellschaft — der eigentliche Gegenstand der sozialen Kinetik, der Geschichte und Universalgeschichte (oder im alten Verstande: der Geschichtsphilosophie) sei.

Dann hat Hegel den Gedanken weiter ausgeführt: „Religion, Kunst und Philosophie sind nach Hegel die absoluten Werte, die über die Sphäre des objektiven Geistes, die sich im Staat vollendet, hinausgehen. Er konstruiert sie im Sinne einer fortschrittlichen Entwicklung, aber er vermeidet es, ihnen eine feste Beziehung zum historischen Geschehen zu geben und sie so dem geschichtsphilosophischen Geschehen unterzuordnen"[2]).

Wie begründet Hegel diesen Gegensatz? „In den absoluten Werten handelt es sich um eine Wertordnung zwischen Mensch und Gott, die jederzeit vollendet sein kann. In den objektiven Werten oder in den Werten des objektiven Geistes handelt es sich um eine Wertordnung zwischen Menschen"[3]).

Wenn wir von der Terminologie der spezifisch Hegelschen Kunstsprache absehen, so können wir in dem Gegensatz wohl unseren Unterschied zwischen dem positiven und dem negativen Bedürfnis und ihren Schöpfungen wiedererkennen. Kunst, Religion und Philosophie sind Schöpfungen des Reichtums, Staat, Wirtschaft, Recht und exakte Wissenschaft Schöpfungen der Not. Dort verschwendet sich der Mensch,

[1]) Mehlis l. c. p. 474.
[2]) Mehlis l. c. p. 474; im Original nicht gesperrt.
[3]) Mehlis l. c. p. 690.

hier wirtschaftet er mit äußeren Dingen, mit Gütern und anderen Menschen.

Mehlis zeichnet diesen Gegensatz sehr schön im Anschluß an Ewald:[1])

„Dieses höhere Maß von Freiheit gegenüber dem historischen Geschehen, das den absoluten Werten eigen ist, macht sie zu Abschlußwerten aller Kultur. Sie brauchen nicht auf das Ende der Weltgeschichte zu warten, sie können jederzeit eine bestimmte Erfüllung erhalten. Und auch noch in einer anderen Weise kommt ihre Gemeinsamkeit gegenüber den Fortschrittswerten zum Ausdruck. Sie haben nicht dieses strenge und feindliche Verhältnis gegenüber der Natur, mehr ein Verhältnis des Liebhabers und Freundes als des Herrschers und Gebieters. Darauf hat Ewald sehr schön hingewiesen. Die Kunst will die Natur verherrlichen, die Philosophie sie denken und verstehen, die Religion sie zur Schaubühne der Gottheit machen. Die objektiven Werte sind ihr feindlich gesinnt. Die Sittlichkeit will sie bekämpfen, die Wissenschaft und Technik sie beherrschen und das Recht muß immer wieder ihr Ankläger und Verfolger sein."

Das stimmt mit unserer eigenen Auffassung merkwürdig überein. Denn der Entspannungstrieb will nichts von der Natur; er verschwendet sich an sie, während das negative Bedürfnis die Natur beansprucht, um ihm als Befriedigungsmittel zu dienen.

Mehlis verwertet den Gegensatz in Ausgestaltung Hegelscher Ideen zu bedeutsamen geschichtsphilosophischen und universalgeschichtlichen Folgerungen. Er sagt: „Es wird sich nämlich zeigen, und nur die Universalgeschichte kann es deutlich machen, daß die objektiven Werte der Kultur ein ganz verschiedenes Verhältnis zum historischen Prozeß haben, und daß ihre Bedeutung dementsprechend verschieden ist. Sie zerfallen aber in zwei Gruppen: auf der einen Seite stehen Religion, Kunst und Philosophie, und auf der anderen Seite Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Wirtschaft und Technik. Hegel hat jene ersten drei Werte als die des absoluten Geistes den Werten des objektiven Geistes entgegengestellt. Will man den Begriff der Kultur als höchsten Wertbegriff festhalten, so kann man jene ersten drei als Kulturwerte den anderen als Zivilisationswerte „(hier haben wie sogar den scharfen Ausdruck des Gegensatzes)" gegenüberstellen. Verbinden wir dagegen den Begriff der Kultur besonders eng mit dem Begriff des „Fortschritts" und der Geschichte, so können wir behaupten, daß jene drei Wertgebilde über die Kultur hinausragen"[2]).

