

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_220508

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. ~~370~~ 370.193 S320 Accession No. 23021

Author Scheler

Title Versuche Zu Einer Soziologie des Wissens.

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

SCHRIFTEN
DES FORSCHUNGSINSTITUTS FÜR
SOZIALWISSENSCHAFTEN IN KÖLN

II. BAND
VERSUCHE
ZU EINER SOZIOLOGIE
DES WISSENS

HERAUSGEGEBEN VON
MAX SCHELER
O. Ö. PROFESSOR
DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT KÖLN
DIREKTOR AM FORSCHUNGSINSTITUT
FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN



MÜNCHEN UND LEIPZIG
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLLOT
1924

Probleme einer Soziologie des Wissens.

Von

Max Scheler.

1. Wesen und Begriff der Kulturosoziologie.

Die nachfolgenden Ausführungen verfolgen ein eng begrenztes Ziel. Sie wollen die Einheit einer Soziologie des Wissens als eines Teiles der Kulturosoziologie herausstellen und vor allem die Probleme dieser Wissenschaft systematisch entwickeln. Sie wollen keines dieser Probleme endgültig lösen. Sie wollen in einer Rhapsodie, in einer ungeordneten Menge vorhandener, teils durch die Wissenschaft schon voll ergriffener, teils nur halberfaßter oder nur geahnter Probleme, die uns die fundamentale Tatsache der sozialen Natur alles Wissens, aller Wissensbewahrung und Überlieferung, aller methodischen Erweiterung und Förderung des Wissens stellt, systematische Einheit zu bewirken suchen. Die Beziehungen einer Soziologie des Wissens zur Ursprungs- und Geltungslehre des Wissens (Erkenntnistheorie und Logik), zur entwicklungsgenetischen und -psychologischen Betrachtung des Wissens (von Tier zu Mensch, vom Kind zum Erwachsenen, vom Primitiven zum Zivilisierten, von Stadium zu Stadium innerhalb reifer Kulturen), das heißt zur Entwicklungspsychologie, zur positiven Geschichte des Wissens jeder Art, zur Metaphysik des Wissens, zu den übrigen Teilen der Kulturosoziologie (Religions-, Kunst-, Rechtssoziologie) und zur Realsoziologie (Soziologie der Bluts-, Macht- und Wirtschaftsgruppen und ihrer wechselnden „Einrichtungen“) müssen dabei notwendig berührt werden. Zur Festlegung des Oberbegriffes „Soziologie“ überhaupt dienen uns hierbei nur zwei Merkmale: Erstens, daß diese Wissenschaft es nicht mit individuellen Tatsachen und Ereignissen, sondern mit Regeln, Typen (Durchschnitts- und logischen Idealtypen) und womöglich Gesetzen zu tun habe. Und zweitens, daß sie die ganze Fülle des (vorwiegend) menschlichen, objektiven und subjektiven, Lebensinhaltes, heiße er wie immer, analysiere und deskriptiv wie kausal erforsche ausschließlich nach seiner tatsächlichen (also nicht „normativen“ oder ideal seinsollenden) Determiniertheit durch die zeitlich sukzessiven und gleichzeitigen Verbindungs- und Beziehungsformen, die zwischen Menschen sowohl im Erleben, Wollen, Handeln, Verstehen, Aktion und Reaktion bestehen als auch in objektiv realer und kausaler Art, das heißt also in einer solchen Art, die in

keiner Weise in das „Bewußtsein von Etwas“ der beteiligten Menschen zu fallen braucht¹⁾).

Die obersten Einteilungen der Soziologie, die wir hier ohne nähere Begründung nur aufführen, richten sich uns nach den Gesichtspunkten: 1. Wesensbetrachtung und Erforschung zufälliger Tatsachen, das heißt reine = apriorische und anderseits empirisch-induktive Soziologie. 2. Gleichzeitige oder sukzessive Verknüpfung und Beziehung der Menschen und Gruppen, das heißt soziologische Statik und Dynamik (Comte). Von aller Geschichtsphilosophie scheidet die soziologische Dynamik ihr Ausschluß ontisch gemeinter Zweck-, Wert-, und Normbetrachtung, also ihr streng kausaler und (künstlich) wertungsfreier Standort (was die Heranziehung von Wertschätzungen, Idealen usw. als psychischer und historischer Kausalfaktoren natürlich nicht ausschließt). 3. Untersuchung des vorwiegend geistig bedingten und auf geistige, das heißt „ideale“ Ziele gerichteten Seins und Handelns, Wertens und Verhaltens des Menschen nach ihrer sozialen Determiniertheit, und Untersuchung der vorwiegend durch Triebe (Fortpflanzungstriebe, Nahrungstriebe, Machttriebe) und zugleich auf reale Veränderung von Wirklichkeiten intentional gerichteten Handelns, Wertens und Verhaltens. Dieses „vorwiegend“ (denn jeder wirkliche Akt eines Menschen ist geistig und triebhaft zugleich) und — schärfer gesagt — die je entweder auf Ideales oder auf Reales endgültig gerichtete Zielintention ist es, nach der wir zwischen einer Kultur- und Realsoziologie unterscheiden: Gewiß verändert auch der experimentierende Physiker, der Maler, der Musiker die Wirklichkeit, wenn er experimentiert, malt, musiziert, komponiert usw.; aber doch nur, um ein ideales Ziel zu erreichen, zum Beispiel wahres Wissen über Natur zu finden, einen künstlerisch wertvollen Sinngehalt sich und anderen zur Anschauung und zum Genüsse zu bringen usw. Und gewiß hat es andererseits der Wirtschaftsführer wie der einfache Industriearbeiter niedrigster Qualifikation, der Mensch als produzierendes und konsumierendes Wesen überhaupt, hat es jeder Arbeiter, dessen Endziel Veränderung eines

¹⁾ Wir verwerfen also damit die Max Webersche Einschränkung der Soziologie auf verstehbare subjektive und objektive „Sinngehalte“ (= objektiver Geist). Hat jemand etwa eine Überzeugung über Göttliches, oder über den Gang seiner Volksgeschichte, oder über den Bau des Sternhimmels, „weil“ er zu den privilegierten Ständen gehört oder zu den unterdrückten Schichten, weil er preußischer Beamter oder ein chinesischer Kuli ist, weil er blutsmäßig dieser und nicht jener Rassenmischung ist, so braucht weder er selbst noch irgendein Mensch diesen Tatbestand zu „wissen“ oder auch nur zu „ahnen“. Ja, in letzter Linie gilt für uns durchaus der Satz von Karl Marx, daß es das Sein der Menschen sei (freilich nicht nur ihr ökonomisches „materielles“ Sein, wie Marx gleich mitsetzt), nach dem sich auch all ihr mögliches „Bewußtsein“, „Wissen“, ihre Verstehens- und Erlebnisgrenzen richten.

Wirklichen ist (der praktische Techniker im Unterschiede vom Gelehrten und Technologen zum Beispiel), der führende Politiker wie derjenige, der seine Stimme zur Wahl abgibt, mit einer Fülle vorbereitender, speziell geistiger, auf Ideale gerichteter Tätigkeiten zu tun, — aber eben doch nur um eines realen Zieles willen, das heißt um eine Veränderung der Wirklichkeit zu bewirken. All jene Lehren, die zum Beispiel Wirtschaft ohne Rückgang auf Nahrungstrieb, Staat und staatsähnliche Gebilde ohne Rückgang auf die Machttriebe, Ehe ohne Rückgang auf die Geschlechtstriebe umgrenzen wollen, weisen wir als törichten Spiritualismus zurück. Es ist unsinnig zu behaupten, die Wirtschaft habe an sich nichts mit dem Nahrungstrieb und der Ernährung der Menschen zu tun, da es ja auch Verlage und Kunstgeschäfte gebe, da man ebensowohl Bücher und Butterblumen kaufen und verkaufen könne, da ja auch die Tiere Nahrungstrieb hätten und sich ohne Wirtschaft ernähren; die Wirtschaft sei also in genau demselben Sinne geistig und rational bestimmt und zielbestimmt wie Kunst, Philosophie, Wissenschaft usw. So ist es nicht! Ohne Nahrungstrieb und das objektive Ziel, dem er biologisch dient, die Ernährung, würde es keine Wirtschaft geben — und auch keine Verlage, und keinen Kunsthandel; ohne Machttrieb würde es keinen Staat geben und auch keine staatliche Kulturpolitik und kein staatlich gesetztes Recht, welche Angelegenheit es immer sei, die es regle. Nur das ist natürlich an obiger These richtig, daß es ohne Geist keine Wirtschaft gäbe, keinen Staat usw. Und darum ist für die Kultursoziologie eine Geistlehre des Menschen, und für die Realsoziologie eine Trieblehre des Menschen eine notwendige Voraussetzung.

Freilich ist diese letzte Einteilung der Soziologie in Kultur- und Realsoziologie, Soziologie des Über- und Unterbaues des gesamten menschlichen Lebensinhalts eine Scheidung, die zwar zwei extreme Pole setzt, in der es jedoch eine Fülle vermittelnder Übergänge gibt, zum Beispiel die Technik, deren Gestaltung ebenso von ökonomischen, als staatlich-rechtlichen als wissenschaftlichen Faktoren abhängig ist, oder „reine“ und zweckhaft utilitarische, respektive durch die Wertungen, Ideale der je Mächtigen, etwa einer religiösen Herrschaftskaste bedingte Kunst. Aber eben nach diesen beiden Polen hin eine soziologisch bedingte Erscheinung typologisch zu kennzeichnen und nach Regeln zu bestimmen, was etwa an ihr durch die autonome Selbstentfaltung des Geistes (zum Beispiel die logisch-rationale Entwicklung des Rechtes, durch die immanente Sinnlogik der Religionsgeschichte usw.) bedingt sei, und was andererseits durch die Determination der stets durch eine „Triebstruktur“ bedingten soziologischen

²⁾ Ich werde in meiner „Philosophischen Anthropologie“ beide Theorien ausführlich entwickeln.

Realfaktoren der jeweiligen „Institutionen“ und ihrer Eigenkausalität — das gerade ist eine Hauptaufgabe der Soziologie. Ohne die genannte Unterscheidung aber kann sie diese Aufgabe nicht lösen. Ferner ist die Scheidung von Kultur- und Realsoziologie — was ja noch nicht damit gesagt ist — zwar eine ontologisch und nicht nur „methodisch“ gegründete, aber eine für das Endziel der Soziologie insofern vorläufige Scheidung, als erst in der Erkundung der Arten und Ordnungsfolgen des Zusammenwirkens der idealen und realen, der geistig und triebhaft bedingten Bestimmungsfaktoren des stets sozial wesentlich mitbedingten Lebensinhaltes des Menschen ihre letzte und eigentliche Aufgabe besteht. Ja in der Erkenntnis eines obersten Gesetzes der Folgeordnung — nicht der Zeitfolge im Sinne einer faktischen Sukzession der Erscheinungen der Menschheitsgeschichte, die das falsche, ja logisch widersinnige Ideal A. Comtes gewesen ist, da die Geschichte des Menschen nur einmal abläuft — der Wirksamkeit der idealen und realen „soziologisch“ bedingten (das heißt durch Beziehungen zwischen Menschen, Beziehungsarten und Gruppierungen bedingten) Faktoren der Determination jedes Gesamtlebensinhaltes der Menschengruppe sehe ich ein oberstes Ziel aller überdeskriptiven und klassifizierenden, das heißt aller kausalen Soziologie. Nicht also handelt es sich nur um Phasenregeln, die auf Wirtschaft, Machtverhältnisse, Fortpflanzungsverhältnisse und -formen (um die oberste Einteilung der Realfaktoren zu nennen) verschiedener Gruppen und Kulturen in ihrem zeithaften Werden zutreffen, respektive auf Religion, Metaphysik, Wissenschaft, Kunst, Recht in ihrem Werden in der Zeit als „Idealfaktoren“ zutreffen, sondern — so wichtig auch diese deskriptive Aufgabe als vorläufige sein mag — es handelt sich um etwas ganz anderes: nämlich um ein Gesetz der Ordnung der Wirksamkeit der Ideal- und Realfaktoren, aus dem zu jedem Zeitpunkt des historisch-zeitlich sukzessiven Ablaufs sozial-menschlicher Lebensprozesse das ungeteilte Ganze des Lebensinhalts der Gruppen sich aufbaut — nicht um ein Gesetz der fertigen Gewordenheiten in der Zeitfolge, sondern um ein Gesetz des möglichen dynamischen Werdens irgendwelcher Gewordenheiten in der Ordnung des zeithaften Wirkens.

Ein solches „Gesetz“ — wie ich es seit Jahren anstrebe und auch prinzipiell gefunden zu haben glaube, ohne freilich den vollen Beweis dafür hier bieten zu können — hätte eine Reihe Eigenschaften, die man genau angeben kann:

1. Es bestimmt erstens die prinzipielle Art des Zusammenwirkens, in der Ideal- und Realfaktoren (objektiver Geist und reale Lebensverhältnisse) und ihr subjektives menschliches Korrelat, das heißt die jeweilige „Geistesstruktur“ im subjektiven Sinn und die „Triebstruk-

tur", auf den möglichen Fortgang des sozial-historischen ^fSeins und Geschehens (Erhaltung und Veränderung) einwirken. Hier ist 'meine Ansicht folgende: Der Geist im subjektiven und 'objektiven Sinne, ferner als individueller und kollektiver Geist, bestimmt für Kulturinhalte, die da werden können, nur und ausschließlich ihre Soseinsbeschaffenheit. Der Geist als solcher hat jedoch an sich ursprünglich und von Hause aus keine Spur „Kraft" oder „Wirksamkeit", diese seine Inhalte auch ins Dasein zu setzen. Er ist wohl ein „Determinationsfaktor", aber kein „Realisationsfaktor" des möglichen Kulturwerdens. Negative Realisationsfaktoren oder reale Auslesefaktoren aus dem objektiven Spielraum des je durch die geistige verstehbare Kausalität Möglichen sind vielmehr stets die realen, triebhaft bedingten Lebensverhältnisse, das heißt die besondere Kombination der Realfaktoren, der Machtverhältnisse, der ökonomischen Produktionsfaktoren und qualitativen und quantitativen Bevölkerungsverhältnisse, dazu die geographischen und geopolitischen Faktoren, die je vorliegen. Je „reiner" der Geist, desto machtloser im Sinne dynamischen Wirkens ist er in Gesellschaft und Geschichte. Das ist das große gemeinsame Wahrheitselement jeder skeptischen, pessimistischen, naturalistischen Geschichtsauffassung, der ökonomischen wie der rasse-mäßigen, der machtpolitischen wie der geopolitisch-geographischen. Erst da, wo sich „Ideen" irgendwelcher Art mit Interessen, Trieben, Kollektivtrieben oder — wie wir solche nennen — „Tendenzen" vereinen, gewinnen sie indirekt Macht und Wirksamkeit; zum Beispiel religiöse, wissenschaftliche Ideen. Positiver Realisationsfaktor eines rein kulturellen Sinngehaltes aber ist stets die freie Tat und der freie Wille der „kleinen Zahl" von Personen, an erster Stelle der Führer, Vorbilder, Pioniere, die kraft der bekannten Gesetze der Ansteckung, der willkürlichen und unwillkürlichen Nachahmung (Kopierung) durch eine „große Zahl", eine Mehrheit, nachgeahmt werden. Also „verbreitet" sich Kultur.

Anders ist das Bestimmungsverhältnis zwischen je bestehenden und bestimmten Ideal- + Realfaktoren und ihrer subjektiven Korrelate in den Menschen (Geist und Triebstruktur) gegenüber neu werden-den Realfaktoren, zum Beispiel politischen Machtverhältnissen internationaler Art, ökonomischen Produktionsverhältnissen, Rassensmischungen und Rassenspannungen. Der Spielraum ihres objektiven und realen „Möglichwerdens" ist nach Dasein und Sosein überhaupt nicht durch die Idealfaktoren bestimmt, sondern nur durch die je vorher gegebenen Realfaktoren und ihre Beschaffenheit. Ihnen gegenüber kommt also (genau umgekehrt wie vorher) allem, was wir „Geist" nennen, nur eine negative, lenkende, das heißt hemmende oder enthemmende kausale Bedeutung zu, und zwar eine prinzipiell nur nega-

tive Realisationsbedeutung — also überhaupt keinerlei soseinsbestimmende Determinationsbedeutung. Der menschliche Geist — der singular persönlich wie kollektive — und Wille vermag hier nur eines: hemmen und enthemmen (loslassen) dasjenige, was auf Grund der streng autonomen, realen, sinnblinden Entwicklungskausalität ins Dasein treten will; setzt er sich Ziele des Soseins und der Umgestaltung der Realfaktoren, die nicht mindestens im Spielraum des eigenkausalen Zusammenhangs der Realfaktoren gelegen sind, so beißt er auf Granit, und seine „Utopie“ zerflattert ins Nichts. Sogenannte Planwirtschaft, oder eine „weltpolitische Verfassung“, oder eine planvolle gesetzliche Eugenetik und Rassenauslese sind zum Beispiel solche Utopien.

Den positiven Sinngehalt und Wertgehalt einer bestehenden Religion, einer Kunst, einer Philosophie und Wissenschaft, einer Rechtsbildung aus den realen Lebensverhältnissen, seien es blutsmäßige, ökonomische, machtpolitische oder geopolitische, eindeutig ableiten wollen, ist andererseits stets ein grundirriges Unterfangen. Nur dasjenige, was aus dem Spielraum der inneren und sinngesetzlichen³⁾ Soseinsdetermination von Religions-Rechts-Geistesgeschichte nicht geworden ist — obzwar es rein geistesgeschichtlich ebenso potentiell möglich war wie das faktisch Gewordene —, „erklärt“ der Stand der Realverhältnisse, die jeweilige Kombination der Realfaktoren. Raffael braucht einen Pinsel; seine Ideen und künstlerischen Träume schaffen ihn nicht. Er braucht politisch und sozial mächtige Auftraggeber, die ihre Ideale zu verherrlichen ihm auftragen; sonst vermag er sein Genie nicht auszuwirken. Luther brauchte die Interessen der Fürsten, Städte, der partikular gerichteten Territorialherren, brauchte das aufstrebende Bürgertum; ohne diese Faktoren wäre es nichts geworden mit der Verbreitung der Lehren vom „Spiritus sanetus internus“ und der „Sola-fides“-Lehre. Wie wir also einerseits alle naturalistischen, soziologischen Auffassungen für das Werden des Sinngehaltes der Geisteskultur a limine zurückweisen, müssen wir andererseits auf dem Boden der reinen Kultursoziologie jede Lehre abweisen (wie sie etwa Hegel entspräche), daß der kulturhistorische Ablauf ein rein geistiger und sinnlogisch bestimmter Prozeß sei. Ohne die negativ-selektierende Kraft der Realverhältnisse und die freie Willenskausalität der „führenden“ Personen (freilich ist diese Freiheit nur auf „Ob“ und „Ob nicht“ beziehbar, nie auf die sinnlogische Frage „Was“) folgt aus den rein geistigen Determinationsfaktoren auch auf dem Boden reiner und reinster Geisteskultur — gar nichts. Erst recht

³⁾ Ich brauche nicht zu sagen, daß mit den Gegensätzen „wahr — falsch“, „gut — böse“, „schön — häßlich“, „heilig — profan“ und mit analogen Wertgegensätzen die Sinngesetzlichkeit nicht das mindeste zu tun hat.

nichts natürlich auf dem Boden der Wirklichkeiten, mit denen es die Realsoziologie zu tun hat. Diese Wirklichkeiten gehen nach Dasein, Sosein und Wert (also auch sogenannter „Fortschritt“ und „Rückschritt“) ihren streng notwendigen und (vom Wertgedanken und Seinsgedanken des subjektiv menschlichen Geistes aus gesehen) „blinden“ Gang, ihren Schicksalsgang, und nur eines bleibt ein souveränes, unabänderliches Vorrecht des Menschen: durch seinen Geist das Kommende zwar nicht berechnen, aber nach einer stets hypothetisch und wahrscheinlich bleibenden Erwartungsbildung „mit ihm rechnen“ zu können, durch seinen Willen das Daseinwerden eines sonst Kommenden zu hemmen, zu verhüten; anderes aber in der Zeitfolge und ihrem Metrum (nicht in der Zeitordnung, die vorbestimmt und unabänderlich ist) zu beschleunigen und zu verzögern - - so, wie es der Katalysator für den Prozeß der chemischen Verbindung tut.

Im Geistig-Kulturellen also gibt es potentiell „Freiheit“ und Autonomie des Geschehens nach Sosein, Sinn und Wert, aber stets suspendierbar durch die Eigenkausalität des „Unterbaues“ („Liberté modifiable“ möchte man es nennen).

Im Felde der Realfaktoren gibt es (umgekehrt) nur jene „Fatalité modifiable“, von der A. Comte gesprochen hat.

2. Eine zweite Eigenschaft des gesuchten Gesetzes der Kausalfaktoren ist, daß es drei dynamische und statische Arten und Beziehungen zu umfassen und einheitlich zu verknüpfen hat:

- a) die Beziehungen der Idealfaktoren untereinander: a) statisch, ß) dynamisch, y) so, daß auch die jeweiligen „Zustände“, die „Statik“, sich als Folge, als relatives Momentbild der Dynamik ergibt, das heißt stets als Schichtenlagerung je älterer und je jüngerer Kraftwirkungen;
- b) die Beziehungen der einzelnen Realfaktoren untereinander — wiederum in diesen drei Hinsichten;
- c) die Beziehungen der drei Hauptgruppen von Realfaktoren zu den einzelnen Idealfaktoren — natürlich im Spielraum der eben bestimmten und bezeichneten allgemeinen Gesetzmäßigkeit von Ideal- und Realfaktoren überhaupt.

Zu allen Zeiten und überall, wo wir es mit menschlicher Gesellschaft zu tun haben, treffen wir irgendwelchen „objektiven Geist“, das heißt einen in irgendwelcher Materie oder in reproduzierbaren psychophysischen Tätigkeiten verkörpertem Sinngehalt an (zum Beispiel Werkzeuge, Kunstwerke, Sprache, Schrift, Institutionen, Sitten, Bräuche, Riten, Zeremonien usw.) und, ihm subjektiv genau entsprechend, eine wechselnde Struktur des „Geistes“ der Gruppe, der für das Einzelwesen mehr oder weniger bindende oder als „verbind-

lieh" erlebte Bedeutung und Gewalt besitzt. Gibt es nun eine Ordnung, in der sich diese objektiven Sinngehalte der Kultur und die geistigen Aktgefüge, in denen sie sich konstituieren, in denen sie sich „erhalten" und verändern, untereinander gesetzlich fundieren? Wie verhalten sich genetisch zueinander zum Beispiel Mythos und Religion, Mythos und Metaphysik, Mythos und Wissenschaft, Sage, respektive Legende, und Historie, wie Religion und Ethos, respektive Moralität, wie Ethos und Recht, wie Religion und Kunst, wie Kunst und Philosophie, wie Mystik und Religion, wie Kunst und Wissenschaft, wie Philosophie und Wissenschaft, wie das Reich der geltenden Werte zu dem je theoretisch „angenommenen" Dasein und Sosein der Welt? Die gleichzeitigen Bezüge und die Werdensbeziehungen zwischen diesen objektiven Sinngefügen sind ungemein zahlreich, und jede dieser Beziehungen erfordert eine ausgedehnte, gesonderte Untersuchung. Die Meinung kann dahin gehen, dieses alles stehe freilich überall irgendwie in „gegenseitiger" Abhängigkeit und in sogenannter Wechselwirkung; aber eine gesetzliche Ordnung der Fundierung dieser Dinge gäbe es nicht. Wir sind nun (ohne es hier natürlich beweisen zu können), ganz entgegengesetzter Meinung. Es gibt zwischen den Idealfaktoren untereinander eine essentielle, nicht nur zufällig-existentielle Abhängigkeit voneinander im Sein und Werden, so schwierig es immer sei, sie zu eruieren, zum Beispiel zwischen Religion, Metaphysik, positiver Wissenschaft, ferner zwischen Philosophie und positiver Wissenschaft, zwischen Technik und positiver Wissenschaft; zwischen Religion und Kunst. Sie entspricht genau der Ursprungs- und Aufbauordnung („Fundierung") der mit dem Wesen des Menschengeistes gegebenen Akte. Wert und Seinerkennen, Wertschätzen und Wertvorziehen einerseits und Wollen und Handeln andererseits, Wahrnehmen resp. Vorstellen von Gegenständen und durch Triebimpulse einer bestimmten Triebrichtung (als Bedingung solcher Perzeptionen) Bewegtsein, praktischer Willens- und Bewegungsimpuls und zweckfreier Ausdrucksimpuls, Denken und Sprechen — zum Beispiel — bauen sich nicht bald so, bald anders aufeinander auf, sondern nach strengen Gesetzen ihres Wesens⁴⁾. In einer allgemeinsten Wesenslehre

⁴⁾ Neben den Wesensgesetzen der Aktfundierungen statischer Art gibt es ferner die bisher fast gar nicht genau in ihrer logischen Bedeutung erkannten Entwicklungsschrittgesetze, die es weder mit sogenannten Phasenregeln einer Mehrheit tatsächlicher Entwicklungsreihen zu tun haben, die durch Vergleich dieser Reihen gewonnen werden, noch mit bloßen sogenannten „Richtungs"linien einer unwiederholbaren tatsächlichen Entwicklung (zum Beispiel Entwicklung der einen irdischen Menschheit oder des Preußenstaates), bei denen von Gesetzen zu sprechen sinnlos ist. Eine „Richtung" kann zwar durch zeitlichen Phasenvergleich einer Gruppe erschlossen werden (Hauptrichtung, Nebenrichtung, Sackgasse, Ausweg usw.), ist aber nie ein „Gesetz".

vom menschlichen Geiste sind daher auch alle faktischen Abhängigkeiten der objektiven Kulturgehalte, die wir empirisch finden, in letzter Linie zu verankern. Wer da von beliebiger „Wechselwirkung“ redet, irrt. Aber in dem sehr allgemeinen und formalen Rahmen dieser Gesetze der geistigen Akte überhaupt gibt es nun wechselnde, entstehende und vergehende Sonderstrukturen und Funktionsorganisationen der Gruppegeister, die je zu eruieren das höchste Ziel bedeutet, das sich eine deskriptiv beginnende Erkenntnis einer individuellen Gruppenkultur nach allen Seiten und Wert- und Güterarten hin zu setzen hat. Von jenen allgemeinsten Wesensgesetzen des Geistes abgesehen, — die aber eben überhaupt keine Gesetze „eines“ wirklichen Geistes, einer wirklichen Gruppe oder eines Einzelwesens sind — existiert Geist von vornherein nur in einer konkreten Vielheit von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen. Von irgendeiner „Einheit der Menschennatur“ als Voraussetzung der Historie und Soziologie zu reden, ist also unnütz. Eine gemeinsame Struktur- und Stilgesetzlichkeit durchwaltet nur die je lebendigen Kulturelemente einer Gruppe, durchwaltet Religion und Kunst, Wissenschaft und Recht. Diese für jede Gruppe in den Hauptphasen ihrer Entfaltung herauszuarbeiten, ist eines der höchsten Ziele, das sich die Geistesgeschichte setzen kann. Jede faktische und allen Menschen von Anfang an mitgegebene bestimmte eingeborene Funktionsapparatur der Vernunft — dieses Idol der Aufklärungszeit und auch noch Kants — leugnen wir also unbedingt (ebenso wie die meist damit eng verbundene Lehre von der monophylethischen Entstehung des Menschen) als Voraussetzung der Soziologie. Geistige Einheit wie Blutsverwandtschaft aller Rassen mag ein Ziel aller Historie sein — alle Geschichte ist faktisch auch Geschichte von Blutsnivellierung —, ein Ausgangspunkt des Geschehens und eine Voraussetzung für die Soziologie ist sie sicher nicht⁵⁾. Der Pluralismus der Gruppen und Kulturen vielmehr ist der Standort, von dem alle Soziologie auszugehen hat. Das Werden der je als „ursprünglich“ angenommenen Geistesstrukturen können wir noch prinzipiell — nicht aber in concreto — „verstehen“; das heißt wir können verstehen, wie überhaupt Geistesstrukturen, die durch Tradition weitergetragen

Das Entwicklungsschrittgesetz dagegen ist ein Wesensgesetz des Übergangs von Stufe zu Stufe der Entwicklung, so, daß die faktischen besonderen Ausgangspunkte und Endpunkte der Entwicklung dabei variabel bleiben. Es beherrscht alle möglichen tatsächlichen Entwicklungen.

^{B)} Dies ist eine Voraussetzung des durchaus selbst nur europäischen „Humanismus“ (so auch E. Troeltsch in seinem „Historismus“), der sie von der Kirchenlehre übernahm, nur den Sündenfall und die Erbschuld dabei streichend.

werden, aus einem amorphen Geiste heraus entspringen können und müssen, wenn sie entspringen: nämlich durch eine allmähliche „Funktionalisierung“ von echten Ideen- und Ideenzusammenhangserfassungen an dem „zufällig“ Wirklichen, — eine „Funktionalisierung“, die zuerst durch Pioniere vollzogen, nachher von den Massen „mit- und nachvollzogen“ wird (nicht von außen her „nachgeahmt“ wie Bewegungen und Handlungen). Insofern können die Geistes- und Vernunftapparaturen jedes großen Kulturkreises und jeder großen Kulturperiode, ihrer Vielheit und Verschiedenheit ungeachtet, sehr wohl partiell und inadäquat wahr und seinsgültig sein (obzwar sie es natürlich nicht müssen). Denn sie entspringen ja alle aus der Erfassung des einen ontischen Ideen- und Wertrangordnungsreiches, das diese zufällige Weltwirklichkeit durchflieht. Einem notwendigen philosophischen Relativismus, dem Spengler zum Beispiel verfällt, entgehen wir also, trotz unserer Annahme einer Vielheit von Vernunftorganisationen. Aber nur dadurch, daß wir nicht wie billige absolute Wertphilosophien der Gegenwart die klar erkennbare Tatsache der Relativität auch der Vernunftorganisationen selbst leugnen oder beschränken, und dann einem ebenso billigen „Europäismus“ oder sonst einem Stundpunkte verfallen, der, nur nach Maßgabe einer Kultur aufgerichtet, diesen „Standort“ für allmenschlich und allhistorisch gültig hält (oder daß wir nicht, wie zum Beispiel Troeltsch es seltsam genug wünscht, diesen unseren europäischen Standort, trotz Erkenntnis seiner Relativität, mit einem bloßen „Postulat“, das heißt „*sie volo, sie jubeo*“ eben bejahen), sondern dadurch, daß wir — ähnlich wie es auf ihrem Boden die Einsteinsche Theorie getan hat — das der Wesensidee des Menschen entsprechende absolute Ideen- und Wertreich ganz gewaltig viel höher über alle faktischen bisherigen Wertsysteme der Geschichte gleichsam aufhängen; daß wir zum Beispiel alle Güterordnungen, Zweckordnungen, Normordnungen der menschlichen Gesellschaft in Ethik, Religion, Recht, Kunst als schlechthin relativ und historisch wie soziologisch je standpunktlich bedingt preisgeben, nichts bewahrend als die Idee des ewigen Logos, in dessen überschwengliche Geheimnisse in Form einer hierzu wesensnotwendigen Geschichte des Geistes einzudringen nicht einer Nation, einem Kulturkreise, einem oder allen bisherigen Kulturzeitaltern zukommt, sondern nur allen zusammen (mit Einschluß der zukünftigen) in je solidarischer, zeitlicher wie räumlicher, Kooperation unersetzlicher, weil individueller einmaliger Kultursubjekte. Aber in concreto und im einzelnen können wir die als „ursprünglich“ angenommenen Geistesstrukturen der Gruppen so wenig noch erklären, wie wir den „Geist“ überhaupt als Urvoraussetzung einer Menschengeschichte, ja des Menschen selbst (seiner „Idee“) aus

den psychischen Funktionen seiner tierischen Vorfahren erklären können⁶⁾). Wir können nur zeigen, wie sich Struktur aus Struktur sinngesetzlich und verstehbar entwickelt, zum Beispiel die Folge der abendländischen Kunststile, Religionsformen auseinander usw.

In scharfen Gegensatz zu dieser Entwicklung der Oeistesstrukturen auseinander nach Entwicklungsschrittgesetzen stellen wir die Erscheinung der Kumulation der Werke, die ja immer nur einer Geistesstruktur und je einer zeitlich und örtlich abgegrenzten Kultureinheit entsprechen. Da wir eine wahre und echte Genese aller subjektiv funktionellen Aprioristruktur des menschlichen Geistes — und nicht wie Kant deren Konstanz — annehmen, so müssen wir die Lehren, und alle Lehren, die in der Geschichte des Menschen nur eine Kumulation der Leistungen und Werke sehen, nicht aber Entwicklung und Umbildung der geistigen Fähigkeiten des Menschen und an erster Stelle des apriorisch subjektiven Apparates des Denkens, Wertens jeder Art selbst, aufs bestimmteste ablehnen. Gewiß hat sich auch nach unserer Ansicht, da wir zum mindesten jede kulturell bedeutsame Erbllichkeit erworbener psychischer sogenannter Eigenschaften (mit Weismann, der exakten Erblchkeitslehre, jetzt auch Bumke, siehe „Kultur und Entartung“) unbedingt ablehnen, der psychophysische menschliche Organismus in historischer Zeit nicht wesentlich verändert, es sei denn aus dem schon vorausgesetzten Einfluß der Kultur selbst. Die H. Spencers ganze Soziologie durchwirkende Lehre, es könnten die Geistesstrukturen von der sogenannten „Gattung“ erworben und dann auf das Individuum erblich übertragen sein, weisen wir ab. Aber der Schluß, den z. B. Weismann zieht, alle Geschichte der Kultur sei darum nur Kumulation, gilt für uns keineswegs. Weismann wie Spencer setzen ja voraus, es sei nicht nur — was wir bejahen — jenes Vitalpsychische, das wir essentiell mit den höheren Menschenaffen teilen, sondern auch der „Geist“, die „Vernunft“ des Menschen eindeutig durch sein psychophysisches System bedingt. Das leugnen wir⁷⁾), behaupten vielmehr, daß der Geist des Menschen für Soziologie, Psychologie, Biologie, Geschichte einfach eine hinzunehmende Voraussetzung sei und ein Problem höchstens noch metaphysischer und religiöser Ordnung — nicht aber der Ordnung der positiven empirischen Wissenschaft. Ist das aber der Fall, so ist der

⁶⁾ Strenge Beweise für diese obigen Sätze und die Rechtfertigung der Bezeichnung der „Idee“ des Menschen im Unterschied von dem empirischen Begriffe „Menschentier“ werde ich in meiner Anthropologie erbringen.

⁷⁾ Ich muß auch hier auf meine seit Jahren vorgetragene, demnächst erscheinende Anthropologie verweisen. Andeutungen dazu gab bereits mein Aufsatz „Die Idee des Menschen“, s. Abhandlungen und Aufsätze; 2. u. 3. Aufl. „Vom Umsturz der Werte“.

Geist selbst und sind auch seine Kräfte, und ist nicht nur die Summe der Leistungen, die aus ihm bei einem bestimmten Stande seiner Entfaltung kraft wechselnder Bluts- und Milieubedingungen hervorgehen, einer wahren und wirklichen Entfaltung unterworfen (die je Fortschritt und Wachstum, aber auch Rückschritt und Abnahme bedeuten kann), auf alle Fälle einer Veränderung seiner Konstitution selbst. Veränderungen der Denk- und Anschauungsformen, wie beim Übergang der mentalité primitive (wie sie Levy-Brühl jüngst beschrieb) zum zivilisierten Zustand des nunmehr dem Widerspruchssatz und Identitätsprinzip folgenden Menschendenkens, Veränderungen der Ethosformen als Formen des Wertvorziehens selbst (nicht bloß der Qüterschätzungen, die auf Grund eines und desselben Wertvorzugsgesetzes oder Ethos entstehen), Veränderungen des⁸Stilfühlens und des Kunstwollens selbst (wie man sie seit Riegl annimmt), Veränderungen wie die von der frühabendländischen organologischen Weltansicht (die bis ins dreizehnte Jahrhundert reicht) zur mechanischen Weltansicht, Veränderungen wie jene von vorwiegender Gruppierung des Menschen nach Geschlechterverbänden ohne staatliche Autorität zum Weltalter der „politischen Gesellschaft“ und des Staates, oder von vorwiegend „lebensgemeinschaftlicher“ zu vorwiegend „gesellschaftlicher“ Gruppierungsform, oder von vorwiegend magischer Technik zu vorwiegend positiver Technik, sind Veränderungen einer völlig anderen Größenordnung (nicht Größe), als Veränderungen etwa durch kumulierte Anwendung eines bereits ausgebildeten Verstandes (wie er etwa der abendländischen Logik entspricht), oder als Veränderungen der „praktischen Moralität“ und der Anpassung eines Ethos an wechselnde historische Umstände, zum Beispiel des christlichen Ethos an spätantike, mittelalterliche, moderne Wirtschafts- und Gesellschaftszustände⁸); oder Veränderungen nur innerhalb vorwiegend organologischer und vorwiegend mechanischer Weltansicht. Für die Soziologie der Wissensdynamik ist nichts wichtiger als dieser Unterschied, ob die Denk-, Wertschätzungs- und Anschauungsformen der Welt selber einer Veränderung unterliegen, oder nur ihre Anwendung auf die quantitativ und induktiv erweiterten Erfahrungsmaterialien. Eine bestimmte genaue Kriterienlehre dieses Unterschiedes ist hierfür auszubilden. Eine allgemeine Erscheinung ist ferner für alle geistige Entwicklung der schon von H. Spencer klar gesehene Vorgang der Differenzierung und Integrierung der Kulturgebiete und der geistigen Akte und Werterlebnisse, die ihnen zugrunde liegen. Er spiegelt sich am schärfsten im allmählichen Aus-

⁸) Vgl. hierzu in meiner „Ethik“ besonders das Kapitel über die Relativitätsstufen der Werte und des Wertens (2. Aufl., Niemeyer, Halle).

einandertreten der Führer- und Pioniertypen der Gruppen und der geistigen Berufe, zum Beispiel Magier, Arzt, Priester, Techniker, Philosoph (Weiser), Gelehrter, Forscher usw. Aber bei der Anwendung dieses selbstverständlichen Satzes ist es vor allem fundamental wichtig, daß die Stufenordnung dieser Differenzierung genau festgestellt werden. Die größten Irrtümer schreiben sich stets daher, daß diese Stufen falsch angesetzt werden. So zum Beispiel muß man anerkennen, daß religiöses, metaphysisches und positives Wissen, wie wir auch sagen können, Heils- respektiv Erlösungswissen, Bildungswissen und Leistungs- respektiv Naturbeherrschungswissen, sich gleich ursprünglich aus der Vorstufe des natur- und geschichtsmythischen Denkens und Schauens (dem „Völkerwachtraun“) abdifferenzieren und dann erst eine weitgehend eigengesetzliche Entwicklung nehmen. Indem zum Beispiel A. Comte schon das Mythische für das Religiöse hält, indem er ferner verkennt, daß in der sogenannten Neuzeit des Abendlandes keineswegs die Religion gegenüber der Metaphysik an Bedeutung abnimmt, sondern sich nur viel schärfer als im Mittelalter von ihr differenziert, nicht minder Wissenschaft und Metaphysik sich viel schärfer voneinander scheiden (schon dadurch, daß jene jetzt als unendlicher Prozeß, diese als personal gebundenes und geschlossenes „System“ auftritt), kam es zu der grundfalschen Lehre des sogenannten „Dreistadiengesetzes“, daß sich das metaphysische Essenzdenken aus dem religiösen, das positive Denken aus dem metaphysischen „entwickle“. Comte nahm also als zeitliche Entwicklungsstufen, was de facto nur ein Differenzierungsprozeß ist⁹). Oder: Aus der magischen Beherrschungstechnik der Naturkräfte differenziert sich gleich ursprünglich die positive Technik einerseits, die religiöse kultische Ausdruckstechnik und die rituelle Darstellungstechnik heiliger Vorgänge andererseits ab. Wird das verkannt, so ergeben sich schwere Irrtümer. Ähnlich haben Kunst und Gewerbetchnik (Werkzeugstechnik) zweifellos einen gemeinsamen Ausgangspunkt in Gebilden, die Seelenvorgänge ausdrücken, und zugleich dabei so erfolgen, daß sie nützlichen Zwecken dauernd dienen können. Wird aber der Zusammenhang etwa so verkannt, daß man sei es die Kunst aus der Arbeit und Technik ableitet (wie es etwa Semper, und zum Teil Bücher zuletzt getan haben), oder umgekehrt diese aus jener (wie es die Romantik tat; jetzt viel zu verschnell auch Frobenius), so ergeben sich tiefe Irrtümer. Oder: Lehren wie jene Albert Langes, daß die Metaphysik eine „Dichtung in Begriffen“ sei, oder W. Ost-

⁹) Vgl. dazu meinen Aufsatz über Comtes Dreistadiengesetz in „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, Bd. 1 („Moräüa“)-

walds These, die Kunst sei „ahnende Vorform der Wissenschaft“; oder der „gnostische“ Irrtum, Religion sei wesensmäßig eine herabgesunkene Massen- und Volksmetaphysik in „Bildern“ (Spinoza, Hegel, E. v. Hartmann, Schopenhauer usw.); oder der umgekehrte Irrtum Bonalds und Josef de Maistres, die Metaphysik sei stets eine nachträglich rationalisierte, auf Offenbarung durch Personen oder Ur-offenbarung rückgängige Volksreligion, respektiv die Metaphysik sei eine fälschlich rationalisierte, nachträglich in ein System gepreßte Prophetie religiöser oder dichterischer Art (Max Webers und Jaspers „prophetische Philosophie“); ferner überhaupt alle Lehren, die eine oder zwei der vorgenannten drei Wissensarten (auf Grund ganz partikulärer Entwicklungsschichtungen einer engbegrenzten Kultur, zum Beispiel der spätwesteuropäischen) ohne weiteres für „aussterbend“ halten, wie Comte die Arten des Heilwissens und des metaphysischen Wissens, W. Dilthey nur die Art des „metaphysischen“ Wissens, — sind schwere Irrtümer ein und desselben Typus. Es sind Irrtümer, die sich aus falschen Ansätzen der Differenzierungs- und Integrierungsprozesse ergeben, und besonders des Grades ihrer Ursprünglichkeit, und ferner daraus, daß man gewisse sekundäre Verwebungs- und Vermischungserscheinungen der obersten geistigen Kulturgebilde für logisch-idealtypische nimmt. So kann sich zum Beispiel Mystik (eine generelle, streng definierbare Kategorie geistigen Verhaltens, nämlich ex-statischen unmittelbaren Identifikationswissens in Anschauung und Gefühl) sowohl mit einer bestimmten Religion und deren Dogma (indische, christliche, suffitische, jüdische Mystik) als mit Metaphysik (zum Beispiel Spinoza, Schopenhauer, Schelling, Bergson), sowohl mit spiritualistischem als naturalistischem Inhalt der Weltanschauung verbinden (kühle Intellektuellenmystik, z. B. die Plotins, vitale Rauschmystik, z. B. Kulte des Dionysos), sowohl mit theoretischem Verhalten (Kontemplationsmystik) als mit praktischem Verhalten (praktisch asketische Mystik und Glaube, daß die Unio im Vollzug des Willensakts einer bestimmten obersten Normierung erfolge, zum Beispiel Thomas a Kempis): immer bleibt doch „die“ Mystik eine selbständige Kategorie der Arten des Wissens, oder der Teilnahme an einem (nie aus ihren Wissensquellen selbst hervorgegangenen) vorausgesetzten absolut Seienden und Werthafte, und zwar eine Teilnahme, die stets und immer (genetisch) eine völlig unschöpferische Sekundär- und Späterscheinung — ein Zurück! — ist. Verkennt man das, so wird man, etwa wie viele kirchliche Schriftsteller, die christlich-orthodoxe Mystik zu „der“ Mystik machen wollen und ihre ganz überkonfessionelle Natur verkennen; oder wird sie zu einer selbständigen Quelle „religiöser“ Erkenntnis machen wollen (zum Beispiel neuerdings W. Scholz) oder zu einer

Quelle „metaphysischer“ Erkenntnis (wie zum Beispiel Schopenhauers und Bergsons „Intuitivismus“).——

Zu diesem — oben angeführten — Teil der Kultursoziologie gehört nun eng ein zweiter Teil, der die sozialen Formen der geistigen Kooperation, der mehr oder weniger organisierten und unorganisierten, betrifft. Die drei Hauptarten des Wissens erscheinen zunächst zu allen Zeiten in sozialen Formen, die ihrem obersten intentionalen Wissensziel wesensmäßig angemessen sind und je nach dem Sosein des Gegenstandes, der vorausgesetzt ist, in sich notwendig verschieden sind. Dasselbe gilt aber auch für alle Grundarten spezifisch geistiger, kultureller Betätigung. Es gibt für die vorwiegend religiöse Form des Heilwissens Gemeinden, Kirchen, Sekten, kaum organisierte „schwebende“ mystische Verbände oder nur theologisch geeinte Denkrichtungen. Es gibt „Weisheitsschulen“ und Bildungsgemeinschaften im antiken Sinne, die Lehre, Forschung, Lebenspraxis ihrer Glieder zu einer überlebensgemeinschaftlich, oft übervölkischen Einheit verbinden und ein das Weltganze betreffendes „System“ von Ideen und Werten gemeinsam anerkennen. Es gibt endlich die auf Gegenstands- und auf Arbeitsteilung beruhenden Lehr- und Forschungsorganisationen der positiven Wissenschaft, enger oder loser verbunden mit den Organisationen der Technik und Industrie, respektive bestimmter Berufe, wie der Juristen, Ärzte, Beamte: die „wissenschaftlichen Körperschaften“, wie wir sie generell nennen können. Ähnlich entwickeln die Künste ihre „Meister“schulen. Alle diese Formen entwickeln je nach ihrer Artung Dogmen, Prinzipien, Theorien in Formulierungen, die sich über die natürliche Sprache erheben in die Sphäre der „Bildungssprache“, respektive in „künstlichen“ Zeichensystemen ausgedrückt werden, nach Konventionen der Messung und einer Axiomatik, die sie je gemeinsam anerkennen. Die Wissensorganisationen sind natürlich sämtlich zu scheiden von denjenigen Unterweisungsformen und „Schulen“, in denen Kinder verschiedener Altersstufen das Durchschnittswissen des jeweiligen Kulturstandes der umfassenden Lebensgemeinschaften (der Stämme, Völker, Staaten, Nationen, Kulturkreise) erst erwerben — in denen der durchschnittliche je sozial allgemein notwendige Wissensstand von Generation zu Generation nur übertragen wird —, jeweils selbst wieder verschieden nach Ständen und Klassen. Im Verhältnis zu diesen Lehr- und Erziehungsorganisationen stellen jene Verbände einen Überbau dar, von dem aus das hier je neu erworbene Wissen sehr langsam hineinfließt in die Lehrerschaften dieser „Schuleinrichtungen“ der Gemeinden, Städte, Staaten, Kirchen usw. Ferner sind die vorgenannten Wissensinhalte zu scheiden von den kraft Standes-, Berufs-, Klassen-, Parteizugehörig-

keit den Menschen gemeinsamen Mischgebilden von kollektiven Interessen und (vermeintlichen) Wissensinhalten, die wir unter den Gesamttitel der „Vorurteile“ der Standes-, Berufs-, Klassen-, Partei-vorurteile bringen wollen. Die Eigenart dieses Scheinwissens ist es, daß die kollektive Interessenwurzel dieses „Wissens“ stets denen unbewußt bleibt, die es je gemeinsam haben, und daß ihnen auch der Umstand unbewußt bleibt, daß nur sie als Gruppe und nur vermöge dieser Zugehörigkeit zu einer dieser Gruppen dieses Wissen gemeinsam haben. Suchen sich diese Systeme von automatisch und unbewußt gewordenen „Vorurteilen“ in bewußter Reflexion zu rechtfertigen hinter einer Richtung des religiösen, metaphysischen oder positiv-wissenschaftlichen Denkens, oder auch durch Heranziehung von Dogmen, Prinzipien, Theorien, die jenen höheren Wissensorganisationen entstammen, so entstehen die neuen Mischgebilde der „Ideologien“, deren gewaltigstes Beispiel der neueren Geschichte der Marxismus als eine Art der „Unterdrücktenideologien“ ist. Den Gesetzen des Werdens der Ideologien das Werden alles Wissens zu unterstellen, ist eine spezifische These der ökonomischen Geschichtsauffassung. Ein gewisses Klärbecken für die Vorurteile und Ideologien bildet bereits die „öffentliche Meinung“, eine den „Gebildeten“ einer Gruppe gemeinsame Urteilshaltung. (Vgl. das ausgezeichnete Werk von F. Toennies, „Die öffentliche Meinung“.)