Das aber ist für die Geschichte als Wissenschaft von entscheidender Bedeutung. Wenn Mehlis ausdrücklich feststellt, daß „die Idee des Fortschritts vor allem nur für die objektiven Werte, nicht aber für die

[1]) l. c. p. 306 (im Orig. nicht gesperrt).

[2]) Mehlis l. c. p. 303/4.

absoluten Werte maßgebend"[1]) ist, so sagt er damit implicite, daß die letztgenannten an sich nicht eigentlich historisch relevant sind. Und er sagt auch explicite: „daß Werte wie Wissenschaft, Sittlichkeit und Recht weit mehr als Philosophie, Religion und Kunst dem historischen Leben und der Idee des Fortschritts hingegeben sind"[2]).

Mehlis erklärt sehr anziehend aus dem hier aufgewiesenen Gegensatz den Unterschied geschichtsphilosophischer Auffassung bei Kant und Herder. „Während Kant die Prinzipien des historischen Geschehens mit der Idee des Endzwecks verband und sämtliche Kulturwerte als regulative Ideen auffaßte, die richtung- und zielgebend die geschichtliche Entwicklung bestimmen, so daß das ganze gewaltige Menschheitsgeschehen nur der Erfüllung jenes fernen Zieles zu dienen hätte, meinte Herder, daß das Ziel der Kultur überall dort erfüllt sei, wo eine Nation sich selbst in vollendeter Gestalt mit all ihren Gaben und Fähigkeiten zur Darstellung gebracht und so die Idee der Humanität in einer schönen Form verwirklicht habe. Eine unfaßliche Härte und Grausamkeit würde nach Herders Auffassung darin liegen, wenn der Aufwand an Glück und Menschenleben durch die Jahrtausende hindurch einer Werterfüllung zu dienen hätte, die dem fernsten Geschlecht der Zukunft einmal zuteil wird"[3]).

Dieser Gegensatz ist der Versöhnung fähig. „Kant ist in seiner Theorie vor allem an dem sittlichen Leben, an Wissenschaft, Recht, Staat, Wirtschaft und Technik orientiert, jenen Prinzipien des Geschehens, die wir auch als Fortschrittswerte bezeichnen können. Deswegen legt er alles Gewicht auf das Ziel des Prozesses, dem sie zueilen, da sie ein für allemal mit dem Gedanken des fortschreitenden Prozesses auf das Engste verbunden sind. Dagegen denkt Herder an Religion, Kunst und Philosophie, für die der Fortschrittsgedanke nicht in derselben Weise gültig ist wie für jene. Kunst, Religion und Philosophie scheinen vielmehr Werte zu sein, die in verschiedenartiger Form der Richtung zu höchsten Gestaltungen hindrängen, ohne daß wir imstande wären, sie nach einem höchsten Maß der Vollendung einzuordnen"[4]).

Und er führt den Gedanken noch einmal in größerer Breite und mit weiterem Ausblick aus:

„Wenn wir den Begriff des Fortschritts in dieser Weise begrenzen und seine untergeordnete Bedeutung für die absoluten Werte behaupten, dann haben wir in der Tat die Möglichkeit, den typischen Gegensatz von Kant und Herder, der auch in der modernen Geschichtsphilosophie immer wiederkehrt, zu versöhnen. Dann gilt dies Prinzip

[1]) Mehlis l. c. p. 304.
[2])
[3]) Mehlis l. c. p. 304/5.
[4]) l. c. p. 305.

in der Hauptsache nur für die Annäherungswerte, nicht aber für die absoluten Werte. Dann ist die Idee der schöpferischen Persönlichkeit gewahrt, weil begrifflich und prinzipiell nichts im Wege steht, daß sie auf jenen Kulturgebieten das denkbar Höchste leistet. Dann brauchen wir nicht mit tiefer Resignation unseren Zustand als einen Zustand des Vorläufigen zu empfinden, sofern uns als den zu zeitig Geborenen der Genuß der Wahrheit und Schönheit, sowie die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse notwendig verborgen bleibt. Dann kann jedes schöne und mächtige Kulturvolk zum Genuß der höchsten Kulturgüter gelangen. Dann vertreten die absoluten Kulturwerte gleichzeitig auch die Idee des Systematischen im Sinne der Möglichkeit eines Eintritts ewiger Güter in den zeitlichen Prozeß, während die Annäherungswerte das Durchbrechen der zeitlichen Schranken als Ziel eines unendlichen Prozesses setzen. Dann wahren die absoluten Werte gerade vor allem die Idee der schöpferischen Persönlichkeit, da ja ihrem Sinne gemäß die Persönlichkeit nicht restlos der zeitlichen Bestimmung unterliegt, sondern der Bestimmung des Endlichen durch das Unendliche eine Bestimmung des Unendlichen durch das Endliche entgegenkommt"[1]).

In diesen Darlegungen tritt die Verwandtschaft mit unserer eigenen Auffassung noch bedeutsamer ans Licht. Wir haben als den Grundtrieb der schöpferischen Persönlichkeit den „Meistertrieb" erkannt, der die edelste Auswirkung des positiven Elementartriebes der Entspannung darstellt; und wir haben festgestellt, daß die Triebe der Persönlichkeit über das Soziale hinaus in die Welt des Suprasozialen hineinreichen, oder vielmehr: eine neue Ordnung darstellen. Mehlis will offenbar sehr Ähnliches sagen, wenn er schreibt: „Wir können behaupten, daß jene drei Wertgebilde (Religion, Kunst und Philosophie) über die Kultur hinausragen". Er erklärt ja ausdrücklich dazu, daß er diesesmal das Wort „Kultur" im Sinne von „Zivilisation" brauchen will.

Der Inbegriff der sozialen Entwicklung im engeren Sinne ist in der Tat, um mit Hegels soeben angeführten Worten zu sprechen, nichts anderes als „die Wertordnung zwischen Menschen"; und darum hat die Wissenschaft von dieser Entwicklung, um auch Kant noch einmal anzuführen, in der Tat „in erster Linie mit dem Staat und der moralischen Idee der Freiheit zu tun".

Die Persönlichkeit aber gehört dem Reiche des Suprasozialen an. Und hier waltet „die Wertordnung zwischen Mensch und Gott"; das aber bedeutet in unserer Sprache: zwischen dem der Bindung der Gruppe entronnenen und dadurch zur Persönlichkeit emporgestiegenen Menschen und dem „Absoluten", d. h. dem Inbegriff derjenigen Ideale, die nicht mehr bloß der Ausdruck der engeren Interessen einer Gruppe sind,

[1]) l. c. p. 526.

sondern sich eben dadurch als „suprasozial" enthüllen, daß sie für alle Gruppen gemeinsam gelten wollen, die Synthesis ihrer widerstreitenden Interessen und Ziele sind.

Dadurch aber hebt sich die Persönlichkeit und ihre Schöpfung aus dem Verlauf der Geschichte heraus. Beides läßt sich nicht mehr ohne weiteres in den Gedanken des „Fortschritts" einreihen, insofern dieser aufgefaßt wird als ein immer besseres soziales „Güteverhältnis" zwischen aufgewendeter Rohenergie und gewonnener Nutzenergie. Sondern die Persönlichkeit folgt selbst anderen „Werten" und setzt durch ihr Wirken andere Werte über die Gesellschaft, befolgt und schafft Maßstäbe der Bewertung, die selbst nicht mehr am sozial, sondern nur am suprasozial Gültigen, am Allgemeinen, am Absoluten, am Guten, Wahren und Schönen, gemessen und bewertet werden können. Und fallen daher nicht mehr in das Gebiet der Soziologie im engeren Sinne, der rein rationalistischen, kausal erklärenden Seinswissenschaft.