Die Kulturosoziologie hat diese Formen der geistigen Kooperation idealtypologisch zu unterscheiden, zu definieren, und sie hat dann zu versuchen, Phasenordnungen im Ablauf dieser Formen in je einem Kulturganzen zu suchen; Phasenordnungen auch in der Verschiebung der Machtverhältnisse dieser Organisationsformen des Wissens zueinander (zum Beispiel Kirche zur Philosophie, beider zur Wissenschaft usw.). Immer ist hier Bedacht zu nehmen auf das Verhältnis des Inhalts des Wissens (zum Beispiel der Glaubensinhalte, des dogmatisch oder nichtdogmatisch definierten) zu den Organisationsformen selbst. So fordert zum Beispiel schon der Inhalt der jüdischen Religion, daß sie nichtmissionierende auserwählte Volksreligion sei, ein „Volk“ ihr Träger sei; so schließt der Inhalt aller poli- und henotheistischen Formen der Religion die Universalreligion (schon als Anspruch) aus; so fordert der Inhalt der Ideenlehre Platons weitgehend die Form und Organisation der platonischen Akademie; so ist die Organisation der protestantischen Kirchen und Sekten primär bestimmt vom Glaubensinhalt selbst, der eben nur in dieser und keiner anderen sozialen Form existieren kann¹⁰). Und so fordert der Gegenstand und die Me-

¹⁰) Vgl. hierzu E. Troeltsch, „Soziallehren der christlichen Kirchen usw.“, wo diese Inhaltsbeziehungen trefflich dargestellt sind.

thodik der positiven Wissenschaft notwendig die internationale Form der Organisation; der Inhalt und schon die Aufgabe einer Metaphysik dagegen die kosmopolitische Form der Kooperation des Zusammenwirkens von individual verschiedenen unersetzlichen und unververtretbaren Volksgeistern respektive ihrer Vertreter. Die allgemeinsten und der Größenordnung nach primärsten Unterschiede der möglichen Organisationsformen des Wissens aber sind jene, die sich an die Arten knüpfen, in denen Kulturen die Wesensformen menschlicher Gruppierung überhaupt durchlaufen (zum Beispiel die Formen der fluktuierenden Horden, dauernden Lebensgemeinschaft, der Gesellschaft und der Form des personalistischen Solidaritätssystems selbständiger, selbst- und mitverantwortlicher Individuen). Denn diese Unterschiede gehen --- wie sich im folgenden zeigt --- mit Unterschieden der Denk- und Anschauungsformen stets und notwendig gemeinsam einher. Das Denken zum Beispiel in vorwiegender Lebensgemeinschaft einer historischen Gruppe muß notwendig vorwiegend sein: 1. Ein traditionell gegebenes Wissens- und Wahrheitskapital erhaltend und beweisend, nicht also forschend und findend; ihre lebendige Logik wird eine *Ars demonstrandi*, nicht eine *Ars inveniendi* und *construendi* sein. 2. Ihre Methode muß vorwiegend ontologisch und dogmatisch sein, nicht erkenntnistheoretisch und kritisch. 3. Ihre Denkart muß begriffsrealistisch sein, nicht nominalistisch wie in der Gesellschaft; aber sie wird nicht mehr die Worte selbst als die Eigenschaften und Kräfte von Dingen fassen, wie in der primitiven Horde. 4. Ihr Kategoriensystem muß vorwiegend organologisch (das heißt am Organismus ideiert, und dann auf alles generalisiert) sein, also auch die Welt für sie eine Art „Lebewesen“, nicht ein Mechanismus wie in der Gesellschaft. Trotz des in concreto grundverschiedenen Ganges, den die Geschichte einer geistigen Kultur und ihrer Gebilde nehmen kann, sind ihr doch bestimmte Phasen sehr formaler Art also soziologisch vorgezeichnet, aus deren Spielräumen auch das eigentliche „Historische“, das heißt Individuelle, Niewiederkehrende, nicht herauszufallen vermag. So ist etwa die mittelalterliche Universität (Paris, Prag, Heidelberg usw.) in ihrer historischen Faktizität und die neuzeitliche Universität des absoluten Staates in ihrer tiefgehenden Umgestaltung zuerst durch die Reformation und den Humanismus, dann im Zeitalter des Absolutismus, endlich nach der französischen Revolution sicher ein Gegenstand, der sich in seiner innerhalb der verschiedenen werdenden Nationen sehr verschiedenen Entwicklung nur historisch schildern läßt. Daß aber diese Universität in ihrem Lehr- und Aufbau und -plan (die das Herrschaftsverhältnis von Theologie, Philosophie und Wissenschaft in der mittelalterlichen Gesellschaft und in den Ständen widerspiegelt) nicht wesentlich Forschungsinstitut in

lebender Sprache ist, sondern an erster Stelle ein Institut „gelehrter“ lebendiger Tradition und Überlieferung in einer toten Sprache, das ist keine historische, sondern eine soziologische Tatsache; und wir können sie ebenso studieren in bestimmten Phasen der arabischen, jüdischen und chinesischen Kulturgeschichte (zum Beispiel in den Bildungseinrichtungen des alten China im Verhältnis zu dem China seit dem Sturz der Dynastie). Ebenso ist der Ablauf des sogenannten Universalienstreites in der mittelalterlichen Philosophie eine nur historisch zu erkennende Tatsache, Daß aber die begriffsrealistische Denkart als lebendige Art zu „denken“ selbst — nicht als logische „Theorie“ — im Mittelalter vorwog, in der Neuzeit aber die nominalistische Denkart, das ist wieder eine soziologische Tatsache. Daß die organologische kategoriale Struktur des mittelalterlichen Weltanschauungsgegenstandes in der Herrschaft des Platonismus und Aristotelismus sich darstellt, und das mechanisch-technische Denken mit Gilbert, Galilei, Ubaldi, Leonardo, Descartes, Hobbes, Huygens, Dalton, Kepler, Newton einsetzt und sich emporbildet, das sind historische Tatsachen — nicht aber die Ablösung eines Denkens, das alle Wirklichkeit, die tote und die geistige Welt, Denk- und Seinsformen unterordnet, die prämar am lebendigen Organismus erschaut wurden („Form“ und „Stoff“), durch ein Denken, das in der „Bewegung toter Massen“ und ihren Gesetzen Formen erschaut, denen (sowie sie funktionalisiert sind) nun auch die lebendige, soziale, ökonomische, geistige, politische Welt sukzessive untergeordnet wird oder doch werden soll. Das ist eine soziologische Tatsache — untrennbar von dem neuen Individualismus, untrennbar vom beginnenden Vorwiegen der Maschine vor dem manuellen Werkzeug, beginnender Auflösung von Gemeinschaft in Gesellschaft, Produktion für den freien Markt (Warenwirtschaft), Verschwinden des vital gebundenen Solidaritätsprinzips zugunsten ausschließlicher Selbstverantwortung, und Aufkommen des Konkurrenzprinzips im Ethos und Wollen der abendländischen Gesellschaft. Daß in einem wesensmäßig unendlichen Prozeß (eine Idee, die dem Mittelalter fremd war) Wissen durch methodische, von den Personen und bestimmten technischen Aufgaben abgelöste „Forschung“, Wissen über die Natur auf Vorrat zu beliebiger Verwendung aufgestapelt wird und diese neue „positive“ Wissenschaft sich von Theologie und Philosophie (die erst zu Beginn der Neuzeit in personal gebundenen geschlossenen Systemen erscheint) schärfer und schärfer scheidet, dies ist nicht möglich ohne die gleichzeitige Zerschlagung der mittelalterlichen Bedarfswirtschaft, und ohne das Aufkommen des neuen Geistes prinzipiell unendlichen Erwerbens (eingeschränkt nur durch die gegenseitige Konkurrenz) in der Wirtschaft, nicht möglich ohne die neue Pleonexie der absolu-

tistischen-merkantilistischen Staaten, die, im Gegensatz zum „christlichen Abendland“ unter Papst und Kaiser, das durch das Prinzip der „balance of power“ zusammengehaltene „europäische Konzert“ bilden.

*

Eine weitere Aufgabe der Kultursoziologie ist ferner das Problem, welchen essentiellen Bewegungsformen die Kulturgebiete (respektive bestimmte Bestandteile der Kulturgebiete, zum Beispiel Stil der Kunst und Kunsttechnik) unterworfen sind, welchen Bewegungen des Aufblühens, Reifens, Vergehens. Die Bewegungsformen der Wissensarten sind nur ein spezieller Fall dieser großen umfassenden Frage der soziologischen Dynamik der Kultur. Es scheinen mir drei große Fragenkomplexe zu sein, in die dieses Gebiet zerfällt: 1. Nimmt, und wie weit nimmt die Geisteskultur teil an der prinzipiellen Sterblichkeit der noch vorwiegenden biologischen Kollektiv- und Abstammungseinheiten, die ihre Träger und Produzenten waren und sind; respektive in welchen Größenordnungen (nicht metrischen Größen) der Dauerhaftigkeit befinden sich die Gebiete der geistigen Kultur zueinander (zum Beispiel Religion zu Philosophie, Philosophie zu Wissenschaft usw.)? Nennen wir dies Problem das Problem von dem Grade der „Überlebensfähigkeit der Kultur“ über ihre Produzenten. 2. In welchen Gebieten ist ferner Kultur nur einmaliger, niewiederholbarer Lebens- und Seelenausdruck (Spengler sagt „Physiognomik“ und dehnt diese Form der Bewegung irrtümlich auf alle Kultur aus) der Kollektivseele der biologischen Kollektivas, die Kultur tragen, so daß sie mit deren kollektiv biologischer Totalexistenz (zum Beispiel den Erbrassen, den Völkern und Stämmen) und den zugehörigen soziologischen Realfaktoren und und deren Zuständlichkeiten notwendig verschwinden? In welchen Gebieten ist jene besondere Art des „Wachsens“ der Kultur vorwiegend, die — beruhend auf einem nur geistigen Übernehmen von Volk zu Volk in der Zeit (Tradition und Rezeption) — zugleich ein Bewahren des einmal gewonnenen Kulturinhalts und zugleich ein Überwinden und Überhöhen des Gewonnenen ist in einer neuen, lebendigen Kultursynthese (ein „Aufheben“ im Doppelsinne Hegels), so aber, daß a) kein lebendiger Kultursinn einer abgelaufenen Periode hierdurch entwertet wird, b) zwar nicht Gültigkeit und Sinngehalt der Kulturrinhalte, wohl aber ihr Ursprung in prinzipiell unersetzlicher und unvertretbarer Weise bestimmten individuellen Kultursubjekten in der Abfolge der Zeiten und im Nebeneinander zugeordnet ist? In dieser Bewegungsform könnte man nicht nur, man müßte vielmehr von einer überbiologischen, also auch von der blutsmäßigen, politischen und ökonomischen Existenz der Völker unabhängigen Kooperation, zum Beispiel des „Geistes“ der antiken Kultur, des „Geistes“ der konfuzianischen Ethik oder buddhistischen Kunst im Werden einer

„Welt“- und Universalkultur reden, — eine Kooperation, die auf einmaligem Bestimmtheit eines individuellen Kultursubjektes (Zeitalter oder Kulturkreis) für einen nur durch dieses Subjekt erwirkbaren, individuell-spezifischen „Kulturberuf“ beruht. Es ist leicht ersichtlich, daß sich in der speziellen Sphäre des „Wissens“ nur solches Wissen in dieser Bewegungsform befinden kann, das erstens vom Quantum induktiver Erfahrung unabhängig ist, also Wesenswissen ist; zweitens sich in Kategorialstrukturen funktionalisiert hat, drittens nur einer bestimmten Phase und einem bestimmten konkreten Subjekte der universalen Geschichtsentwicklung „zugänglich“ ist. Ich nenne diese Bewegungsform „Kulturwachstum durch Verflechtung und Aufnahme der vorhandenen Qeistesstrukturen in eine neue Struktur“, und vermeide den von E. Troeltsch, Mannheim und anderen gebrauchten Hegeischen Ausdruck „dialektisches Wachstum“, obgleich ich zugebe, daß Hegel diese Form des Wachstums als Form geschaut hat — so völlig unzureichend auch seine geschichtsphilosophische Anwendung dieser Kategorie war schon vermöge seines europäistisch bis zur äußersten Naivität eingeengten Horizontes. Daß er sie schaute, das bezeugt sowohl seine Lehre von einer Entwicklung der Kategorien (im Gegensatz zur Kantischen Stabilitätslehre der Vernunft) im scharfen Unterschied zum bloßen Fortschritt ihrer Anwendung, wie seine Lehre, daß erst der überzeitliche, aber in der historischen Zeit sich sukzessiv enthüllende Sinnzusammenhang aller historischen Kulturen den Totalsinn der Weltgeschichte ausmache — und nicht irgendein zeitliches Fernziel, ein sogenannter „Endzustand“ kontinuierlichen Fortschrittes (wie innerhalb der positivistischen Systeme, zum Beispiel Comtes und Spencers). Die tiefe Wahrheit L. v. Ranckes, es sei jede Phase der Kultur „gleichunmittelbar zu Gott“, es habe jedes Zeitalter und Volk sein „eigenes Selbst“, an dessen idealem Wesen es zu messen sei, es gäbe keine „Mediatisierung der Epochen durch die Folgeepochen“ ist ein Teilelement dieser Idee vom „Wachstum“, wenn auch nur ein Teilelement. Freilich ist bisher der Gedanke möglicher Monopole und sozusagen Vorrechte der Früh- und Jugendperioden einzelner Kulturen für gewisse Leistungen und Hervorbringungen, sowie der jüngeren Menschheit überhaupt gegenüber der je reiferen, zum Beispiel auch für gewisses Wissen (besonders Erlösungs- und Bildungswissen) noch viel zu wenig erwogen worden¹¹⁾. Erst die dritte Bewegungsform ist diejenige, die wir als kumulativen Fortschritt (respektive Rückschritt) in der Zeitfolge bezeichnen, als „internationale“ Kooperation in der Gleichzeitigkeit. Während Religion, Kunst, Philosophie vor allem der zweiten Be-

¹¹⁾ Siehe hierzu das Schlußkapitel meiner Arbeit „Probleme der Religion“, in „Vom Ewigen im Menschen“, I, 2. Halbband, 1923, 2. Aufl., Leipzig.

wegungsform (in ihrem untechnischen Kerne) angehören, sind die exakten Wissenschaften, sofern sie auf Zählung und Messen beruhen, ist ferner die positive Technik der Naturbeherrschung und der sozialen Organisation (im Unterschied zur Staatskunst), in der Medizin alles, was im Unterschiede von der „ärztlichen Kunst“ auf dem Fortschritt der medizinischen Wissenschaft und Technik beruht (zum Beispiel an erster Stelle die Chirurgie), Hauptsubstrate möglichen kumulativen Fortschritts. Der Unterschied dieser Bewegungsform von der zweiten ist offensichtlich. Handelt es sich doch hier nur um Güter, die sich kumulativ, ohne notwendige Veränderung der Denkart, des Ethos, der Geistesstrukturen selbst aufeinanderlagern, so daß jede Generation einfach auf den Schultern der Vorangegangenen steht; ferner um Wertgüter, die kontinuierlich von Zeitalter zu Zeitalter, von Volk zu Volk übertragbar und rezipierbar sind und in deren Erwerb oder Förderung sich — sind einmal die „Methoden“ gefunden und entdeckt (welche Auffindung und Entdeckung selbst freilich nur die Folge einer besonderen historisch-individualistischen Geistesstruktur sein kann, zum Beispiel für unsere positive Wissenschaft und Technik die einmalige Struktur des spätabend-ländischen Kulturzusammenhangs) ... die Mitglieder aller Kultur-totalitäten prinzipiell ersetzen und beliebig vertreten können. Diese Bewegungsform ist kontinuierlich weiterschreitend, auch über alle möglichen Völkeruntergänge hinweg ... wenn ich so sagen darf — und auch über ihr seelisches Ausdrucksgefüge hinweg; und nicht minder schreitet sie durch die Bewegungsphasen und Synthesen der zweiten Art sozusagen reibungslos hindurch. Die Reihenform der Zeit, in der dieser Zivilisationskosmos (wie A. Weber es genannt hat) „fortschreitet“, ist zwar hier ebenso vorhanden wie im Falle des Kulturwachstums. Aber das, was im „Fortschritt“ die Stelle der Zeitreihe erfüllt, ist hier ausschließlich gebunden an das Quantum der wachsenden zufälligen Erfahrung der Menschheit, an die Größe der je vorgefundenen Leistung, nicht aber an einen positiv-individuellen „Kulturberuf“, eine inhaltlich-qualitative geistige Kulturbestimmung der konkreten Kultursubjekte. Darum und nur darum ist hier im scharfen Unterschiede zur zweiten Bewegungsform je Entwertung des älteren Stadiums mit dem „Fortschritt“ des folgenden notwendig verbunden; und darum gibt es hier nichts Ähnliches wie überzeithaften Sinnzusammenhang der Kulturinhalte, kosmopolitische Kooperation in immer neuen Kultursynthesen, sondern einheitlichen stetigen, potentiell unbegrenzten Fortschritt auf ein Endziel hin: 1. auf ein Weltbild, das ausgesondert nach dem Herrschaftswert und Herrschaftswillen eines geistigen Vitalsubjektes über die Natur (die seelische, gesellschaftliche, tote) den Inbegriff aller Ge-

setze der raumzeitlichen Koincidenzien der Erscheinungen enthält, also unabhängig ist ebensowohl von der psychovitalen Natur, als von der geistpersonhaften Individualität der Kulturträger; das aber gestattet, Natur zu beliebigen Zwecken zu lenken; 2. auf den Inbegriff der zu dieser Lenkung notwendigen Vorrichtungen (Technik) hin. So sehr diese dritte Bewegungsform allen anderen überlegen ist an Einheit, Kontinuität, Voraussagbarkeit der Stadien der Bewegung, Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit, ferner auch an positiver Werterhöhung, das heißt Fortschrittscharakter (gegenüber Rückschritt), ferner an Sicherheit und Qradlinigkeit, an prinzipieller Unbegrenztheit, so ist ihre Sinngebung und Bewertung selbst jedoch wieder ganz bedingt durch den Gehalt des metaphysischen Wissens, unter dessen Typen die Bewegung des ganzen Sachgebietes nur einem ganz bestimmten Typus entspricht. —

Die bisher angedeuteten Probleme betreffen nur gesetzmäßige Bedingungen, die zwischen den Produkten des Geistes selbst obwalten. Aber die tiefsten und fruchtbarsten Fragen der Kulturosoziologie liegen beschlossen in einem Problemkreis anderer Art. Er ist begrenzt durch die Frage, in welcher gesetzmäßigen Ordnung die den Triebstrukturen der führenden Eliten je objektiv entsprechenden realen Institutionen auf die Produktion, Erhaltung, Förderung oder Hemmung jener idealen Sinnwelt einwirkt, die zu jedem Zeitpunkt der realen Begebenheits- und Zustandsgeschichte diese Geschichte der Wirklichkeiten überschwebt, ferner auch immer der möglichen Geschichte der Zukunft als Projekt, Erwartung, Glaube, Programm vorschwebt. Es ist ja eine nur der Menschengeschichte eigene, jeglicher Naturerkenntnis und sogenannter Naturgeschichte völlig fehlende Erkenntnismöglichkeit, daß wir in der Menschengeschichte nicht nur Werdensprozesse aus festen Gewordenheiten erschließen und gleichsam interpolieren können, sondern vielmehr das Werden des Gewordenen selbst kraft unseres Nacherlebens der Interessen, der Bestrebungen, der Planungen, der Programme und Projekte, der mißglückten „Versuche“ mitzuverfolgen vermögen, aus denen diese und jene geschichtliche Wirklichkeit herausquillt: stets herausquillt als ein nur minimaler Teil aus diesen, den je gegebenen Wirklichkeiten vorausschreitenden Ideen und Wollungen, Projekten und Plänen, stets auch prinzipiell anders beschaffen, als irgendeine Gruppe oder irgend jemand überhaupt, der eine geschichtliche Rolle spielte, gewollt hat, gewußt hat und erwartet hat. Diese immer ungeheure quantitative und qualitative Verschiedenheit der geistig möglichen, das heißt der zu jedem Zeitpunkt potenziellen und werdenden Geschichte von der Geschichte, die Begebenheit, Werk und wirklicher Zustand geworden ist, können wir kraft der doppelten Erkenntnisquelle des Nacherlebens der Pläne,

Projekte, Ideen einerseits und all dessen, was dann als wirklich geschehen erkannt wird, selbst noch klar erkennen. Diese stets und konstant vorhandene Differenz zwischen dem Werdenden und Gewordenen bezeichnet nun aber die Stelle, wo die Wirksamkeit der Realfaktoren in die Geschichte des Geistes und seiner idealen Werke eingreift und das sinnlogisch allein zu Erwartende bald von aller Verwirklichung ausschließt, bald seine „Sinnkontinuität“ zerreißt und sprengt, bald es fördert und „verbreitet“. Es ist der grundsätzliche Fehler aller naturalistischen Geschichtserklärungen, daß sie den Realfaktoren, die sie als die sogenannten ausschlaggebenden ansetzen — sei es Rasse, geopolitische Struktur, politische Machtverhältnisse oder Verhältnisse der ökonomischen Produktion —, die Rolle zuschreiben, diese ideale Sinnwelt, wie wir sie in den Werken des Geistes verkörpert finden und an ihnen uns zum Verständnis bringen, eindeutig zu determinieren, mit einem Wort, daß sie diese ideale Welt aus der realen Geschichtswelt sogar „erklären“ zu können meinen. Es ist aber der mindestens gleichgroße Irrtum aller ideologischen, spiritualistischen und personalistischen Geschichtsauffassungen, daß sie umgekehrt vermaßen, die Geschichte der realen Begebenheiten, der Institutionen und der Zustände der Massen direkt oder auf einem Umweg als eine geradlinige Fortsetzung der Geschichte des Geistes begreifen zu können. Wir hingegen sagen: Nur Leitung und Lenkung einer festgeordneten Phasenabfolge eigengesetzlicher, automatisch eintretender, vom „Willen“ der Menschen unabhängiger und geistwertblinder Geschehnisse und Zustände vermag der menschliche Geist und Wille gegenüber dem Gang der Realgeschichte zu leisten. Kein bißchen mehr! Wo Ideen keine Kräfte, Interessen, Leidenschaften, Triebe und deren in Institutionen verobjektivierte „Betriebe“ finden, da sind sie — was immer ihr geistiger Eigenwert sei — realgeschichtlich völlig bedeutungslos. Es gibt auch nichts, das „List der Idee“ (Hegel!) heißen könnte, durch die eine Idee gleichsam von hinten herum sich der Interessen und Affekte „bedienen“ und sie meistern könnte. Die Zustände und Ereignisse kümmern sich keinen Deut um solche vermeintliche „Listen“. Was Hegel die „List der Idee“ nannte, ist nur die Übertragung des liberalen und statischen Harmoniesystems des 18. Jahrhunderts auf die Dynamik der Abfolge historischer Stadien. Die Abfolge der Realgeschichte ist insofern vollendet gleichgültig gegen die sinnlogischen Forderungen der geistigen Produktion! Aber ebensowenig bestimmen die realgeschichtlichen Abfolgen den Sinn- und Wertgehalt der geistigen Kultur in eindeutiger Weise. Sie enthemmen, beschränken oder hemmen nur die Auswirkung der geistigen Potenzen. Das, was sich auswirkt, wenn es sich auszuwirken vermag, ist immer unvergleichlich mannigfaltiger und reicher, als es

einer „eindeutigen“ Bestimmung durch die realen Faktoren entspräche. Das besagt aber: es ist immer nur die Differenz des nach Sinngesetzen potenziell möglichen Werkes und des wirklichen Werkes, was die Geschichte der realen Zustände und Begebenheiten am Fortgang der Geistesgeschichte zu erklären vermag. Die „fatalité modifiable“ der Realgeschichte bestimmt also keineswegs den positiven Sinngehalt der Werke des Geistes, wohl aber hindert sie, enthemmt sie, verzögert oder beschleunigt sie das Werk- und Wirklichwerden dieses Sinngehaltes. Um ein Bild zu gebrauchen: sie öffnet und schließt in bestimmter Art und Ordnung die Schleusen des geistigen Stromes.

Wenn trotz dieser souveränen Gleichgültigkeit der Realgeschichte der Institutionen, Begebenheiten, Zustände gegen die Geistesgeschichte und gegen die Forderungen ihrer Sinnlogik, die jeweilige Gestaltung der Wirtschaft, der politischen Machtverhältnisse, der Bevölkerungsverhältnisse nach Quantität und Qualität, nach Rassenmischung und -Scheidung gewisse, ohne Zweifel bestehende Gleichartigkeiten des Gesamtstiles aufweist, wenn auch die Massen (die große Zahl) und die führenden Eliten (die „kleine Zahl“) stets seltsam zusammenpassen, so besteht dieser Sachverhalt keineswegs deswegen, weil die eine dieser Serien die andere nach sich gestaltete, wie je die ideologisch-personalistischen und die naturalistisch-kollektivistischen Geschichtslehren annehmen. Diese Übereinstimmungen rühren vielmehr daher, daß die obersten Geistesstrukturen einer Epoche und Gruppe, nach denen die Realgeschichte je „geleitet und gelenkt“ wird und nach denen im Bereiche der Geistesgeschichte die Produktion der Werke erfolgt, je ein und dieselben Strukturen sind.

Daß — was die Größenordnung des Einflusses der Leitung und Lenkung auf die Serien der realen Geschichte betrifft — diese Ordnung im Ablaufe eines relativ geschlossenen zusammenhängenden Kulturprozesses keineswegs immer dieselbe ist, sei hier nur nebenher erwähnt. In den drei Hauptphasen, der aufstrebenden Jugendphase einer Kultur, ihrer Blüte und Reife, und der Phase des Verfalles, nehmen die Größenordnungen der Leitbarkeit und Lenkbarkeit deutlich ab: das kollektivistische Fatalitätsmoment (damit auch das Determinationsgefühl der Menschen) wächst in diesem Ablauf und damit auch die Unleitbarkeit und Unlenkbarkeit des realen Geschichtsprozesses. Jedes Ende eines solchen Prozesses ist die Vermassung des Lebens. Andererseits lösen sich aber die geistig idealen Kulturgehalte und lösen sich ihre persönlichen Trägerschaften auch in immer stärkerem Maße los von dem „Dienste“ der Leitung und Lenkung der Realgeschichte, um ihrer selbst wegen da zu sein und zu leben. Was früher Kausalfaktor — oder auch Kausalfaktor — für die reale Ge-

schichte war, wenn auch nur im Dienste der Leitung und Lenkung, wird zunehmend Selbstzweck und Selbstwert. Das „l'art pour l'art“, „science pour la science“ usw. sind die Schlagworte solcher Epochen. Der ganz sich selbst und seiner Bildung lebende Individualist eine ihrer ausgeprägtesten Erscheinungen, zum Beispiel im „Dandysmus“.

Für die Kulturosoziologie besteht nun noch die ganz zentrale Frage: Gibt es in der Oeschichtsdauer der Menschengeschichte eine konstante oder eine mit der Phasenordnung der Abläufe relativ geschlossener Kulturkörper gesetzlich wechselnde Ordnung, nach der die Realfaktoren jenes Schleusenöffnen und Schleusenschließen vollziehen, das wir als die Grundart ihres möglichen Einflusses auf die Geistesgeschichte erkannten? Hier ist der Punkt berührt, da sich jene drei großen Hauptrichtungen des geschichtlichen und soziologischen Denkens, die man als Rassennativismus, Politismus und Ökonomismus bezeichnen kann und deren langjähriger Streit und Gegensatz an erster Stelle die Realsoziologie betrifft, sich auch äußern muß auf die Geschichte und Soziologie der geistigen Kultur. Gumpowicz, Gobineau hier, die Ranckeaner und Neurankeaner dort, endlich der Ökonomismus von Karl Marx, stellen einseitige Denkrichtungen in dieser Hinsicht dar. Alle drei Richtungen werden gemeinsam zu irrigem „Naturalismus“, wenn sie an Stelle des Schleusenöffnens und -schließens eine eindeutige Inhaltsbestimmung der geistigen Kulturgehalte setzen; als solchen „Naturalismus“ haben wir sie bereits abgelehnt. Aber ihr innerer Gegensatz bleibt natürlich auch bestehen, wenn wir unsere Abhängigkeitsregel einführen und fragen: Welche von den Realfaktoren in ihren jeweiligen Ausgestaltungen schließen und öffnen primär, sekundär oder tertiär die „Schleusen“ für die Auswirkung der geistigen Potenzen.

Auf diese Frage kann ich an dieser Stelle nur eine Reihe von Thesen vorlegen, deren volle Begründung an anderer Stelle gegeben wird¹²⁾:

Eine meist heimlich und unbewußt vollzogene falsche Voraussetzung dieses Streites scheint mir vor allem darin zu bestehen, daß die unabhängig Variable unter den drei Faktoren Blut, politische Herrschaftsverhältnisse, Wirtschaft für den ganzen Geschichtsprozeß immer ein und dieselbe sei, oder daß — wie rein empiristische Opportunisten der Methode annehmen — hier überhaupt keinerlei feste Ordnung der geschichtsbildenden Kräfte bestehe, es eben bald so, bald anders sei. Die ersten Breschen in die Position dieser gemeinsam falschen

¹²⁾ Dies geschieht in meiner demnächst erscheinenden „philosophischen Anthropologie“, im Verein mit dem bald zur Ausgabe gelangenden vierten und fünften Band meiner Schriftenreihe „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre“.

Voraussetzung der streitenden Teile wurden gelegt 1. durch die Ethnologen, die immer klarer und deutlicher eine reiche Formenwelt vorstaatlicher und vopolitischer Gesellschaften aufdeckten, nämlich ein gewaltiges Zeitalter der vorherrschenden Geschlechterverbände, und die das unter Historikern und Philosophen leider noch sehr verbreitete antike und christliche Vorurteil zerbrachen, es sei der Staat eine Wesenbestimmtheit der menschlichen Natur. Eine solche Wesenbestimmtheit ist nun ohne Zweifel das gesellschaftliche Leben überhaupt und das formale Gesetz einer „großen Zahl“ von Gefolgschaft und einer „kleinen Zahl“ der Führer. Ja, dieses Gesetz umfaßt selbst die tierischen Gesellschaften. Daß auch die Frühzeitalter der Kulturvölker, nicht nur der Halb- und Ganznaturvölker, je tiefer wir in sie eindringen, in dem vorwiegenden Geschlechterverband endigen, und daß überall erst ein Jahrhunderte währender Kampf des beginnenden Staates, das heißt zuerst einer dauernd werdenden Kriegshäuptlingsschaft und ihrer Jungmännergefolgschaft gegen und wider die Ordnung der Geschlechterverbände und gegen ihre so vielfachen Organisations- und Rechtsformen, gegen ihre Heiligtümer, gegen ihre Sitten, Bräuche, Zeremonien, Riten, gegen ihr Weltbild und ihre Mentalität, diese vopolitische Welt der Menschheit versinken ließ — diese Welt, die in jeder Hinsicht auf dem Primat und der Ordnung der Blutverhältnisse und des Alters und ihrer sozialisierenden und geschichtsbildenden Kräften beruhte —, ist heute als eines der sichersten Ergebnisse der Erforschung primitiver Gesellschaften anzusehen. Die 2. Bresche in dieses gemeinsame Vorurteil ist auf einem völlig anderen Boden gelegt worden, dem Boden der spätabendländischen Geschichte. Soweit meine Kenntnis reicht, ist es Werner Sombarts spezifisches geschichtssoziologisches Verdienst, im Laufe des Prozesses seiner Auseinandersetzung mit Carl Marx, dessen Anschauungen er in seiner Jugend nahestand, zuerst gesehen und hervorgehoben zu haben, daß die vorkapitalistische Welt Europas sicher nicht durch das Primat ökonomischer Faktoren, sondern durch ein anderes Gesetz geschichtsgenetischer Prozesse bestimmt sei, die zwischen Staat und Wirtschaft, Politik und Ökonomie, Machtstellung und Reichtum der Gruppen bestehen; anders als die kapitalistische Welt in der Art, wie sie sich seit dem Frühkapitalismus in bestimmten Phasen immer mächtiger ausladet und auswirkt: daß also der Ökonomismus von Karl Marx zwar entfernt nicht so, wie Marx es meinte, für die ganze Geschichte des Abendlandes, ja die ganze Menschengeschichte gelte, oder doch bis zum¹ Termin jenes mystischen „Sprunges in die Freiheit“ der allen Klassenkampf aufhebenden sozialistischen Zukunftsgesellschaft, daß¹ der Ökonomismus aber — wenn außerdem befreit von seinem „naturalisti-

sehen" Allgemeincharakter, demgemäß die ökonomischen Verhältnisse den Gehalt der geistigen Kultur erklären sollen und der ihn überhaupt erst zum eigentlichen ökonomischen „Materialismus" macht — relativ für eine engumgrenzte Epoche der spät abendländischen Geschichte, und nur der abendländischen Geschichte, annähernd in der Tat Geltung besitze. Nachdem ich selbst zur Schärfung dieser Einsicht einiges beigetragen hatte, hat Sombart, besonders in der zweiten Auflage seines großen Werkes in dem Kapitel, das den Titel trägt: „Machtreichtum und Reichtumsmacht", diesen Gedanken im großen Stile durchgeführt. Ein Ergebnis beider Einsichten scheint mir zu sein: Es gibt in Ablauf der Geschichte keine konstante unabhängige Variable unter den drei obersten Hauptgruppen von Realfaktoren: Blut, Macht, Wirtschaft; aber es gibt gleichwohl Ordnungsgesetze des jeweiligen Primates ihrer für die Geistesgeschichte hemmenden und enthemmenden Wirksamkeit, je ein verschiedenes Ordnungsgesetz für bestimmte Phasen des Geschichtsablaufs einer Kultur. Der empirisch-methodische Opportunismus der Geschichte ist durch dieses Ergebnis ebenso hinfällig wie die gemeinsam falsche Voraussetzung der genannten drei Denkrichtungen. Ich selbst suchte dann in jahrelanger Arbeit an den Problemen der soziologischen Dynamik, an erster Stelle der realen Geschichte selbst, nicht also ihrer Einwirkung auf die Geschichte des Geistes — die hier allein zur Verhandlung steht—, den Gedanken nach mehreren Richtungen zu unterbauen. Insbesondere suchte ich ihn in einer Lehre von der Entwicklungsordnung der menschlichen Triebe tiefer zu fundieren. Das Resultat dieser Bemühungen ist eben jenes Ordnungsgesetz, von dem ich sprach. Sein Inhalt lautet: In jedem zusammenhängenden Ablauf eines relativ räumlich und zeitlich geschlossenen Kulturprozesses sind drei große Phasen zu scheiden. Es wird hierbei nicht etwa bestritten, sondern vorausgesetzt, daß es einen solchen zusammenhängenden Ablauf an ein und demselben biologisch einheitlichen Völkermaterial eigentlich nicht und nirgends gibt. Aber es wird versucht, kraft der abstrahierenden resolutiven und vergleichenden Methode, diese wirklichen Ursachenfaktoren des Geschichtsablaufs so zu scheiden, daß man die inneren autochthonen und die äußeren gleichfalls eintretenden, mehr oder weniger katastrophalen Ursachen der Entwicklung (Kriege, Wanderungen, Naturkatastrophen usw.) wenigstens in Form von Gedankenexperimenten scheidet. Unter dieser Voraussetzung bestehen nur für den durch innere Ursachen bedingten und zu erwartenden Ablauf die folgenden Phasen: 1. Eine Phase, da die Blutsverhältnisse aller und jeder Art und die sie rational regelnden Institutionen (Vaterrecht, Mutterrecht, Eheformen, Exogamie und Endogamie, Geschlechterverbände, Erbrassenmischung und -Scheidung samt den ihnen

gesetzlich oder durch Sitte gegebenen „Schranken“), die unabhängig Variable des Geschehens bilden, auch die Gruppierungsform der Gruppen wenigstens primär bestimmen, d. h. die Spielräume bestimmen für das, was aus anderen Ursachen realer Art, z. B. politischen und ökonomischen, je geschehen kann. 2. Eine Phase, in der dieses Wirkprimat (das Wort im gleichen eingeschränkten Sinne der Spielraumsetzung verstanden) auf die politischen Machtfaktoren, an erster Stelle auf die Wirksamkeit des Staates übergeht. 3. Eine Phase, da die Wirtschaft das Wirkprimat erhält und die „ökonomischen Faktoren“ es sind, die an erster Stelle für das Realgeschehen bestimmend werden, für die Geistesgeschichte aber „schleußenöffnend“ und „-schließend“ werden. Der alte Streit der Geschichtsauffassungen und -erklärungen würde so selber geschichtlich relativiert und würde ferner mit allen anderen Phasenordnungen, z. B. den Phasenordnungen mehr personalistisch und mehr kollektiv bedingter Geschichtsabläufe und den auf die allgemeinsten Formgesetze der Gruppierung bezüglichen (Horde, Lebensgemeinschaft, Gesellschaft, personsolidarische Verknüpfungsform unvertretbar Individuen in einer „Gesamtperson“), endlich auch den inneren Konstruktionsprinzipien der Weltbilder der Gruppen in diesen Phasen in einen inneren Zusammenhang gebracht. — Was die erste Phase betrifft, so scheint sich für das Werden aller Hochkultur schon jetzt mit großer Allgemeinheit die Regel aufstellen zu lassen, daß sie Kulturmischungen nicht additiver Art von vorwiegend bodenständigen, mutterrechtlichen, animistischen Kulturen und von vorwiegend vaterrechtlichen, auf weiträumige Verbreitung angelegten Fernhandel mitsichbringenden, aktiven Persönlichkeitskulturen darstellen; und daß ferner diejenigen unter ihnen, die das reichste und mannigfaltigste Geschichtsleben aufweisen, auch rassenmäßig meistgeschichtet sind, und daß aus dieser Doppelschichtung heraus sich eines der mächtigsten Motive für das Werden aller höheren Kultur mit ihrer Scheidung von Kasten, Ständen, Klassen, Arbeitsteilung erklärt¹³⁾.