Damit haben wir eine überaus wichtige nähere Bestimmung, und das heißt: Einschränkung des Begriffs erhalten, den wir als den Gegenstand unserer Betrachtung in diesem Werke bezeichnet haben; der „Betätigung menschlicher Massen", des „Sozialen Prozesses". Er umfaßt buchstäblich nur alles das, was von den Massen selbst getan wird, sei es, daß es sich um die gewöhnlichen Betätigungen handelt, die sozusagen als Reaktion auf den Reiz der Umwelt erfolgen, gleichviel, ob diese sich in der Hauptsache gleich bleibe oder ändere; sei es, daß sie erfolge auf die Einwirkung führender Persönlichkeiten hin, deren Prestige oder Beispiel die Massen folgen.

Der soziale Prozeß in diesem Sinne umfaßt, und die Soziologie behandelt daher nur dasjenige, was Alfred Weber als seinen „Gesellschaftsprozeß" und seinen „Zivilisationsprozeß" auseinanderzuhalten versucht, was aber in der Tat auch begrifflich nur eine einzige Einheit ist. Aber er umfaßt nicht, und die Soziologie behandelt nicht seine „Kulturbewegung".

Diese aber unterliegt erstens, insofern es sich um die Werte selbst handelt, der Sozialphilosophie und, wie wir glauben, gezeigt zu haben, der Sozialpsychologie, die eben jene Werte abzuleiten, zu sichern, und im System zu ordnen haben. Und zweitens der Geschichte im Sinne von Rickert, der „idiographischen" Historik, die sich uns jetzt noch klarer als eine deskriptive Ideallehre[1]) enthüllt, d. h. eine ästhetische Disziplin ist, obgleich sie nicht, wie Rickert uns ganz richtig zeigte, als „Kunst" aufgefaßt werden kann. Damit wäre der alte Streit geschlichtet, die Grenzlinie zwischen der soziologischen, nomothetischen Geschichtswissenschaft auf der einen, und der idiographischen Geschichtsschreibung auf der anderen Seite gezogen.

Denn die Soziologie in unserem Sinne kann nicht weiter führen

[1]) Vgl. oben S. 169 Anm. 3.

als bis zu dem Punkte, wo die Persönlichkeit entsteht und ihr Werk aus sich herausstellt. Sie kann sozusagen das Erdreich und den hineingelegten Kern aufzeigen: aber sein Wachstum als solches bleibt der rationalistischen Wissenschaft ein Rätsel wie alles Wachstum überhaupt. Hier hat der ordnende, kausal erklärende Verstand seine Grenze erreicht, und es beginnt das Reich der „Einfühlung", des „Verstehens" in einem ganz anderen, (wie Max Weber sagt) nicht rationalen, sondern „einfühlend nacherlebenden: emotionalen, künstlerisch rezeptiven" Sinne.

Und es scheint uns fast, als ob sich unsere psychologische Hauptscheidung auch hier bewähre. Denn der Verstand, das ist die Schöpfung des Ich-Interesses, aber das Einfühlen, das künstlerisch-rezeptive Verstehen, das kann wohl nur das aus dem Wir-Interesse erwachsene Wir-Bewußtsein leisten. —

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

Die angegebenen Preise sind die im Juni 1922 giltigen; für das Ausland erhöhen sie sich durch den vorgeschriebenen Valutazuschlag. — Die Preise für gebundene Bücher sind unverbindlich.

Franz Oppenheimer

Die soziale Frage und der Sozialismus.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie. 9. bis 11. Tausend. XII, 192 S. 8° 1919 Mk 18.—

Inhalt: Offener Brief an Karl Kautsky. — I. Die soziale Frage. 1. Soziale Frage und Monopol. 2. Wesen und Entstehung des Kapitalismus. 3. Robinson, der Kapitalist. 4. Innere Kolonisation. — II. Der Sozialismus. 5 Liberaler Sozialismus und Marxismus. 6. Die Marx'sche Lehre von Wert und Mehrwert. 7. Die wissenschaftlichen Grundlagen des Marxismus und Revisionismus. — 8. Kautsky als Agrartheoretiker. — 9. Kautskys Zukunftsstaat.

Berliner Tageblatt: „... Unternehmer, Arbeiter und Bauernschaft erhalten hier eine Marschroute gewiesen, die sie gemeinsam zurücklegen müssen und können ... Oppenheimer zeigt die größte soziale Reform, die möglich ist, größer als alle Arbeiterversicherungen zusammen. ..."

Der Ausweg.

Notfragen der Zeit. Zweite, durchgesehene Auflage. 74 S. 8° 1919 Mk 15.—

Inhalt: 1. Sozialismus und Liberalismus. 2. Freie und beschränkte Konkurrenz. 3. Das Bodenmonopol. 4. Die Entstehung des Bodenmonopols. 5. Das Kapital. 6. Die Wanderung. 7. Die „reine Wirtschaft". 8. Der Untergang der reinen Wirtschaft. 9. Bestätigung durch Karl Marx. 10. Deutschland als „freie Kolonie". 11. Die Götzendämmerung des Unternehmerprofits. 12. Die galoppierende Schwindsucht der großen Vermögen. 13. Die Agrarreform. 14. Die Zukunft der Großlandwirtschaft. 15. Die Anteilswirtschaft. 16. Die landwirtschaftliche Arbeiter-Produktivgenossenschaft.

Soziale Praxis 1919, Nr. 11:

In dieser Schrift entwickelt Oppenheimer in Kürze seine volkswirtschaftliche Theorie des liberalen Sozialismus und seine Heilungsvorschläge gegenüber der sozialen Not, die nach ihm vor allem aus dem Bodenmonopol der Großgrundbesitzer entspringt. Wenn man dieses beseitigt durch genossenschaftliche Bodenbewirtschaftung, schafft man erst die wirkliche „freie Konkurrenz", und diese wird uns vom Mehrwert, vom arbeitslosen Einkommen befreien. ... Es wäre in der Tat wünschenswert, wenn ernstlich solche Genossenschaften mit Gewinnbeteiligung der Arbeiter in größerer Zahl in Deutschland geschaffen würden. W. Z.

Die psychologische Wurzel von Sittlichkeit und Recht.

(Kieler Vorträge, gehalten im wissenschaftl. Klub d. Inst. f. Weltwirtschaft u. Seeverkehr, Kiel. Hrsg. von Prof. Dr. B. Harms. Nr. 1.) 15 S. gr. 8° 1921 Mk 7.—

Theorie der reinen und politischen Oekonomie.

Ein Lehr- und Lesebuch für Studierende und Gebildete. Vierte, unveränderte Auflage. XXVI, 738 S. gr. 8° 1919 geb. Mk 108.—

Inhalt: I. Grundlegung der Oekonomik. 1. Soziologische Einleitung. 2. Psychologische Grundlegung. (Die Richtung des ökonomischen Triebes.) 3. Staats- und geschichtsphilosophische Grundlegung. (Die Mittel des ökonom. Triebes.) 4. Methodologische Grundlegung. Die Oekonomik. — II. Oekonomische Soziologie. Die Wirtschaftsgesellschaft. 5. Die Entwicklung der Wirtschaftsgesellschaft. 6. Der Aufbau der höheren Wirtschaftsgesellschaft. — III. Sozialökonomik. Die Gesellschaftswirtschaft. 7. Die Objekte der Personalwirtschaft. 8./9. Die Beschaffung und Verwaltung der Werte für die Personalwirtschaft. 10. Der Maßstab der Personalwirtschaft. 11. Der Maßstab der Marktwirtschaft. 12. Die Selbststeuerung der wachsenden Marktwirtschaft. — IV. Kritik der klassischen Distributionstheorie. 14. Die Lohnfondstheorie. Die klassische Lehre von der Grundrente. — Schlußwort: Sozialphilosophische Ausleitung. — Register.