Erst in diesen Mischungen und Schichtungen werden die Gegensätze und Spannungen erzeugt, die sich im Werden der Hochkulturen entladen. Die Spannungen der Geschlechter und Rassenkämpfe und

¹³⁾ Vgl. hierzu Fritz Graebner, „Das Weltbild der Primitiven“, Verlag E. Reinhardt, 1924; ein Buch, das in überaus einleuchtender Weise den die ganze Weltanschauung, Technik und Rechtscharakter berührenden Gegensatz von Vaterrechts- und Mutterrechtskultur herausstellt, und das ferner den Gedanken, daß die Hochkulturen Mischungen dieser beiden Kulturen darstellen und stets die Neigung haben, diesen inneren Gegensatz durch eine politische Monarchie mehr oder weniger despotischer Form auszugleichen, vortrefflich ausführt.

der zunehmende Ausgleich dieser Kämpfe durch die eben in der steigenden Nivellierung dieser Gegensätze sich mächtig aufarbeitende politische Staatsgewalt sind die wichtigsten Werdefaktoren der Hochkulturen. Daß die ersten Ursachen auch der Kasten- und Ständescheidungen keineswegs in der Differenzierung ökonomischer Besitzklassen gelegen sind (wie die Marxisten und u. a. Bücher meinten, in dem sie eine Gesetzmäßigkeit der dritten Spätphase schon in die erste Phase hinübertragen), ebensowenig aber gelegen sind in erblich werdender Berufsscheidung (wie G. Schmoller anzunehmen neigte), sondern in der Schichtung der Rassen auf Grund ihrer eingeborenen dynamischen Kräfte, der Maße vor allem ihres Herrschafts- und Unterwerfungstriebes, — dies klar gesehen zu haben scheint mir das eminente Verdienst von Gumpłowicz um die Realsoziologie zu sein. Solange und wo immer auch die Ansichten über das religiöse und metaphysische Schicksal der Ober- und Unterklassen, ferner der Männer und Weiber verschiedenartige sind, z. B. (in bezug auf Sterblichkeit und Unsterblichkeit oder doch auf die Art und Weise des Fortlebens nach dem Tode¹⁴), wo ferner die religiöse und metaphysische Wissensverteilung selbst eine kastenhaft geordnete ist (den Sudras in Indien z. B. sind die „heiligen Bücher“ vorenthalten¹⁵), ist eben hierin auch eine kulturelle Auswirkung dieser rassensoziologischen Tatsachen zu sehen. Die religiös-metaphysische Demokratie ist in aller Geschichte die oberste Voraussetzung jeder anderen Art von Demokratie und ihres Fortschrittes gewesen, ebensowohl der politischen als sozialen und ökonomischen. Es ist aber stets die blutsbändigende politische Gewalt (gemeinhin in Form der Monarchie), die fast überall mit Hilfe der relativ „unteren“ Schichten jene Nivellierung der Bluts-, Rassen- und Geschlechtergegensätze herbeiführt, die auch jene metaphysisch demokratische Anschauung vorbereitet — eine Denkart, die für die gesamte abendländische Entwicklung, soweit wir sie überblicken, im Gegensatz zu Asien, im wesentlichen bereits die oberste Voraussetzung und ihr Ausgangspunkt gewesen ist. Von Rußland abgesehen, dessen ganze Geschichte ja bestimmt ist durch den Wechsel der Fremdherrenvölker (Tartaren, Schweden, Polen, Germanen, Juden, die über das unterwerfungslustige Rassenkonglomerat herrschen), ist die abendländische Stände- und Klassengeschichte freilich von Anfang an schon durch vorwiegend politische Ursachen bestimmt, so daß das primäre Gesetz der Bildung von sozialen Schichten durch sie allein mehr verhülle als erleuchtet wird. Nur in dem Übergang der späten Antike in die Phase

¹⁴) Siehe die angegebenen Beispiele bei Graebner, a. a. O. S. 48 ff.

¹⁵) Vgl. den Beitrag von Dr. Lore Spindler in diesem Sammelwerk.

der Geschichte der „germanoromanischen Völker" (Ranke) tritt es wieder in die Erscheinung, freilich in Verbindung mit so vielen anderen inneren Ursachen des Untergangs der spätantiken Zivilisation, daß man es auch hier (so wie es Max Weber in seiner römischen Agrargeschichte getan hat) unschwer in Frage stellen kann. Das politische Machtprinzip, das an zweiter Stelle zur Klassenbildung führt, aber bleibt die Sprungfeder und der Keim aller Klassengliederung und zugleich der Regulator für die Spielräume möglicher Wirtschaftsgestaltung bis zum Ende des absolutistischen und merkantilistischen Zeitalters. Denn auch der „Kapitalismus" ist bis zu diesem Zeitpunkte an erster Stelle das Instrument von Mächten politischer Provenienz, von Mächten, die keineswegs in ökonomischen Ursachen begründet sind, wie sehr die ökonomischen gleichzeitigen Entwicklungsabläufe ihnen auch zu Hilfe kommen. Erst im Zeitalter aber des Hochkapitalismus (der Kohle) setzt langsam die Epoche ein, die als relativ vorwiegend „ökonomistisch" bezeichnet werden kann, und deren besondere Bewegungsgesetze Marx nicht nur naturalistisch zum „Geschichtsmaterialismus" übersteigerte, sondern auch fälschlich auf die ganze Universalgeschichte verallgemeinerte. Nur so konnte ihm „alle" bisherige Geschichte zu einer Abfolge ökonomischer Klassenkämpfe werden.

Unser Gesetz der drei Phasen vorwiegender Primärkausalität der Realfaktoren darf jedoch nicht so aufgefaßt werden, als solle es gelten für drei Phasen einer einzigen zusammenhängenden Universalgeschichte. Geltung besitzt es — unter obiger Restriktion eines empirisch nie stattfindenden, nur inneren Ablaufs der zusammenhängenden Geschichtsprozesse — auch nur relativ für die je kleinere Gruppeneinheit, nicht für die je größere Gruppeneinheit unter den Gruppeneinheiten, die in einen, in irgendeinem Grade schicksalssolidarischen Geschichtsprozeß schon hineingeflochten sind. Was damit gesagt sein soll, kann durch Beispiele erläutert werden. In der Bildung der großen nationalen, politischgeeinten Körper ging überall die politische Gewalt der ökonomischen Einung vorher. Liberalismus und Freihandel folgen dem Staatskapitalismus der absolutistisch-merkantilistischen Epoche; auch der deutsche Zollverein ist durch und durch politischen Ursprungs und ein politisches Instrument.

Ist aber für die Einheit „Nation" auf diese Weise die ökonomische Wirtschafts- und Verkehrseinheit angebahnt, so tritt innerhalb dieser Einheit, aber auch nur innerhalb ihrer, noch keineswegs im Verhältnis der europäischen Nationen zueinander, der Primat des Ökonomischen bezüglich aller intranationalen Verhältnisse langsam hervor. Dagegen bleibt innerhalb der umfassenden Einheit „Europa" trotz aller sich anbahnenden sogenannten „Weltwirtschaft" — faktisch nur einer

Durchflechtung von Nationalwirtschaften — das Primat der politischen Gewalt bestehen. Die wechselnden ökonomischen Motive der europäischen Bündnispolitik vor dem Weltkrieg, der Kampf insbesondere um außereuropäische Absatzzonen für die ungeheuerlich an Zahl wachsende, immer stärker industrialisierte europäische Gesellschaft durfte nicht übersehen lassen, daß die obersten Machtpositionen sowohl wie die von diesen Motiven scharf unterschiedenen Ziele dieser Politikmethode keineswegs ökonomischen Ursprungs waren, sondern stehengebliebene Reste aus dem machtpolitischen Zeitalter Europas überhaupt. Ganz vorzüglich erscheint mir in dieser Frage das, was Schumpeter in seiner tiefdringenden Studie über die „Soziologie des Imperialismus“ ausgeführt hat. Der ökonomische Expansivismus und Imperialismus der europäischen Großstaaten hätte niemals zum Weltkriege führen können, hätten nicht politische und militärische Machtkomplexe bestanden, deren Realität, Wesen und Geist aus dem machtpolitischen Zeitalter Europas stammen, ja bis ins Zeitalter der feudalen Periode zurückreichen. Es ist aber eine nur sehr künstliche Rettung, die Schumpeter dann mit dem Ökonomismus vornimmt, wenn er nach seiner vorzüglichen Widerlegung der populär marxistischen These, der „Weltkapitalismus“ sei die oberste Ursache des Weltkrieges¹⁶⁾ gewesen, bemerkt, der jeweilige politische Über-

¹⁶⁾ Es handelt sich hier nicht um die Kriegsursachen im historischen Sinne einmaliger Kausalität mit Einschluß der freien Willensakte der regierenden Personen, sondern nur um die soziologische Ursache der Spannungen, die der Krieg voraussetzte; also um die Ursache der Kriegs„möglichkeit“. Zwischen Frankreich, dem treibendsten Faktor für das Zustandekommen der den Mittelmächten feindlichen Mächtekoalition, und den Mittelmächten bestanden überhaupt keine nennenswerten Spannungen ökonomischer Art. Die „Schuld“frage, die nur die geistig persönlichen Hemmungen und Enthemmungen der gegebenen Spannkkräfte berührt, besteht dabei auf alle Fälle weiter, und wird durch keinerlei soziologische Erklärung der Kriegsmöglichkeit berührt. Nehmen wir aber nun an, es würde bei der endgültigen Neugestaltung Europas die Wirtschaft und ihre Interessenverflechtungen den Sieg über die Machtpolitik und ihren Geist davontreiben, so würde gleichwohl zwischen diesem neuen Europa, in dem die Wirtschaft als geschichtsbildender Faktor ihren Vollsieg über die Machtpolitik der Staaten allererst gewonnen hätte, und der außereuropäischen Welt, ja schon zu Rußland, das wesentlich und primär machtpolitische Verhältnis zu bestehen fortfahren. Ja, in einem dritten Falle, bei einer möglichen gewalttätigen Machtauseinandersetzung der die japanische Expansion seiner fruchtbaren Bevölkerung sperrenden Länder Amerikas und Australiens mit Japan, würde sogar der Rassen- und Blutsgegensatz und der in seiner Tiefe gegründete Kulturgegensatz zwischen den Weißen und den Gelben alle anderen Gegensätze sonstiger Art überschatten, und ein Sieg Japans als des „Pioniers“ der großen asiatischen Zivilisationen gegen die Vereinigten Staaten, dem neuen Pionier der abendländischen Zivilisation, würde sogar das älteste Motiv für das Werden der politischen

bau der ökonomischen Produktionsverhältnisse könne eben einer weit älteren ökonomischen Phase entsprechen als der je gegenwärtigen. Ein seltsames Quiproquo! Haben die ökonomischen Produktionsverhältnisse im Laufe so erheblicher Zeiträume wie seit dem Ursprung der kapitalistischen, der „dynamischen“ Wirtschaft im Sinne Schumpeters, nicht die Kraft besessen, die politischen und rechtlichen Überbauten nach sich umzugestalten, sollte dann nicht der ganze ökonomistische Ansatz falsch sein? —

Ich habe endlich, was ich hier nur anzeigen, nicht des Näheren ausführen kann, das ebengenannte, in dieser Weise eingeschränkte Gesetz der Ordnung der Kausalfaktoren in den drei Phasen zusammenhängender Qeschichtsabläufe nicht nur induktiv zu verifizieren versucht, sondern auch versucht, es deduktiv verständlich zu machen aus einer „Ursprungslehre der menschlichen Triebe“, die ich aller Realsoziologie analog zugrunde lege, wie die Geistlehre der Kultursociologie — und gleichzeitig aus den Gesetzen des vitalpsychischen Alterns, nach denen bestimmte Urtriebe des Menschen in den wichtigsten Altersphasen die Vorherrschaft über die anderen Urtriebe erhalten. Ich verstehe dabei unter Urtriebe diejenigen Triebssysteme, aus denen alle spezielleren Triebe, teils durch Prozesse vitalpsychischer Differenzierung selbst, teils durch Verknüpfung der Triebimpulse mit geistiger Verarbeitung hervorgehen. Die wesentlich artdienlichen Sexual- und Fortpflanzungstriebe, die Singular und kollektiv dienlich gemischten Machttriebe und die wesentlich auf die Erhaltung des Einzelwesens gerichteten Nahrungstriebe (die in den „Institutionen der realsoziologischen Wirklichkeit nur objektiviert und zugleich in Formen des Rechts in je verschiedener Weise“ gehemmt und enthemmt erscheinen) zeigen nämlich eine Umbildung ihrer dynamischen Beziehungen zueinander nach Triebvorherrschaft und Triebunterordnung, die uns vielleicht in nicht zu ferner Zeit das Phasengesetz von der Ordnung und Umordnung der realen Geschichtskausalfaktoren in den drei Phasen als ein einfaches Gesetz des Alterns der die Kulturen tragenden und ihnen zugrunde liegenden Völkermaterialien durchschauen lassen; d. h. als das Gesetz eines Prozesses, der die prinzipiell „unsterblichen“ idealen Kulturgehalte in keiner Weise bestimmt und betrifft, sondern nur sekundär berührt; der wohl aber alle Realfaktoren und Realinstitutionen gleich ursprünglich erfaßt¹⁷⁾, —

Machtgestaltungen, würde den Rassenkampf wieder zum primären Kausalfaktor der Geschichte machen.

¹⁷⁾ Ich muß zum Beweise des Gesagten auf meine in Bälde erscheinende philosophischen Anthropologie verweisen, und zwar auf die Kapitel „Über Trieblehre und Theorie des Alterns und des Todes“.

Völlig abzulehnen haben wir ferner alle Lehren, die nur die Thesen des utopischen Vernunftsozialismus des achtzehnten Jahrhunderts in der Scheinform eines geschichtlichen „Evolutionismus“ erneuert haben, wenn sie die Möglichkeit annehmen, daß an irgendeiner zukünftigen Geschichtsstelle das Verhältnis zwischen Ideal- und Realfaktoren — wie wir es früher in der zwiefachen Form, nämlich als Hemmung und Entbindung geistiger Potenzen durch die Realfaktoren und als „Leitung und Lenkung“ der Realgeschichte durch die geistig-persönliche Kausalität der Eliten festlegten — sich prinzipiell in sein Gegenteil jemals verwandeln könnte, und zwar in dem Sinne verwandeln, daß je der menschliche Geist und die Idealfaktoren die Realfaktoren nach einem Plane positiv beherrschen könnten. Was J. G. Fichte, Hegel („Vernunftzeitalter“) und ihnen folgend — nur an eine zukünftige Geschichtsstelle verschoben — Karl Marx in seiner Lehre vom „Sprung in die Freiheit“ geträumt haben (in dieser Lehre ganz ein Schüler Hegels und seines antiken Vorurteils von der „Selbstmacht der Idee“), wird zu allen Zeiten ein bloßer Traum bleiben. Es ist wohl zu beachten, daß erst auf dem Hintergrund dieser Lehre von der Möglichkeit einer positiven „Herrschaft der Vernunft“ über die Realgeschichte — anstatt bloßer Leitung und Lenkung eines an sich fatalen Prozesses — das Zerrbild einer im Kerne nur anklägerisch angeschauten Geschichte der Vergangenheit der Menschheit erstehen konnte, wie es der Marxismus gezeichnet hat, ebenso auch die durchaus „messianistische“ Lehre von dem welthistorischen Beruf des Proletariats zur Beendigung aller Klassenkämpfe überhaupt und damit des Aufhörens der ökonomisch determinierten Welt der historischen Idealbildungen. Es steht also nach unserer Ansicht genau umgekehrt, wie Karl Marx meinte: Es gibt keine Konstanz im Wirkprimat der Realfaktoren; gerade hierin besteht geordnete Variabilität. Wohl aber besteht ein Grundverhältnis der Idealfaktoren zu den Realfaktoren überhaupt (wie wir es oben bestimmt haben), das strengste Konstanz in aller Geschichte des Menschen besitzt und eine Umkehrung oder auch nur eine Veränderung in keiner Weise zuläßt.

Die Art aber endlich, in der die je in verschiedener Ordnung innerhalb ihrer Phasen wirkenden drei Realfaktoren auf die eigengesetzmäßig ablaufenden Reiche der Idealfaktoren wirken, bedeutet für uns einen zweifellosen „Fortschritt der Entwicklung“, freilich nur in dem beschränkten Sinne, daß die Ausladung der geistigen Potenzen in den drei Phasen des Blutes, der politischen Machtdetermination und im ökonomischen Zeitalter immer reicher und mannigfaltiger wird. Aber dieser Fortschritt betrifft nur die an sich *gegen-*

satz- und wertfreie Fülle der Ausladung der geistigen Potenzen, keineswegs betrifft sie die geistigen Potenzen, sofern sie an irgendwelchen Wertgegensätzen („wahr und falsch“, „gut und böse“, „schön und häßlich“ usw.) gemessen werden. Die geistigen Potenzen der Gruppen werden bezüglich ihrer möglichen Auswirkung ja stets von den Zuständen der Institutionen aller drei Arten von Realfaktoren teils gehemmt, teils entbunden. Aber diese Hemmung und Entbindung ist nicht ein und dieselbe an Größe und Macht in den drei Phasen des verschiedenartigen Kausalprimates. Die Hemmung und Selektion, welche die geistigen Potenzen durch die Realfaktoren erfahren, ist in vorwiegend ökonomisch-determinierten Zeitaltern und den ihnen zugehörigen Gruppen die kleinste, die Entbindung der Potenzenfülle aber die größte. Sowohl für die geistige Produktion innerhalb der idealen Reihe der Werke als für die Leitung und Lenkung der realen Reihe der Geschichte vermag um so mehr und um so reichere geistige Potenz sich zu aktualisieren, als nur noch ökonomische Hemmungen, d. h. solche, die in den Produktions- und Besitzverhältnissen und in der Gestaltung der Arbeit gelegen sind, die erste „Auswahl“ im Wirksamwerden der Potenzen vollziehen. Wo dagegen schon die Blutszugehörigkeit einer Gruppe direkt oder indirekt die mögliche Ausladung ihrer geistigen Potenzen entscheidet, da ist auch die Hemmungsgröße der geistigen Potenzen die größte, ihre Entbindungsmöglichkeit die kleinste. Die spezifisch machtpolitischen Zeitalter stehen in der Mitte. Gerade in ihren höchsten Altersstufen, wo immer entscheidender das Maß der Arbeit und des Besitzes die mögliche Ausladung vorhandener Geistespotenzen primär bestimmt, ist daher die geistige Kultur keineswegs notwendig die positiv „wertvollste“, wohl aber stets die reichste, differenzierteste, bunteste, am meisten geschichtete; und die überhaupt dem Menschengenote so engbegrenzt verliehene Tatkraft auf den Gang der ihrer Ordnung nach fatalen Realverhältnisse in Leitung und Lenkung die größtmögliche. Der romantische Affekt und das romantische Denken nur, das zu einem so erheblichen Teile, mehr als er es selbst wußte, auch Karl Marx übernommen hat — besonders deutlich überall, wo die Romantik Geldwirtschaft und „Liberalismus“ ihrer bitteren Kritik unterzog — wird vergebens die „Seele“ gegen den „Geist“, „Leben und Blut“ gegen „Geld und Geist“ (O. Spengler) sentimentalisch ausspielen und diesen unzerreißbaren Zusammenhang von Ökonomismus und maximaler Freiheit und Ausladung des Geistes zu zerreißen suchen. Denn das ist die tragische und nach unserer Meinung im metaphysischen Bereich selbst endgültig verwurzelte Tatsache, daß das „Stirb und Werde“ aller Entwicklungen für die Entfaltung der realen Geschichts- und Sozialverhältnisse ein grundsätzlich anderes

ist als für die Entfaltung der Fülle des idealen Reiches menschlicher Kultur.

2. Die Soziologie des Wissens.

Ordnen wir in den Rahmen der Kultursoziologie die Soziologie des Wissens als einen — vielleicht den wichtigsten Teil derselben — ein, so lassen sich nun unschwer die Problemkreise entwickeln, mit denen es die Wissenssoziologie zu tun hat. An erster Stelle stehen eine Reihe formaler Probleme, welche die Soziologie des Wissens in sehr enge Beziehungen bringen zur Erkenntnistheorie und Logik einerseits, zur Entwicklungspsychologie andererseits. Alle zusammen beruhen sie auf drei möglichen Grundbeziehungen, die alles Wissen zur Gesellschaft hat: 1, Wissen der Glieder irgendeiner Gruppe voneinander und Möglichkeit ihres gegenseitigen „Verstehens“ ist nicht etwas, das zu einer sozialen Gruppe hinzukommt, sondern den Gegenstand „menschliche Gesellschaft“ mitkonstituiert. Was nur durch unser Denken objektiv zusammengefaßt wird (zum Beispiel Systemrassen nach objektiven Merkmalen, Hautfarbe, Schädelform) oder statistische Begriffe (die Kölner Toten des Jahres 1914) ist kein soziologischer Gegenstand. Zu einer „Gruppe“ gehört also auch ein wenn auch noch so vages Wissen um ihre Existenz, ferner um gemeinsam anerkannte Werte und Ziele. Keine Klasse also ohne Klassenbewußtsein usw. 2. Alles Wissen und vor allem alles gemeinsame Wissen um dieselben Gegenstände bestimmt irgendwie das Sosein der Gesellschaft in allen möglichen Hinsichten. 3. Alles Wissen ist aber auch umgekehrt durch die Gesellschaft und ihre Struktur bestimmt. Eine Reihe von Grundsätzen bilden also die obersten Axiome der Wissenssoziologie, die in ihrer vollen Bedeutung noch wenig erkannt sind, a) Das Wissen jedes Menschen, er sei „Glied“ einer Gesellschaft überhaupt, ist kein empi-

¹⁸⁾ Daß uns keineswegs bange zu sein braucht um die geistige Kultur im herannahenden ausgeprägten und reich ökonomischen Zeitalter; daß ferner der industrielle Reichtum der Kreise, die die Urproduktion und Energiebelieferung der ganzen Wirtschaft in Händen haben, den bisherigen Staat und das, was er für die geistige Kultur getan hat, weitgehendst ersetzen können, und zwar ohne im gleichen Maße, wie es der Staat machtpolitischer Provenienz gepflogen hat, die geistige Kultur in den Dienst der Interessen politischer Herrschaftsklassen zu rücken, — dafür ist nach meiner Ansicht Nordamerika schon jetzt ein großes Beispiel; nicht nur bei sich selbst, sondern auch zum Beispiel in dem, was die Amerikaner außerhalb ihres Landes (China) geschaffen haben; ein großes Vorbild auch für unsere europäische, in dieser Hinsicht noch sehr wenig erleuchtete Industrie. In dieser Hinsicht sind die Nachteile des Industrialismus und Kapitalismus gewiß nur vorübergehende Erscheinungen gewesen und gerade der reine Ökonomismus wird diese beseitigen.

risches Wissen, sondern „a priori“, und geht genetisch den Stufen seines sogenannten Selbst- und Selbstwertbewußtseins vorher. **Kein „Ich“** ohne **ein „Wir“** und das „Wir“ ist genetisch stets früher **inhaltlich erfüllt** als das „Ich“¹⁹⁾, **b)** Das empirische Teilhabeverhältnis eines Menschen an dem Erleben seiner Mitmenschen realisiert sich je nach der Wesensstruktur der Gruppe in verschiedener Weise. Diese „Weisen“ sind idealtypisch zu erfassen. Am einen Pol steht die Identifizierung (wie wir sie finden zum Beispiel bei den Primitiven, bei den Massen, in der Hypnose, in bestimmten pathologischen Zuständen, im Verhältnis von Mutter und Kind²⁰⁾). Am anderen Pole steht der Analogieschluß von Körpergeste auf das Sosein des Erlebnisses. Dies ist die Form, in der ausschließlich in der individualistisch gesellschaftlichen Form vom „Einen“ das Leben des „Anderen“ gehabt wird, zum Beispiel auch immer dem „Fremden“ gegenüber. Wo rechtlich der Vertrag Subjekte bindet, da steht erkenntnistmäßig der mittelbare Schluß. Zwischen diesen Formen der Übertragung stehen eine große Reihe anderer, die ich hier nur aufzähle; zuerst das Miterleben ohne Wissen des Miterlebens kraft „Ansteckung“, die Arten der unwillkürlichen Nachahmung von Handlungen, Ausdrucksbewegungen (ein späteres Stadium) und Zweckbewegungen, das Kopieren (im Verhältnis von Generation zu Generation ganzer Gruppen „Tradition“ genannt), das heißt ein Vorgang, der von allem „historischen“ Wissen grundverschieden ist, nicht das Wissen um Geschichte, sondern die Möglichkeit der Geschichte, die Geschichthaftigkeit des Lebens selbst erst konstituiert. Im scharfen Gegensatz zu diesen (schon im höheren Tierreich vorhandenen) Übertragungsformen steht das subjektive unmittelbare „Verstehen“ fremden Erlebens nach Sinngesetzen des motivierten Erlebnisablaufes und das objektive Verstehen von Sinngehalten, die entweder materiellen Dingen (Kunstwerken, Denkmälen, Werkzeugen, Inschriften usw.) zukommen oder mit reproduzierbaren Tätigkeiten verbunden sind in der Weise des gegenständlichen „Meinens“ oder „Nennens“, zum Beispiel „Sprache“ im Unterschied zu wenn auch noch so reicher, spezialisierter und differenzierter Ausdrucksgabe von nur inneren Zuständen. (Bei den Menschenaffen hat man 22 verschiedene Ausdrucksäußerungen von Affekten beobachtet; hätte man aber auch 1000 beobachtet, so wäre auch nicht eine Spur von Sprache und Nennfunktion vorhanden). Aber auch Darstellung (Selbstdarstellung in Tanz, Gesang zum Beispiel und Darstellung von „Sinn“ in objektiven

¹⁹⁾ Die eingehende Begründung dieses Satzes findet sich im letzten Teil meines Buches „Wesen und Formen der Sympathie“, 2. Aufl., Bonn 1923.

²⁰⁾ Vgl. hierzu mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie“, 2. Aufl., wo alle diese formalen Probleme eingehend geklärt wurden.

Materien, zum Beispiel Schrift und Kunst), ferner Brauch, Sitte, Riten, Kulte, Zeremonien, Signalements sind also verstehbare objektivierte Verhaltensweisen, die der Gruppe gemeinsam sind. Die Arten des Verstehens — auch aller Arten des von Ansteckung verschiedenen Mitfühlens — sind der menschlichen Gesellschaft spezifisch eigen. Wie weit es neben diesen Übertragungsformen, zu denen auch Lehren und Unterweisen, Kundgeben und Kundnehmen, Veröffentlichenden und Verschweigen, Befehlen und Gehorchen, Dulden und Verzeihen usw. gehört (das heißt alle spezifisch „sozialen“ sinnerfüllten Akte des Geistes), noch solche gibt, die sich jenseits alles „Bewußtseins“ vollziehen und kraft Vererbung realisiert sind, wissen wir bisher nur mangelhaft. Sicher scheint zu sein, daß es kein „eingeborenes“ Wissen von bestimmten Objekten gibt, sondern nur je allgemeinere und spezifischere angeborene Funktionen, Wissen einer bestimmten Art zu erwerben. Sicher scheint mir zu sein, daß bereits die ererbten, sogenannten Begabungen und Talente nicht nur der Individuen, sondern auch der genealogischen Erbschaften, auch für Wissenserwerb ursprünglich verschieden sind, und daß in diesen Unterschieden (nicht denen der Klassenanlage, des sozialen Bedarfs oder irgendwelcher Milieuwirkungen überhaupt) der oberste Grund der Sobeschaffenheit der Kasten-, Standes- und Berufsdifferenzierung besteht. Ist das Talent als erblich kumuliert auch dann anzusehen, wenn es keine Vererbung erworbener Funktionen gibt (wie es nach dem Stande der Vererbungswissenschaft auch bezüglich des Psychischen wahrscheinlich ist), so scheint es für das Genie anders zu liegen²¹⁾. Es tritt nicht erblich gesetzlich, sondern „meteorartig“ ins Dasein und seltsam unabhängig von den Kumulationen der „Talente“²²⁾. Das „Miteinander“-denken, -wollen, -lieben, -hassen usw., — wie immer es genetisch zustande komme — ist es nun, das zwei Kategorien begründet, ohne die auch die Wissenssoziologie nicht auskommen kann: 1. die Gruppenseele und 2. den Gruppengeist. Sie sind für uns nicht metaphysische Entitäten, die dem Miteinanderleben und -erleben substantiell vorhergingen, sondern nur die Subjekte des seelischen, respektiv geistigen Gehalts, der sich im Miteinander immer neu produziert²³⁾; und 2. den Gruppengeist. Sie sind für uns nicht metaphysische Entitäten, die bloße Summe ist des Wissens der Individuen „plus“ einer darauffolgenden bloßen Mitteilung dieses Wissens. Nur für das

²¹⁾ Vgl. hierzu mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie“, 2. Aufl.

²²⁾ Diesen Fragen nach den idealtypischen Übertragungsformen des Wissens sind in unserem Bande die Arbeiten von Herrn Stoltenberg und Herrn Luchtenberg gewidmet.

²³⁾ Daß das Miteinander „produktiv“ ist, ist — wird sie richtig verstanden — eine wichtige Einsicht O. Spanns.

Wissen des Individuums von sich selbst und seinem Sosein ist das Mit-einanderwissen zugleich eine Schranke (je unentwickelter, primitiver die Gruppe ist, eine um so stärkere). Als „Gruppenseele“ bezeichnen wir hierbei das Kollektivsubjekt nur jener seelischen Tätigkeiten, die nicht „spontan“ vollzogen werden, sondern „sich vollziehen“, wie Ausdrucksäußerungen oder sonstige automatische oder halbautomatische psychophysische Tätigkeiten; wogegen wir als „Geist“ einer Gruppe das Subjekt meinen, das im Miteinandervollzug vollbewußter spontaner Akte, die gegenständlich intentional bezogen sind, sich konstituiert. So beruhen zum Beispiel der Mythos, das künstlerisch individuell ungeformte Märchen, die natürliche, besondere Volkssprache, beruhen Brauch, Sitte, Tracht auf der Gruppenseele; Staat, Recht, Bildungssprache, Philosophie, Kunst, Wissenschaft, „öffentliche Meinung“ einer Gruppe aber vorwiegend auf dem Gruppengeist. Die Gruppenseele „wirkt und wächst“ gleichsam in allen Menschen, auch wenn alles schläft, und ihr Wirken allein ist „organisch“ im Sinne der Romantik. Die Gruppenseele ist ihrem Ursprung nach unpersönlich, anonym, der Gruppengeist persönlich. Der Gruppengeist, der stets von persönlichen Führern, Vorbildern, auf alle Fälle von einer „kleinen Zahl“ (wie von Wieser sagt), einer „Elite“ (Pareto) ursprünglich nach Inhalt, Werten, Zielen, Richtung bestimmt ist, „trägt“ nur durch immer neu spontan vollzogene Akte seine Gegenstände und Güter, — die ins Nichts fallen, wenn diese Akte nicht immer neu vollzogen werden. Jeder „geistige“ Kulturbesitz ist ständiger Wieder- und zugleich Neuerwerb, ist *creatio continua*. Die Gruppenseele wirkt von „unten“ nach „oben“; der Geist von „oben“ nach „unten“. Die Soziologie des Wissens, die den Gesetzen und Rhythmen nachzugehen hat, wie das Wissen von den Spitzen der Sozietät (den Eliten des Wissens) nach unten hinab fließt, und wie es sich hier zeitlich über Gruppen und Schichten verteilt, wie ferner die Gesellschaften diese Wissensverteilung organisatorisch regelt (teils durch wissen-verbreitende Anstalten wie Schulen, Presse, teils durch Schranken, die sie setzt, Geheimnisse, Indexe, Zensur, Verbote, bestimmtes Wissen zu erwerben an Kasten²⁴⁾, Stände, Klassen), hat es an erster Stelle mit dem Gruppengeist zu tun.— Ein dritter Grundsatz der Wissenssoziologie, der zugleich ein Lehrsatz der Erkenntnistheorie ist, lautet: In der Ordnung des Ursprungs unseres Wissens um Realität, das heißt „Wirkfähigem“ überhaupt, und in der Ordnung der Erfüllung der dem Menschenbewußtsein konstant eigenen Wissens- und

²⁴⁾ Siehe hierzu als Beispiel die Arbeit von Fräulein Dr. Spindler über „Ostindische Lebenskreise“; man denke ferner an die (nur sehr teilweise) Vorenthaltung des freien Lesens der Heiligen Schriften in der mittelalterlichen Kirche gegenüber den Laien, an Geheimdiplomatie u. a.

korrelaten Gegenstandssphären gibt es ein festes Ordnungsgesetz²⁵). Nennen wir die Seins- und Gegenstandssphären, die nicht aufeinander zurückzuführen sind, ehe wir das Gesetz aussprechen. Sie sind: 1. die Absolutsphäre des Wirklichen und Werthaften (des Heiligen); 2. die Sphäre einer Mitwelt, Vor- und Nachwelt überhaupt, das heißt die Sphäre von Gesellschaft und Geschichte, respektive des „Anderen“; 3. die Sphären der Außenwelt und der Innenwelt; und die Sphäre des eigenen Leibes und seiner Umwelt; 4. die Sphäre des als „lebendig“ Vermeinten; 5. die Sphäre der toten und als „tot“ erscheinenden Körperwelt. Die Erkenntnistheorie hat bis heute — hier nicht zu beschreibende — Versuche gemacht, diese Seinssphären aufeinander zurückzuführen, deren gesetzter Inhalt natürlich historisch ständig wechselt; bald die Innenwelt auf die Außenwelt (Mach, Avenarius, Materialismus), bald die Außenwelt auf die Innenwelt (Berkeley, Fichte, Descartes); bald die Absolutsphäre auf die übrigen Sphären, zurückzuführen, (wenn man zum Beispiel das Wesen und Sein eines Gotthaften überhaupt „erschließen“ will); bald die vitale Welt auf die Vorgegebenheit der toten Welt (wie die „Einfühlungstheorie“ des Lebens, Descartes und Th. Lipps); bald die Annahme einer Mitwelt auf Vorgegebenheit der eigenen Innenwelt des Annehmenden und einer äußeren Körperwelt (philosophische Analogieschluß- und Einfühlungstheorie des Fremdbewußtseins); bald die Scheidung von Subjekt und Objekt überhaupt auf die Vorgegebenheit des „Mitmenschen“, dem zuerst der Umgebungsbestandteil „Baum“ introjiziert wird, um dann auch vom Beobachter sich selbst introjiziert zu werden; bald den eigenen „Leib“ auf eine bloße assoziative Zuordnung von Selbstwahrnehmung des eigenen Ich und des eigenen von außen wahrgenommenen Körpers. Alle diese Versuche sind prinzipiell irrig. Die Sphären sind unreduzibel. Wohl aber ist streng beweisbar, daß es eine wesensgesetzliche Ordnung in der Gegebenheit und Vorgegebenheit dieser Sphären gibt, die in aller möglichen Entwicklung des Menschen konstant bleibt. Das heißt: je einer dieser Sphären ist in jedem Stadium der Entwicklung immer schon „erfüllt“, wenn die andere noch nicht erfüllt, schon bestimmt erfüllt, wenn die andere noch unbestimmt erfüllt ist; ferner über die Realität eines sosein bestimmten Gegenstandes in je einer dieser Sphären kann noch „gezweifelt“ werden, oder sie kann „dahingestellt“ gelassen werden, wenn über die Realität eines soseinbestimmten Gegenstandes der anderen Sphäre nicht mehr gezweifelt werden kann, oder sie nicht dahingestellt gelassen werden kann. Lassen wir die Stelle der Absolutsphäre in dieser Ordnung hier beiseite, so gilt dann

²⁵) Ich muß auf die volle Begründung dieses Ordnungsgesetzes auf den I. Band meiner Metaphysik verweisen, der in Bälde erscheinen wird.

der für unsere wissenssoziologischen Zwecke fundamentale Satz: Die „soziale“ „Mitwelt“-Sphäre und historische „Vorwelt“-Sphäre ist allen folgenden Sphären in diesem Sinne vorgegeben: a) an Realität; b) an Inhalt und bestimmtem Inhalt. Ich füge noch einige hier gleichfalls wichtige Vorgegebenheitsgesetze hinzu: 1. Die Außenweltsphäre ist der Innenweltsphäre stets vorgegeben. 2. Die als „lebendig“ vermeinte Welt ist der als „tot“, das heißt nur „nichtlebendig“ vermeinten Welt stets vorgegeben. 3. „Die“ Außenwelt der Mitsubjekte der Mitwelt ist dem, was „ich“ als Einzelwesen von der Außenwelt gerade habe und weiß, stets vorgegeben und nicht minder ist die Außenwelt „meiner“ Mitwelt stets vorgegeben der Innenwelt „deiner“ Mitwelt. 4. Die Innenwelt der Mitwelt, der Vor- und Nachwelt (als Erwartungsperspektive) ist „meiner“ eigenen Innenwelt als Sphäre stets vorgegeben. Das heißt: alle sogenannte Selbstbeobachtung ist — wie schon Th. Hobbes klar erkannte — nur ein „Verhalten“ zu mir selbst so, „als ob“ ich ein anderer wäre, sie ist nicht Voraussetzung, sondern Folge und Nachbildung der Fremdbeobachtung. 5. Mein eigener und jeder fremde Leib ist als Ausdrucksfeld (nicht als Körpergegenstand) aller Scheidung von Körperleib und Leibseele (das heißt „Innenwelt“) vorgegeben.

Die Annahme der Realität und einer bestimmten Beschaffenheit der Gesellschaft und Geschichte, in der ein Mensch steht, ist also weit entfernt, fundiert zu sein auf der Annahme der Realität und einer bestimmten Beschaffenheit der sogenannten „Körperwelt“ oder eines Gehaltes der innerlichen Selbstwahrnehmung — was immer noch so viele meinen. Nicht umsonst hat es sehr viele Philosophen gegeben, die bestritten, daß es eine reale, ausgedehnte, tote Welt gäbe (Piaton und Aristoteles, Berkeley und Fichte, Leibniz und Kant usw.), sehr wenige aber, welche die reale Existenz eines Tieres, ja schon einer Pflanze bestritten. Der radikale Berkeley selbst (zum Beispiel) zweifelt schon bei der Pflanze, ob er sein „esse = percipii“ ihr gegenüber durchführen dürfe. Nie aber hat es einen „Solipsisten“ gegeben! Auch das zeigt — neben der Fülle der Beweise, die für unser Gesetz erbracht werden können aus allen Teilen der Entwicklungspsychologie, hier aber nicht genannt werden können — klar, wie viel tiefer uns die Überzeugung von der Realität der Gesellschaft eingewurzelt ist, als die von der Realität irgendeines anderen Gegenstandes aller anderen Seins- und Wissenssphären. Alle andere Realität können wir noch „bezweifeln“ und dahingestellt sein lassen, wenn wir diese Realität nicht mehr bezweifeln können. Aber was folgt für die Soziologie des Wissens aus diesen Gesetzen? Erstens folgt, daß der soziologische Charakter alles Wissens, aller Denk-, Anschauungs-, Erkenntnisformen unbezweifelbar ist, und daß zwar nicht der Inhalt

alles Wissens und noch weniger seine Sachgültigkeit, wohl aber die Auswahl der Gegenstände des Wissens nach der herrschenden sozialen Interessenperspektive, und die „Formen“ der geistigen Akte, in denen Wissen gewonnen wird, stets und notwendig soziologisch, das heißt durch die Struktur der Gesellschaft, mitbedingt sind²⁶). Da Erklären immer heißt relativ Neues auf Bekanntes zurückführen, und da die Sozietät immer „bekannter“ ist als alles andere, so können wir nur erwarten, was uns eine Fülle soziologischer Arbeiten gezeigt haben; daß sowohl die subjektiven Denk- und Anschauungsformen als die klassifikatorische Einteilung der Welt in Kategorien, das heißt die Klassifizierung der wißbaren Dinge überhaupt mitbedingt sind durch die Einteilung und Klassifizierung der Gruppen (zum Beispiel der Clans), aus denen die Gesellschaft besteht²⁷). Nicht nur die seltsamen Tatsachen des primitiven kollektiven Weltbildes, die Levy-Brühl, Graebner, Jerusalem und viele andere ethnologischen Arbeiten aufdeckten, werden jetzt voll verständlich, sondern auch jene tiefgehenden Strukturanalogien, die zwischen den Strukturen der Inhalte sowohl des Naturwissens als des Seelenwissens²⁸), ferner des metaphysischen und religiösen „Wissens“ und

²⁶) Ich sage mitbedingt. Abzulehnen ist der „Soziologismus“ (ein Pendant zum Psychologismus), der die Denk- und Anschauungsformen von den „Seinsformen“ und die sukzessive reflexive Erkenntnis der beiden Formen von ihnen selber nicht scheidet, die Seinsformen (mit Kant) auf die Denk- und Anschauungsformen zurückführt, aber (im Gegensatz zu Kant) diese subjektiven Formen selbst wieder auf Arbeits- und Sprachformen der „Gesellschaft“ zurückleitet. Dieser Ursprungslehre entspricht dann ein Konventionalismus der Logik und Erkenntnistheorie, wie ihn Th. Hobbes zuerst gelehrt („Wahr und Falsch ist nur in der menschlichen Rede“) und H. Poincaré neuerdings vertreten hat. Nicht nur die Geschichte wird nach dieser „soziologistischen“ Lehre eine „Fable convenue“, sondern das wissenschaftliche Weltbild überhaupt. Schon de Bonald war auf dieser falschen Spur, wenn er die soziale Zusammenstimmung (consensus) zum Wahrheitskriterium erheben will, alles Wissen in der „Tradition der Sprache“ sucht und die Sprache selbst auf Uroffenbarung zurückleitet. Seine Lehre ist nur das kirchlich-orthodoxe Pendant zum positivistischen „Soziologismus“. Vermieden werden solche Abwege der Soziologie, wenn man alle funktionellen Denkformen auf Funktionalisierung von Wesenserfassungen an den Dingen selbst zurückführt, und nur in der jeweiligen Auswahl, der diese Funktionalisierung unterliegt, ein Werk der Gesellschaft und ihrer Interessenperspektive gegenüber dem „reinen“ Bedeutungsreich erblickt. Daß es dann, und gerade dann, auch eine „prälogische Stufe“ der menschlichen Gesellschaft geben kann (wie sie meines Erachtens mit Recht Levy-Brühl annimmt), zeigte ich kurz in meinen Bemerkungen zu W. Jerusalems Aufsatz in der Kölner Vierteljahrsschrift, Bd. 1,3.

²⁷) Vgl. über diese Einteilungen auf dem Boden der vaterrechtlichen totemistischen Kulturen Graebners Arbeit über die „Weltanschauung der Primitiven“.

²⁸) Vgl. hierzu meine Arbeit „Die Idole der Selbsterkenntnis“ am Schlüsse. („Vom Umsturz der Werte“, I. Bd.)

dem Aufbau, der Organisation der Gesellschaft, im politischen Zeitalter aber der Herrschaftsordnung der sozialen Teile beruhen. Diesen Strukturidentitäten von Weltbild, Seelenbild, Gottesbild mit sozialen Organisationsstufen nachzugehen, ist ein besonders reizvoller Gegenstand der Soziologie des Wissens, und zwar bei allen Grundarten des Wissens (des religiösen, metaphysischen, positiven) und auf allen Entwicklungsstufen der Gesellschaft. M. Weber, Schmitt-Doroticz (in seinem beachtenswerten Buche „Politische Theologie“), Spengler (in manchen tiefen Blicken seines bekannten Werkes), auch ich selbst²⁹⁾ haben diese Sache in Deutschland auch für die hell erleuchteten Gebiete der Gesellschaft zu fördern begonnen³⁰⁾. Eine systematische Darstellung dieser Strukturidentitäten freilich fehlt noch, und nicht minder fehlt der Versuch, die gefundenen Identitäten in einfachen Gesetzen zu fassen. In unserem formalen Prinzip von den Vorgegebenheitsgesetzen der Sphären finden alle diese Versuche ihre letzte Rechtfertigung.

²⁹⁾ Über die Strukturidentitäten von politischer Monarchie der Hochkulturen und dem Monotheismus vgl. Graebner, a. a. O. S. 109 und F., „Gottesglaube und Staatsgedanke“. — Ich habe solche Strukturidentitäten aufgewiesen für den griechischen Städtepartikularismus und den griechischen Polytheismus, auch für die platonische Vielheitskonzeption der „Ideen“; für die stoische Lehre, der die Welt zu einem großen Gemeinwesen wird (Kosmopolitie), ein „Imperium“ im großen, in dem sich steigender Universalismus und Individualismus gegenseitig bedingen; für die hochmittelalterliche Auffassung der Welt als eines „Stufenreiches“ zwecktätiger Formkräfte und dem ständisch-feudalen Aufbau der gleichzeitigen Gesellschaft, für das Welt- und Seelenbild des Kartesianismus und seiner Gefolgschaft (Malebranche) und dem absoluten Fürstenstaat; ferner des Calvinismus mit dem absoluten Fürstenstaat und dem neuen Souveränitätsbegriffe (Bodin), (beide Male werden die mittleren Kräfte und „Causae secundae“ zugunsten der „Causa prima“ ausgeschieden); für die Wesensverknüpfung von Deismus (Ingenieur- und Maschinistengott), Freihandelslehre, politischen Liberalismus, Assoziationspsychologie und Gleichgewichtslehre („balance of power“) in der Methode der Außenpolitik; für den sozialen Individualismus der Aufklärungszeit und das monadologische System Leibnizens; für die Auffassung der organischen Natur als Struggle of life mit praktischem, ethischem Utilismus, ökonomischem Konkurrenzsystem und Klassenkampfeinstellung (Malthus und Darwin); für Kants Lehre, es erzeuge der Verstand aus einem Empfindungs- und Triebchaos erst eine Ordnung der Natur und der sittlichen Welt, mit dem Werdegang des preußischen Staates (siehe meine Schrift „Die Ursachen des Deutschen Hasses“, 2. Aufl.); für den Zusammenhang der soziologischen Grundlagen des Zarismus mit dem religiösen Gedankengehalt der Orthodoxie. Vgl. ferner in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie“, die Ausführungen über die Strukturverwandtschaften der Systeme des Theismus, des Materialismus und des Monismus mit bestimmten Verfassungsformen des Staates.

³⁰⁾ Wir bringen hierzu in diesem Bande neben Jerusalems Arbeit besonders die Arbeiten, die Herr Honigsheim und Herr Pleßner zu diesem Bande beigesteuert haben.

Aber auch der genetisch in aller Wissensentwicklung stets vorhergehende Bestand irgendeiner „biomorphen“ Weltanschauung vor derjenigen, welche die Eigenart und Eigengesetzmäßigkeit des Toten anerkennt oder gar Lebendiges auf Totes zurückführen will (wie die moderne mechanistische Biologie), ferner der Grund des Irrtums der für die Soziologie der Primitiven und für die Psychologie des Kindes falschen Theorie der projektiven Einfühlung³¹⁾, wird durch das genannte Ordnungsgesetz erst völlig klar. —

Zu den „formalen“ Problemen der Wissenssoziologie gehört nun auch die Einteilung der obersten Wissensarten, die soziologisch untersucht werden, das Problem ihres sozialen Ursprungs, und das Problem der „Bewegungsformen der Arten des Wissens“. Als Grundlage alles künstlichen, höheren und historisch-positiven Wissens (sei es Erlösungs-, Bildungs- oder positiven Leistungswissens, sei es religiösen, metaphysischen, sei es theoretischen Wissens oder „Wert“wissens) pflegen die Erkenntnistheoretiker dasjenige anzusehen, was sie die „natürliche Weltanschauung“ nennen. Sie meinen damit offenbar eine Art, die Welt anzuschauen, die das Minimum des Konstanten bildet, das immer und überall anzutreffen sei, wo eben „Menschen“ leben. Sie nehmen diese meist zu ihrem „Ausgangspunkt“ und nennen sie wohl auch naturgewachsen, praktisch usw. Aber dieser Begriff hat dieselben Tücken in sich wie der berühmte soziale „Naturzustand“ des alten kirchlichen und widerkirchlichen Naturrechts. Das kirchliche Naturrecht identifizierte ihn mit dem „Paradies“ — wobei es den Status naturae bald ähnlicher, bald unähnlicher dem Sündenstande machte, je nach der Bedeutung des „Falles“ —, Hobbes setzte ihn als bewußte Gegenlehre mit dem „Bellum omnium contra omnes“ gleich, Rousseau mit der privateigentumslosen Idylle, die Marxisten mit den „Freien und Gleichen“, die „ursprünglich“ in Gemeineigentum und Promiskuität lebten. In Wirklichkeit wissen wir von einem „Naturzustand“ gar nichts, und in Wirklichkeit ist der Inhalt des jeweiligen angenommenen Naturzustandes nur die Folie und der Hintergrund zur Politik der Zukunftsinteressen, die jede dieser typischen „Ideologien“ zu rechtfertigen sucht. Ist es nun um die „natürliche Weltanschauung“ der Erkenntnistheoretiker

³¹⁾ Vgl. hierzu mein Buch über Wesen und Formen der Sympathie, 2. Aufl., ferner Graebner, a. a. O. S. 132. „Die Attribute spielen im primitiven Denken eine viel größere, die Substanzen eine viel geringere Rolle als bei uns; am stärksten wird noch der tierische und der menschliche Organismus substanzhaft gefaßt.“ Vgl. ferner Levy-Brühl in seinem von Jerusalem übersetzten Buche über „Das Denken der Naturvölker“ und dem fundamentalen neuen Buche „Mentalité primitive“, ferner Jerusalems Abhandlung in diesem Buche. Es wäre ein arger Irrtum, diese Analogien nur für primitive Anthropomorphismen zu halten; sie bestehen auch in den höchsten Kulturen.

besser bestellt? Ich glaube nicht. Berkeley hält zum Beispiel den natürlichen Menschen für einen Idealisten in seinem Sinne und sagt, die „Materie“ sei eine „Erfindung“ verschrobener „Gelehrter“. Andere lassen die natürliche Weltanschauung realistisch sein, schreiben ihr je eine bestimmte kategoriale Struktur zu, zum Beispiel eine Vielheit toter Dinge in Raum und Zeit, Gleichförmigkeit des Geschehens, Wechselwirkung usw. Avenarius, Kant, Bergson, jetzt N. Hartmann (in seiner „Metaphysik der Erkenntnis“) stellen die natürliche Weltanschauung grundverschieden dar — und leider immer so, wie sie sein müßte, um „Ausgangspunkt“ zu sein für die schon vorgefaßten Theorien des Wissens, die jeder beweisen will. Den herkömmlichen Begriff einer absolut konstanten natürlichen Weltanschauung hat daher die Soziologie des Wissens glatt abzulehnen. Aber sie muß und darf einen anderen Begriff dafür einführen: es ist der Begriff der „relativ natürlichen Weltanschauung“³²⁾. Er ist definiert durch den Satz: Zur relativ natürlichen Weltanschauung eines Gruppensubjektes (an erster Stelle einer Abstammungseinheit) gehört alles, was generell in dieser Gruppe als fraglos „gegeben gilt“, und jeder Gegenstand und Inhalt des Meinens über die Strukturformen des ohne besondere spontane Akte „Gegebenen“, der allgemein für eines Beweises nicht bedürftig und fähig gehalten und empfunden wird. Aber eben das kann für verschiedene Gruppen, und für dieselben Gruppen in verschiedenen Entwicklungsstadien, Grundverschiedenes sein (siehe etwa meine Beispiele im eben genannten Aufsatz). Gerade das ist eine der sichersten Einsichten, die uns die Wissenssoziologie der sogenannten Primitiven, der biomorphen Weltanschauung des Kindes und des gesamten Abendlandes bis zu Beginn der Neuzeit vermittelt, die uns auch der Vergleich der relativ natürlichen Weltanschauungen der größten Kulturkreise lehrt (nach obigem Kriterium), daß es eine und eine konstante natürliche Weltanschauung „des“ Menschen überhaupt nicht gibt, und daß die Verschiedenheit in die kategorialen Strukturen des Gegebenen selbst hineinreicht. Die absolut eine natürliche Weltanschauung ist also lediglich ein Grenzbegriff, der dient, Entwicklungsstufen der relativ natürlichen Weltanschauung abzuschätzen. An die Stelle der absoluten konstanten natürlichen Weltanschauung, jenes Idols der bisherigen Erkenntnistheorie, hat der Versuch zu treten, Gesetze nur der Transformation der relativ natürlichen Weltanschauungsstrukturen auseinander aufzusuchen³³⁾. Mit vollem Recht schreibt O. Spengler im ersten Band seines Werkes dieselben Worte, die ich im

³²⁾ Siehe hierzu meinen Aufsatz „Über Weltanschauungslehre“ usw. in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“ Bd. I.

³³⁾ Der größte kategoriale Unterschied dürfte in dem Unterschied der Mutterrechts- und Vaterrechtskulturen gelegen sein. S. dazu Graebner a. a. O.

Jahre 1914 schrieb³⁴⁾: „Die Kategorientafel Kants ist nur die Kategorientafel des europäischen Denkens." Ein Versuch einer Transformationslehre der relativ natürlichen Weltanschauungen auseinander hat Aussicht auf Gelingen nur dann, wenn sich die Soziologie des Wissens in engste Beziehung zur Entwicklungspsychologie setzt und die hier schon aufgefundenen Parallelkoordinationen der Stufen der Entwicklung für ihre Ziele verwendet. Parallelkoordinationen solcher Art finden zwischen verschiedenen Serien statt (vgl. Anm. 35).

³⁴⁾ S. Genius des Krieges, 4. Aufl., Kapitel: Die Einheit Europas.

³⁶⁾ Ich untersuche sie eingehend in meiner demnächst erscheinenden „philosophischen Anthropologie".

1. zwischen den Entwicklungsstufen der psychischen Funktionen des Menschen bis gegen Ende des zweiten Lebensjahres, der eigentlichen „Menschwerdung", und den psychischen Funktionen und Leistungen erwachsener höchster Wirbeltiere (Edinger);
2. zwischen dem durch pathologische Ausfallserscheinungen abgeändertem Bild der Seele beim Menschen und denjenigen Tierpsychen, in denen die betreffende Funktion noch nicht vorhanden ist (z. B. Mangel der Stirnhirnfunktionen beim Menschenaffen);
3. zwischen dem normalen psychischen Verhalten der primitiven Gruppen und pathologischen (oder doch außerordentlichen) psychischen Verhalten der Erwachsenen auf höherer Zivilisationsstufe (s. Schilder, Storch u. a.);
4. zwischen dem Seelenleben der Primitiven und dem des menschlichen Kindes (siehe W. Stern, E. Jaensch, Bühler, Koffka, Lévy-Brühl);
5. zwischen der Ausschaltung der höheren Zentren im Werden der Massenseele beim Menschen höherer Zivilisation und der Tierseele, resp. den tierischen Gesellschaften (S. Scheler: „Sympathie");
6. zwischen der Augenblicksbildung der Massenpsyche innerhalb der Zivilisation und der dauernden Seelenrichtung der primitiven „Horde" (s. auch S. Freuds „Massenpsychologie und Ichanalyse");
7. zwischen der Massenseele und dem pathologischen oder außerordentlichen Bewußtsein (Hysterie, Depersonalisation, Hypnose); vgl. S. Freud a. a. O. und Schilder: „Über den Hypnotismus";
8. zwischen dem Verhalten der Massen und der Kinder;
9. zwischen normalem kindlichen Verhalten und pathologisch, respektive anormalem Verhalten des Erwachsenen („Entwicklungshemmungen" und Infantilismen);
10. zwischen Aufbau und Abbau seelischer Funktionen in den Altersstufen des Individuums mit den Parallelstadien alternder Völker und alternder Zivilisationen (Vgl. meine Arbeit „Altern der Kulturen" in einem der nächsten Hefte der Kölner Vierteljahrsschrift für Sozialwissenschaften) ;
11. zwischen dem kindlichen und dem weiblichen Seelenleben „konstitutionelle" Kindlichkeit des weiblichen psychophysischen Organismus, ferner der differentiellen Geschlechtspsychologie und den Vater- und Mutterkulturen;
12. zwischen der Mentalität und dem Bildungszustand der je unteren Klassen und dem Bildungszustand der „Eliten", die je zwei bis drei

Jede dieser in einer großen Literatur erforschten Parallelkoordinationen seelischer Entwicklungsstufen kann für die Wissenssoziologie der relativ natürlichen Weltanschauungen und ihrer Umbildung ineinander von großer Bedeutung werden; und sie ist es in vieler Hinsicht schon geworden, wie die Arbeiten von Edinger, Mac Dougall, Thorndyck, Köhler, Koffka, Bühler, W. Stern, E. Jaensch, ferner der Psychiater und Neurologen Schilder, Birnbaum, Storch, S. Freud, der Ethnologen und Soziologen wie Preuß, Graebner, Levy Brühl, Durkheim, Niceforo usw. lehren. Die Soziologie des Wissens hat ja keineswegs bloß die Soziologie des Wissens von Wahrheit, sondern auch die Soziologie des sozialen Wahnes, des Aberglaubens, die soziologisch bedingten Irrtümer und Täuschungsformen zum Gegenstand; insbesondere hat sie die Entstehung der Herrschafts- und 3er Unterdrücktenideologien in ihrer Entstehung zu erforschen.

Die „relativ natürlichen Weltanschauungen“ sind organische Gewächse, die sich nur in sehr großen Zeitdimensionen weiterbewegen. Durch Lehre sind sie völlig unberührbar; abgeändert werden können sie in einem tiefergreifenden Sinne wohl nur durch Rassenmischung und eventuelle Sprach- und Kulturmischung. Auf alle Fälle gehören sie zu den untersten Zentren der automatisch arbeitenden Gruppen-„seele“, und gar nicht zum Gruppen-„geiste“. Auf den großen Massiven der relativ natürlichen Weltanschauungen bauen sich nun erst die Wissensarten der relativ künstlichen oder der „Bildungs“weltanschauungsformen auf. Ordnen wir sie nach dem Maße ihrer Künstlichkeit, mit den am wenigsten künstlichen beginnend, so wären hier zu nennen: 1. Mythos und Sage als undifferenzierte Vorformen des religiösen, metaphysischen und des Natur- und Geschichtswissens, 2. das in der natürlichen Volkssprache (im Gegensatz zu Bildungssprachen, gehobener dichterischer Sprache oder Terminologie) implizit mitgegebene Wissen, dem schon W. von Humboldt in seinen Untersuchungen über „innere“ Sprachformen und Weltanschauung, neuerdings Fink und Voßler nachgegangen sind³⁶⁾, 3. religiöses Wissen in seinen verschiedenen Aggregatzuständen von der frommen, gefühlswarmen, vagen Intuition bis zum fest fixierten Dogma einer Priesterkirche, 4. die Grundarten des mystischen Wissens, 5. das philosophisch-metaphysische Wissen, 6. das positive Wissen der Mathematik, der Natur- und der Geisteswissenschaften, 7. das technologische Wissen. — Wenn die Bewegungsform der relativ natürlichen Weltanschauung in der Geschichte die zeitliche langsamste und

„oder noch mehr Generationen“ vorhergegangen sind („Schichtungslehre“ des Wissens und Klassengliederung).

³⁶⁾ Vgl. hierzu bei Graebner a. a. O. das Kapitel „Weltanschauung und Sprache“.

schwerfälligste ist, so scheint sich mit der Künstlichkeit einer Wissensart die Bewegung des Wissens zu beschleunigen. Es ist offensichtlich, daß die positiven Religionen sich essentiell z. B. viel langsamer weiterbewegen als die Metaphysiken, die nach den Spielräumen an erster Stelle der großen Weltreligionen in größere Familien zerfallen. Die Haupttypen der Metaphysik sind je in einem Kulturkreis relativ gering an Anzahl, und sie überdauern in Anerkennung und Geltung weit größere Perioden als die von Stunde zu Stunde in ihren Resultaten wechselnden positiven Wissenschaften. Wir haben in diesem Bande wissenssoziologische Abhandlungen über verschiedene Wissensarten aufgenommen. Jede Wissensart entwickelt ihre besondere Sprache und ihren besonderen Stil zur Formulierung ihres Wissens, wobei Religion und Philosophie notwendig in höherem Maße an die natürlichen Volks- resp. an die Bildungssprachen gebunden bleiben, als z. B. die Wissenschaften, die insbesondere als Mathematik und Naturwissenschaften rein künstliche Terminologien entwickeln³⁷⁾.

Wenn — was jeder Verleger weiß — die Mathematik und die Naturwissenschaften unvergleichlich stärker internationalisiert sind als die Geisteswissenschaften, so hängt dies, von inneren Gründen des Gegenstandes abgesehen, auch von dieser sprachlichen Tatsache ab. Nur die mystische Erkenntnisart ist sozusagen die geborene Gegnerin der Sprache und des formulierten Ausdrucks überhaupt. Schon aus diesem Grunde hat sie eine stark individualisierende und isolierende, vereinsamende Tendenz, die sich freilich mit einer kosmopolitischen Tendenz verbindet. Mystisches Wissen soll ja prinzipiell „ineffabile“ sein. Das gilt ebensowohl für die „helle“ geistige Ideenmystik wie für die „dunkle“ vitale Mystik der Einfühlung in den Urgrund der schaffenden Natur (*natura naturans*) — ein Gegensatz, den wir in aller Geschichte der Mystik aller Kulturkreise vorfinden und der wahrscheinlich seinen Ursprung in dem Gegensatz und der Spannung der Mutter- und Vaterkulturen besitzt. Von Plotin bis zu Bergson sieht die Mystik, sowohl die religiöse wie die metaphysische, in der Sprache nicht nur ein unzureichendes Darstellungsmittel des Gedankens und des in der mystischen „Unio“ und „Estasis“ Erlebten und Geschauten, sondern ihre Vertreter neigen sogar dazu, in der Sprache und im „Diskursus“ die tiefste und unüberwindlichste Täuschungs- und Irrtumsquelle für dasjenige Wissen zu sehen, das die Mystiker anstreben. Alle Mystiker denken mit dem Worte Friedrich Schillers: „Spricht die Seele, so spricht schon die Seele nicht mehr.“ Darum finden wir bei allen mystischen Orden, Gemeinden und Sekten jeder Art in allen Kulturkreisen sowohl innerhalb der „dunklen“, den

³⁷⁾ Vgl. F. Toennies tiefdringenden Versuch einer Geschichte der philosophischen Terminologie.

„Geist“ künstlich ausschaltenden vitalen Rauschmystik als der geistigen, hellen, Trieb und Sinneswahrnehmung ausschaltenden intellektuellen Mystik, ganz unabhängig von dem positiven Inhalt der Religionen und Metaphysiken (ohne deren gegebene Voraussetzung eine Mystik nicht auftreten kann) den wissenssoziologischen Grundbegriff des „sanctum silentium“. Das Schweigen über die „Geheimnisse“ ist hier nicht nur Gebot und Norm für Außenstehende, wie bei Amts-, Berufs- und sonstigen Geheimnissen, sondern es ist ein Bestandteil der Methodik der Wissensfindung selbst. In der Quäkersekte z. B. soll alle Meinungs- und Willenseinigung der Mitglieder der Gemeinde durch schweigendes Beten zustande kommen — bis ein Mitglied, vom „heiligen Geiste selbst“ ergriffen, das notwendige Wort der Stunde findet und damit das wahre Willensziel der Gemeinde und Gottes selbst ausspricht.

Das Problem des Ursprungs der mehr oder weniger künstlichen Wissensarten ist in diesem Bande nicht besonders behandelt worden; aber es ist ein wissenssoziologisches Problem ersten Ranges. Hier sollen nur die obersten Wissensarten auf ihren Ursprung hin untersucht sein. Das Streben nach Wissen innerhalb aller Arten wächst heraus aus einem angeborenen Triebimpuls, den der Mensch mit den höheren Wirbeltieren, insbesondere den Menschenaffen, teilt. Schon die Affen zeigen eine ungemeine Neugier in Untersuchung und Prüfung von Gegenständen und Sachverhalten, die keinen biologischen art- und individualdienlichen Nutzen und Schaden für sie zu besitzen scheinen. Alles Ungewohnte, alles, was einen unmittelbaren Erwartungszusammenhang durchbricht, löst diesen Triebimpuls aus. Er gehört ohne Zweifel in die große Familie der Machttriebe und steht mit dem Triebe zur Konstruktion und zum Spiel in enger Verbindung. Aber von diesem Triebaffekt (Stupor und Neugier) zweigen sich verschiedene neuartige emotionale Bewegungsfaktoren ab. Eine etwas höhere Bildung als die Neugier ist die Wißbegier, die sich auch auf Bekanntes richten kann. Von ihr aus aber erst entspringen Affekte und Triebe, die mit den höheren Wissensarten in einer Verbindung stehen, und die sich bereits als geistige Verarbeitungsformen dieser Triebe darstellen: Es ist einmal der unaufhaltbare Drang zu nächst der ganzen Gruppe, erst sekundär auch der einzelnen Person, ihr Sein, Schicksal und Heil zu „bergen“, zu „retten“ und in Wissensverbindung zu treten mit einer als „übermächtig und heilig“ angeschauten Wirklichkeit, die zugleich als höchstes Gut und Daseinsgrund von „allem“ gilt. Dies ist die dauernde emotionale Wurzel aller religiösen Wissenssuche. Es ist zweitens das weit geistigere, von allen Stuporaffekten wie Erschrecken, Verblüffung, Erstaunen, Staunen usw. grundverschiedene, nicht minder von allen Impulsen nach Bergung,

Sicherung und Rettung verschiedene intentionale Gefühl der Verwunderung (). Jeder, auch der bekannteste und gewohnteste Gegenstand kann es plötzlich hervorrufen, aber jeder Gegenstand nur unter einer Bedingung: daß er als Beispiel und Repräsentant eines ideellen Typus, einer Wesenheit gefaßt wird; daß er also nicht bezogen wird auf seine zeit-räumliche unmittelbare und mittelbare Umgebung, nicht auf das, was die Philosophie die „sekundären Ursachen“ nennt, sondern daß er vor dem Geist in der Fragehaltung steht: Warum, wieso, wozu ist „etwas dergleichen“ „überhaupt“ da, und nicht nicht da? Richtet sich diese Frage auf Dasein und Wesen einer Weltganzheit überhaupt, so ist die rein metaphysische Verwunderung erreicht. Dieser Akt der Verwunderung und die ihn begleitenden Gefühle sind die dauernde Quelle alles Suchens nach metaphysischem Wissen, wie schon Aristoteles klar erkannte. Wesentlich ist und bleibt für diese Wissenhaltung, daß der „in Idee“ gesetzte Gegenstand nicht auf sein zufälliges Hier- und Jetztdasein und Sosein hin und auf die Gründe für dieses zufällige Sein hin untersucht wird, nicht also darauf hin, warum er jetzt gerade da ist und nicht dort, jetzt ist und nicht dann, d. h. nicht auf seinen Stellenwert im raum-zeitlichen Ordnungsgefüge geachtet wird — das nach neueren Arbeiten Levy Brühls die Primitiven noch nicht rein abgelöst von den dinglichen Materien besitzen dürften — sondern daß er als Repräsentant seines ideellen Wesenstypus direkt und unvermittelt auf eine Causa prima hin bezogen wird³⁸). Die dritte Emotion, die eine neue Art von Wißbegier hervorbringt, ist aus dem sekundär gewollten Aufsuchen solcher Erfahrungen erwachsen, die sich in Handlung und in Arbeit an der Welt zunächst zufällig eingestellt haben. Es ist das Macht- und Herrschaftsstreben über den Gang der Natur, die Menschen und Vorgänge der Gesellschaft, den Ablauf der seelischen und organischen Prozesse, ja in der magischen Technik sogar der Versuch, gotthafte Kräfte selbst zu lenken, zu beherrschen — und um dessentwillen sie vorauszusehen. Dieser Trieb hat seine tiefere Grundlage in den ursprünglich zweckfreien Konstruktions-, Spiel-, Bastei- und Experimentiertrieben, die gleichzeitig die triebhafte Wurzel sind aller positiven Wissenschaft und aller Arten von Technik, welche beide von Hause aus, auf ihre Triebgrundlage hin betrachtet, eng zusammengehören. Die schon bei den höchsten Wirbeltieren zweifellos vorhandene Fähigkeit, über Instinkthandlungen und über Selbstdressur kraft der Methode von „Versuch und Irrtum“ hinaus sich neuen atypischen Umweltsituationen ohne neugemachte Erfahrung im Verhalten so anzupassen, daß vital förderliches Verhalten

³⁸) Über den mangelhaften Sinn der Primitiven für die „Causae secundae“ vgl. Levy-Brühl: „Mentalité primitive“, besonders am Schlüsse.

vorgezogen wird, d. h. die „praktisch-technische Intelligenz“ (deren psychische Definition wir bisher nur sehr mangelhaft zu geben vermögen) steht mit diesem Herrschafts- und vergeistigten Machttrieb in genauer Korrelation. Wesentlich für den Ursprung der „praktischen Intelligenz“ ist, daß bei der (heute wissenschaftlich gesicherten) Trieb- und Aufmerksamkeitsbedingtheit auch der einfachsten Empfindung und Wahrnehmung bereits unsere natürliche Wahrnehmungswelt selber schon so geartet ist, daß relative Konstanten und zeitliche Regelmäßigkeiten der faktischen Naturvorgänge eine prinzipiell größere Aussicht und Chance haben, durch Empfindungen und Wahrnehmungen indiziert zu werden, als relativ Inkonstantes und zeitlich Einmaliges; daß die zu den sogenannten Reizschwellen stets mit hinzutretenden Schwellen der Merkbarekeit also das Konstante und Regelmäßige, ferner all das, was räumlich und zeitlich eine sinneinheitliche Gestalt darbietet, begünstigen (z. B. alles symmetrisch Geordnete), und daß ferner — wie es E. Jaensch wahrscheinlich gemacht hat — diese Tendenz zur Auswahl des Konstanten und Regelmäßigen sich nicht erst von den Wahrnehmungsbildern auf die Vorstellungsbilder überträgt, sondern beiden Bilderreihen gleich ursprünglich zuwächst, da beide Reihen erst aus einer Urform von „Anschauungsbildern“ heraus, die dem Reize weit weniger proportional sind als die Wahrnehmungen des Erwachsenen, sich entwickeln³⁹⁾. Es ist also weder die sogenannte reine Vernunft (Rationalismus und Kant) noch — wie die Empiristen meinten — die sinnliche Erfahrung (die sich ja vielmehr bereits nach und gemäß dieser Selektionstendenz möglichen Aufmerkens gestaltet) die letzte Grundlage für die alle positive Forschung leitende Überzeugung von einer räum-zeitlichen Soseinsgesetzmäßigkeit der Natur, sondern jener durchaus biologische (und gar nicht rationale oder „geistige“) Trieb zur Herrschaft und Macht, der seinerseits das intellektuelle Verhalten zur Welt in Wahrnehmung, Vorstellung und Denken, und das praktische Verhalten im Handeln auf die Welt und zum Bewegen der Umweltdinge gleichmäßig und gleich ursprünglich bestimmt. Eine Einheit des theoretischen und praktisch tätigen Verhaltens zur Welt und gemeinsame Strukturformen in beiden sind schon hierdurch garantiert. Das so erwachsende Kausalbedürfnis nach der Aufsuchung sekundärer Ursachen ist von dem religiösen Heil-, Rettungs- und Bergungsbedürfnis ebenso abgrundtief geschieden wie von dem metaphysischen Kausalbedürfnis, das nach der Ursache des Daseins des Repräsentanten einer „Idee“ drängt. Im schärfsten Gegensatz zu metaphysischem Wissensbedürfnis ist nicht der oberste Daseinsgrund eines „in Idee“ erhobenen Gegenstands

³⁹⁾ Siehe E. Jaensch: „Der Aufbau der Wahrnehmungswelt“.

(warum der Tod? warum der Schmerz? warum die Liebe? warum der Mensch? usw.), dessen Dasein und Wesen „Verwunderung“ erweckt, der Gegenstand der positiv wissenschaftlichen Frage; sondern allein der Stellenwert eines Gegenstandes im raum-zeitlichen Zusammenhang soll um der Herrschaft über Natur willen vorhergesehen werden (*Voir pour prévoir*, Wissen ist Macht usw.). „Warum ist jetzt ein solches hier und nicht dort?“ — das ist die Frage aller positiven Wissenschaft — stets zugleich eine Vorfrage jeder Technik, die ja eben Dinge zerteilen und in raum-zeitlich erwünschterem Zusammenhang kombinieren will. Da der Positivismus A. Comtes und H. Spencers, der keine Philosophie, sondern nur eine spezifisch westeuropäische Ideologie des spätabendländischen Industrialismus ist, nur die dritte Wurzel der menschlichen Wißbegier kannte, aber zugleich ihre biologische Herkunft nicht scharf sah, mußte er mit dem Wesen der Religion und der Metaphysik auch deren Geschichte völlig verkennen; er mußte zu historischen Vorformen und zeitlichen Stadien der Wissensentwicklung machen, was drei durchaus konstante, durcheinander ganz unersetzliche menschliche Wissensformen sind. Da aber nur die Emotionen und geistigen Erkenntnismethoden der Religion und Metaphysik spezifische Monopole des „Homo sapiens“ sind, dagegen die eine Wurzel der Technik und positiven Wissenschaft (trotz deren selbstverständlicher geistiger Bedingtheit) nur graduelle Fortbildungen des schon tierischen Vermögens der „praktisch-technischen Intelligenz“ sind, mußten die späteren Positivisten auch aus diesem Grunde konsequent auch den seelisch-geistigen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier leugnen. Allererst derjenige, der diese drei verschiedenen Wurzeln der drei Wissensarten eingesehen hat, kann auch 1. die idealtypischen Führerschaften auf diesen drei Wissensgebieten, Homo religiosus, Weiser, Forscher und Techniker, 2. die verschiedenen Ursprünge und Methoden ihres Wissenserwerbes (Gotteskontakt des charismatischen Führers, Ideen denken, induktives und deduktives Schließen), 3. die verschiedenen Bewegungsformen ihrer Entwicklung, 4. die verschiedenen sozialen Gruppenformen, in denen sich Wissenserwerb und Bewahrung darstellt, 5. ihre verschiedene Funktion in der menschlichen Gesellschaft, 6. ihren verschiedenen soziologischen Ursprung aus Klassen, Berufen, Ständen klar übersehen⁴⁰⁾.

Nur auf einiges aus diesem großen Fragenbereich sei hier eingegangen. Zunächst zeigen Religion, Metaphysik, Technik und positive Wissenschaft verschiedene generelle Gesetze ihres soziologischen Ursprungs. In der Religion geht ein religiöses, seelenhaft gebundenes

⁴⁰⁾ Vgl. meine Abhandlung über A. Comtes Dreistadiengesetz in der Kölner Vierteljahrsschrift für Sozialwissenschaften, Jahrgang I, 1.

anonymes Gruppenbewußtsein den Personalreligionen der „Stifter“, d. h. eine autochthone Gens-Stammes-Volksreligion überall vorher. Ferner erscheint die Religionseinheit und die Einheit der Kulte und Riten primär überall an die Geschlechter- und Blutsverbände, also weder an ökonomische noch politische noch an Verkehrs- und Bildungsgemeinschaften geknüpft. Erst das Auftreten eines eximierten, „charismatischen“, d. h. als persönlich unbedingt und grundlos „glaub“würdig (glaubwürdig bezüglich seiner persönlichen außerordentlichen Erfahrungsverbindungen mit der Gottheit) erscheinenden Homo religiosus — seien es Propheten, religiös ihre Autorität fungierende Kriegshelden, Magier und vor allem die „Stifter“ — vermag im politischen Zeitalter die Religion loszulösen von dieser ihrer ursprünglichen Blutsgebundenheit. Der Zauberer, ferner der Schamane (vgl. hierzu Graebner a. a. O.) ist keineswegs als Homo religiosus, sondern als übernatürlicher Techniker anzusehen. Der „Priester“ aber, d. h. der beamtete Kulttechniker, leitet sich stets von einem über ihm stehenden „Homo religiosus“ her.

Indirekt erleichtert den Übergang zur Stifterreligion der stets schon vollzogene Übergang der vorwiegenden Form der Geschlechterverbände in den großen politischen, meist monarchischen Herrschaftsverband, der stets in schroffstem Gegensatz zu Geschlechter- und Familienverbänden und deren patriarchalen Führerschaften erwächst und von der dauernd werdenden Kriegshäuptlingschaft seinen Ausgang nimmt; der auch die religiöse Autorität der Patriarchen der Geschlechterverbände zerbricht und die Großfamilie meist zugunsten der Kleinfamilie aufzulösen tendiert. Darum erscheinen die Stifterreligionen, überhaupt die personhaft gebundenen religiösen Bewegungen und Gruppenverbände nirgends vor jener Entwicklungsstufe der Gesellschaft, die W. Wundt die „politische Gesellschaft“ nennt (stets zugleich die Stufe beginnender Klassenbildung, weitgehender Unterdrückung der animistischen Mutterkultur und fortschreitender Unterdrückung des Weibes⁴¹). Die Stifterreligion ist ausgeprägt männlichen und geistigen Ursprungs. Immer und überall ist erste Quelle des religiösen Wissens nicht — wie man lange gemeint hatte — Animismus und Ahnenverehrung, noch weniger metaphysische Schlüsse der Vernunft, sondern ein von der Gruppe angenommener und geglaubter Erfahrungskontakt ausgezeichneten Personen mit dem übermächtig Heiligen selbst, kraft bestimmter Riten und Handlungen bezeugt, bewährt durch geglaubte „Wunder“. Die ersten Träger dieser charismatischen Eigenschaft sind die patriarchalen Führer der Blutsgemeinschaften; bei den höchsten Religionen, den Stifter-

⁴¹) Für die griechische Religion vgl. hierzu Bachofen: „Das Mutterrecht“.

religionen eine ständige, sei es erbliche, sei es nicht erbliche, vom Stifter „eingesetzte“ Priesterschaft. Die Abart des magischen Technikers, der den Willen der Gottheit selbst noch zu bestimmen vermag, scheint einen Übergang zwischen beiden Führerarten zu bilden. Die Quellen der Ideengehalte für das Ootthafte treten je in sehr verschiedenartiger Zusammensetzung auf. Sie liegen in: 1. den meist starren Traditionen vorwiegender Geschlechtergruppen der Gentes und der Stämme, 2. in den lebendigen Gottesanschauungen der charismatischen „homines religiosi“ in ihren reichen Artverzweigungen, ihren „heiligen Worten“, Taten, Lehren und Weisungen, nur tradiert oder in sogenannten „heiligen Schriften“ aufgeschrieben, 3. in den besonderen Erfahrungen, die über das Göttliche und sein Verhalten in der Ausübung der kultischen und rituellen Bräuche gemacht werden, — eine religiöse Erfahrungsquelle, die ein falscher Technizismus der Religionsgeschichte häufig zur primären Quelle alles religiösen Wissens machen wollte, die aber nur modifizierend, nie aber gestaltend ist, 4. eventuell dazu tretende Heils- oder Gottesideen metaphysischen Ursprungs (z. B. Piatons und des Aristoteles für die christliche Theologie), die da, wo sie nicht dienend und modifizierend auftreten, sondern das Übergewicht erhalten, die positive Volksreligion zu zersetzen streben (z. B. die Erscheinungen des „Gnostizismus“ vom Piatonismus bis über Ekkehart zu Hegel). Nur wo sich allgemein gültig sein wollende Heilsmassenanstalten ausbilden, erscheint außerdem die im Namen des Stifters autoritativ definierte Glaubensformel, das sogenannte „Dogma“, ein Gebilde, das stets nach der Methode der *via negationis* gegen irgendwelche die Einheit der Kirche sprengende oder zu sprengen suchende „Haeresien“ zustande kommt⁴²⁾. Erst da aber, wo es Dogmen gibt, kann es auch so etwas geben wie eine „Theologie“, — stets die abgeleitete und rationalste Form religiösen Wissens. — Die verschiedenen Formen der religiösen Gemeinschaften hat für den christlich-abendländischen Kulturkreis E. Troeltsch (Kirche, Sekte, mystische Gemeinschaft sind seine Oberbegriffe) so eingehend behandelt, daß wir hier darüber schweigen können. Die eigentlich soziologische Bedingtheit des religiösen Wissensgehaltes entfließt keineswegs diesen Wissenquellen gleichmäßig, sondern an erster Stelle stets den religiösen Familien-, Stammes-, Stadt- und Volkstraditionen, und ferner den beruflichen Kult-techniken, die beide zu den übrigen religiösen Wissensquellen in schärfster Spannung stehen. Durch diese beiden Quellen hindurch, nicht durch die Gottesideen der „homines religiosi“ und die Begriffe der Metaphysiker — welche soziologisch weit weniger bedingt sind —

⁴²⁾ Durchaus Treffendes hierüber bei Le Roy: „Dogme et Critique“.

spiegeln sich nun die Gliederungen der Klassen, Berufe, Stände, Kasten und ihrer Arbeitsteilung auch in dem Pantheon und Pandämonion der religiösen Gegenstandswelten mit ungemeiner Treue und Schärfe ab. Max Weber hat in seiner „Religionssoziologie“ für dieses Wechselverhältnis von Klassengliederung und religiöser Gegenstandswelt eine große Fülle von Beispielen angeführt; sie könnten aber noch beliebig vermehrt werden. Das unerhörte Übergewicht, das im Judentum und in noch höherem Maße im christlichen Abendlande die Offenbarungsreligionen als gesellschafts- und geschichtsbildende Faktoren über die reinen oder halbreligiösen Metaphysiken des Selbsterkennens und der spontanen Selbsterlösung besitzen — sowohl im scharfen Gegensatze zu fast ganz Asien als zur dogmen- und kirchenlosen antiken Welt—, dürfte an erster Stelle soziologisch und durch die Charaktere dieser Völkerwelt bedingt sein. Es ist vor allem die nach aktiver Umgestaltung der Erde, ferner die nach Ausdehnung politischer, technischer und ökonomischer Macht begierige Lebensgesinnung der abendländischen Völker, die jene harten und unbedingten Massenbindungen des denkenden Geistes über die letzten Daseinsfragen, jene systematischen Massenkalmierungen und endgültigen Beruhigungen und Sicherungen notwendig nach sich ziehen mußten, die nur die personalistisch-theistische Offenbarungsreligion und in hochpolitischen Zeitaltern die dem Staate stets nachgebildeten „kirchlichen“ Organisationen zu geben vermochten. Völker, die dauernd eigenmächtig über den metaphysischen Sinn des Lebens nachdenken und das, was sie für Heil oder als Göttliches erachten, selbst aktiv aufsuchen, können ihre Geistes- und Willenskraft nicht so restlos der Arbeit an irdischen Dingen schenken als Völker, bei denen diese Fragen durch Autorität, Dogma und eine allumfassende Massenheilstadt endgültig und absolut gelöst erscheinen. Seit die römische Kirche den Neuplatonismus und die gnostischen Sekten niederzuringen wußte⁴³⁾, ist dieses Übergewicht der Offenbarungsreligionen über den selbsttätigen metaphysischen Geist im Abendlande ein unerhört mächtiges geworden, und es ist mehr als erstaunlich, eine wie minimale soziale und geschichtliche Wirksamkeit der spontane metaphysische Gedanke im Abendlande seither überhaupt noch besessen hat. Nur der cartesianische Metaphysikstil, die deutsche klassische Philosophie (insbesondere Hegel) und später der Marxismus vermochten zeitweise eine größere Massenwirkung auszuüben⁴⁴⁾. Von den großen Philosophen hat nach meiner Meinung allein

⁴³⁾ Vgl. A. Harnacks ausgezeichnetes Werk über den Gnostiker Marcion.