Franz Oppenheimer

Die Siedlungsgenossenschaft. Versuch einer positiven Überwindung des Kommunismus durch Lösung des Genossenschaftsproblems und der Agrarfrage. Dritte, unveränderte Auflage. XLII, 628 S. gr. 8° 1922 Mk 80.—, geb. Mk 105.—

Inhalt: Einleitung: Die soziale Krankheit. Sozialdemokratie und Genossenschaftswesen. — I. Die städtischen Genossenschaften. 1. Zur Geschichte der städt. Genossenschaftsbewegung. 2. Zur Theorie der Verkäufergenossenschaften. 3. Die landwirtschaftlichen Unternehmergenossenschaften. — II. Die landwirtschaftliche Arbeiter-Produktivgenossenschaft. — III. Die Siedlungsgenossenschaft. — Schlußwort: Die Siedlungsgenossenschaft das Ziel aller Parteien.

Genossenschaftliche Ansiedlung. Rede, gehalten auf dem zweiten Reichs-Siedlertage zu Leipzig am 15. August 1920. 31 S. gr. 8° 1920 Mk 12.—

Alle ernsthaften Volkswirtschaftler und alle politischen Parteien Deutschlands waren sich schon vor dem Kriege einig, daß innere Kolonisation großen Stils eine Notwendigkeit für Staat und Volk sei. Die Wege aber, die bisher beschritten worden sind, d. h. die Methoden der Parzellierung von Großgütern in Einzelbauerstellen, waren unzulänglich; der Verfasser zeigt einen neuen Weg auf der Grundlage genossenschaftlicher Ansiedlung, deren praktische Erprobung bereits im Gange ist.

Wert und Kapitalprofit. Neubegründung der objektiven Wertlehre. Zweite, unveränderte Auflage. X, 226 S. gr. 8° 1922 Mk 32.—

Inhalt: I. Der statische Preis der Wertdinge niederer Ordnung. Der Wert. Einführung: Objektive und subjektive Wertlehre. 1. Die älteren objektivistischen Wertlehren. 2. Die Probleme der Marktwirtschaft. 3. Die Statik der Gesellschaftswirtschaft. 4. Der statische Preis der Güter und Dienste. 5. Der autogene Wert. — II. Der statische Preis der Wertdinge höherer Ordnung. Der Kapitalprofit. Einführung: Distribution und „Zurechnung". 1. Kapital und Profit. 2. Boden und Grundrente. 3. Antikritische Sicherung. — Schlußbetrachtung.

Von Prof. Dr. **franz Oppenheimer** ist ferner erschienen:

Das Bevölkerungsgesetz des T. R. Malthus und der neueren Nationalökonomie. Darstellung und Kritik. (Berlin, Verlag Vita) 1900

Der Staat. (Band 14/15 der Sammlung Die Gesellschaft, herausgegeben von Martin Buber.) (Frankf. a. M., Verlag Rütten & Loening.)

Das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre. Darstellung und Kritik. 13. Aufl. (Berlin, Georg Reimer.)

David Ricardos Grundrententheorie. Darstellung und Kritik. (Berlin, Georg Reimer.) 1909

Weltwirtschaft und Nationalwirtschaft. (Berlin, S. Fischer) 1914

Die soziale Forderung der Stunde. Gedanken und Vorschläge. (Leipzig, Neuer Geist-Verlag.) 1919

Falsche Rechnungen? Eine antikritische Auseinandersetzung mit H. Oswalt. (Frankfurt a. M., Blazek & Bergmann.) 1920