⁴⁴⁾ Der Positivismus wurde in Brasilien und im combistischen Frankreich ähnlich zeitweise Staats Philosophie wie Hegel in Preußen unter dem Ministerium Altenstein.

Descartes, dessen Lehre im 17. und 18. Jahrhundert als „la nouvelle Philosophie“ schlechthin galt, verstanden, die kategoriale Denkstruktur der gebildeten Welt umzuprägen. Aber wie wenig vermochten auch diese Erscheinungen die kirchlichen Anstalten erheblich zu erschüttern! Nimmt man noch dazu, daß die abendländischen Religionsentwicklungen seit den Reformationen in religiösen Sekten und Kirchen dem allgemeinen Richtungsgesetze folgen, daß der Offenbarung und der Gnade eine immer größere Bedeutung für die religiöse Wissensbildung eingeräumt wird, die freie Aktivität des Menschen aber gegenüber dem Göttlichen im selben Maße mehr und mehr zurückgedrängt wird (und damit auch der metaphysische Geist), als die Aktivität erdenwärts gerichteter Gesinnung in Arbeit, Technik, Beruf, Wirtschaft, Machtpolitik zunehmend gesteigert wurde, so erkennt man nur dasselbe Richtungsgesetz noch schärfer und genauer, das die abendländische Entwicklung in bezug auf das Verhältnis von Religion und Metaphysik seit dem Ursprung des Christentums überhaupt getragen hatte. Die gegenwärtige Erstarrtheit des religiösen Bewußtseins bei den Kirchengläubigen und die vollendete Ratlosigkeit und Anarchie der Ungläubigen, die mit Hilfe der steigenden Demokratie steigende soziologische Machtgewinnung gerade der rechtlich am festesten konsolidierten Kirchen, aber auch die steigende Indienststellung dieser Kirchen zuerst für politische, dann im vorwiegend ökonomischen Zeitalter für soziale Massenziele, hat in der doppelseitigen Erstickung des metaphysischen Wissensstrebens und der freien religiösen Spekulation durch die Offenbarungskirchen einerseits, durch die positive Wissenschaft andererseits eine ihrer Hauptursachen. Nur so ist es verständlich, daß Forscher wie W. Dilthey, Max Weber, Karl Jaspers darin mit den alten Positivisten einig gehen, daß sie eine Sachmetaphysik überhaupt für eine überwundene „nur historische Kategorie“ des menschlichen Gedankens ansehen, eines Gedankens, der nur in seinen verschiedenen Formen und Ausgestaltungen beschrieben und psychologisch und historisch verständlich gemacht werden müßte. Im Unterschiede aber von den alten Positivisten halten diese Forscher die Religion für eine essentielle Kategorie des menschlichen Geistes. Und doch sind wir überzeugt — ich sage das nicht nur als Philosoph, sondern als Soziologe —, daß alle, die so denken, sich einer ungeheuren Täuschung hingeben, und eine nicht ferne Zukunft ganz Anderes lehren wird. Der folgenschwerste, durchaus nur soziologisch bedingte Vorgang in der Geschichte der Stifterreligionen, der Vorgang, der allein eine eigentliche Kirchenbildung und den Anspruch der Kirche auf absolute Autorität in Heilsdingen

möglich macht⁴⁵⁾, scheint mir überall, wo solche Gebilde entstanden sind, derselbe zu sein: die gegenständliche mehr oder minder tiefgreifende, bald so oder anders formulierte Vergottung des Stifters oder, schärfer gesagt, seine kraft der soziologisch bedingten Kultformen der Gemeinden erfolgende Verwandlung aus einem „Subjekt“ der Religion — mit dem man an sich gesinnungsmäßig und in der Grundhaltung des Geistes „identifiziert“, dem man in Akten des Nachvollzugs seiner Persönlichkeitsakte praktisch und theoretisch innere Gesinnungsgefolgschaft leistet, dessen Weisungen man befolgt, dessen Lehren über das Göttliche glaubt, und der wesentlich „Vorbild“ ist, Vorbild auch auf dem inneren und äußeren Wege des Menschen zu Gott, — in einen anbetungswürdigen Gegenstand, ein Objekt der Religion, daß man es zu einem Gegenstand distanzierter Massenverehrung macht. Der mit Paulus erst in voller Macht und Expansivität einsetzende Kult des erhöhten Christus ist ebenso die Wurzel der christlichen Kirche, wie die nachträgliche Vergottung Buddhas es gewesen ist, welche die metaphysische Heilslehre und Ethik des Urbuddhismus allererst zu einer „Religion“ gestaltete. Dieser Vergottungsvorgang ist, wo immer er aufgetreten ist, von einer geradezu dämonisch zu nennenden Doppeldeutigkeit gewesen. Er erhebt zugleich den Stifter wesentlich über alle Menschen und bringt ihn auch seinem ontologisch Ursprung nach in ein Ausnahmeverhältnis zur Gottheit; er macht erst so seine Autorität „absolut“. Aber indem dieses geschieht, entlastet und entbindet dieser Vorgang zugleich die Gemeinschaft und insbesondere ihre große Masse von dem Drucke seiner Forderungen und Weisungen, da sich eben ein Mensch mit einem Wesen, das auch ontologisch Gott oder doch ausgezeichneten göttlichen Ursprungs ist, ja nicht mehr ernsthaft in Vergleich stellen kann. Die Vergottung des Stifters ist daher immer zugleich auch Distanzierung, innere Entfremdung und vor allem eine der Schwäche der menschlichen Natur gewaltig schmeichelnde und ihr entgegenkommende unermeßliche Entlastung von der Verantwortung, die vor der Vergottung der Stifter als Subjekt der Religion seiner Gefolgschaft auferlegt⁴⁶⁾. Dieser Vorgang ist stets der Sieg des Massendruckes und der Massenführer gegen die höheren reineren Formen spiritueller Religiosität. Alle

⁴⁵⁾ In diesem Punkte muß ich ein Urteil, das ich in meinem Nekrolog über E. Troeltsch gefällt habe, heute zurücknehmen.

⁴⁶⁾ Man lese in Romain Rollands Buch über „Mahatma Gandhi“ von der Angst und Furcht, die der große indische religiöse Revolutionsführer gerade vor den in Indien da und dort einsetzenden Tendenzen zu seiner Vergottung hegte. Er weiß: gelänge sie, so wäre seine ganze Bewegung praktisch und politisch tot.

anderen Verdinglichungen und Versachlichungen jeder „kirchlichen“ Entwicklung, zum Beispiel des persönlichen Glaubens zur „fides quae creditur“, der ursprünglich Gefolgschaft fordernden Taten und Leistungen des Stifters zum „opus operatum“, das heißt zu einem objektiven Heils- und Gnadenkapital von „merita“, welche die Kirche nach Regeln den Gläubigen zuleitet, alle Entwicklung ferner des primär in charismatischer Personqualität fundierten Priestertums zu einer objektiv sakramentalen rechtlichen Würde und Amtsqualität sind nur abgeleitete Folgen dieses einen Grundvorgangs⁴⁷⁾. —

Wir haben eine Soziologie der Aufbauordnung des religiösen Wissens selbst aus dem Plane dieses Bandes ausgeschlossen. Dagegen war das Thema Religion und Kirche in ihren fördernden und hemmenden Einflüssen auf Methaphysik und Wissenschaft für diesen Band vorgesehen. Wir durften eine Zeitlang erwarten, daß F. Toennis das Thema behandeln werde; doch fand der verehrte Altmeister der deutschen Soziologie leider dazu nicht die nötige Zeit. Das ist um so bedauerlicher, als gerade er in seinem vor kurzem erschienenen großen Werke über die „Öffentliche Meinung“ unter anderem die These aufgestellt hat, daß im „gesellschaftlichen“ Zeitalter es die „öffentliche Meinung“ sei, die den Einfluß und die Autorität der Religion und Kirche immer mehr verdränge, andererseits aber auch diese Autorität zu ersetzen berufen sei, — eine These, deren erster Teil mir soziologisch sehr fraglich ist, deren zweiter Teil mir aber vorläufig noch unverständlich ist. Es wäre wünschenswert, wenn der ausgezeichnete Forscher diese durchaus in das Gebiet der Wissenssoziologie gehörige These (eines offenbar positivistischen Gedankenkreises) uns noch besser verständlich machte, als es in seinem großen Werke geschehen ist. Was aber das obengenannte Thema betrifft, so mögen hier wenigstens einige Gesichtspunkte angedeutet sein, die wir für eine tiefere und streng objektive Behandlung dieses großen Gegenstandes, als sie ihm bisher zuteil wurde, für unerläßlich erachten.

Bisher haben die Freunde und Feinde der Religion und der Kirchen nur in meist sehr einseitiger Weise bald die Hemmungen, bald die Förderungen durch historische Aufzählung von Fakten beschrieben, die zwischen den Religionen und Kirchen und der Geschichte der anderen Wissensarten sich abspielten. Gesetzlich typische Beziehungen zwischen ihnen unter genauer Sonderung der Arten des Wissens und in vergleichender soziologischer Methodik wurden bisher nur selten systematisch zu erforschen unternommen. Sie enthüllen sich wirklich nicht, wenn man nur auf solche historische Einzeltatsachen hinblickt, wie zum Beispiel, daß im Abendlande die christliche Kirche und ihre

⁴⁷⁾ R. Sohm hat in seinen bewunderungswürdigen Werken hier alles Wesentliche gezeigt.

Klöster den Schatz des antiken Schrifttums treu bewahrte, daß die scholastische Theologie und Philosophie eine hervorragende Übung und Kultur der Denkkunst und der Distinktionen schuf, die sekundär auch für die positive Wissenschaft fruchtbar wurde, und deren weitgehenden Verlust so hervorragende Forscher, wie zum Beispiel Virchow mit Recht beklagten, daß es diese und jene strenggläubigen großen Forscher gegeben habe; aber auch nicht dadurch, daß man die Kirchen als Hüterinnen des Aberglaubens, des Hexenwahns, als Urheber jener furchtbaren Zweifelsverbote über Fragen darstellt, die in Philosophie, Natur und Geisteswissenschaften dogmatische Fragen berühren, und dann all die „Fälle“ mehr oder minder vollständig zusammenträgt, da kirchliche Autoritäten der Philosophie und den Wissenschaften in den Arm fielen (Galileifall, G. Bruno, Vanini, Servete, Evangelienkritik, vergleichende Religionsgeschichte usw.). Da gibt es Rechnung und Gegenrechnung ohne Ende, und man wird über den bloßen Parteistandpunkt durch diese Methode niemals hinauskommen. Erst in der Vergleichung größerer zusammenhängender Kulturtotalitäten zeigen sich uns die Stileinheiten, die zwischen den religiösen Systemen und dem Bestände der anderen Wissenssysteme bestehen — Zusammenhänge, die über solche „Fälle“ und Parteiansichten majestätisch erhaben sind. Die Kunst der makroskopischen, nicht der mikroskopischen Betrachtung tut hier not. Ferner müssen die Arten des Wissens genau gesondert werden. Völlig zu brechen ist zuerst mit dem vielgeteilten Irrtum, es habe die positive Wissenschaft und ihre Fortschrittsbewegung es je vermocht und vermöge es je (so lange, als sie in ihren Wesengrenzen bleibt), der Religion auch nur ein Haar zu krümmen. Ob diese These von Gläubigen oder Ungläubigen aufgestellt wird, sie ist stets gleich falsch. Da die Religionen keine Vorformen oder Nachformen der Metaphysik und Wissenschaft sind, sondern eine in ihrem Kerne durchaus autonome Evolution besitzen; da ferner irgendeine positive Religion den Seelen- und Gruppengeist immer schon ausfüllt, wenn eine Metaphysik oder Wissenschaft auftritt, so muß umgekehrt immer die Religion einer spontanen Veränderung aus ihrer eigenen Triebkraft heraus unterliegen, wenn ein Daseins- und Gegenstandsgebiet für die metaphysische und positiv wissenschaftliche Erforschung im soziologischen Sinne einer allgemeinen Erscheinung „frei“ werden soll. Was eine herrschende Religion erschüttert, das ist niemals die Wissenschaft; sondern je nachdem das Versiegen und Absterben ihres Glaubensbestandes selbst, ihres lebendigen Ethos, das heißt, daß „toter“ Glaube, „totes“ Ethos an Stelle des „lebendigen“ Glaubens und Ethos tritt, und vor allem, daß eine neue keimhafte religiöse Bewußtseinsform, eventuell auch eine neue und massengewinnende Metaphysik sie verdrängt. Die Tabus, welche die Religionen

je wechselnden Sachgebiete menschlicher Erkenntnis aufgeprägt haben, indem sie die betreffenden Dinge als „heilig“ und als „Glaubenssache“ erklären, müssen diesen Tabucharakter stets aus eigenen religiösen oder metaphysischen Motiven heraus verlieren, sollen sie Gegenstand der Wissenschaft werden. Nur da zum Beispiel, wo eine als „heilig“ geltende Schrift für breite Kreise ihren Heiligkeitscharakter aus religiösen oder metaphysischen Motiven verloren hat, kann sie wie irgendeine Geschichtsquelle „wissenschaftlich“ erforscht werden. Oder: solange die Natur von person- und willensmäßigen gotthaften und dämonischen Kräften für die Gruppe erfüllt ist, ist sie in dem Maße, als sie dies ist, für die Wissenschaft eben noch „Tabu“. Erst der religiöse Vorstoß zu einem monotheistischen und geistigen, weniger biomorphen Gottesgedanken — wie er zuerst im Rahmen der weiträumigen politischen Monarchien des Ostens in engster Verbindung mit dieser monarchischen Ordnung der Gesellschaft mächtiger erscheint — läßt die Religion sich über die Bindungen der Bluts- und Stammesgemeinschaften erheben, vergeistigt und entvitalisiert die Gottesidee und macht dann zunehmend die gleichsam religiös erkaltete und relativ gegenständlich und tot gewordene Natur (oder den so religiös erkalteten Teil der Natur) zu wissenschaftlicher Erforschung frei. Wer die Sterne für sichtbare Götter hält, ist zu einer wissenschaftlichen Astronomie noch nicht reif⁴⁸⁾.

Der christlich-jüdische Schöpfermonotheismus und sein Sieg über Religion und Metaphysik der antiken Welt ist ohne Zweifel die erste fundamentale Freilegung geworden für die Möglichkeit der abendländischen systematischen Naturforschung. Er ist eine Freilegung der Natur für die Wissenschaft gewesen, von einer Größenordnung, die vielleicht alles übertrifft, was bis heute im Abendlande geschah. Der spirituelle Schöpfer-Gott, den kein Grieche und Römer kannte, kein Piaton und Aristoteles, ist, mag seine Annahme wahr oder falsch sein, gleichzeitig die größte Heiligung des Arbeits- und Herr-

⁴⁸⁾ Aber wie langsam ist diese biomorph-theologische Vorstellung des Sternhimmels abgetragen worden! Für Aristoteles ist sein „Nous“ und sind seine „Sphärengelster“ durchaus noch „astronomische Hypothesen“ (siehe dazu neuerdings Jaegers Werk über Aristoteles). Noch Kepler führte anfangs in seinem Werke „De harmonia mundi“ noch Sphärengelster ein, die nach seinen drei Gesetzen der Planetenbewegung tätig sein sollten. Erst Newton verdrängte diese Vorstellung durch sein Massengesetz vollständig. Aber seine Gravitation hat trotz seiner Erklärung, er wolle „keine Hypothesen bilden“, nach Machs treffendem Ausdruck (s. „Geschichte der Mechanik“) etwas durchaus Magisches, da sie eine zeitlose Fernwirkung und Konspiration der Massen im absoluten Raum annimmt. Man kann sagen, erst Einstein habe durch seine allgemeine Relativitätstheorie diesen letzten Rest von „Magie“ aus unserem Naturbild beseitigt.

schaftsgedankens über die untermenschlichen Dinge gewesen; und zugleich bewirkte er die größte Entseelung, Vertotung, Distanzierung und Rationalisierung der Natur, die, im Verhältnis zu den asiatischen Kulturen und zur Antike gesehen, jemals stattgefunden hat. Arbeit und Wissenschaft aber gehören, wie sich uns gleich zeigen wird, eng zusammen. Von weit geringerer Bedeutung sind die Hauptphasen- des in den Gesellschaften lebendig geltenden und geglaubten Verhältnisses von „Glaube und Wissen“ im Laufe der Geschichte des christlichen Abendlandes selbst. Die Richtung dieser Entwicklung steht vollkommen fest: Sie geht von einem undeutlichen Ineinander von Glauben und Wissen (die ganze Patristik schied Glaubens- und Vernunftwahrheiten, Religion und Metaphysik bis zu Augustin und mit seinem Einschluß nur sehr mangelhaft) zu einem harmonisch sich ergänzenden Neben- und Untereinander („*gratia perficit, non negat rationem*“, Thomas Aquino), von hier aus zu einem immer schärferen Dualismus, der zugleich wesensnotwendig ein Dualismus von Wille und Verstand in Gott und Mensch und ein Vordringen der nominalistischen Denkart ist (skotistische und franziskanische Naturphilosophie), weiter bis zu dem gleich ursprünglich geborenen Gegensatz der schroffen reformatorischen Gnadenlehren, die alle Vernunftmetaphysik verwerfen, bis zu dem Vernunftdeismus, in dem Gott nur als Allingenieur der Weltmaschine erscheint. Die Entwicklung geht dann durch die gemäßigte englische und deutsche Aufklärung hindurch zur radikalen romanischen Aufklärung, die ihrerseits durch die positivistische Denkart als ihrem reichsten Produkt zugleich beendet und überwunden wird (D'Alembert, Condorcet, A. Comte usw.). Wie sehr diese Entwicklung zugleich ein Abbild der Stände- und Klassenkämpfe ist, der Entsetzung der feudalen und kontemplativen (als solche eng zusammengehörigen) Oberschichten durch den mit Städten, Bürgern und religiösem Separatismus gegen Kaiser und Papst vereinigten politischen landesherrlichen Gewalten; wie sich ferner in der Leugnung der *Causae secundae* in verschiedenster Art (im Cartesianismus, Malebranche, Jansenismus, Gallikanismus, Calvinismus, in Bodins, Macchiavellis und Th. Hobbes Souveränitätslehre) der Absolutismus und Individualismus werdender Demokratie zugleich spiegeln; wie auch diese Verbindungen von Denkart und sozialer Struktur zersetzt werden durch den zusammengehörigen Sieg von selbständig gewordener liberaler bürgerlicher Demokratie, Industrialisierung der Wirtschaft, Technik und positiver Wissenschaft über die „absoluten“ Staatsformen, das hat Honigsheim in seinen einschlägigen Arbeiten in Max Webers und E. Troeltschs methodischer Gefolgschaft⁴⁹⁾.

⁴⁹⁾ Siehe neben seinem Werke über den Jansenismus auch seine Beiträge in diesem Bande.

Die positivistische Wissenssoziologie und die marxistische Soziologie /ertraten in diesem Fragenkomplex bisher fast nur Parteimeinungen, und beide dürfen sich nicht wundern, wenn sie von einer Reihe immer neuer, von ihnen aus gesehen „reaktionärer“ romantischer Bewegungen überrascht werden, die ihre Entwicklungslinien Lügen strafen. Für den ganz romanisch-katholisch eingestellten Comte fällt die Religion des Abendlandes mit der katholischen Kirche — und zwar mit der katholischen Kirche, so wie sie die französischen Traditionallisten später faßten und bejahten — geradezu zusammen, das heißt ganz als Mittelalterinstitution; und die Metaphysik überhaupt mit der aristotelischen Formenlehre der Scholastik. Blickt man aber von einem asiatischen Kulturkreis her, ja schon von Rußland aus, auf diese abendländischen Verhältnisse von Religion, Metaphysik und Wissenschaft, so bemerkt man sehr bald eine all diese Kämpfe umfassende und überragende Einheit des wissenssoziologischen Stiles, die überrascht. Schon die anfänglich mehr religiösen Slawophilen, zum Beispiel Kirijewsky, sind geneigt, schon in der mittelalterlichen Hochscholastik und ihrem syllogistischen Rationalismus bereits den Beginn der „westeuropäischen“ widerreligiösen Aufklärung zu sehen. Kirijewsky zum Beispiel sieht in einem geschichtsphilosophischen Essai in der Entwicklung von Thoma v. Aquino bis zu Voltaire nur ein und dieselbe Linie westlicher „Glaubenszersetzung“! Dostojewsky hat in seiner Großinquisitorgeschichte dasselbe gemeint; und ich möchte nicht verfehlen, darauf hinzuweisen, daß in Deutschland schon Eduard v. Hartmann in dem, was er die kommende Verbindung einer sozial-eudämonistischen Jesuitenkirche und der gleich sehr sozialeudämonistischen Sozialdemokratie zu nennen pflegte, allerlei vorausgeahnt hat, was uns Heutigen zuweilen fast Wirklichkeit zu werden erscheinen könnte. —

Ein zweiter fundamentaler Grundsatz, den man im Studium der Verhältnisse zwischen Religion und den anderen Wissensarten über Einzelheiten pro und contra nicht beachtete, ist der Satz, daß zwischen Religion und den anderen Wissensarten mögliche Flächen der förderlichen und feindlichen Berührungen erst entstehen, wenn einerseits die Religion formuliertes Dogma ist als Gegenstand und Obersatz der „Wissenschaft“ „Theologie“, und wenn andererseits das Wissen entweder echt metaphysisches Wissen ist, oder wenn positiv wissenschaftliches Wissen seine Grenze überschreitet und bestimmte Resultate in die metaphysische Sphäre zu Unrecht erhebt. Nicht gegen den wissenschaftlichen Gehalt des Kopernikanismus zum Beispiel und gegen die Dynamik Galileis, sondern gegen den „Metaphysiker des Kopernikanismus“, gegen G. Bruno und — wie P. Duhem und H. Poincaré am Briefwechsel zwischen dem den Galileiprozeß leitenden

Kardinal und Galilei so klar zeigten, — gegen die metaphysischen Reste bei Galilei (die auch dem heutigen theoretischen Physiker ungegründet erscheinen, und die vollständig erst durch die Relativitätsphysik ausgeschieden sind) hat sich die Kirche in der Verurteilung Galileis gewandt. Kopernikus beruft sich im Vorwort seines Werkes über die Gestirnbewegungen auf die „lex parsimoniae“ für seine Lehre, und schied zwischen diesem Prinzip und der sogenannten „philosophischen Wahrheit“ über absolute Dinge; der Kardinal stellt in einem Briefe Galilei ausdrücklich anheim, dasselbe zu tun. Daß es Galilei nicht tat und an falschem Orte eine metaphysische Annahme setzte, entschied den Prozeß zu seinen Ungunsten. Auch die große Anzahl von Hemmungen, die die Kirche dem wissenschaftlichen Fortschritt bereitet, kommt gegen die indirekte ungeheure Förderung der Wissenschaft, die sie durch ihre in anderer Hinsicht allerdings furchtbare Niederhaltung des philosophischen und metaphysischen Denkens und der freien religiösen Spekulation gerade der positiven exakten Wissenschaft zuteil werden ließ, kaum in Frage. Das sieht man freilich erst im Vergleich mit den asiatischen Kulturen, bei denen diese Kraft der Niederhaltung und Unterbindung des metaphysischen Gedankens fehlt, und eine unverhältnismäßig größere Energie des menschlichen Denkens in metaphysisches Sinnen und in spontane Selbsterlösung eingegangen ist. Auch der gewaltige Kampf, den gerade die Kirchen und ihr steigender Priesterrationalismus gegen Mythos, Sage und Legende, Volksfrömmigkeit, „Aberglaube“, freie Mystik, Wunderglaube geführt haben, ist indirekt der Wissenschaft zugute gekommen, — in diesem Falle freilich auch der echten Metaphysik. Gegen die organseelenhaft gebundenen Wissensarten haben ja alle höheren geistigen Wissensarten ein und dieselbe Kampffront. Indem die Offenbarungsreligionen ein „übernatürliches“ Glaubensgebiet immer schärfer sonderten und absteckten und dieses als absolut vollendet und unvermehrbar behaupten, werden gerade sie die indirekten Bahnbrecher des positiv wissenschaftlichen Rationalismus. Die menschliche Denkenergie wird gerade auf diesem Weg auf die Bahn der exakten Untersuchung hingetrieben, und das ist zugleich die Bahn auch des technisch-pragmatistischen Denkens. Darum verstehen sich bis in die Politik der Lehrstuhlbesetzung philosophischer Lehrstühle hinein ja auch metaphysikfeindlicher Positivismus und kirchliche Philosophie so sehr gut, da, wo es gilt, die eigentliche und ernsthafte Philosophie von den Universalitäten fernzuhalten⁵⁰⁾.

⁵⁰⁾ Kenner der deutschen inneren Universitätspolitik wissen, wie sehr man seitens der kirchlich gebundenen Professuren danach strebt, die Lehrstühle der Philosophie mit Experimentalpsychologen oder mit Forschern zu besetzen, die positiv wissenschaftliche Resultate nur nachträglich zu einer gewissen Synthese zu bringen suchen, d. h. mit solchen Personen, die für die Kirchen-

Auch die religiöse Askese bedeutet, wie schon Nietzsche sagt, sehr viel für die Ausbildung des wissenschaftlichen, selbst asketischen Wahrheitsgewissens, während zugleich die kirchlichen Zensur-institute und ihre Behörden zu einer Verantwortlichkeit für mögliche Behauptungen, auch zu einer Feinheit und Vorsicht in Stil, Wahl der Worte, zu einer Langsamkeit und Bedächtigkeit des Denkens, zu Kritik und zu souveräner Erhabenheit über den stets närrischen und berauschten, von wenigen Ideen hypnotisierten „Zeitgeist“ erziehen, die indirekt, der echten Wissenschaft zugute kommen. Die Kirche hemmt also nicht so sehr die Wissenschaft als jenes anspruchsvolle Pathos „der wissenschaftlichen Kirche“ (E. Mach), das morgen und übermorgen auch die Wissenschaft selbst verwerfen wird. Die Geschichte des Darwinismus, die heute mit seinem fast vollständigen Zusammenbruch geendet hat, ist ein hervorragendes Beispiel für diesen Satz. Mag mit den Geisteswissenschaften die Reibfläche erheblich größer sein, so ist es doch auch hier weit weniger die kritische Quellenforschung (die von den maurinischen Benediktinermönchen ja sogar vor allem begründet wurde) als die geschichts- und kulturphilosophische Auffassungsform der historischen Tatsachen, die in Spannung mit der dogmatischen Religion tritt. Die eigentlichen Gegensätze zwischen Religion und Weltwissen liegen eben immer erst da, wo es sich um metaphysisches Wissen handelt, und hier ist ohne Zweifel das kirchliche Dogma und die Kirche die mächtigste, geborene Feindin jeder selbständigen Entwicklung; und in dem Maße mehr, als sie selbst irgendein metaphysisches System der Vergangenheit durch ihre Theologie, wenn nicht gar schon durch ihr Dogma selbst, bewußt oder unbewußt sich angegliedert hat. Sind in die Dogmatik selbst metaphysische Grundbegriffe eines bestimmten philosophischen Systems eingegangen, wie es ohne Zweifel im römischen Katholizismus der Fall ist (zum Beispiel für das Dogma der Transsubstantiation der Materienbegriff des Aristoteles, die durch das Konzil von Vienne fast mit Haut und Haaren dogmatisierte thomistische Seelenlehre, ferner für die „Gottesbeweise“ und die Lehre von der Willensfreiheit), so ist damit die Metaphysik vollständig und restlos festgelegt. Daß im Abendlande die Mächte der Offenbarungsreligion und der exakten Wissenschaft und Technik in ihrem

lehre schlechthin harmlos sind. Je mehr die Kirchen und ihre Vertreter in der Technik der Leitung und Lenkung ihrer Massen aufgehen und pragmatisch werden, desto inniger wird ihre Kooperation auch mit der Welt der Arbeit, Technik, Industrie und positiven Wissenschaft. Sie bilden daher heute ein zehnfach stärkeres Bollwerk gegen die mystischen Bestrebungen der Zeit, gegen die schlechten, z. B. Anthroposophie, und die guten, als die Wissenschaft.

jahrhundertelangen gemeinsamen Kampfe gegen den spontanen metaphysischen Geist das Spiel fast immer gewannen, das macht vielleicht das wichtigste wissenssoziologische Charakteristikum der abendländischen Wissensgestaltung überhaupt aus. Es ist aber der im Grunde gemeinsame Sieg des praktischen römischen Herrschaftsgeistes über die kontemplative, rein theoretische und auch in dieser Weise „forschende“ Gedankenhaltung, der beides verknüpft. In fast ganz Asien hat der „Weise“, hat alles in allem gesehen die Metaphysik den Sieg sowohl über Religion als über Wissenschaft gewonnen. Das scheint mir der wichtigste Punkt des Unterschiedes der abendländischen von den asiatischen Kulturen. Metaphysik ist hier genommen als Selbsterkennen und Selbsterlösung, und in diesem Sinne ist nicht erst der Buddhismus, sondern schon die „Religion“ der Brahmanen auch Metaphysik. Darum auch die Überlegenheit des Weisenideals in China, Indien, ja selbst Japan über die abendländischen Helden und Heiligenideale und Vorbilder (die im Abendlande von Benediktus bis zu dem das eigentliche Mönchtum überwindenden Ignatius immer praktischer, eudaimonistischer und sozialer werden), im Glauben der Völker; darum auch die berühmte asiatische „Toleranz“, bezüglich der Religionszugehörigkeit zu einer oder mehreren Religionen; darum aber auch das doppelte Fehlen einer rationalen Fachwissenschaft, autochthoner Industrie und Produktionstechnik und einer imperial geformten, streng hierarchisierten kirchlichen Institution mit strenger Dogmatik⁵¹). Auch die uns so seltsam anmutenden, in den asiatischen Kulturen so weitverbreiteten Überzeugungen von der Verantwortlichkeit der Kaiser, Fürsten und obersten Führer für alles, was in der Welt geschieht, auch für Naturereignisse, Überschwemmungen, Ernteverderb usw., gehen aus dem metaphysischen Selbsterlösungsgedanken hervor. Die Ausscheidung der Reste magischer Techniken durch die Reformation hat für den protestantischen Kulturkreis auch die Spannungen aufgehoben, die zwischen magischer Technik und positiver Technik zu bestehen pflegen. Aber auch im Katholizismus, wo Reste magischer Technik, zum Beispiel meteorologischer Technik („Wetter“wallfahrten), medizinischer Technik (Austreibung des Teufels und böser Geister, letzte Ölung) usw. in mageren Resten noch bestehen, sind sie für den Fortgang der positiven Technik nur von mäßiger Bedeutung. Die furchtbarste Waffe gegen die Metaphysik aber ist in den Händen der dogmatischen Kirchen: das Verbot schon des Zweifels an glaubensrelevanten Sätzen und Dingen. Dieses Prinzip,

⁵¹) Über das Primat des Weisenideals über das abendländische Heldenideal in China siehe die interessanten Bemerkungen von R. Wilhelm in „Chinesische Lebensweisheit“, Darmstadt 1922.

das jeden anderen als nur sogenannten „methodischen Zweifel“ als „Sünde“ wertet im Verein mit der Identischsetzung des platonisch-aristotelischen Systems (das heißt einer bestimmten positiv-historischen, von der Eigenart der ganzen griechischen Kultur unablässigen Metaphysik) mit der sogenannten „philosophia perennis“ oder der Lehre des „gesunden Menschenverstandes“ und der „allgemeingültigen“ Menschenvernunft selbst, unterbindet tatsächlich nicht nur alle metaphysische Wissensentwicklung, läßt nicht nur alle tatsächlich stattgehabte Entwicklung solcher Art sowohl inhaltlich wie historisch völlig mißverstehen, indem es Identitäten konstruiert, „wo Weltenfernen walten“ (zum Beispiel zwischen dem Gott des Aristoteles, dem „ersten Bewegten“ und „Denken des Denkens“ νοήσις νοήσεως, mit dem jüdisch-christlichen Gottesgedanken), sondern dogmatisiert und versteinert damit auch eine bestimmte Metaphysik. Die Lehre des Aristoteles von Gott als dem ersten Bewegten ist zum Beispiel nicht sinnvoll loszulösen von seiner Logik, von seinem gesamten astronomischen Sphärensystem, und ebensowenig vom Grundgeiste der griechischen Religion, der der jüdische Willens- und Schöpf ergott ganz fremd ist. Auch die Logik des Aristoteles⁵²⁾ ist abgesehen von formalistischen Spielereien nicht loszulösen von seiner Metaphysik, von „Form“ und „Stoff“ und ihrer naturphilosophischen Anwendung; das ganze System nicht loszulösen von jenem undifferenzierten Ineinander von positiver Wissenschaft und Metaphysik, das schon als Strukturform des Wissens der Neuzeit vollständig verlorengegangen; ja nicht loszulösen von einer gleichzeitigen Sklavenwirtschaft, die es gestattet, daß eine kleine kontemplative Elite die Welt als ein Reich von sinnvollen teleologisch geordneten „Form“kräften mehr verehrt und bewundert, als angreift und bearbeitet; nicht loszulösen von einer wesentlich biomorphen Denkart der Gesellschaft, die alles Wesenseigenartige und -eigengesetzliche der toten Welt noch nicht entdeckt hat, keine systematische Anwendung der Mathematik auf Naturforschung und Technik kennt, und technisch selbst noch wesentlich werkzeuglich und handwerklich bestimmt ist. Wird dieses historische System zu einer sogenannten „philosophia perennis“ aufgebauscht, so wird es natürlich alles lebendigen, anschaulichen, konkreten Gehalts entleert; es entspringt mit Notwendigkeit die sogenannte „scholastische“⁵³⁾ Methode, deren

⁵²⁾ Siehe hierzu neuerdings das vorzügliche Werk Jägers über das Werden des aristotelischen Systems.

⁵³⁾ In diesem formalen Sinne von Scholastik gibt es indessen auch eine protestantische „Scholastik“, und zwar eine zweifache, die von Melanchthon eingeführte, noch stark aristotelisch gefärbte Scholastik, die schließlich im Wolfianismus ausmündet, und die protestantische Scholastik des 19. Jahr-

Wesen stets gleichzeitig philosophisch-historische Interpretation einer philosophischen Autorität und systematische Sacherfassung in einem ist, d. h. zwiefache Täuschungsquelle für die historische Interpretation und die Sacherfassung zugleich, die durchaus getrennt ihren Gang zu nehmen haben. Hier wird wirklich eine ganz bestimmte, nur historisch zu verstehende Stufe des metaphysischen Denkens aus Angst vor einer neuen Metaphysik, die der Theologie gefährlich werden könnte, künstlich konserviert, in einem Zeitalter, das dieser Denkweise völlig stilfremd ist, und in dem sie — sofern sie verstanden wird — nur als Anachronismus wirken muß. Der Positivismus hat aber besonders durch Comtes Autorität diesen Gedanken der scholastischen Philosophie, es falle die Metaphysik zeitloser Formen und Essenzen, daß heißt das platonisch aristotelische System mit der Metaphysik zusammen, offen oder heimlich, akzeptiert; und es ist, da dieses eine System, wie Comte klar erkannte, an eine dem Wesen der Neuzeit fremde gesellschaftliche Gesamtdenkart gebunden ist, so zur Erklärung der Metaphysik als zu einer atavistischen Erscheinung überhaupt gekommen. Wer sich heute wundert über die zunehmende Anziehungskraft der Kirchen, und der römisch-katholischen voran, auch aller Teile ihrer Philosophie (Naturrechtslehre, Sozialphilosophie), der muß einmal alle Kräfte genau ermessen, die heute zusammenwirken und heimlich verschworen sind gegen jede selbständige Regung metaphysischer und freireligionsspekulativer Gedankenbildung. Wie A. Harnack so oft hervorhob, ist die weltanschauliche Indifferenz der Massen die stärkste Stütze aller ältesten, härtesten, konservativen Mächte, die sicherste Behüterin alles Überlebten; die unlebendigen Mitglieder der Kirchen selbst gehören natürlich dazu, das „morsche Holz am Weinstocke Christi“, das die Kirchen um so weniger abzustoßen geneigt sind, als sie ihre Tätigkeit immer mehr auf Massenlenkung in sozialen Wohlfahrtsfragen beschränken, und als sie seit der französischen Revolution gelernt haben, sich mit der Demokratie und später mit dem rechten Flügel des Sozialismus zu verständigen. Die positive Wissenschaft kann — so hatten wir gesehen — gegen die Kirche nichts ausrichten, da sie zu den ewigen Wissensbedürfnissen, die jene zu decken sucht, in normale Konkurrenz gar nicht treten kann. Scientifistische, positivistische Gedankenströmungen aber, und jede Art metaphysischen „Agnostizismus“, die an sich antikirchlich sind, helfen ihr, — allerdings heimlich nur —, da sie die Metaphysik auf Grund ihrer erkenntnistheoretischen und soziologischen Irrtümer niederhalten. „Die Feinde meines größten Feindes aber sind meine

hunderts, die Kantscholastik, die ebenfalls das obengenannte Merkmal von „Scholastik überhaupt“ aufweist.

Freunde", heißt es hier. Der Religionsersatz des messianistischen Marxismus, der „Zukunftsstaat" büßt seine religionsersetzende Stelle täglich mehr ein. Wo er herrscht, wie im russischen Bolschewismus, ist seine Kulturpolitik, wie die bolschewistische Bücherzensur zeigt und der neue „Index librorum prohibitorum" (auf dem Bibel, Koran, Talmud und alle abendländischen Philosophien stehen, von Aristoteles bis zu Fichte ausschließlich) nur die pure Umkehrung der Kulturpolitik der römischen Kirche. Der Mystizismus der modernen Kreise, Sekten, Bünde⁶⁴⁾ ist gegen die echte Metaphysik gleichfalls mitverschworen. Die erweiterte Demokratie aber — einst die Verbündete der freien Forschung und der Philosophie gegen die Oberherrschaft des kirchlich gebundenen Geistes — bildet sich langsam zur größten Gefahr für die geistige Freiheit um. Der andere mögliche Typus — anders als derjenige, dessen Geltung wir in unserer Jugend in uns aufnahmen als Zusammengehörigkeit von Demokratie und freier Wissenschaft —, der Typus Demokratie, der in Athen Sokrates und Anaxagoras verurteilte und der im modernen Japan aller Aufnahme abendländischer Methoden von Technik und Wissenschaft ursprünglich schroff entgegenstand, steigt langsam im Abendlande wieder empor. Nur die sich aufkämpfende vorwiegend liberale Demokratie relativ „kleiner Eliten" — so lehren uns die Tatsachen schon jetzt — ist eine Bundesgenossin der Wissenschaft und der Philosophie. Die herrschend gewordene und schließlich auf Frauen und halbe Kinder erweiterte Demokratie ist keine Freundin, sondern eher eine Feindin der Vernunft und Wissenschaft. Es beginnt bei uns mit kirchlichen Weltanschauungsprofessuren und sozialdemokratischen „Strafprofessuren"; mit parlamentarischem Druck aller Art auf schwache Staatsautoritäten in akademischen Besetzungsfragen. Aber wartet! Der Prozeß wird noch weiter gehen. Die neue relativistische Weltanschauungslehre — wie sie W. Dilthey, M. Weber, Jaspers, Radbruch in der Rechtsphilosophie eingeleitet haben — ist das theoretische Abbild dieses bis in die Weltanschauung hinauf demokratischen Parlamentarismus, bei dem man sich über den Sinn aller möglichen Meinungen unterhält, ohne zu behaupten; verhandelt, ohne zu entscheiden; auf gegenseitige Überzeugung aber durch Gründe, wie es der Parlamentarismus in seiner Blütezeit voraussetzte, bewußt verzichtet⁶⁵⁾.

⁶⁴⁾ Vgl. hierzu die Beiträge von Herrn Vollrath und Herrn Stein.

⁶⁵⁾ Wie sehr ich eine Weltanschauungslehre an sich als notwendig anerkenne und besonders praktisch für die Volkshochschule verwendbar halte, andererseits auch insbesondere die reine Weltanschauungslehre als eine Vorbedingung für die setzende Philosophie erachte, habe ich gezeigt in meinem oben schon zitierten Aufsatz „Über Weltanschauungslehre, Soziologie und

Werfen wir nun einen Blick auf die Metaphysik selbst. Ihre Wissenssoziologie ist noch am meisten ungeschrieben⁵⁶). Metaphysik ist unter den übrigen Wissensformen, soziologisch gesehen, stets die Wissensform geistiger Eliten, die, losgelöst von den religiösen und sonstigen Traditionen ihrer Lebensgemeinschaft und frei von wirtschaftlicher Arbeit, Muße haben, die Welt nach ihren ideellen Wesensstrukturen in rein theoretischer Einstellung zu betrachten und, in Verbindung mit dem Wissensstande der Zeit in positiv wissenschaftlicher Hinsicht, wahrscheinliche Hypothesen über die letzten Gründe der Dinge auszubilden. Da die Totalität der Welt nur für die Totalität einer Person theoretisch zugänglich ist, ist sie selbst notwendig personhaft gebunden, oder von sogenannten Schulen metaphysischer Weisheit getragen, die sich um eine Person gruppieren. Sie ist ferner wesentlich kulturkreishaft, ja sogar weitgehend an den nationalen Genius gebunden, unvergleichlich bestimmter als die internationale, arbeitsteilige, positive Fachwissenschaft⁵⁷). Da Metaphysik stets Verknüpfung ist apriorischen synthetischen Wesenswissens mit den Induktionen und deduktiven Resultaten der positiven Wissenschaft, so sind ihre möglichen Typen durch reine Weltanschauungslehre bis zu einem gewissen Grade für einen Kulturkreis a priori konstruierbar⁵⁸). In ihrer historischen Ausprägung stehen die allgemeinsten Typen der Metaphysik eines Kulturkreises während des ganzen Kulturprozesses nebeneinander; jeder Typus „wächst“ für sich im Laufe dieses Prozesses mit dem Wachstum der induktiven positivwissenschaftlichen Erfahrung, die er sich anzueignen sucht, beruht aber keineswegs allein auf dieser Erfahrung. In einer zweiten von diesem Wachstum jedes Typus verschiedenen Dimension aber wächst die Metaphysik selbst in der Geschichte an Fülle und Totalisierung des Weltgehalts, insofern als jede neue Metaphysik wenigstens ver-

Weltanschauungssetzung“. Aber sie darf nicht versuchen, die Metaphysik zu ersetzen.

⁵⁶) Wir machen aufmerksam auf die Dissertationsschrift von Dr. H. Landsberg über „Die Soziologie der platonischen Akademie“ in den von mir herausgegebenen „Schriften zur Philosophie und Soziologie“ (Cohen, Bonn), die ursprünglich für diesen Band geschrieben war, aber sich zu umfänglich für die Aufnahme erwies; ferner auf die Bemerkungen von Landsberg über die Soziologie der peripathetischen Schule (in diesem Bande) und die alexandrinische Akademie sowie auf die Arbeit von Frl. Dr. Spindler über ostindische Lebenskreise in diesem Bande. Die Arbeiten sind nur erste Anfänge der Verwertung gelehrter Forschung für wissenssoziologische vergleichende Probleme, nichts Endgültiges.

⁵⁷) So urteilt auch W. Wundt in seinem Buche „Die Nationen und ihre Philosophie“.

⁵⁸) Eine Reihe solcher Konstruktionen finden sich in trefflicher Form in dem Buche von N. Hartmann „Metaphysik der Erkenntnis“.

sucht, auch die Wahrheitselemente aller anderen metaphysischen Systeme in sich aufzunehmen, sie aber zugleich unter einem höheren, umfassenderen schöpferischen Grundgedanken zu relativieren. Der „Streit“ der Metaphysik ist niemals im selben Sinne und mit denselben Methoden auszugleichen, wie der positiv wissenschaftliche Streit. Dieser Satz folgt notwendig daraus, daß ja gerade die undefinierbaren, nur aufweisbaren Grundbegriffe und die zu allen möglichen Beweisen nötigen unbeweisbaren Grundsätze über den weltwesentlichen Zusammenhang ihr erster Gegenstand sind; ferner auch daraus, daß die Metaphysik das Prinzip der Wissenschaft, jede Frage, die als durch Beobachtung, Messung und mathematischen Kalkül unentscheidbar nachgewiesen werden kann, als für die positive Wissenschaft sinnlos auszuschalten, bewußt verläßt und ein hypothetisches Gesamtbild geben will, wie alle nach obersten Wesenheiten geordneten Dinge in der „absoluten Wirklichkeit“ eingewurzelt sind — ein systematisches Bild also vom systematischen Zusammenhang der Dinge. Im selben Sinne arbeitsteilig wie die positiven Fachwissenschaften kann also Metaphysik schon um ihres Gegenstandes willen nicht organisiert werden, da ein Ganzheitsbild über die Welt auch nur einer, und einer ganzen konkreten Person gegeben sein kann. Darum, nicht aus einem geschichtlichen Zufall heraus, ist die „Schule“ mit einem Zentrum, dem „Weisen“, ihre sachnotwendige soziologische Existenzform. Der letzte Erkenntniswert der Metaphysik kann nicht gleich dem der positiven Wissenschaft an dem Maße ihrer Beweisbarkeit gemessen werden, wenigstens nicht in bezug auf ihren ersten notwendigen Bestandteil, der in sie eingehenden apriorischen Wesenslehre, sondern in letzter Linie nur nach dem Reichtum und der Fülle hin, in der die Person des Metaphysikers, vermittelt durch seine innere Solidarität und Anteilnahme an der Totalität des bisherigen geschichtlichen Welterlebnisses, mit der Welt selbst solidarisch verbunden ist. Die Mikrokosmosidee also, nach der der Mensch in genere alle Wesensbereiche der Welt und ihres Grundes und deren Gesetzmäßigkeit in sich verkörpert („homo est quodammodo omnia“) wiederholt sich hier, aber im relativ geschichtlichen Sinne, insofern derjenige, der die Ganzheit des bisherigen Welterlebnisses und seiner denkenden Verarbeitung am tiefsten in sich konzentriert und es in rationalen Formen repräsentiert, auch derjenige ist, der die Möglichkeit tiefster metaphysischer Erkenntnis besitzt. Die positive Wissenschaft bezahlt dagegen ihre Allgemeingültigkeit und Allbeweisbarkeit mit der „Daseinsrelativität“ ihres stets nur in abstracto aus dem totalen Wirklichkeitszusammenhang der Welt loslösaren Spezialgegenstandes auf den Menschen, sofern dieses Wort im Wesenssinne eines vernünftigen Vitalwesens, nicht im empirischen Sinne des

irdischen Menschen und seiner zufälligen Merkmale genommen wird. Denn über diesen Menschen sucht sich ja auch die Wissenschaft zu erheben, ja sie macht ihn zum Gegenstände ihrer positiven Forschung nach allen möglichen Richtungen. Die Metaphysik aber ist das stets nur persönlich und mit allen persönlichen Wesenskräften des Menschen zu verantwortende Wagnis, ins absolut Reale vorzustoßen. Ihre Resultate bleiben dauernd, im Gegensatz zu den Hypothesen der positiven Wissenschaft, hypothetisch, und schon um ihres zweiten Erkenntnisbestandteiles willen nur wahrscheinlich, und sind „gültig“ nur für den Inbegriff derer, die nach ihrem eigenen idealen Wesenstypus ihr Wesen mit dem Wesen des Metaphysikers als geistig solidarisch empfinden. Während die positive Wissenschaft in dem Maße ihrer Vollkommenheit Wertentscheidungen zu vermeiden hat, ist Metaphysik stets Wirklichkeitserkenntnis und Theorie absoluter Werte zugleich; sie teilt mit der Religion den Versuch der Anteilnahme am „absolut Seienden“, aber nicht wie die Religion durch Glaube und Gefolgschaft gegenüber einer Person, der man besondere Erfahrungskontakte mit der Gottheit (Offenbarung, Gnade, Erleuchtung oder irgend sonst ein ontisches besonderes Verhältnis zur Gottheit) zuschreibt, sondern durch spontane, von jedem nachzuvollziehende evidente Erkenntnis der Sache selbst. Dieser Satz gilt überall da, wo Metaphysik nicht als bloße „*ancilla theologiae*“ in den Dienst von Religion gestellt wird. Und sie ist insofern stets auch ein Heilsweg, aber ein spontaner Heilsweg! Andererseits teilt sie mit der Wissenschaft die streng rationale Methodik und die Grundrichtung auf die Welt überhaupt und auf das Urseiende (*Ens a se*) nur so weit, als es in der Welterfahrung (der Wesenserfahrung und -schauung und der zufälligen Erfahrung von raumzeitlich bestimmten Tatsachen und ihren Gesetzen) in die Erscheinung tritt mit ausdrücklichem Verzicht auf alle sogenannten „übernatürlichen“ Quellen der Erkenntnis. Auf allen Höhepunkten ihrer historischen Existenz steht Metaphysik mit der positiven Wissenschaft in innigstem und schöpferischem Konnex, wie andererseits die Wissenschaft auf allen ihren Höhepunkten bis in die Philosophie ihre Grundlagen zurückwirft. Nur in den relativen Niederungen der beiderseitigen Bewegungen gehen sie meist zusammenhanglos auseinander. Da Bildung und Entfaltung, respektive Neuerweckung der geistigen Erkenntnisformen den Menschen nur durch Funktionalisierung gegenständlichen, an zufälligen Weltbereichen gewonnenen Wesenswissens über die Struktur des Weltganzen erwächst — nie aber und zu keinem Zeitpunkt ein im induktiven und deduktiven Sinne vollständiges Weltbild möglich ist —, ist Metaphysik wesensmäßig auch der Haupthebel aller intellektuellen geistigen Personbildung, indem die in ihr und ihrem Betrieb zur Ausbildung ge-

langenden Denk- und Schauformen der Welt auf beliebige zufällige Tatsachenbereiche lebendig angewandt werden. Sie ist es im Gegensatz zu den notwendig sich unaufhörlich in ihren Resultaten verändernden Fachwissenschaften, in denen es nicht auf „Bildung“ (im echten, guten Sinne des Wortes), sondern allein auf „Leistung“ oder Nichtleistung ankommt, dem prinzipiell unendlichen Prozeß des wissenschaftlichen Fortschrittes zu dienen. Über diesen Wert der Förderung des unaufhaltsamen positiv wissenschaftlichen Prozesses hinaus besitzen die Resultate der Fachwissenschaft „Bildungs“wert für die Person nur in dem Maße, als ihre Problematik in diejenige der Philosophie selbst hineinreicht.

Voraussetzung des Erwachens einer selbständigen Metaphysik, die über den „einsamen Denker“ hinausreicht, ist, wie schon Eduard Zeller für die griechische Philosophie treffend hervorgehoben hat, überall das Fehlen von „Kirche“ im Sinne der Massenheilsanstalt, Hierarchie, Dogma, oder ihr schon begonnener Absterbeprozess (Buddhismus). Die größte soziologische Macht über die Geschichte menschlicher Gruppen haben von Metaphysikern bisher in abnehmender Größenordnung Buddha (die unvergleichlich größte Wirkung, viel größer als die Christi), der Chinese Laotse, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel und K. Marx ausgeübt, indem sie über die Schulen hinaus in grundverschiedener Art die Denkweise ganzer Zeitalter und Massen mitbestimmten, und zwar so, daß die Bildungseliten, auf die Metaphysik allein direkt zu wirken vermag (indirekt kann sie es nur durch gestaltende Einwirkung auf die religiös-kirchliche Dogmatik, auf die Bildung der „öffentlichen Meinungen“⁵⁹), oder auf die Ideologien ganzer Klassen wie im Falle Marx), es selbst nicht mehr wissen, wie stark sie durch diese Denker gebildet sind. Gestürzt werden herrschende Metaphysiken niemals durch die positive Wissenschaft, die immer selbst erst durch Metaphysiken bestimmt ist, mehr als sie selbst es ahnt, sondern nur durch neue Metaphysiken oder durch die Religion. Je unformulierter die Metaphysiken sind und je weniger ihren Anhängern ihr Ursprung bewußt ist, desto stärker ist ihre Macht über die Geister. Die Wissenssoziologie hat die verborgenen Metaphysiken meist erst herauszuarbeiten (wie es E. Troeltsch trefflich in seinem Historismus für viele deutsche Historiker getan hat, Radbruch in seiner Rechtsphilosophie für die politischen Parteien, die stets stark durch Halb- oder Ganzmetaphysiken bestimmt sind). Die Stände und Klassen, denen die Metaphysiker angehören, sind für ihre Struktur von großer Bedeutung; es sind, im

⁵⁹) Über die Wirkung der Philosophie des 17., 18., 19. Jahrhunderts auf die „öffentliche Meinung“ vgl. F. Toennies' tiefes, bedeutendes Werk.

Gegensatz zu den *homines religiosi*, die durchschnittlich weit mehr den Unterklassen entstammen, stets oder meist Klassen von Bildung und Besitz. Der Unterschied der christlichen Religionen, die ursprünglich — wie Max Weber es ausdrückte — eine Religion „wandernder Handwerksburschen“ gewesen ist, von griechischen Philosophen und Weisen ist deutlich genug. Mögen einzelne antike Philosophen dem Sklavenstande (im staatsrechtlichen Sinne, was für Besitz und Bildung wenig bedeuten muß), angehört haben, wie Epiktet zum Beispiel, so finden sich solche Erscheinungen doch wesentlich beschränkt auf die zugleich individualistisch und kosmopolitisch gerichteten, ethisch praktischen Schulen der Kyniker und der nacharistotelischen Philosophie, insbesondere der späten Stoa, die in Ethik und Sozialphilosophie auch inhaltlich immer mehr Unterdrücktenideologie wird, und von Spengler nicht ganz zu unrecht mit dem modernen proletarischen Sozialismus verglichen worden ist⁶⁰). Der Gegensatz von Land und Stadt tritt im Gegensatz der vorsokratischen kolonialen Naturphilosophie und Anaxagoras wie Sokrates, der „von den Bäumen nichts lernen konnte“, in der mit Anaxagoras beginnenden Geistes- und Nouslehre klar hervor. Während die indische Metaphysik eine Metaphysik „der Wälder“ ist (wie Tagore in seinem Buche „Sadhana“ sagt), und einen ganz unmittelbaren Verkehr mit der Natur, Einfühlung und Untertauchen der Seele in allem Lebendigen, und ein fast metaphysisch-demokratisches Einheitsbewußtsein des Menschen mit allem untermenschlich Lebendigen voraussetzt⁶¹) (auch schon in der vorbuddhistischen Entwicklung), ist fast die ganze Metaphysik des Abendlandes ein Produkt städtischen Denkens, eine Tatsache, die es mitverständlich macht, daß ihr ein ganz anderes Selbstbewußtsein und eine ganz andere Selbstdeutung des denkenden Menschen als eines über alle Natur souveränen Wesens von vornherein zugrunde liegt. Die Geschichte der Philosophie hat bislang auf das wissenssoziologische Moment viel zu wenig acht gegeben⁶²), obgleich doch viele Erscheinungen nur soziologisch verständlich sind. Die französische Philosophie ist nach Überwindung der mittelalterlichen priesterlichen und primär von Mönchen getragenen Scholastik bis zu Rousseau — dem Vater des Gefühlsradikalismus und der Romantik zugleich — im wesentlichen eine Philosophie des aufgeklärten Adels oder doch im Geiste dieses Standes gehalten, darum weltoffen, un-

⁶⁰) Der sehr eigenartige pythagoräische Bund bedurfte, mit seinem streng dorisch-konservativen Baustil, mit dem Zahl- und Ordnungsgedanken im Blickpunkt, einer besonderen wissenssoziologischen Untersuchung.

⁶¹) Vgl- hierzu mein Buch über „Wesen und Formen der Sympathie“.

⁶²) Eine gewisse Ausnahme macht H. Gomperz in seinen „Griechischen Denkern“ — nur daß sein Urteil überall einseitig positivistisch eingestellt ist.

akademisch und-unpedantisch, weltmännisch, und in einer Form gegeben, die sich an die ganze gebildete Welt wendet⁶³⁾. Ähnliches gilt von Italien, wo der Adel, da er wesentlich Stadtadel gewesen ist, überhaupt einen weit höheren Beitrag zur höheren Kultur des Geistes geleistet hat als etwa in Deutschland, wo der Gegensatz von adeliger Burg und bürgerlicher Stadt für die Geistesgeschichte des Adels fundamental wurde. So wurde die deutsche Philosophie an erster Stelle eine Leistung des gebildeten mittleren evangelischen Bürgertums, voran des Pfarrhauses, eine Tatsache, die nicht nur viele Züge an Form, Stil, von der Welt abschließender oft grausamer Terminologie, ihre starke Neigung zum Abschluß in starren, sich kaum verstehenden Schulbildungen, sondern auch manche inhaltlichen Züge erklärt: so zum Beispiel ihre relativ geringe Verknüpfung mit Mathematik und Naturwissenschaften, ihren apolitischen⁶⁴⁾ kontemplativen Geist, ihren geringeren Radikalismus (was bei einem Vergleich der deutschen und westlichen Philosophien der Aufklärung scharf sichtbar wird), ihre fast vollständige innere Ferne vom „Geiste“ der Industrie und Technik, der in der englischen großbürgerlichen Philosophie — einer Philosophie, die zumeist von Männern, die zugleich Staatsmänner und Ökonomen waren —, so deutlich wirksam ist. Diese wichtigen Tatsachen haben in Deutschland völlig andere Fronten des Kampfes der philosophischen Meinungen geschaffen, als sie in den romanischen Ländern existieren, wo der Gegensatz der kirchlichen Philosophie und der areligiösen und antimetaphysischen Strömungen stets viel schärfer gewesen ist. Sie haben auch den Gegensatz zwischen Theorie und Macht geschaffen, der durch unser ganzes Leben geht. Eine bewußte Klassenphilosophie (ein Unding in sich selbst) hat erst der Deutsche Karl Marx zu schaffen gesucht.

Von erheblicher wissenssoziologischer Bedeutung ist auch das Verhältnis der Metaphysiken zu den Nationen, die ihr Wesen zwar auch in der Methodik der exakten Wissenschaften bereits deutlich genug aussprechen, aber in der Philosophie viel stärker und unmittelbarer noch als dort. Wissenssoziologisch sehr wichtig wäre hier eine Phasenlehre der Geschichte der philosophischen Theorien bezüglich

⁶³⁾ „Er wolle auch für die Türken schreiben“, sagt Descartes. Nicht zu Unrecht hebt H. Bergson in seiner Studie „La Philosophie française“ diese verständliche weltoffene Art des Stils der großen französischen Philosophen hervor.

⁶⁴⁾ In Deutschland ist der Staatsmann fast ganz unphilosophisch, der Philosoph meist ganz apraktisch. Die Akademien sind rein wissenschaftlich, meiden meist schon den Philosophen (Kant). Eine Bildung wie die Académie française, in der Gelehrte, Philosophen, Dichter, Politiker, Militärs usw. zusammensitzen, ist bei uns unmöglich.

der Gruppenarten, die sie vornehmlich getragen haben. Es wäre hier zu scheiden: 1. die scholastische, lateinisch gegebene, übernationale, wesentlich vom Priester- und Mönchsstande getragene kirchliche Philosophie, gegen die sich Mystik und Humanismus, dann die eigentlichen Philosophien der modernen Nationen als national bestimmte Bewegungen aufarbeiten; 2. die zwar inhaltlich stark national-mythisch gefärbten Philosophien der jungen europäischen Nationen, in der Sprache ihrer Länder vorgetragen, die aber nirgends das Nationale als solches intendieren, sondern sich kosmopolitisch gesinnt fühlen — wobei sie freilich übersehen, daß ihr sogenannter Kosmopolitismus nur verborgener Europäismus ist. Diese Phase enthält den Hauptzug aller sogenannten neueren Philosophien von N. Cusanus und Descartes bis zu Kant einschließlich; 3. die weit bewußtere, national nicht nur faktisch gefärbte, sondern oft geradezu intendierte Philosophie des 19. Jahrhunderts, die besonders in Deutschland seit Fichte ein starkes Ferment der Steigerung des nationalen Kulturbewußtseins ist (Fichte und Hegel); 4. eine sich langsam, aber sicher aufarbeitende, wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie, die eine lebendige Diskussion auch der philosophischen Führer und Vertreter der großen Kulturkreise selbst als Methodus ihrer Forschung in sich schließt, — eine Erscheinung, die zuerst keimartig in unserem Lande mit Schelling, Schopenhauer, R. P. Deussen, E. v. Hartmanns Heranziehung der indischen Weistümer in die philosophische Diskussion begann, die sich aber in der Folge des Weltkrieges, dieses „ersten Qesamterlebnisses der ganzen Menschheit“, geradezu unermeßlich gesteigert hat. —

Wenn die Metaphysik an erster Stelle das Werk gebildeter Oberschichten ist, die Muße zur Wesenskontemplation und zur „Bildung“ ihres Geistes besitzen, so ist die positive Wissenschaft von ihrem ersten Beginn an eines wesentlich anderen Ursprungs. Zwei soziale Schichten, die anfänglich geschieden waren, scheinen mir sich zunehmend durchdringen zu müssen, wenn es zu einer systematisch ausgeübten, methodisch zielvollen, kooperativen Fachforschung kommen soll — ein Satz, für den ich Gesetzmäßigkeit in Anspruch nehme: je ein Stand freier kontemplativer Menschen, und je ein Stand von Menschen, der Arbeits- und Handwerkserfahrungen rationell gesammelt hat, und der schon um seines inneren Triebes zu steigender sozialer Freiheit und Befreiung willen das intensivste Interesse an allen Bildern und Gedanken über die Natur besitzt, die Voraussicht ihrer Vorgänge und Herrschaft über sie möglich machen. Ich glaube

⁶⁵⁾ Schopenhauer zuerst sprach von der Metaphysik als einem „erhabenen Gespräch der Genien aller Zeiten und Völker über Raum und Zeit hinweg“.

nicht, daß aus einer dieser Gruppen allein je positive Wissenschaft entstanden wäre, da sie ohne den Einfluß der freisinnenden Kontemplation niemals die rein theoretische Erkenntnisgesinnung, die logische und mathematische Methodik und die Ausdehnung ihres Blickes auf das Ganze der Welt erreicht, ohne den Einfluß der anderen Gruppe aber niemals jene enge Verbindung mit Technik, Messung, später mit freiem, nicht mehr technisch-okkasionellem Experiment gefunden hätte, die ihr wesentlich sind. Vor allem aber hätte sie nicht gelernt, ihr Interesse an jedem Stück Natur auf die meßbar-quantitative Seite der Welt und die Gesetze des raum-zeitlichen Zusammenhangs der Erscheinungen, ihrem So- und Andersein nach, und das heißt ja auf das, was sich als von Bewegungserscheinungen abhängig fassen läßt, zu beschränken. Das formal-mechanische Prinzip der Naturerklärung — wie immer es in diese zufällige oder jene zufällige besondere Form verumumt auftritt — geht ohne Zweifel von solchen Menschen aus, die irgendwelche materiellen Dinge von Ort zu Ort bewegen müssen, und deren Bewegungs- und Arbeitserfolge immer neue Erfahrungen von der Natur der Körper und Kräfte vermitteln. Die ökonomischen Arbeits- und Verkehrsgemeinschaften der vaterrechtlichen expansiven Kulturen, nicht Blut- und Bildungsgemeinschaften (wie beim religiösen Heiligen und dem metaphysischen Weisen) sind überall die erste soziologische Ursprungsart der positiven Wissenschaft⁶⁶). Ich behaupte also: die rein technizistische, pragmatistische, — hier darf man auch mit Einschränkungen sagen — marxistische Auffassung des Verhältnisses von Arbeit und Wissenschaft (Boltzmann, E. Mach, W. James, Schiller usw.) ist genau so irrig wie die rein intellektualistische, die nur für das Werden der Philosophie Wert und Sinn hat. Die positive Wissenschaft ist und war überall, wo sie entstand, in Europa, Arabien, China usw., das Kind der Vermählung von Philosophie und Arbeitserfahrung. Sie setzt beides voraus, und nicht nur eines von beiden. Da im Abendland (beginnend in Hellas) diese Mischung der Klassen — nach Überwindung selbstverständlich der chthonischen Gottheiten und der Reste von Mutterrecht — die stärkste war, verglichen mit den asiatischen Theokratien, Kasten usw., so ist unter der historisch-einmaligen Sonderbedingung der Begabung des männlichen, logischen griechischen Volkes die arbeitsteilige Fachwissenschaft im Abendlande und im größeren weltumfassend systematischen Ausmaße nur im abendländischen Stadtbürgertum geworden. Schon aus diesem Ursprünge ist zu vermuten, was die ganze Geschichte der positiven Wissen-

⁶⁶) Sie entfaltet sich immer im Gegensatz zu den mutterrechtlichen, nach „Innen“ gewandten animistischen Kulturen.

schaft bestätigt: die Formen der Produktionstechnik und der menschlichen Arbeit (in technischem Sinne) bilden je zu den Formen des positiv-wissenschaftlichen Denkens eine Parallele, ohne daß man deshalb sagen kann, daß eine dieser Formenwelten die Ursache oder unabhängig Variable der anderen sei. Die unabhängig Variable, die beide Formenreihen von Wissen und Arbeitstechnik bestimmt, ist die je vorhandene Triebstruktur der obersten Führer der Gesellschaft (in denen sehr verschiedene Triebe die Vorherrschaft haben können, die zu erkennen ein Problem der Psychoenergetik in Verbindung mit der psychologischen Erbsassenlehre ist) in engster Einheit mit dem, was ich „Ethos“ nenne, das heißt, den je herrschenden und geltenden Regeln des geistigen Wertvorziehens; sagen wir der Einfachheit halber kurz: mit den leitenden Werten und Ideen, auf welche die Führer der Gruppen und in ihnen und durch sie hindurch die Gruppen selbst gemeinsam hingerichtet sind. Nur ein Grund unter anderen innerhalb dieses Ethos ist die geistige Wirtschaftsgesinnung, die in ihrer besonderen Artung je nur geistesgeschichtlich zu begreifen ist (wie die Triebstruktur vor allem durch Rassenmischung und Erbgesetze bezüglich der vitalpsychischen erblichen Eigenschaften). Daß die Technik keineswegs nur eine nachträgliche „Anwendung“ ist einer rein theoretisch-kontemplativen Wissenschaft (die nur durch die Idee der Wahrheit, Beobachtung, reine Logik und reine Mathematik bestimmt wäre), daß vielmehr der je stark und schwach vorhandene, auf dieses oder jenes Gebiet des Daseins gerichtete (Götter, Seele, Gesellschaft, Natur, organische und anorganische usw.) Wille zur Herrschaft und Lenkung schon die Denk- und Anschauungsmethoden wie die Ziele des wissenschaftlichen Denkens mitbestimmen — und zwar mitbestimmen gleichsam hinter dem Rücken des Bewußtseins der Individuen, deren wechselnd persönliche Motive, zu forschen, dabei ganz gleichgültig sind —, das halte ich für eine der wichtigsten Sätze, die die Wissenssoziologie auszusprechen hat; ferner für einen Satz, der ebensowohl erkenntnistheoretisch als entwicklungspsychologisch, als endlich in der Geschichte von Wissenschaft und Technik streng zu beweisen ist. Auf die schwierigen erkenntnistheoretischen und entwicklungspsychologischen Gründe für diesen Satz, die in der Wertungs- und Triebmitbedingtheit alles Wahrnehmens und Denkens bezüglich der Gesetze der Auswahl ihrer möglichen Gegenstände wurzeln, aber nicht minder gemeinsam alles unseres Handelns, kann hier nicht eingegangen werden⁶⁷⁾. Nur das will ich hervorheben, daß diese Unter-

⁶⁷⁾ Ich verweise hier auf die Wertuntersuchungen in meiner Ethik, ferner auf eine demnächst erscheinende Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis“ im vierten Band der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“.

suchung zu dem Resultat einer allerdings sehr relativen Berechtigung der Doktrinen führt, die gemeinhin als „Pragmatismus“ und „Ökonomismus“ (im Machschen Sinne) bezeichnet werden, relativ darum, weil diese Berechtigung nicht wie beim reinen Pragmatismus auf die Idee des Wissens und der Wahrheit und die reine Logik selbst sich erstreckt, wohl aber auf die Auswahl der Seiten der Welt, die positiv wissenschaftlich „interessant“ sind, und über welche die Wissenschaft an sich wahre, das heißt richtige und sachadäquate Sätze und Theorien entwickelt. Für die Metaphysik gilt dagegen dieser Satz von der Bedingtheit des Wissens und seiner Erwerbungsformen durch die technische Zielsetzung möglichen Handelns auf die Welt keineswegs. Ja, das ist gerade der Unterschied der Philosophie von der positiven Wissenschaft, daß sie selbst nicht bedingt ist durch das Prinzip der möglichen technischen Zielsetzung, und daß sie die Formen des Denkens, Anschauens und die ihnen entsprechenden Seinsformen, in denen die Wissenschaft denkt und in denen stehend sie ihre Gegenstände fertig vorfindet, zum Gegenstand eines „reinen“ Wissens macht und ihren Ursprung prüft. Über die historisch-soziologische Seite der Beziehung von Technik und Wissenschaft soll hier einiges gesagt sein⁶⁸).

Der erste, der wohl den soziologisch-geschichtlichen Zusammenhang von Technik und Wissenschaft klarer erkannte — wenn wir von Bacons Unbestimmtheiten und Einseitigkeiten absehen —, war wohl Graf St. Simon⁶⁹), und zwar in seiner späteren Periode (in der ersten Periode, deren Denkmotiven vor allem Comte gefolgt ist, war er wie Comte selbst Intellektualist). Er war es ja auch, der neben anderen französischen Historikern und Sozialisten Karl Marx zu seiner sogenannten „ökonomischen Geschichtsauffassung“ so bedeutend angeregt hat. Daß auch wir ein — allerdings sehr eingeschränktes — Recht der ökonomischen Geschichtsauffassung überhaupt und auch bezüglich dieser Frage zugestehen, vor allem anerkennen, daß sie das soziologische Denken über diese Dinge mächtig angeregt hat, und das vor allem in der mehr technologischen Ausdeutung des so sehr vieldeutigen Wortes „Produktionsverhältnisse“, ist mit dem oben Gesagten schon zugestanden. Freilich sind die Einschränkungen so groß und mannigfaltig, daß fast nichts übrigbleibt als die uns mit Marx gemeinsame Ablehnung des Intellektualismus, der die Technik nur für „nachträglich angewandte“ völlig „reine“ Wissenschaft hält. Marx redet von direkter oder doch ausschlaggebender kausaler Abhängigkeit

⁶⁸) Leider hat Herr v. Gottl, der das wichtige, in diesem Band nicht besonders behandelte Thema „Wissenschaft und Technik“ zuerst übernommen hatte, aus Arbeitsüberlastung seinen Beitrag später absagen müssen.

⁶⁹) Siehe Muckles Werk über Graf St. Simon.

nicht nur der positiven Wissenschaft, sondern aller geistigen Erzeugnisse von den ökonomischen Produktionsverhältnissen; wir nur der positiven Wissenschaft, und auch hier nur von einem Parallelismus, der eine dritte gemeinsame oberste Ursache hat, eben die erbliche Triebstruktur der Führer, ihre letzten Endes blutsmäßige Herkunft und ihr zugehöriges neues Ethos. Marx will die herrschende Religion und Metaphysik, ferner das Ethos selbst aus den ökonomischen Produktionsverhältnissen verstehen. Wir dagegen behaupten, daß die drei Dinge schon das mögliche Zustandekommen der positiven Wissenschaft und der Technik im großen Ausmaße mit entscheiden, also eine zweite unabhängige Variable bilden, die nur geistesgeschichtlich zu verstehen ist. Zum Beispiel: Die buddhistische Metaphysik und ihr Ethos, auch schon die vor Buddha bestehenden Religionsformen, entwickeln zwar auch einen Herrschaftswillen, der an sich kaum kleiner ist als der des Abendlandes. Aber dieser Herrschaftswille ist nicht nach außen gerichtet auf die materielle Produktion und die durch sie ermöglichte Steigerung der Menschenzahl und der materiellen Bedürfnisse, ja ihre Immerneuerweckung, sondern nach innen gerichtet auf die Herrschaft über den automatischen Gang der Seele und aller Leibesvorgänge, und zwar auf diese Herrschaft um der Abtötung der Begierden willen (darum auch umgekehrt wie bei uns Anpassung der Kinderzahl an die stabilen Produktionsverhältnisse durch Mädchen-tötung; und eine außerordentliche Seelen- und Vitaltechnik, jedoch keine nennenswerte Produktions- und Kriegstechnik). Nur in geringerem Maße schloß die griechische Religion und Metaphysik, auch nach Entstehung der so reichen griechischen reinen Mathematik und Naturforschung, einen erheblichen Willen und eine positive Wertung einer Produktionstechnik maschineller Art aus; es entstand viel weniger wirkliche Technik, als nach den in der griechischen Wissenschaft, Statik und den Anfängen der Dynamik gelegenen technologischen Möglichkeiten hätte entstehen können. Zwar ist von der griechischen Metaphysik und Religion die Welt, ihr Sosein und Dasein, grundsätzlich bejaht: aber nicht als Gegenstand menschlicher Arbeit, menschlicher Formierung, Ordnung, Voraussicht, nicht auch als Werk göttlicher Schöpfer- und Baumeistertat, das der Mensch noch weiter führt, sondern als ein Reich zu schauender und zu liebender, lebendiger, edler Formkräfte. Auch hier schloß die herrschende Religion wie Metaphysik jene innige Verknüpfung der Mathematik mit Naturforschung, der Naturforschung mit Technik, der Technik mit Industrie aus, die die Kraft der neuzeitlichen Wissenschaft ausmacht, die bereits die Anfänge freier Arbeit und die steigende Emanzipation großer Massen im Gegensatz zu den vielfachen Formen der unfreien Arbeit (Sklaverei, Hörigkeit usw.) voraussetzt. Die Anfänge der posi-

tiven Wissenschaft (Astronomie, Mathematik, Heilkunst usw.) in Ägypten und in China zeigen sich innig verknüpft mit den großen technischen Aufgaben, welche geographische und geopolitische Strukturbedingungen mächtiger monarchischer Reiche stellten, insbesondere den Aufgaben der Stromregulierung des Nils und der chinesischen Flußsysteme, der Schifffahrt, des Wagenbaues, der Baukunst, im Dienste durchaus machtpolitischer Interessen. Aber wenn diese Völker es nicht zu einer methodischen, kooperativ organisierten, die Gebiete der Welt verteilenden positiven Fachwissenschaft bringen, die das Ganze des Universums erfaßt, so ist es hier offenbar das Fehlen einer freien philosophischen Spekulation, das diesen Ausfall verursacht. In China ist durch die Herrschaft des Konfuzianismus mit seinem humanistischen Formklassizismus und seiner, durch die magische Solidarität der Natur mit dem Kaiser, bis in die Ordnungen der „Himmels“ reichenden Beamtenethik, nicht zum mindesten auch durch die den Gedanken stark und unbeweglich machende, ihn an das Bücherstudium der großen Klassiker kettende Bilderschrift, fast alle Kraft der herrschenden Schichten in die „Bildungs“aufgabe menschlicher Seins-, Sitten- und Gesinnungsformung eingegangen, so daß für eine große Kriegs- und Produktionstechnik und für systematische Wissenschaft wenig Energie des Geistes übrigblieb, trotz mächtigster ökonomischer Motive, trotz ungeheurer Bevölkerungsvermehrung und stärkstem Erwerbstrieb. Babylons und Roms herrschende Schichten, die für alle nachfolgenden Zeiten vorbildliche Rechtssysteme ausgebildet haben, zeigen am Beispiel des Privatrechts, daß der Ursprung der Geisteswissenschaften aus Mythos, Sage, Tradition, d. h. aus dem Seelentum der Völker, seinen technischen Antrieb nicht weniger verleugnet als der Ursprung der Naturwissenschaften. Auch hier gibt Philosophie, reine Logik, ein Spiel- und Experimentiertrieb rechtslogischen Denkens gleich jenem, der sich in der griechischen „reinen“ Mathematik jahrhundertlang ohne physikalische und technische Anwendung betätigte, der Rechtswissenschaft Einheit, Logik, System und einen alle sozialen Angelegenheiten umfassenden Charakter; aber der positive Sinngehalt des Rechts und die im Ethos vorgegebene Abstufung der Rechtsgüter ist durchaus bestimmt von Richtung und Inhalt des sozialen Herrschaftswillens der je herrschenden Klassen und Schichten, das heißt weder durch primär ökonomische Motive noch durch geistige Einsichten. Die schon von R. Ihering erkannte rechtsschöpferische Kraft des Richterspruches dürfte zwar nicht so,

⁷⁰⁾ Über die Gründe des Mangels an historischem Sinn und des Fehlens einer Geschichtsaufzeichnung in unserem Sinne in den asiatischen Hochkulturen siehe E. Troeltsch, *Historismus*, II. Bd., ferner das viele Gutgesehene bei O. Spengler.

wie es Ihering in seinem einseitigen Technizismus meinte, die einzige Ursprungs- und Fortbildungsquelle des römischen Privatrechts gewesen sein, wohl aber steht sie neben Gesetzgebung, dem „Zweck“ des Gesetzgebers und rein logischer Motivation des rechtlichen Gedankens gleichwertig da. Die so erhebliche römische Kommunikations-, Befestigungs-, Kriegs- und Bautechnik aber hat darum nicht zu einer maschinellen Güterproduktion größeren Stils, wie sie die Neuzeit der europäischen Nationen kennt, geführt, weil erstens das Ausmaß des Willens zur Naturbeherrschung stets in den Grenzen verfangen blieb, die der politische Herrschaftswille und die politische Herrschaftstechnik in Form eines politischen Herrschaftskapitalismus ihr setzte — ein reiner Wille zur Beherrschung der Natur um diese Herrschaft selbst und um rein ökonomische Ziele und Arbeiterspranis willen also nicht aufkam —, und weil zweitens jener philosophisch betrachtende Sinn den seelischen Erbanlagen der führenden römischen Schichten gebracht, der dem griechischen Volke eigen war. —

Wollen wir — eine der reizendsten Aufgaben in der soziologischen Dynamik der positiven Wissenschaft — Ursprung und Entwicklungsgang der modernen Wissenschaft verstehen, und zwar nicht nur geschichtlich, sondern soziologisch, das heißt als Gesamtergebnis sich kreuzender Gesetzmäßigkeiten von ideal- und realgeschichtlichen Vorgängen, so ist dies nur möglich, wenn wir Erkenntnisse sehr verschiedener Provenienz und fachwissenschaftlichen Gehalts miteinander verknüpfen. Es bedeutet sehr wenig, wenn uns z. B. Windelband, angesichts vor allem des Kopernikus und Keplers, sagt: die antike platonisch-pythagoreische mathematische Naturwissenschaft — zum Beispiel Aristarch von Samos, Vorgänger des Kopernikus —, die der qualitativ gerichtete, antimathematische Aristotelismus der Scholastik verschüttet hatte, sei wieder aufgenommen worden, und diese Aufnahme habe den schöpferischen Keim der modernen mathematischen Physik gebildet. Die hellenistischen Neuplatoniker z. B. haben aus denselben Gedankensystemen vorzüglich den gnostisch-mystischen Gehalt, die florentinische Akademie wieder etwas anderes entnommen. Soweit die antiken Gedankenreihen nun wirklich rezipiert wurden und Anregungen erteilten, muß man doch wohl fragen: Warum gerade jetzt und nicht etwa im 11. Jahrhundert? Der Interessenkegel, der dem Lichtkegel eines Leuchtturms ähnlich einen Teil der Vergangenheit bestrahlt, ist ja stets auch ein Werk der historischen Gegenwart, an erster Stelle der dem Geiste und Willen vorschwebenden Zukunftsaufgaben, jenes Willens zu neuer „Kultursynthese“, wie E. Troeltsch sagt. Überhaupt ist ja eine der wichtigsten Teilprobleme dieser großen Frage nach dem Ursprung der modernen Wissenschaft die so auffallend dichte Häufung von Erfindungen, Entdeckungen ex-

perimenteller und mathematisch angewandter Naturerkenntnis in dem Zeitraum zwischen Galilei, Leonardo und Newton. Das ist (trotz aller Vorarbeiten, Ahnungen, die besonders Pierre Duhems eifrige Forschung seit dem 11. Jahrhundert für die Geschichte der Physik aufgedeckt hat) kein kontinuierliches, zeitlich ungefähr gleichförmiges, Schritt vor Schritt vorsieh gehendes Werden, wie es die intellektualistische Hypothese notwendig erwarten ließe, sondern ein durchaus plötzlicher, stoßweise und in gewaltigen Sprüngen auftretender Prozeß, der vom mittelalterlichen Weltbild in die modernen Methoden hineinführt. Ich glaube übrdies nicht, daß jene Rezeptionen (Demokrit, Epikur, antike Atomistik bei Boyle, Gassendi, Lavoisier — Aristarch, Proklos, Piaton als Logiker) für den Ursprung der modernen Wissenschaft Wesentliches bedeutet haben; sie wäre auch höchstwahrscheinlich ohne sie entstanden. Unterscheiden wir nun negative und positive Bedingungen, und suchen wir ferner die Gewichte der Faktoren und der Gesetze, nach denen sie wirken, einigermaßen zu bestimmen.

Eine nur sehr maßvoll wirkende und auf alle Fälle eine nur negative Ursache ist die gewisse Denkhemmung beseitigende Sprengung der hierarchischen Kircheneinheit und -gewalt durch die religiösen, rein wissenschaftlich gesehen meist hochreaktionären Reformationen. Die herrschenden kirchlichen Mächte waren an sich weit aufgeklärter, wissenschaftsfreundlicher und besonnener, vor allem aber rationeller als der fanatisch finstere, irrationalistische, überhaupt weitgehend kulturindifferente Geist der großen Reformatoren. Das beweist auch das sehr zweideutige Verhältnis der Humanisten zu beiden kirchlichen Parteien, das beweisen auch die Schicksale Servetus und J. Kephlers, der es erleben mußte, daß seine Mutter als Hexe verbrannt wurde. Trotzdem wäre es unrecht, obigem negativen Kausalfaktor gar keine wenigstens indirekte Bedeutung für den Ursprung der modernen Wissenschaft zuzuschreiben, und dies, obgleich, wie wir sahen, der kirchliche Geist exaktes und positives Denken an sich in hohem Maße begünstigte. Der Zusammenbruch der kirchlichen Gewalt erhielt Bedeutung durch einige Momente, die nur indirekt mit der veränderten Dogmatik zusammenhängen. Diese Momente sind: 1. die mit der Sprengung eines großen Teiles der alten Dogmatik, insbesondere soweit sie sich auf Kirche und Sakramente bezog, notwendig mitverbundene Sprengung der antiken begriffsrealistischen, ontologisch gerichteten und immer noch biomorphen Metaphysik, die eine ungemein größere Hemmung für das Werden der neuen Wissenschaft war als Dogmatik, Papst, Hierarchie, Mönchtum usw. An der Abtragung dieser Metaphysik, fundiert in der relativ natürlichen Weltanschauung der Zeit, arbeitet freilich schon die innere Selbstentwicklung

der europäischen Völker zu einem neuen sozialen Aggregatzustand; aber für die Beseitigung der besonderen antiken wissenschaftlichen Formulierungen des biomorphen Geistes dieser Metaphysik war ohne Zweifel die Reformation von großer Bedeutung. Ihre Führer, deren Charakter und Geistesart geradezu himmelweit entfernt ist von der Geistesart der Väter der modernen Wissenschaft, Galilei, Ubaldi, Descartes, Kepler, Newton usw., teilen doch eine Reihe sehr formaler, aber wichtiger Züge mit ihnen: 1. die mit jeder geistigen Revolution gegen eine alte, erstarrte Gedankenwelt verknüpfte nominalistische Denkart; 2. das allgemeine Bewußtsein, daß im herrschaftlichen Willen des Menschen sein eigentliches Wesen stecke und nicht in dem nur betrachtenden Verstand; 3. es werden hier wie dort die Bewußtseins- und Gewißheitsprobleme vorangestellt, die Gewißheitserkenntnis ihrer Wahrheit bei Descartes, die Heilsgewißheitsfrage der Persönlichkeit den objektiv-theologischen Problemen. In beiden Fällen wird ferner die Freiheit des Findens und der Entscheidung in Glaubenssachen einem ontisch gedachten Wahrheitskapital vorangesetzt, das man erst besitzen müsse, um frei zu sein („die Wahrheit wird euch frei machen“). Jetzt heißt es hier und dort „die Freiheit soll euch zur Wahrheit führen“, Selbstdenken und Autopsie im Gegensatz zu Übernahme traditionaler Lehrmeinung wird in den Wissenschaften gefordert; Glauben ist ein persönlich voluntativer Akt, nicht ein „Befehl des Willens an den Verstand“, gewisse von der Kirche dargebotene Lehrsätze als wahr anzunehmen. 4. Gemeinsam ist der wissenschaftlichen und religiösen Bewegung auch der neue Dualismus zwischen Geist und Fleisch, Seele und Körper, Gott und Welt. Man lese nebeneinander Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ und die Meditationen des Descartes, um dieses Gemeinsame in schärfster Form zu sehen. Der Dualismus beseitigt jene spezifisch „mittelalterliche“, innige Verwebung von Materiell-Sinnlichem und Geistigem, Vitalem und Geistigem, die zur biomorphen Weltanschauung aller Lebensgemeinschaft gehört. Sakramentenlehre, magische Messetechnik, seltsames Ineinander von Staats-, Stadt- und Familienrecht, die Lehre von der substantiellen Einheit von geistiger Seele und „forma corporeitatis“ (dogmatisiert im Konzil von Vienne), eine Lehre, die Descartes, Luther und Calvin gleichzeitig zerbrachen; teilweise Identifizierung des („kämpfenden“) Gottesreichs mit der sichtbaren Kircheninstitution, — dies und vieles sind innere Auswirkungen und Folgen des Biomorphismus. Es ist nun die eminent interessante Frage: Was bedeuten gerade diese eigenartigen gemeinsamen Punkte in den sonst so himmelweit verschiedenen Bestrebungen der Reformatoren und der Väter der modernen Wissenschaft; und was bedeuten sie soziologisch? Die Antwort ist: Was die Einheit dieser gemeinsamen Geisteszüge

ausmacht, ist, daß sie ohne Zweifel Denkformen, neue Wertungs- und Willensarten einer Klasse und einer Klasse sind, und zwar der aufsteigenden Klasse des bürgerlichen Unternehmertums in seinem Doppelgegensatz zu einer kontemplativen Mönchsklasse und zugleich nach altrömischen Mustern mit politischen Mitteln herrschenden Priesterklasse, und ferner zu den blutsmäßig rein politischen und—ökonomisch — in Machtreichtum fundierten Gewalten der feudalen Welt. Der neue, auf Arbeit gerichtete Willensantrieb und der sogenannte Individualismus des Bürgertums (Sprengung der Zünfte) — das steckt hinter beiden Erscheinungen als identisch gemeinsamer Faktor. Und das erst gibt den Folgen des allgemeinen Altersgesetzes der Kulturen (von biomorpher zu additiver „mechanischer“ Weltanschauung) seine besondere historische Ausprägung. So ist zum Beispiel die nominalistische Denkart gleichzeitig wesensmäßig verknüpft mit dem Niedergang der kontemplativen religiösen Schichten (der älteren Mönchsorden nach benediktinischen Muster) zugunsten der juristisch regimentalen kirchlichen Amtsgewalten (daher occamistischer Voluntarismus und Spätscholastik, deren Verknöcherung die Reformationsbewegungen mit hervorruft, ferner mit dem Untergang der biomorphen Weltansicht zugunsten der mechanischen, da der „allgemeine“ Begriffsgegenstand in der Vitalsphäre (in Sonderheit in der organischen „Art“idee) in der Tat eine von den Individuationskriterien der Raumzeit-Mannigfaltigkeit unabhängige Realität und Einheit besitzt, die ihm in der Sphäre des Anorganischen fehlt; endlich mit dem zunehmenden Heraufsteigen der „gesellschaftlichen“, auf Kontrakt beruhenden Gruppenform, welche die Lebensgemeinschaft, d. h. die auf Blut, Tradition und Überwiegen eines ideellen psychischen Gesamtkapitals beruhende Form, langsam zu verdrängen beginnt. Die kategorial-biomorphe Weltanschauung ist eben selbst wesentlich an die lebensgemeinschaftliche soziale Daseinsform und die zugehörige Werkzeugtechnik, ferner an das Überwiegen der organischen Technik im Gegensatz zur anorganischen geknüpft.

Ein weiterer soziologischer und psychologischer Zusammenhang zwischen dem Werden der neuen Wissenschaft und den Reformationen besteht in der Hineinleitung all der Energiequanten der Seele, die in einer Priesterkirche mit magischer Technik und relativer Selbsterlösung durch innere und äußere „Werke“ auf die Gottheit und die göttlichen Dinge gerichtet waren, auf Weltarbeit und Beruf hin. Ausschließliche Aktivität der Gottheit auf den Menschen im religiösen Rechtfertigungs- und Heiligungsprozeß, — das fast einzige gemeinsame Merkmal der Dogmatik aller neuen Protestantismen—, das heißt die ausschließliche „Gnaden“religiosität ist die einfache Folge dieses vor-

hervorgehenden Prozesses der Umlenkung der Geistesenergie. Fallen später diese religiösen Bindungen der Menschen überhaupt, wie es im alsbald einsetzenden Werden des Zeitalters der Aufklärung allüberall in mächtigen Bildungsgruppen geschah, so müssen ein rein weltimmanenter Rationalismus und eine volle Autonomisierung der weltlichen Kulturgebiete gegenüber allen religiösen Bindungen als „Rest“ zurückbleiben⁷¹⁾. Und diese zuerst durchaus „künstlichen“ Aufklärungsideen kleiner, um die abluten Fürsten gescharter Eliten bedürfen eines Jahrhunderts, um zuerst die „öffentliche Meinung“, dann sogar die „relativ natürliche“ Denkweise der Massen zu werden — ein Prozeß, während dessen Ablauf die über die sozialen Folgen des Prozesses erschreckten und erschütterten Bildungseliten in den historisch überaus mannigfaltigen Formen der neueren sogenannten „Romantiken“ eine durchaus schwächliche, labile und charakterlose Wiederanknüpfung an die älteren echt religiösen Denkweisen versuchen (die „zweite Religiosität“ O. Spenglers) — derselben Denkweisen, die ihre geistigen Väter, deren geistiges Blut auch ihre neue Seelenmaskerade nicht verdecken kann, selbst aufgelöst und zerstört hatten. —

War die zunehmende Trennung von Kirche und Staat im Spätmittelalter, gegenüber ihrem sogenannten „organischen“ Verhältnis im Hochmittelalter, schon — wie A. Comte treffend gesehen — eine wachsend stärkere Garantie für die Freiheit der Wissenschaft, indem es den Gelehrten möglich wurde, die Autoritäten mannigfaltig gegeneinander auszuspielen, so mußten die autotitären Bindungen der Wissenschaft noch viel geringer werden, als eine immer größere Anzahl von Kirchen und Sekten entstanden, die einander in Schranken und Gleichgewicht hielten. So konnte es geschehen, daß die neuen Universitäts- und Forschungsinstitute („Akademien“), die der absolute Staat im Gegensatz zu den kirchlichen Wissensorganisationen schuf (darunter auch die Pariser, Petersburger, Berliner Akademie), mit ihren beamteten Fachprofessuren der Wissenschaft auch eine gänzlich veränderte Atmosphäre des Daseins und Lebens der Wissenschaft schufen, eine Atmosphäre, die zwar in den Geisteswissenschaften (zumal Merkantilismus, Kameralismus, Hofhistoriographie, Theologie des Staatskirchentums und der Hofprediger, juristische Rechtfertigungslehren des absoluten Staates) ganz neue, dem Mittelalter fehlende, Bindungen der wissenschaftlichen Freiheit brachte, den Naturwissenschaften aber durch die technischen und ökonomischen Antriebe (Kriegstechnik, Kommunikationstechnik, Produktionstechnik des Staates selbst), ungemein zugute kam. Erst mit dem Absinken des politischen Zeitalters in das Zeitalter vorwiegender ökonomischer

⁷¹⁾ Vgl. W. Diltheys Abhandlungen über das Heraufkommen des Aufklärungszeitalters in der Epoche des absoluten Staates.

realsoziologischer Kausation (in der Beschränkung, die wir den realsoziologischen Kausationen in der Geistesgeschichte überhaupt vorher zugestanden), das heißt mit der Entstehung der den Staat selbst stärkstens bewegenden ökonomischen Machtkonzerne aller Art, der Unternehmer wie der Arbeitnehmer, ändert sich natürlich auch die Form der Abhängigkeiten und Bindungen der Wissenschaften, und auch hier der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften voran. Die Gefahr der Bevormundung, die nur die Philosophie, nie die positive Fachwissenschaft vermöge ihrer wesensgesetzlichen, technischen Mitbedingtheit, (auch jene nur in seltenen Fällen) ganz abzustreifen vermag, besteht nicht mehr primär zur Kirche und zum Staat, sondern zu diesen neuen ökonomischen Mächten, die sich zunehmend selbst wissenschaftliche Stäbe angliedern (Versuchsanstalten der Industrien, „Sekretäre“ der Konzerne, nationalökonomische sogenannte Straßprofessuren von rechts und links); die akademischen Vertreter ihrer Interessenideologien jeder Art suchen diese neuen Mächte mit ihren Mitteln, direkt oder versteckt und durch den Druck auf den Staat hindurch, zu fördern; durch ihre Pressen und Verlage, deren sie sich bemächtigen, bald auszeichnend, bald verwerfend, bald totschweigend —, wie's ihnen je gefällt. Die wahre und absolute wissenschaftliche Freiheit wuchs in der Geschichte eben keineswegs durch die autonome Kraft des wissenschaftlichen Geistes selbst, sondern nur durch die gegenseitige Konkurrenz dieser realsoziologischen Faktoren in Verbindung mit einer selbständigen Philosophie; was man gemeiniglich ihre Freiheit nennt, ist nur relative Freiheit, das heißt ein Wechsel ihrer Dienstbarkeitsrisiken. —

Ein zweites soziologisches Wissensgesetz äußert sich im Werden der neuen Wissenschaft in dem, was ich andernorts die Pionierschaft der „Liebhaber von den Kennern“, des Dilettantismus vor dem wissenschaftlichen Fachbeamtentum, der „Liebe vor der Erkenntnis“ genannt habe. Jedes neue Sachgebiet, das sich die Wissenschaft unterworfen hat, muß zunächst mit einer Emphase von Liebe ergriffen werden; dann erst kann das Zeitalter nüchterner gedanklich objektivierender Forschung eintreten. Neue Naturwissenschaft setzt ein neues Naturgefühl voraus, — eine neue Naturwertung⁷²⁾. In den europäischen Renaissance — beginnend mit der noch ganz christlich gebundenen Renaissance der franziskanischen Bewegung und ihrer reichen Ausläufer in Europa, aber mehr und mehr sich verweltlichend — erfolgt dieser emotionale Durchbruch (Telesio, Campanella,

⁷²⁾ Vgl. Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena 1906; ferner die betreffenden Kapitel in meinem „Wesen und Formen der Sympathie“; vgl. dazu Upton Sinclairs Schilderungen der nordamerik. Universitäten in seinem Buche „Der Parademarsch“.

Leonardo, Petrarca, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury bis zu Rousseau); er erfolgt zuerst für den Sternenhimmel, dann langsam auch für die Teile der organischen Natur. Der Hohenstaufe Kaiser Friedrich II. und sein halb abendländischer, halb orientalisch-arabischer Kreis in Sizilien — er war der Gründer der Universität Neapel — ist ein mächtiger Ausstrahlungspunkt auch dieser emotionalen Bewegung. Es gibt eine geheimnisvolle, rauschartige Zuwendung des Menschen zur Natur gleichsam von innen her, (dem Goetheschen Wort gemäß: „liegt nicht Natur Menschen im Herzen"?), die kein Verstand der Verständigen ersetzt. Neue emotionale Verhältnisse zu Tier und Pflanze, das heißt zu all dem, was an der Natur Menschlichem schon nähersteht, sind meist die Brücken zum neuartigen Naturrausch. In immer neuen Stößen erfolgen in der abendländischen Wissenschaftsgeschichte emotionale Durchbrüche solcher Art. In der humanistischen Bewegung gegenüber der Antike⁷³), in den europäischen Romantiken gegenüber dem Mittelalter, im 17. und 18. Jahrhundert gegenüber dem Weltgebäude und allen künstlichen „Automaten", im 19. Jahrhundert in ganz großem Maßstabe gegenüber der organischen Natur und der Landschaft (Geographie); in Hölderlin, Winckelmann, dem neuen deutschen Humanismus wieder neu gegenüber der Antike, in W. v. Humboldt, Schelling, Schopenhauer, E. v. Hartmann, gegenüber der indischen Philosophie und Religion; in Marx der Wirtschaftsgeschichte gegenüber, in der jüngsten Gegenwart der russisch-slawischen Welt und den ostasiatischen Kulturen gegenüber. Es sind ganz bestimmte Kriterien und Gesetzmäßigkeiten, denen diese Fühlungs- und Wertungsrhythmen der Geschichte, und zwar in allen Arten des Wissens (auch dem religiösen, wie die reformatorische und täuferische „Sehnsucht" nach dem Urchristentum zeigt), unterliegen: 1. Sie sind stets mit dem Nominalismus⁷⁴) verbundene Rettungsversuche, aus einer erstarrten, verknöcherten, anschauungs- und leblos gewordenen begrifflichen Formenwelt der Kultur einer „Gegenwart" herauszukommen; sie sind daher im abendländischen Christentum, in der arabischen Welt (Suffismus), jüdischen Welt (jüdische Mystik, Spinoza), China (Laotse *gegen* Confucius) stets die stärksten Gegenspieler der „Scholastiken". 2. Sie fordern „Autopsie", „Selbsterleben", „unmittelbares Wissen", „Intuition" und unterschätzen jedesmal gewaltig die notwendigen rationalen Formen alles Wissens überhaupt. Das Fachbeamtentum einer überwundenen Wissensstufe (sei es kirchlich oder staatlich) kann nur in solchen Überschätzungen der gefühlserfüllten Anschauung gesprengt werden. „Werdet ihr mit euren Syl-

⁷³) Vgl. J. Burckhardt, Kultur der Renaissance.

⁷⁴) Vgl. den betreffenden Aufsatz von Honigsheim in diesem Bande.

logismen die Sterne vom Himmel reißen?" ruft zum Beispiel Galilei den scholastischen Bücherastronomen zu. —

Diese Rhythmen erfolgen ferner stets nach dem Gesetz der Generation, also nach einem prinzipiell biologischen Rhythmus, und sie sind stets „Jugendbewegungen". E. Troeltsch⁷⁵⁾ hat diese Tatsache sehr gut gesehen für die deutsche Romantik im Verhältnis zu der heutigen deutschen szientifistischen Jugendbewegung, hat aber kaum noch das allgemeine soziologische Wesen dieser alle Wissenschaftsgeschichte mitbestimmenden Bewegungen erkannt. Diese Bewegungen sind weiter „dilettantisch", nicht nur im guten, etymologischen Sinn dieses Wortes, sondern durchaus auch in negativem Sinne des Unmethodischen, Turbulenten, oft von maßloser Selbstüberschätzung und maßloser ontologischer Überwertung des neuergriffenen Gebiets. Das Letztere ist das Wichtigste. Das neuergriffene materiale Seinsgebiet wird regelmäßig zuerst in die „Absolut"sphäre des Daseins, Soseins und Wertseins verlegt, das heißt das Wissen um es aspiriert „metaphysische" Geltung, und sein Gegenstand gilt als die unabhängig Variable aller Weltveränderungen. Nach dem Denkgesetz der analogen Übertragung irgendwo bewährter Gesetze und Schemata⁷⁶⁾ auf andere Seinsgebiete wird nun die ganze Welt oder doch ein maximaler Teil dem bevorzugten Gebiet analog gedacht. Für Descartes ist so die analytische Geometrie „die" Naturwissenschaft „überhaupt", ja sogar Naturmetaphysik; die sogenannten Erhaltungsprinzipien der jungen Dynamik werden sukzessive übertragen: a) auf alle qualitativen Naturerscheinungen (Ton, Licht, Farbe usw.); b) auf die Chemie (Atomistik und Molekularmechanik) und das Weltgebäude; c) auf die seelischen Tatsachen (Assoziationspsychologie) und die Physiologie (bzw. holländische und französische Medizin); d) auf Sozial- und Staatswissenschaften, Ethik und Rechtslehre. Für Marx wird alles, was Kultur und Religion heißt, Funktion und Epiphanomen („Überbau") der Wirtschaftsgeschichte, für die moderne Dilettantenbiologie der Lebensphilosophie eigentlich Alles „Leben"; e) die hypnoiden Grundbegriffe des großen Narren und des großen Kindes, das man den „Zeitgeist" nennt, entstammen jedesmal diesen generationsweise einsetzenden Gemüts Gesamtbewegungen, den rauschartigen Affekten, in denen sich nach Gesetzen der Triebenergetik lange gebundene und durch irgendein lange herrschendes asketisches System menschlicher Triebbeschränkungen und Überbelastungen anderer Triebe zurückgedrängte Triebrichtungen freisetzen und revoltieren; f) die neue Triebstruktur und ihr gegenüber auch eine neue Form des triebbeschränkenden Ethos (das stets relativ asketisch,

⁷⁵⁾ E. Troeltsch, „Die Revolution der Wissenschaft", in Schmollers Jahrbuch.

⁷⁶⁾ Vgl. hierzu E. Mach, Erkenntnis und Irrtum.

nur asketisch eben nach wechselnden Triebrichtungen ist), wird ebenso durch die objektive Blutsherkunft und Mischung der Führereliten als durch deren seelenhaften Ausdruck in jenen Gefühlsströmen geboren, und damit auch ein neuer Selektionsmodus der möglichen Welteindrücke und eine neue Willensrichtung gegenüber der Welt. Das theoretische Weltbild einerseits und die jeweilige praktische (politische, ökonomische, soziale) Wirklichkeitswelt stimmen nicht darum überein, weil eine dieser Welten die andere kausierte, sondern weil sie beiderseits gleich ursprünglich durch die neue Ethos- und Triebstruktur bestimmt sind; g) auf jede solche emphatische Epoche folgt dann eine Epoche der Wissenschaft, die zugleich Ernüchterung ist, neue Vergegenständlichung des Sachgebiets und Beginn seiner induktiven und deduktiven, auf alle Fälle rationalen Durchdringung durch die positive, auf diese Weise erst zur Geburt gekommene Sachwissenschaft, in deren Gestaltung neben dem rein sachlich vom Gegenstande her erfolgenden Formungen nun aber auch sofort der soziale Bedarf des Staates und der Wirtschaft an Technikern und Ingenieuren, der Gesellschaft an Ärzten usw. mitbestimmend eingreift; h) der Gefühlsüberschwang und die Richtung, die er nimmt, ergreift meist Religion, Kunst, Philosophie gleichmäßig und meist erst durch die Philosophie hindurch die Wissenschaft und die Wissenschaften. Die Naturphilosophie geht der Wissenschaft der Natur voraus „wie die Mutterlauge dem Kristall“ (Comte), und überall, wo die Philosophie groß war, war sie nicht die bloße „Eule“ der Minerva positiver Wissenschaft, sondern vielmehr ihr Pionier. Philosophische Hypothesen treten ins positiv wissenschaftliche Stadium ihrer Prüfbarkeit oft erst spät, wie Brunos Lehre von der chemischen Homogenität der Welt — die Comte als „metaphysisch“ ablehnte — durch die Spektralanalyse Bunsens und Kirchhoffs, wie die reine Mathematik (die der Philosophie ähnelt und eine Erweiterung der Logik ist) der Griechen (zum Beispiel die Theorien der Kegelschnitte von Proklos) durch Galilei, Huygens, Kepler, Newton; die Riemannsche Geometrie durch Einstein; die alte philosophische Theorie von der dynamischen Konstitution der Materie (Leibniz und Kant) durch Weyl⁷⁷). Die stilanalogen Beziehungen zwischen Kunst (und den Künsten untereinander), Philosophie und Wissenschaft der großen Epochen brauchen daher keineswegs auf bewußter Übertragung zu beruhen (wie in Fällen vom Typus Dante-Thomas v. Aquin, Descartes-Racine und Molière, Goethe-Spinoza, Schiller-Kant, Wagner-Schopenhauer, Hebbel-Hegel), sondern sind gerade da am sinnstrengsten, wo sie aus diesen, die älteren Differenzierungen der überlieferten geformten Kulturwerte in

⁷⁷) Vgl. den Aufsatz: „Was ist Materie?“ in „Die Naturwissenschaften“ Heft 28, 29 und 30.

sich zurücknehmenden und neu aus sich gebärenden Tiefgesamtwandlungen der Seele einer neuen Generation ganz unabhängig von personaler Einwirkung aufeinander erfolgen. So verhielt es sich gewiß zum Beispiel bei den (von P. Duhem beschriebenen) Analogien zwischen der französischen klassischen Tragödie und der französischen mathematischen Physik des 17. und 18. Jahrhunderts, zwischen Shakespeare und Milton und der englischen Physik, ferner bei den Stilanalogien der Gotik in der Baukunst und der Hochscholastik, zwischen Leibniz und der Kunst des Barock⁷⁷); zwischen Mach-Avenarius und dem malerischen Impressionismus; dem Expressionismus und der modernen sogenannten Lebensphilosophie usw. Der Wandel der Formen und Richtungen dieses je eigenartig strukturierten Gefühlsdranges ist gänzlich jenseits bewußter „Zwecke und Interessen“, wohl aber gestaltet er alle Zweckbereiche mit. Er ist wissens- und wollensprimär. Daß er biologisch bedingt ist, nicht zwar notwendig in einen; naturwissenschaftlichen Sinne als Folge neuer objektiver Blutmischung kraft Rassenkampfes und Rassenüberlagerung, wohl aber insofern, als entweder andere Stämme eines Volkes die geistigen Führerschichten stellen (wie es Nadler⁷⁸) in seiner „Berliner Romantik“ für die Herkunft der deutschen Romantik aus den ostdeutschen Kolonialstämmen wahrscheinlich machte) oder daß andere, ja stets auch vorhandene Blutschichten der Völker durch Aussterben bisher herrschender Blutschichten (wie in Frankreich des fränkischen Adels, in England des normannischen) oder auf revolutionärem Wege an die Führung gelangen (wie zum Beispiel jetzt die Juden in Rußland durch die bolschewistische Revolution), — das beweist schon die stets generationsperiodisierte Rhythmik des Auftretens d'erer Bewegungen. Trifft, wie im Falle der deutschen Romantik, eine Enttäuschung der Oberschichten über die Folgen der Aufklärungsideen (kraft der Erfahrung der späteren Phasen der französischen Revolution) mit solchen generationsbestimmten Seelenwandlungen derselben Gruppen durch neue Eliten zusammen, so bestimmt sich die Richtung der Bewegung auf Wiederbelebung eines vergangenen Zeitalters, zum Beispiel des Mittelalters und seiner seelisch-geistigen Welt, noch stärker. Der „historische“ Sinn der deutschen Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert und die aus ihm hervorgehenden verschiedenen sogenannten „historischen Schulen“ der Geisteswissenschaften in Religion und Theologie, Recht, Ökonomie, Philosophie, Kunst usw. sind (wie es uns W. Dilthey, E. Troeltsch, Rothhacker und andere so trefflich gezeigt haben) in dieser also zwiefach motivierten romantischen Bewegung geboren worden. Es ist ja eine Eigenart aller

⁷⁸) Vgl. hierzu Dvorak, „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte“, und Schmalenbach, „Leibniz“.

Menschengeschichte, daß sich zwar an äußeren Vorgängen, Werken und Zuständen nichts wiederholt, daß aber die schlafenden Seelenkräfte, die irgendeine Epoche schufen, durch Nacherleben in sogenannten „Reformationen“, „Renaissancen“, „Rezeptionen“ immer wieder erwachen und aktiv werden können, wenn blutsmäßig kongenitale und zugleich geistig kongeniale Pioniere und Eliten sie — die lange verborgen waren — gleichsam wecken und hervorlocken, wenn diese Kräfte in neuen zukunftsgerichteten Plänen und Taten ausbrechend auch neue Retrospektiven auf die vorher wie stumme und tote Welt der Vergangenheit — mächtigen Lichtkegeln gleich — werfen. Das Nacherleben der geistig-seelischen Funktionen, die vergangene Kulturwerke schufen, muß also auch in den historischen Geisteswissenschaften mit dem objektiven Studium dieser Werke selbst und ihrer „Formen“, dem philologischen Studium, stets vorherrschen. Was sich aber dann an neuen eigenen Werken der eigenen Epoche aus diesen neuerweckten Kräften ergibt, das ist nie eine „Kopie“ der alten Werke, auch wenn diese als sog. „Vorbilder“ fungierten. Die eigene Kunstübung des Humanisten ist der „wirklichen“ Antike genau so fern wie das reformierte Christentum dem Urchristentum. Der Mönch kopiert treu und genau das Werk des antiken Schriftstellers — er, der seinem Geiste am allerfernsten steht. Der emphatische Altertumsliebhaber und Humanist verunstaltet es häufig durch höchst subjektivistische Konjekturen und Interpretationen und schafft — soweit er produktiv ist — Werke, die meist ganz unklassisch sind. Der wissenschaftliche Philologe erst, der aber den Humanisten immer voraussetzt, vereinigt erst den „Geist“ mit Treue und philologischer Strenge. —

Die zweite positive Wurzel der positiven Wissenschaft der Neuzeit ist der unbegrenzte, das heißt durch keinen besonderen Bedarf begrenzte Wille des aufstrebenden Stadtbürgertums zu nicht gelegentlicher, sondern systematischer Naturbeherrschung jeder Art und zu grenzenloser Aufstapelung und Kapitalisierung von Wissen solcher Art von der Natur und Seele, daß Natur und Seele — wenn nicht wirklich ihre gemäß (das war Bacons enge, allzu englisch-praktische Einschränkung, die ihn schon gegen die Astronomie des Fixsternhimmels als „eitler“ Wissenschaft törichte Worte machen ließ, ein Verfahren, das Comte⁷⁹⁾ leider nachahmte), beherrscht wer-

⁷⁹⁾ Wieviel Einschränkung hat Comte der Wissenschaft aus seinem engen Sensualismus heraus gegeben, die sie seitdem durchbrach! Er bestritt zum Beispiel die Existenz einer auf Selbstbeobachtung basierten Psychologie, die Erkenntnis der Chemie der Sterne, die mechanische Wärmetheorie, die Möglichkeit einer Evolutionslehre, die Lösbarkeit der Unendlichkeitsprobleme von Raum, Zeit, Materie usw.!

den können, so doch durch irgendeine Art von Bewegung als beherrschbar und darum lenkbar gedacht werden können; respektive „Seele“ durch Politik, Erziehung, Unterweisung, Organisation — und hier die Masse voran — gelenkt und geleitet werden könne. An dieser Stelle bedarf es, wenn irgendwo sehr feiner Finger, um nicht in Verkehrtheiten des Intellektualismus einerseits und des Pragmatismus mit Einschluß der ökonomischen Geschichtslehre anderseits zu verfallen; auch nicht den Irrtümern des Psychologismus, Soziologismus und Historismus zu verfallen, die die neue Wissenschaft auch zu entwerten meinen, wenn sie ihren „Ursprung“ soziologisch erklären. Uns hindert daran schon unsere Methodik, die nie den Sinngehalt der geistigen Kultur und seine Wertgeltung, sondern nur die Auswahl dieses oder jenes Sinngehaltes aus geistig gleich möglichen Sinngehalten realsoziologisch erklärt. Vor allem darf hier nicht die Rede sein von Motivationen und subjektiven Absichten der gelehrten und forschenden Individuen; diese können unendlich mannigfaltig sein: technische Aufgaben, Eitelkeit, Ehrgeiz, Gewinnsucht, Wahrheitsliebe usw. Das Deklarandum ist der soziologische Ursprung des kategorialen Denkapparats und der objektiven Gesamtziele der Forschung und ihrer versachlichten „Methoden“, die in der „neuen Wissenschaft“ („Nova scientia“) jenseits von Wille, Wunsch und subjektiver Absicht der Individuen wirksam ist. Warum gewinnt z. B. die Kategorie der „Quantität“ das Primat vor der der „Qualität“; die Kategorien der „Relation“ das Primat vor der Kategorie der „Substanz“ und ihrer Akzidenzien⁸⁰); die Kategorie des „Naturgesetzes“ vor jener der „Form“, der „Gestalt“, ferner des „Typus“ und der „Kraft“; die kontinuierliche Bewegung, das Primat vor der Kategorie der qualitativen Raumgestalt (analytische Geometrie); die Logik des relationistischen Denkens vor der Logik des subsummierenden Syllogismus, die vorwärtsschauende prospektive „ars inivendi“ vor der „ars demonstrandi“ eines unbeweglich gedachten Wahrheitsbesitzes theologischer und philosophischer Art (kirchlicher Christus und des „Fürsten derer, die da wissen“) (Dante), Aristoteles als oberste Autoritäten. Warum hat der moderne experimentierende und mathematisch deduzierende „Forscher“ nun das Primat vor dem mittelalterlichen „Gelehrten“, d. h. einem Manne, der viele Bücher hat und stets nach rückwärts sieht? Warum ersteht Quellenkritik als Prinzip aller historischen Forschung und eine neue Hermeneutik, die den Sinn der Schriften aus der Umwelt erklärt; die ferner Vergangenheit und Gegenwart scharf trennt, die im Mittelalter und in der Scholastik ein seltsames Gesamtgespinst bilden, das gleich

⁸⁰) Vgl. hierzu E. Cassirer, „Substanz und Funktionsbegriff“,

sehr die lebendige Gegenwart und ihre Eindrücke tötet als das Bild der Vergangenheit fälscht und konstruiert, so daß man ernsthaft meinen kann, der „Nous“ des Aristoteles sei so ungefähr identisch mit dem Gotte des Moses und des Evangeliums? Warum wirft die kritische Geschichtswissenschaft—als Ganzes zugleich eine Selbstanalyse, Selbstbefreiung und Selbstheilung der Gesellschaft — so ungeheuer vieles, das kraft der ewigen Täuschung unbewußter Tradition nur Ansteckung der Generationen aneinander sich eben noch als „gegenwärtig“ und „lebendig“ ausgab, in der Vergangenheit Schoß und in ein Schattendasein zurück, — dahin, woher es eben kam, zugleich aber seine eigentümliche historisch gebundene Natur erkennend? In bezug auf die neuere Naturwissenschaft urteilt in vieler Hinsicht richtig, und doch auch wieder einseitig und schief O. Spengler (U. d. A. Bd. II S. 369): „Innerhalb der Barockphilosophie steht die abendländische Naturwissenschaft ganz für sich. Etwas Ähnliches besitzt keine andere Kultur. Sicherlich war sie von Anfang an nicht die Magd der Theologie, sondern Dienerin des technischen Willens zur Macht und nur deshalb mathematisch und experimentell gerichtet und von Kind aus praktische Mechanik. Da sie durch und durch Technik ist und dann Theorie, so muß sie so alt sein wie der faustische Mensch überhaupt. Technische Arbeiten von einer erstaunlichen Energie der Kombination erscheinen schon um 1000. Schon im 13. Jahrhundert hat Robert Grosseteste den Raum als Funktion des Lichtes behandelt, Petrus Peregrinus 1289 die bis auf Gilbert (1600) herab beste, experimentell begründete Abhandlung über den Magnetismus geschrieben und beider Schüler Roger Bacon eine naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie als Grundlage für seine technischen Versuche entwickelt. Aber die Kühnheit im Entdecken dynamischer Zusammenhänge geht noch viel weiter. Das kopernikanische System ist in einer Handschrift von 1322 angedeutet und einige Jahrzehnte darauf von den Schülern Occams in Paris, Buridan, Albert von Sachsen und Nikolas von Oresme, in Verbindung mit der vorweggenommenen Mechanik Galileis, mathematisch entwickelt worden. Man täusche sich nicht über die letzten Triebe, die all diesen Entdeckungen zugrunde liegen: das reine Schauen hätte des Experiments nicht bedurft, aber das faustische Symbol der Maschine, das schon im 12. Jahrhundert zu mechanischen Konstruktionen trieb und das Perpetuum mobile zum Prometheusgedanken des abendländischen Geistes gemacht hat, konnte es nicht entbehren. Die Arbeitshypothese ist immer das erste, gerade das, was für keine andere Kultur einen Sinn hätte. Man muß sich durchaus mit der erstaunlichen Tatsache vertraut machen, daß der Gedanke, jede Kenntnis von natürlichen Zusammenhängen sofort praktisch auszubeuten, den Menschen durchaus fernliegt mit

Ausnahme der faustischen und derer, die, wie die Japaner, Juden und Russen, heute unter dem geistigen Zauber ihrer Zivilisation stehen. Daß unser Weltbild dynamisch angelegt ist, enthält schon den Begriff der Arbeitshypothese." E. Düring, P. Duhem, E. Mach und Boltzmann für Mechanik und Physik, Kopp für die Chemie, Cantor für die Geschichte der Mathematik, neuerdings soziologisch zusammenfassend C. Bouglé⁸¹⁾, für die biologischen Naturwissenschaften Rädrl⁸²⁾, für Psychologie Bergson, Scheler, Grünbaum haben gezeigt, wie stark der sog. technische Antrieb für die Anwendung mechanischer Schematas auf die Tatsachen war; wie innerhalb der reinen Mathematik naturwissenschaftliche Aufgaben der physikalischen Anwendung; innerhalb der exakten Wissenschaft überhaupt technologische Probleme, innerhalb der Technologie technisch-praktische Probleme der Industrie, der Befestigungs-, Kriegs- und Kommunikationstechnik, ferner der szientifischen Experimentier- und Meßtechnik; selbst innerhalb der Biologie die Antriebe der Tier- und Pflanzenzüchter, der Diagnostik und der Therapie von Krankheiten; innerhalb der Psychologie die Technik der Seelenlenkung und -leitung in Pädagogik und Politik (von Ignatius, Spinozas, Affektenlehre und der englischen Assoziationspsychologie bis zur modernen angewandten Seelenkunde und ärztlichen „Psychoanalyse“) das theoretische Bild der Tatsachen eigentümlich und stets irgendwie formal mechanisch umgestalten. Der Pragmatismus und Fiktionalismus jeder Art und der formale Technizismus, aber auch der marxistische Technizismus des Primates der ökonomischen Produktionstechnik vor der Wissenschaft haben nicht verfehlt, aus diesen historischen Erkenntnissen scheinbare Bestätigungen ihrer Theorien und ihre Waffen zu holen. Der ausgezeichnete Physiker Boltzmann hat sogar den Satz geschrieben, daß der letzte Beweis für die theoretische Naturwissenschaft doch wohl der sei, daß „die Maschinen gehen“, die man nach ihrem Gesetze gebaut habe; daß man durch ihre Theorien weiß, wie man in die Natur einzugreifen habe, damit erfolge, was man wünscht. Auch das Denken sei nur „ein Experimentieren mit Bildern und Zeichen“ der Dinge, an Stelle ihrer selbst; und die „Denkgesetze“ seien Regeln, die sich aus vielen gelungenen Denkexperimenten mit solchen Zeichen schließlich bewährt hätten. Ist wirklich die „Arbeit“ die Wurzel aller Kultur und Wissenschaft (Marx im kommunistischen Programm), so wäre ja in der Tat wenigstens ein erhebliches Stück

⁸¹⁾ Vgl. C. Bouglé, „Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs". Paris 1922.

⁸²⁾ Siehe Rädrl, Geschichte der biologischen Theorie, besonders Band 2. Scheler, Soziologie der Erkenntnis (Forschungen Bd. II).

der marxistischen These bewiesen⁸³). Dann ist der Mensch nicht „animal rationale“, sondern „homo-faber“, und er hat nicht Hände und freibeweglichen Daumen, weil er vernünftig ist, sondern ist erst vernünftig geworden, weil er Hände hatte und weil er seine Organe in Werkzeuge zu verlängern und schließlich möglichst weitgehend auszuschalten wußte; weil er verstand, zugunsten von Zeichen die Sinnesanschauungen und Vorstellungsbilder zu sparen, zugunsten von Maschinen die menschlichen Willens- und vitale Bewegungsenergie, zu Lasten zuerst organischer Energien der untermenschlichen Natur (Ackerbau, Tierzüchtung, Viehzucht, Holzbrand), schließlich vorwiegend anorganischer Energien (Sonnenwärme, elektrische Energien usw.). Eine gewaltige sozialwissenschaftliche Denkströmung, die in der ganzen Kulturwelt verbreitet ist, hat die Dinge in der Tat historisch so gesehen. Es ermangelt dabei nicht der Pikanterie, daß die gemeinsamen Gegner des älteren wissenschaftlichen Rationalismus und Intellektualismus, die soziologischen Marxisten und Positivisten einerseits, die Neuromantiker aller Art andererseits, beiderseits Tatsachenreihen dieser Art benutzen: die einen, um zu zeigen, es komme der Wissenschaft „Wahrheit“ nicht zu, da sie „höheren“ Quellen der Erkenntnis vorzubehalten sei, sondern nur Bequemlichkeit⁸⁴); die anderen, um zu zeigen, was schon Hobbes behauptete, daß die Wahrheit in nichts anderem bestehe, als in einem „eindeutigen und bequemen Bezeichnen der Tatsachen“. Ich glaube nicht, daß einer dieser wissenssoziologischen Deutungen dieser historischen Tatsachen — der wirklich erwiesenen — eine nennenswerte Bedeutung zukommt; aber genau ebensowenig dem älteren wissenschaftlichen Rationalismus, der die Wissenschaft für den obersten Pionier der modernen Welt selbst hält; der ferner lange dazu neigte, das Weltbild der Wissenschaft nicht nur für ein wahres und richtiges, sondern auch für ein absolutes Bild von absoluten Dingen zu halten.

Um das überaus schwierige Problem zu lösen, müßten zunächst die Serien von Sinnentsprechungen zwischen der Struktur der modernen Wissenschaft einerseits und der Technik andererseits, aber auch der Technik selbst und der Wirtschaft, zusammengestellt werden, und zwar zunächst ohne Erklärung kausaler Art. Erst wenn das ganz selbständig geschehen ist, darf und muß eine kausale Erklärung versucht werden (auch diese in der oben angegebenen Beschränkung). Es seien einige solcher Serien aller drei Erscheinungen hier zusammengestellt (die indes keine Vollständigkeit beanspruchen), nur für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit und für einige große

⁸⁵) Ich meine das technologische, noch nicht das spezifisch ökonomische Stück dieser These.

*⁴) Vgl. zum Beispiel H. Bergson, Le Roy und den Italiener Croce.

Phasen. Die hier angeführten Entsprechungen sind in einer Reihe teils gedruckter, teils ungedruckter Arbeiten von mir entwickelt worden und seien hier nur ohne tiefere Begründung zusammengestellt. Ich beginne mit der formalsten, mehr methodischen und gehe zu solchen über, die schon mehr auf die Inhaltlichkeit des Weltbildes gehen.

1. Im selben Maße, als sich während der Hauptphasen der neuen kapitalistischen Wirtschaftsweise (Frühkapitalismus, Hochkapitalismus, Spätkapitalismus) das städtische Bürgertum geschichtlich emporarbeitet, ein Unternehmertum („Verleger“, Fabrikant) einerseits und eine lebenslängliche und schließlich erbliche traditionelle Gesellschaft andererseits unter Sprengung der Zünfte ersteht (Anfang eines „Proletariats“), je mehr kraft des Steuer- und Geldbedarfs der zu Territorialfürsten emporgestiegenen mächtigsten Feudalen und aus anderen Ursachen die gebundenen Arbeitsformen politischer und militärischer Herrschaftsprovenienz zurücktreten zugunsten der „freien Arbeit“, entstehen eine neue Form und eine neue Richtungsänderung des Machttriebes in den so neu erstehenden „Oberschichten“. Die Form und Richtung des Machttriebes der feudalen Herrschichten gingen wesentlich auf Herrschaft über Menschen, natürlich auch auf Territorien und Sachen, aber stets nur um der Herrschaft über Menschen willen. Die neue Form und Richtung geht hingegen auf produktive Umformierung von Sachen, oder besser auf das „Vermögen“ und die Kraft, Sachen zu wertvollen Gütern umzuformen. Dieser Vorgang äußert sich gleichzeitig und gleich ursprünglich in zwei Tatsachen: a) der Verdrängung der geistig-kontemplativen und priesterlichen, kraft kirchlich geordneter, heiliger, magischer Heilstechnik herrschenden Gruppen und der erbrechtlich und traditionell, kraft ursprünglich kriegesischen Gewalt, herrschenden feudalen Schichten (Adel und Priestertum), die ein soziologisch zusammengehöriges Ganzes bilden. Die obersten Häupter aber der feudalen Großgrundherren, die mit Hilfe des neuen Bürger- und Unternehmertums zu Territorialfürsten werden — unterstützt durch die Rezeption des römischen individualistischen Eigentumsrechts — spannen ihrem politischen Herrschafts willen die neue bürgerliche Triebenergie vor und werden im merkantilistischen Zeitalter der zweite große Ausgangspunkt des Kapitalismus, den wir neben dem Verleger anzunehmen haben, des Staatskapitalismus (W. Sombart); b) in einer neuen Wertung der möglichen Herrschaft über die Natur, die gleich ursprünglich einen neuen technischen Herrschaftswillen über die Natur erstehen läßt, wie auch eine neue Schauart und Denkart gegenüber der Natur (ein neues „Kategorien“system). Ich lege Wert auf die Gleichzeitigkeit. Nicht der technische Bedarf bedingt die neue Wissenschaft,

nicht die neue Wissenschaft den technischen Fortschritt, sondern im Typus des bürgerlichen neuen Menschentums und seiner neuen Triebstruktur und seinem neuen Ethos ist ebensowohl fundiert die ursprüngliche Umformung des logischen Kategoriensystems der neuen Wissenschaft als der neue gleich ursprüngliche technische Antrieb auf Naturbeherrschung.

Technik und Wissenschaft müssen daher in der fruchtbaren Wechselwirkung zusammenstehen, in der wir sie finden, und „passen“ zueinander, da sie die beiderseitigen Folgen dieses einen psychoenergetischen Prozesses sind.

2. Gegenüber dem Intellektualismus verstehen wir so die Plötzlichkeit und Sprunghaftigkeit des Prozesses, in der das „Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen“ geboren und die einundeinhalbjahrtausendlange Herrschaft des gleichzeitig theologischen und biomorphen Weltbildes entsetzt wird; daß die neue Mechanik aber zeitweise Vorbild und Schema aller Welterklärung wird und geblieben ist bis in die jüngste Zeit, da die neue Physik, Biologie, Philosophie wohl den endgültigen Untergang dieses Weltbildes herbeiführt⁸⁵). Aber wir verstehen auch, daß im Verlauf des neuzeitlichen Geschichtsprozesses mindestens ebensooft die Wissenschaft der Technik vorgegangen ist, als die Technik der Wissenschaft, und gar nicht nur, wie es Pragmatismus und Marxismus erwarten ließe, die Technik einseitig der Wissenschaft. Und das Gleiche gilt für das Verhältnis der reinen Mathematik zur Physik und Chemie⁸⁶). Ich muß mir hier den Beweis dieses Satzes an den einzelnen Tatsachen versagen, biete ihn aber im vollen Gewicht an. Wir verstehen ferner, daß die mechanische Naturansicht, Seelen- und Gesellschaftsansicht, keineswegs nur deswegen entstand, weil man „zufällig“ die Bewegungserscheinungen schwerer Massen historisch zuerst studierte (und da erklären nur hieße „relativ Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen“ E. Mach). Denn umgekehrt ist das formal-mechanische Ideenschema überall seiner Ausfüllung auf den verschiedenen Gebieten der Physik, Chemie, Biologie, Psychologie gewaltig vorausgeeilt und hat die Richtung aller Experimente, Beobachtungen und Induktionen und hat die Anwendung der reinen Mathematik auf die Naturerkenntnis durchaus seinerseits erst bestimmt. Nicht aus gelegentlichen Induktionen, deren

⁸⁵) Vgl. Planck, Physikalische Umriss. „Über die Grenzen der mechanischen Naturanschauung“, ferner Nernst, Über die Geltung der Naturgesetze (Berliner Rektoratsrede).

⁸⁶) So ist die fundamentale Funktionentheorie aus stärkster Anregung physikalischer Probleme entstanden, wogegen die nichteuklidische Geometrie (Riemann) zuerst ein rein spekulatives Werk war und erst gegenwärtig auch physikalische Bedeutung gewinnt.

Resultate dann analogisch auf andere Sachgebiete übertragen wurden, entsteht die „neue Wissenschaft“, und ebensowenig aus gelegentlichen technischen Aufgaben (eine so große Bedeutung, besonders am Anfang der Entstehung des neuen Weltbildes, zum Beispiel bei Galilei solche Aufgaben haben mögen; bei Lagrange zum Beispiel sind sie völlig zurückgetreten), sondern die Konzeption des neuen formal-mechanischen Weltschemas geht von vornherein auf etwas viel Allgemeineres, Umfassenderes, durch und durch Ganzes und Systematisches: auf einen Zusammenhang strenger Gründe und Folgen und exakt definierter Begriffe, aber inhaltlich so beschränkt, daß man durch eine denkbare — nicht wirkliche — Bewegungsaktion jedes Geschehen der Natur in der Richtung irgendeines Wunsches „lenken“ könnte, gleichgültig, ob man es aus bestimmten utilistischen Motiven „will“, erst recht gleichgültig, ob man es wirklich „kann“. Unter der Voraussetzung 1. der reinen Logik, 2. reinen Mathematik (die beide überhaupt nicht pragmatisch bestimmt sind), 3. von Beobachten und Messen hat der einheitliche, systematische Machtgedanke- und-wille eines neuen Führertypus das Schema dieses Weltbildes vorausentworfen und vorgeschrieben, keineswegs also technische oder gar erst ökonomische Bedürfnisse der Industrie. Das ist ein gewaltiger Unterschied! Denn gerade umgekehrt, wie es Pragmatismus und erst recht die ökonomische Geschichtslehre annehmen, hat die Wissenschaft — allerdings in dieser Beschränkung denkmöglicher technischer Zielsetzung — durch sich selbst in ihrem selbstgesetzlichen Fortgang rein logischer Art immer neue technologische Möglichkeiten entwickelt, die dann jeweilig zwei weiteren Selektionen unterworfen wurden: 1. der Wahl des Technikers, einer oder die andere dieser Möglichkeiten durch irgendeine Maschine als Modell zu verwirklichen, 2. der Wahl des Unternehmers, irgendeine dieser vom Techniker nur modellierten Maschinen „industriereif“ zu machen und auch tatsächlich herstellen zu lassen und in Gebrauch zu irgendeiner Produktion zu nehmen. Die 10 000 Beispiele, die man dafür anführen kann, daß völlig unvorhergesehen die Entdeckung eines Gesetzes in ihren oft höchstvermittelten Folgen erst in ganz anderem Zusammenhang eine technische und industrielle Auswertung fand, zeigen den ganzen Irrtum des Pragmatismus⁸⁷). So wenig aber auch das wissenschaftliche Denken im Dienste von besonderen technischen Aufgaben steht, die „möglichen“ Aufgaben vielmehr erst entwickelt

⁸⁷) Vgl. Bouffé, a. a. O. S. 222 ff. Vgl. O. Spann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre, S. 62. Besonders charakteristisch ist die Erfindung des Telegraphen durch Gauß und Weber in Göttingen, die sich auch nicht die leiseste Idee von der industriellen Verwertbarkeit des Drahtes machten, den sie zwischen der Sternwarte und dem physikalischen Institut gezogen hatten.

und hervorbringt, so wenig steht auch der Techniker selbst im bloßen Dienste von schon umschriebenen Aufgaben, die aus der Industrie, dem Kriegsbedarf oder der Agrikultur erwachsen sind (vgl. hierüber auch Liebig's Arbeit über Bacon). Die Technik ist es vielmehr, die industrielle Bedürfnisse nach neuen Wegen und Mitteln der Produktion erst von sich aus aktiv entwickelt, und diese Bedürfnisse weckt und hervorruft, wie zum Beispiel das ganze Werden der modernen Elektrizitätsindustrie klar beweist. Auch die speziell wissenschaftliche Experimentier- und Messungstechnik ist nicht vom Himmel gefallen, um die Wissenschaft hervorzubringen! Diese Werkzeuge selbst sind ja nur in Materie umgesetzte, sind gleichsam verkörperte Theorie. Und da sie selbst als Körper auch stets gleichzeitig Anwendungsfälle sind eben derselben Theoriensysteme, die sie durch die erweiterte und verfeinerte Beobachtung, die sie ermöglichen, ihrerseits zu fördern berufen sind, so ist die theoretische Deutung dessen, was sie anzeigen, immer auch eine Ingredienz der sogenannten „Tatsachen“ selbst, die diese Anzeigen enthalten (P. Duhem). Pierre Duhem⁸⁸⁾ hat den Zusammenhang ausgezeichnet erleuchtet; und die Geschichte der Relativitätphysik ist eines der großartigsten Beispiele für die Richtigkeit von Duhems Ausführungen. Das Denken ist so wenig ein „Experimentieren mit Bildern und Gedanken“, daß im Gegenteil die Experimente nur die materielle Auskleidung und Bewährung von logischen Grund-Folge-Verhältnissen zwischen Inhalten von Gedanken sind. Und dennoch ist das formale mechanische Schema selbst kein Ergebnis „reiner“ Theorie, wie der alte Logismus meinte. Es ist das Produkt von Logik (plus reine Mathematik) und purer Machtwertung in der Auswahl des Beobachtbaren der Natur. Und nur in diesem zweiten Faktor liegt auch die soziologische Mitbedingtheit dieses Auswahlprinzips der Naturerscheinungen. Darum allein hat für die positive Wissenschaft eine Frage keinen Sinn, deren Bejahung oder Verneinung sich nicht in logische Folgen entwickeln läßt, die verschiedene durch das Subjekt beobachtbare Maßausschläge innerhalb dieses Schemas ergeben. Für die Philosophie jedoch hat eine solche „Frage“ sehr wohl einen „Sinn“, ja sie beginnt erst, wo die Erscheinungen auf ein „absolut“ Daseiendes selbst bezogen werden und nicht auf ihre Funktion, dieses Schemanetz zu erfüllen. Will man von einer erkenntnistheoretischen „Schuld“ jener Gesellschaften reden (die freilich zugleich, ja zuerst eine ethische ist), so ist es wahrlich nicht die Anwendung dieses Schemas selbst, die sich als eminent fruchtbar erwiesen hat, sondern es ist die philo-

⁸⁸⁾ Pierre Duhem, „Geschichte der physikalischen Theorien“, mit einer Vorrede von E. Mach (ins Deutsche übersetzt).

sophische Unwissenheit über die Grenzen seiner Gültigkeit. Das aber heißt so viel wie seine und seiner Gegenstände Absolutsetzung, oder die Erhebung des formal-mechanischen Auswahlmodelles zu einem metaphysisch „Realen“ „hinter“ den Erscheinungen. Damit erst ist aber auch die Verdrängung aller echten Metaphysik, deren Ziel, Methode und Erkenntnisprinzip ganz andere sind als diejenige der positiven Wissenschaft, gegeben. Denn sie hebt das aus der absoluten Machtwertung geborene Prinzip der Auswahl nach möglicher technischer Zielsetzung für ihre Ziele auf. So erst wurde zeitweilig die Philosophie von einer „regina“ zu einer „ancilla scientiarum“, damit aber der bloße Technizismus zum Oberherrn auch des Ziele und Werte bestimmenden Geistes.

3. Auch die übrigen Sinnentsprechungen von Wirtschaft und Wissenschaft haben ihren obersten Grund in den genannten soziologischen Vorgängen. Die kapitalistische Wirtschaft ist auf dem Willen zu grenzenlosem Erwerben (als actus), nicht zum Erwerb (als wachsendem Sachbesitz) begründet⁸⁹). Auch die moderne Wissenschaft verwaltet weder einen gegebenen stabilen Wahrheitsbesitz, noch forscht sie nur um Lösung bestimmter durch Bedürfnisse gestellter Aufgaben willen, sondern sie ist primär ein Wille zu „Methoden“, aus denen in grenzenloser Weise immer neues materielles Wissen arbeitsteilig — fast wie von selbst — hervorgeht. Daher die ungeheure Fülle von Schriften über die „Methode“ — die jeder gebrauchen kann wie „Winkel und Lineal“ — von ihrem Anfang an (Bacon, Descartes, Galileis methodische Ausführungen, Spinoza, Leibniz, Kants „Traktat von der Methode“ usw.). Und genau so, wie sich dieses primär psychische Streben nach Erwerben von dem Subjekt der führenden Pionierschaften kraft der Gesetze der Imitation ablöst und verbreitet, und als allgemeine Gesamttendenz von Gruppen, als oberster Motor der Wirtschaft die Sachgüter, ja im Grunde alle möglichen Dinge überhaupt „im Himmel und auf Erden“, insofern sie nur als kräftig und wirksam zu irgendeinem Erwerben angeschaut und gewertet werden können, zu „Kapital“ werden läßt — genau so ursprünglich läßt der in den „Methoden“ vergegenständlichte Erwerbswille eines immer neuen Wissens der oben umschriebenen Art alle Dinge und Vorgänge als Quanten von Bewegungsenergie und Bewegungssubjekten (= Materie) erscheinen. Die neue Wirtschaft ist ferner Waren- und Geldwirtschaft, so daß jedes Sach- und Nutzgut nur als mögliches Quantum des Tauschmittels, das heißt der Ware

⁸⁹) Das Erwerbsstreben und das Erwerbensstreben sind qualitativ verschiedene Dinge und sollten nicht stets verwechselt werden! Nur das letztere macht die psychologische Eigenart des Kapitalismus aus. Ersteres finden wir in der ganzen Welt.

Geld, das heißt erst als „Ware“ erscheint. $G - W - Q$, nicht mehr $W \rightarrow G \leadsto W$ ist die Grundform der ökonomischen Motivation des Wirtschaftens für den „freien Markt“, wie Karl Marx so scharf gesehen hat. Ganz sinnentsprechend tritt die Kategorie der Relation im Denken der Gesellschaft vor die Kategorie der Substantia, und an Stelle des Suchens nach einer begrifflichen Stufenordnung der Welt Dinge (Scholastik) und einer Begriffspyramide tritt nun das Suchen nach quantitativ bestimmten gesetzlichen Relationen der Erscheinungen; der Gedanke des „Typus“ und der qualitativen „Formen“ tritt seine Herrschaft ab zugunsten des Gedankens des quantitativ bestimmten „Naturgesetzes“. Hier und dort zielt die Produktion auf unbegrenzten Vorrat an Ware und Wissensgütern; hier und dort tritt ins Spiel der neue Konkurrenzgeist des Übertreffens jeder gegebenen Phase (unbegrenzter „Fortschritt“), und jeder am Produktionsprozeß beteiligten Person über die andere Person in Form eines ganz neuen Suchens- und Forschensehrgeizes, den der — in der Intention zum mindesten — bewahrende mittelalterliche „Gelehrte“ nicht kennt. Der Rechtsbegriff des „geistigen Eigentums“, des „Patentrechtes“ und analoger Rechtseinrichtungen ist der Wissensform in der Lebensgemeinschaft — jeder „Scholastik“⁹⁰⁾ — so fremd wie der Prioritätsstreit in der wissenschaftlichen Polemik und Kritik. Zum Bestände der modernen Wissenschaft gehören diese Dinge so notwendig wie die Versachlichung des Wissensstrebens durch die „Methode“, das heißt eine Art logischer Maschinerie. Die moderne Wirtschaft wird ferner mehr und mehr bis zum Zeitalter des Liberalismus vorwiegende Individual- und Gesellschaftswirtschaft unter Auflösung der Reste ganz- und halbgemeinwirtschaftlicher und gemeinrechtlicher Formen. Zur Wissenschaft der „Gesellschaft“ gehört wesensnotwendig die Subjektivierung der Qualitäten, Formen und Werte, da eine künstliche, eindeutige und präzise Verständigung von Individuen, deren jedem die Welt primär als nur „seine“ Welt gegeben ist, über die Identität der Dinge nur durch Messung der Erscheinungen an einem gemeinsam anerkannten Maßstabe und durch Einordnung in eine allgemeingültige raumzeitliche Gesetzmäßigkeit möglich ist. Es ist also nicht nur eine neue Theorie, die in dieser fast der gesamten neueren Philosophie und Wissenschaft gemeinsamen Lehre auftritt — rein theoretisch „bewiesen“ hat diesen Satz ja kein Mensch — sondern es ist wieder durchaus eine neue Einstellung des Menschen selbst, die Philosophie und Wissenschaft nur hinterher apologetisieren; mit den denkbar verschiedensten „Grün-

⁹⁰⁾ Sucht man doch im Gegenteil innerhalb der Scholastik das wahrhaft „Eigene“ zu verstecken unter der Tradition früherer Zeiten.

den" (fast jeder Philosoph mit anderen), so daß man schon auf den ersten Blick sieht, daß jener Satz bereits vor seiner sogenannten Begründung subjektiv feststand; es sich also nur um ein „Dogma der Gesellschaft" als dieser vorwiegenden Gruppierungsform handelt⁹¹). Auch das Prinzip der Quellenkritik, wie es formal Descartes von seinem Bewußtseinsidealismus her entwickelte, ist Folge dieses neuen Denkschemas, das vom „cogito, ergo sum" ausgeht (wieder nur ein sachlich ganz unbegründeter Ausdruck einer historischen Geisteshaltung, und nichts weniger als „evident"). Denn die Quelle gibt ja nach dieser Bewußtseinshaltung nur die „Vorstellung" ihres Autors wieder und nicht das historisch Wirkliche selbst, so daß man dieses „Wirklich" erst aus vielen als widerspruchlos erwiesenen Quellen konstruieren muß mit steter Berücksichtigung der vermutlichen „Interessen" des Autors. Daß die ältere Menschheit dieses individuelle „Interesse" zur Fälschung gar nicht hatte, das vergißt man dabei. Und wieder aus demselben Prinzip der neuen Gesellschaft gehen die Kontrakttheorien des Rechtes, der Sprache, des Staates hervor, die das moderne individualistische Naturrecht und die Sprach-, Rechts- und Staatsphilosophie der Aufklärung gleichmäßig ausgebildet hat. In die eigene ältere Geschichte der abendländischen Völker und in alle Kulturkreise wird dieses „System der Geisteswissenschaften" der Aufklärung (W. Dilthey) in allen seinen Teilen, wird zum Beispiel auch der „homo oeconomicus" (der für die klassischen Ökonomen⁹²) keineswegs eine so bewußte „Fiktion" gewesen ist, als uns das neuerdings von einigen Seiten, zum Beispiel von Menger, dargestellt wird) mit derselben Naivität hineingetragen, wie das mechanistische Naturbild und seine Grundbegriffe („absolute Masse", „absoluter Raum", „absolute Zeit", „absolute Bewegung", „absolute Kraft"); mit Ausnahme nur weniger zweifelnder Außenseiter, die keine Macht über die positive Wissenschaft gewinnen, noch weniger über die allgemeine Denkweise (zum Beispiel Leibnitz). Ja, es wird als adäquates nicht nur wahres und richtiges Abbild der Wirklichkeit selbst genommen. Erst Kant erschüttert (unzureichend) diese Annahme, erst der Historismus des 19. Jahrhunderts diese geisteswissenschaftlichen Dogmen der Aufklärung.

4. Endlich ist auch die Versachlichung der Produktionsmittel, das heißt der wissenschaftlichen Technik und Materialien selbst, ein formaler Prozeß, der genau derselbe ist wie bei der Kriegstechnik oder der materiellen Produktion und Kommunikationstechnik; derselbe auch

⁹¹) Vgl. mein Buch: über Wesen und Form der Sympathie, letzter Teil. 2. erweiterte Auflage, Bonn 1923.

⁹²) Adam Smith ist auch der Vater der falschen Theorie von der Klassenbildung durch erworbenen Reichtum (s. „Vom Reichtum der Nationen").

wie der, in dem sich nach dem Vorbild der mechanistischen Struktur des Jesuitenordens die mittelalterliche Kirche umgestaltet; derselbe wie die Ablösung des „Unternehmens“ und seiner Rechenführung von der Privatrechenführung des Unternehmers⁹³). Sowie der Soldat moderner Heere vom Staate equipiert wird, im Gegensatz zum mittelalterlichen Ritter, dem Roß und Schwert selbst zu eigen gehört; die Maschine, Materialien, Gebäude usw. dem Arbeiter „gestellt“ werden zu gemeinsamer Kooperation, — so scheiden sich auch Laboratorien, Observatorien, Sammlungen, Institute, Versuchsanstalten, die technischen Betriebsanstalten der methodisch und versachlichten Wissenschaft vom einzelnen Forscher, der gezwungen ist, sie mit vielen anderen zusammen zu gebrauchen. Die mittelalterliche Gelehrtenstube mit ihrem mannigfaltigen Zubehör und Privateigentum ist verschwunden. Ist dieser Vorgang ökonomisch bedingt? Keineswegs! Die Versachlichung, Systematisierung der technischen Mittel aller Tätigkeiten ist ein ganz allgemeines formales Richtungsgesetz des Zivilisationsbetriebes und trifft die Wirtschaft nicht ursprünglicher als die Wissenschaft, oder die Kirche, oder zum Beispiel den Krieg. Auch die mit dieser Versachlichung der Wissenschaftstechnik und der Materialien verbundene ganze (staatliche) oder halbe Verbeamtung der Forscher unter der Führung eines die Arbeit organisierenden Betriebsleiters folgt nur derselben soziologischen Regel, nach der zum Beispiel aus der kriegerischen Gefolgschaft des mittelalterlichen Feudalherrn der Offizier eines (seit der französischen Revolution) „stehenden“ Heeres im Dienste des Staates wird, oder aus den älteren, in politischen Herrschaftsverhältnissen und Vertrauensakten der Mächtigen fundierten Ehrenämtern und den mit dauernden Belehnungen und Machtbefugnissen ausgestatteten feudalen Beamten- und Richterschaften der mit „Gehalt“ angestellte Fachbeamte und Richter des modernen Staates. Hier besteht nur der nationale Unterschied, daß in den deutschen wissenschaftlichen Institutionen die staatliche Verbeamtung der Forscher vermöge des Prinzips der deutschen Universität von der Einheit von Forschung und Lehre eine weit stärkere wird als in England und den romanischen Ländern, wo (wie in England) das mittelalterliche System (Oxford und Cambridge) sich länger erhielt, andererseits der wissenschaftliche freie Liebhabeforscher⁹⁴) weit mehr als in Deutschland verbreitet und anerkannt ist, teils (Frankreich) Forschung und Lehre sich auf besondere staatliche Institute stärker ver-

⁹³) Vgl. W. Sombarts Aufsatz über den Ursprung der doppelten Buchführung in Italien.

⁹⁴) Siehe über die Bedeutung des freien Liebhabeforschers in England im Vergleich mit Deutschland Rädls treffende Bemerkungen im zweiten Bande seiner „Geschichte der biologischen Theorie“.

teilen (ein System, das ja auch unsere neuen deutschen „Forschungsinstitute“ zum Teil einschlagen⁹⁵), teils wie in Nordamerika die durch die Wirtschaft gewährte und ernährte Stiftungsuniversität vornehmlich Platz gegriffen hat.

Die Differenzierung der Spezialwissenschaften, wie sie teils die immanente Logik des wissenschaftlichen Prozesses (zum Beispiel Psychophysik, physikalische Chemie, Entwicklungsmechanik), teils die Ökonomie der geistigen Kräfte und der Begabungsanlagen von selbst hervortreiben, wird sekundär, aber auch nur sekundär, außer den beiden obengenannten Motiven auch soziologisch mitbestimmt durch den sich differenzierenden Bedarf der Gesellschaft nach fachgeschultem Beamtentum (Prediger, Lehrer, Oberlehrer, Ärzte, Staats-, Gemeinde-, Wirtschaftsbeamte, Richter, Ingenieure usw.). Für den logischen Sachzusammenhang der wissenschaftlichen Theorien ist indes dieses letztere Motiv der Differenzierung und Begrenzung der Wissenschaften weit mehr hinderlich als förderlich — einer der vielen Gründe, um deretwillen (vgl. meine obengenannte Arbeit über „Universität und Volkshochschule“) ich für nötig erachte, die Forschungs- und Lehreinrichtungen, erst recht die „Bildungseinrichtungen“, weit schärfer voneinander zu scheiden als bisher. —

Eine besondere Aufgabe der Soziologie wäre es nun, angefangen von der primitiven magischen Technik, die sich später erst in religiösen Riten und positiver Technik (je nach Mißerfolg oder Erfolg) zu differenzieren pflegt, bis zur gegenwärtigen Technik die den Phasen entsprechenden Formen der Wissenschaft und Wirtschaft zugleich aufzusuchen⁹⁶). Es scheint mir, daß bisher noch viel zu wenig auf diesem Gebiet unter soziologischem Aspekt geleistet worden ist, als daß die Lösung dieser Aufgabe in größerem Stile möglich wäre. Nur das dürfen wir sagen, daß die Technik es ist, die überall Wissenschaft mit Wirtschaft verknüpft, und daß das Wissen und seine Bewegung um so abhängiger ist von der Technik, je unentwickelter die Gesamtzustände der Gesellschaft sind. Die einschneidendsten Übergänge, die es in den uns noch einigermaßen übersehbaren Geschichtskomplex gibt, scheinen mir zu sein, 1. der Übergang der magischen Technik, die auf der Annahme gesetzlich ungeordneter durch den bloßen Willen,

⁹⁵) Vgl. hierzu meinen Aufsatz: „Universität und Volksbildung“ im ersten Sammelband des Kölner Instituts für Sozialwissenschaften: „Zur Soziologie der Volkshochschule“, herausgegeben von L. v. Wiese.

⁹⁶) Vorarbeiten hierzu sind die hierher gehörigen Arbeiten der Ethnologen, die jedenfalls zeigen, daß eine ganz feste Ordnung von Techniken die jedes Volk durchliefe, nicht besteht (z. B. häufiges Fehlen der Töpferei). Vgl. Boas, Graebner, Ehrenreich; für spätabendländische Verhältnisse vgl. die die Technik betreffenden Abschnitte in W. Sombarts Werk: „Der moderne Kapitalismus“ I³.

ferner durch Worte (Wortzauber und Wortaberglaube) zu beherrschender, räumlicher und zeitlicher Fernkräfte beruht, zur positiven Technik überhaupt, zunächst der ursprünglich wenig geschiedenen Waffen- und Werkzeugtechnik, 2. der Übergang zur Technik des Ackerbaues in Verbindung mit Viehzucht (Pflug), — die Voraussetzung aller Staatenbildungen (Klassenbildung) und des „politischen Zeitalters“⁹⁷⁾, ferner die Grundlage aller „höheren“ Zivilisation ist, 3. der Übergang vorwiegend manueller und empirisch-traditioneller Werkzeuge (resp. Werkzeugmaschinen) in das Zeitalter der wissenschaftlich-rationellen Kraftmaschinentechnik mit vorwiegend noch aus der organischen Natur stammenden Energie (Frühkapitalismus), 4. die mit dem Koksverfahren beginnende Technik, die ihre überwiegende Energie aus *der* in der Kohle aufgespeicherten Sonnenenergie nimmt (Hochkapitalismus). Ob die Elektrizitätstechnik und eine eventuelle technische Verwendung der ungeheuren Energien radioaktiver Substanzen einmal ein technisches Zeitalter einleiten wird, das noch eine höhere Größenordnung der Verschiedenheit vom Zeitalter der Kohle bestimmt als dieses Zeitalter von der vorwiegend organischen Technik der Holzbefuerung und Wasserkräfte; ob ein „Ersatz“ der schwindenden Kohle je gefunden wird, bleibt vorläufig ungewiß⁹⁸⁾. Ohne Zweifel sind mit diesen allerrohesten Stadienabgrenzungen, die alle Kriegs-, Produktions-, Kommunikationstechnik und die Wissenschaftstechnik selbst gleichmäßig durchwalten, die erheblichsten Wandlungen auch des wissenschaftlichsten Weltbildes engstens verknüpft gewesen. Ziemlich klar scheiden sich als Parallelerscheinungen der Wissenschaft voneinander, a) magische Naturansicht der Primitiven, b) rationalbiomorphe Naturansicht (Stufe 2 der Werkzeugtechnik), c) rational-mechanische Naturansicht, d) elektro-magnetische Naturansicht. Von der ökonomischen Entwicklung muß nach unserer Ansicht diese technische Entwicklung als ein völlig autonomes Sachgebiet des „Fortschrittes“ ganz unterschieden werden. In höchstem Maße eingreifend in die Wirtschaftsentwicklung, und auch von ihr wieder sekundär — in Wechselwirkung — bestimmt, ist sie freilich und hier an erster Stelle in der Entwicklung der Betriebsformen. Aber sie ist nicht minder eingreifend (und gleichzeitig wahrscheinlich sogar primär vom Staate

⁹⁷⁾ Über den Unterschied der Technik der Mutterrechtskulturen (erste Bodenbearbeitung, Töpferei, Weberei) und der Vaterrechtskulturen (Holzbearbeitung zum Beispiel) siehe Graebner a. a. O.

⁹⁸⁾ Vgl. hierzu das Urteil Frederik Soddis in „Science and Live“: „Wir brauchen nur an die bisherige Geschichte des wissenschaftlichen Fortschritts zu denken, um sicher zu sein, daß, mag es Jahre oder Jahrhunderte kosten, die künstliche Umwandlung und Verfügbarmachung des Energievorrats, der dem der Kohle so überlegen ist wie diese der rohen physischen Kraft, vorausehbar erreicht wird.“

mitbestimmt) in die Entwicklung des Staates und der machtpolitischen Korporationen, die „Mächte“ (Großmächte, Weltmächte und ihre imperialistischen Tendenzen). Diese staatliche Entwicklung zeigt ja dieselbe Tendenz zum „Großbetriebe“ wie die Wirtschaft ihrerseits. Der durch alle marxistische Literatur gehende, aus dem Ökonomismus — nicht aus dem Technizismus folgende geschichtsphilosophische Gedanke —, daß die gemeinsame Herrschaft der Menschen“) über die Natur die Herrschaft der Menschen über den Menschen und damit den „Staat“ (als Herrschaftsverband im Unterschied zur Wohlfahrtsorganisation) aus sich selbst heraus immer überflüssiger mache, dürfte einer schärferen Kritik nicht standhalten¹⁰⁰). —

Ganz offen ist noch die Frage, ob sich in der Zukunft der europäisch-amerikanischen Zivilisation eine Seelentechnik und innere Vitaltechnik, die bisher nur die großen asiatischen Kulturen (als die technischen Korrelate ihrer vorwiegend metaphysischen nicht positiv wissenschaftlichen Wissenskulturen) im großen Stile entfaltet haben, einstellen wird — eine Frage, die ich für das letzte Schicksal des abendländischen Technizismus sogar für mitentscheidend halte. Denn unter den glänzendsten Siegen seiner technischen bewundernswerten Großtaten hat der abendländische Mensch der letzten Jahrhunderte so wie kein anderes Wesen der menschlichen Geschichte, die wir kennen, fast total vergessen und verlernt, sich selbst und sein inneres Leben durch eine systematische Seelentechnik zu beherrschen, so daß uns heute die abendländische Völkerwelt als Ganzes durch sich selbst unregierbarer erscheint, als sie es je gewesen ist. Selbstbeherrschungskunst ist aber die Wurzel jeder Herrschaftskunst über andere und über Gruppen. Der Abendländer kennt diese innere Kunst nur in ethischer Form, nicht aber in der Form einer systematisch sich entwickelnden Seelentechnik. Es schiene mir die edelste und vielversprechendste Frucht des früher charakterisierten neuartigen „Kosmopolitismus der Kulturkreise“, bezogen auf den geistigen Verkehr der europäisch-amerikanischen Völkerwelt zu den asiatischen Kulturen, wenn die unwiderstehliche und auch durch Bewegungen wie jene

) Der Herrschaftswille über Menschen ist, wie jede gute Beobachtung lehrt, eben keineswegs nur ein Mittel, um über Sachen Herrschaft zu erlangen, sondern etwas, was dem Menschen — wie J. Kant in seiner „Anthropologie“ richtig lehrt — ganz ursprünglich eigen ist und auch bei idealer Technik nie vollkommen verschwinden würde.

ioo) wju die technologische Geschichtslehre, die sich in Kunstgeschichte (Sempers Stilbuch zum Beispiel), Kriegsgeschichte (s. Delbrücks Widerlegung der Lehre, daß die Feuerwaffentechnik das Rittertum zerstört habe), Religionsgeschichte (Useners Überschätzung des Kultes für die Bildung der religiösen Vorstellungen), Wissenschaft (Labriola und der Pragmatismus), im Ethos (Buckle und Spencer) gleichmäßig ausgebildet hat, den Fortgang der Stilentwicklung, der Militärverfassung, der Wissenschaft als Methode, der

Mahatma Gandhis¹⁰¹⁾ nicht zu hemmende Europäisierung dieser Völker in Hinsicht auf positive Wissenschaft und technische und industrielle Methoden ergänzt und kompensiert würde durch die systematische Übernahme ihres seelentechnischen Prinzips durch die europäisch - amerikanische Völkerwelt — ein Traum bisher, dem schon der tiefsinnige Analytiker W. James in seinen letzten Jahren mit Liebe nachhing und für dessen Realisationsmöglichkeit heute immerhin schwache Spuren aufzufinden sind — freilich Spuren, die den ersten Gehversuchen junger Hunde gleichen, die ihrem Wert und endgültiger Bewährung nach (meiner Ansicht nach) überaus kritisch zu beurteilen sind, als „soziale Bewegungen“ aber von großem wissensoziologischem Interesse sind. Das war auch der Grund dafür, daß wir in diesen Band die Arbeiten über den anthroposophischen Kreis Rudolf Steiners, über die Soziologie der von Freud ausgegangenen psycho - analytischen „Kreis“bildungen (für die Freud selbst verantwortlich zu machen sehr töricht wäre) und über ähnliche sektenhafte Neubildungen (die neuen religiösen Sekten in Deutschland bedürften einer besonderen Untersuchung, die Herr Honigsheim in Köln anbahnen will) aufgenommen haben. Es geschah dies selbstverständlich im Sinne der „werturteilsfreien“ Soziologie. Daß seelentechnische Fragen überhaupt schon so breite Masseninteressen gewinnen können, ist ein Zeichen für eine soziale Bedürfnisrichtung, die das Interesse einer Soziologie des Wissens in hohem Maße verdient. Nur in lockerem Zusammenhang stehen mit ihnen die individual- und sozialpsychotherapeutischen Bestrebungen der Gegenwart (gegen deren Übertreibungen bedeutende Mediziner, wie der Internist Professor Krauß¹⁰²⁾, bereits ernstliche Verwahrung einlegen zu müssen glauben), die einerseits an die älteren Formen der sogenannten Pastoralmedizin erinnern, andererseits häufig die Berufseinheiten von Arzt und Geistlichem (von beiden Seiten her) oft so seltsam wieder angenähert haben, daß man an soziale Phasen erinnert

Wirtschaft und des Rechts „erklären“, so ist sie immer gleich falsch. Andererseits hat sie der Wissenschaft gegenüber immer noch mehr recht als die Marxschen ganz unklaren „Produktionsverhältnisse“, die bald Betriebsform, bald Technik, bald Klassengliederung bedeuten.

¹⁰¹⁾ Daß auf rein seelentechnischem Wege auch große politische und ökonomische „Bewegungen“ eingeleitet werden können, zeigt die von Mahatma-Gandhi geleitete indische „NichtWiderstandsbewegung“ (Non resistance — non violence), gegen die englische Herrschaft. Vgl. dazu Romain Rolland: „Mahatma-Gandhi“; ferner Prof. Dr. K. Kanakogi (Japaner) „Gandhi, der Geist der indischen Revolution“, Berlin 1924. Siehe das treffende Urteil von Kanakogi über den deutschen „passiven Widerstand“ im Ruhrgebiet: „Das deutsche Volk und seine Führer wußten nicht, was eigentlich passiver Widerstand ist“ usw.

¹⁰²⁾ Vgl. seine jüngst gehaltene Rede über „Psychologie und Medizin“ in der Berliner „Medizinischen Gesellschaft“.

wird, da sich Priester und Arzt überhaupt noch nicht geschieden hatten. Völlig geschieden aber von diesen Psychotechniken müssen die psychotechnischen Versuche werden, die auf dem Boden der experimentellen Individual- und Massenpsychologie und der differenziellen Psychologie die Probleme der Berufseignung, der Reklame und ähnliche Dinge praktisch angreifen wollen, sich also bewußt in den Dienst der erhöhten Produktion und des Absatzes der gegenwärtigen Wirtschaft stellen.

Wissensoziologisch bedeutet eine Tendenz auf „Alleinherrschaft“ der positiven, wertungsfreien Wissenschaft (wie sie allen positivistischen Qedankenströmungen eigen ist) stets auch die Tendenz des Versinkens der Wissenschaft in den Technizismus. Denn dies lehrt uns schon der Ursprung der positiven Wissenschaft — nur wenn die positive Wissenschaft die Philosophie und Metaphysik als reine Theorie im Rücken hat (als die Formen des „reinen Wissensgedankens“), vermag sie selbst auf die Dauer sich vor dem Versinken in den Technizismus zu bewahren. Andererseits ist die Metaphysik auch eng, ja wesensverbunden mit der Seelentechnik im ersten Sinne (wie das gemeinsame Vorwiegen beider in den asiatischen „Bildungskulturen“ zeigt), insofern, als die Seelentechnik keineswegs nur ethisch praktischen, aszetischen, religiösen oder rein schauspielerischen Zielen dienen kann, sondern auch erkenntnistheoretischen Zielen. Das Problem der technischen Herstellung der Gemüts- und Qeistesdispositionen für die philosophische Wesenserkenntnis haben alle großen Metaphysiker gekannt, von Buddha und von Piaton an bis zu Bergsons „schmerzhafter Anstrengung“ zwecks Schauen der „durée“ uns bis zur Lehre E. Husserls von der Technik der „phänomenologischen Reduktion“, die ein, in scheinbare logische Methodologie verkapptes, erkenntnis-technisches, bisher ganz mangelhaft gelöstes Problem der spezifisch philosophischen Bewußtseinshaltung überhaupt bedeutet^{10*)}. Die innere philosophische und metaphysische Wissenstechnik ist eben ein Problem ganz eigener und selbständiger Art¹⁰⁵⁾ und darf mit der

103) Vgl. dazu die Arbeiten von M. Geiger über die „Christan-science-Bewegung in Amerika“ in den Süddeutschen Monatsheften; und Holls Arbeit.

104) Eingehendes und Kritisches zu E. Husserl über diese Frage wird der erste Band meiner Metaphysik bringen.

105) Die besonderen wissensoziologischen Probleme des „Miteinanderschauens“ und „unmittelbaren Miteinanderdenkens der Urphänomena und Ideen“, das heißt des wesentlich Unbeobachtbaren und undefinierbaren (da es allen „möglichen“ Beobachtungen von Dingen und Sachverhalten resp. allen möglichen Definitionen und Axiomen schon zugrunde liegt), ferner das Problem des „phänomenologischen (prinzipiell mit Kriterien unschlichtbaren) Streites“ habe ich in meinem Formalismus herausgestellt. Vgl. auch 'die Dissertationsschrift von P. Landsberg: „Zur Soziologie der platonischen Akademie“, Bonn 1923.

positiv wissenschaftlichen Technik und den übrigen psychotechnischen Verfahrungsweisen zu anderen „Zwecken“ nicht verwechselt werden¹⁰⁶). Immer handelt es sich dabei um eines: durch einen Akt der Ausschaltung der das Realitätsmoment der Gegenstände (Realität ist immer zugleich höchstes und letztes „Prinzipium Singularisationis“) gebenden Akte und Triebimpulse reine Kontemplatio der echten Ideen und Urphänomene und — in der Deckung beider — der daseinsfreies Wesen herzustellen. Diese Akte und Triebimpulse sind aber (wie Berkley, Maine de Biran, Bouterweck, der spätere Schelling, Schopenhauer, W. Dilthey, Bergson, Frischeisen, Köhler, E. Jaensch, M. Scheler gemeinsam erkannt haben) stets triebhafter dynamischer Natur. Nur als „Widerstand“ ist Realität gegeben. Die hier auszuschaltenden Akte (nicht ein nur logisches Verfahren des Absehens von den Daseinsmodis oder des „Einklammerns“ vom Dasein, wie E. Husserl meint) sind aber auch die positiven Wurzeln jenes Herrschaftswillens und jener Herrschaftswertung, die, wie wir sahen, ihrerseits eine der Wurzeln der positiven Wissenschaft und Herrschaftstechnik zugleich sind. Die philosophische Erkenntnis-technik (die man von dem neuerdings zuerst wieder von E. Lask wiederentdeckten Problem einer „Logik- und Erkenntnistheorie der Philosophie“, das heißt der Theorie der Erkenntnis des apriorischen Gegenstandes und der Denkformen selbst, scharf unterscheiden möge) ist also von der positiv-wissenschaftlichen Erkenntnishaltung, die gerade umgekehrt die resolute Ausschaltung aller Wesensfragen zugunsten der Gesetze der raumzeitlichen Koinzidenzien der Erscheinungen fordert (des „hie nunc“ Soseins) und zugleich eine bewußte Einschaltung der technischen Zielsetzung, nicht nur verschieden, sondern sogar entgegengesetzt. Erst wenn der abendländische Mensch diese Akte bewußter Einschaltung und Ausschaltung der beiden entgegengesetzten Bewußtseinshaltungen gleich leicht und sicher abwechselnd zu vollziehen vermöchte, der Asiate desgleichen — nur so, daß jeder die ihm neue und „fremde“ Haltungen lernen und üben würde — hätten sie die ganze Erkenntnismöglichkeit, die in der menschlichen Geistnatur schlummert, ausgeschöpft, die metaphysische und positiv-wissenschaftliche zugleich. Und in strenger Analogie: erst wenn sie in der großen gemeinsamen Aufgabe der Menschheit, der Aufhebung von Übel und Leiden und der Herstellung von Gütern, die an die beiden Wissensformen und an ihre entsprechenden Techniken geknüpft sind, die bis ins Äußerste entwickelte abendländische Kunst der Herstellung von Sachgütern und des aktiven Kampfes gegen

106) Vgl. hierzu meinen Aufsatz vom „Wesen der Philosophie“ in „Vom Ewigen im Menschen“, 1. Band, Leipzig.

das Übel (das heißt durch die Aufhebung seiner äußeren Ursachen) vereinigten mit der aktiv heroischen, seelentechnisch unterbauten Kunst der reinsten „Duldung“, das heißt der inneren Unterbindung des „Leidens an“ den Übeln und der spontan aktiven, aller Gnadenreligiosität entgegengesetzten Sorge für die Seele, hätten sie — bei der gegenseitigen Wesensbezogenheit von Leiden und Übel — das volle, das ganze Maß von möglicher Macht über die äußere und innere Natur erreicht, daß in der Wesensanlage des menschlichen Geistes schlummert¹⁰⁷⁾. Der abendländische äußere Naturtechnizismus und sein Korrelat, die positive Wissenschaft, drohen den Menschen in einem Maße in den Mechanismus eben der Sachen, die es zu beherrschen gilt, hineinzuverwickeln, daß dieser Prozeß ohne das Gegengewicht eines ganz entgegengesetzt gerichteten Wissens- und Machtprinzips, die gleichfalls sinnlogisch zusammengehören, nur im sicheren Untergang der abendländischen Welt enden kann¹⁰⁸⁾. Wir müssen, so lehrt uns die Wissenssoziologie, lernen, auf allen Gebieten der möglichen Begegnung des Übels und der Hervorbringung von Gütern positiver Vitalwerte, — handle es sich um Krieg und Frieden, Krankheit und Gesundheit, Bevölkerungsvermehrung und Hemmung dieser Vermehrung zwecks höherer Qualitäten, Ökonomie und Industrie, — die beiden großen Prinzipien aller „möglichen“ Technik überhaupt und der ihnen korrelierten Wissensformen gleichzeitig und je abwechselnd in systematische Tätigkeit zu setzen, um eine sinnvolle Balance des Menschentums wieder zu erreichen. Das darin enthaltene Programm einer Neuverteilung der Wissenskultur und der technischen Kultur im einzelnen auszuführen, ist nicht dieses Orts. Um so mehr stellen wir in Schärfe die grundsätzliche Abweichung unserer soziologischen Wissensdynamik gegenüber der positivistischen fest, die ein Absterben des metaphysischen Wissens und seiner korrelierten Technik des „Duldens“ für die ganze Menschheit lehrt; nicht minder aber unsere Abweichung von allem metaphysischen und romantischen Gnostizismus, der sich prinzipiell gegen die positive Wissenschaft und die ihr korrelierte Technik — in reaktionärer Wertnegation und in kindischem, kleinbürgerlichem Ressentiment — wendet, sei es mit welchen Gründen immer. Im Gegensatz zu den Lehren des Positivismus und Marxismus aller Art, aber auch zu der gewalttätigen Unterbindung

¹⁰⁷⁾ S. hierzu meine Abhandlung über den „Sinn des Leidens“ in „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, 1. Band, „Moralia“ und die betreffenden Abschnitte in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie“, 2. Aufl.

¹⁰⁸⁾ Ich pflege die letzte Wurzel des Revolutionsgeistes im gegenwärtigen Europa — zu dem teilweise auch der innereuropäische Revolutionskrieg, der sogenannte Weltkrieg, gehört — im „Aufstand der Dinge“ selbst gegen den Menschen zu sehen. Alle anderen Revolutionen sind abgeleitet.

des produktiven, metaphysischen Geistes durch die Offenbarungskirchen sind wir der Überzeugung, daß im Abendlande und in Nordamerika eine stark metaphysische und seelentechnische Epoche der positiven und naturtechnischen Epoche der sogenannten „Neuzeit“ folgen dürfte — in Asien aber den höchst einseitigen, metaphysischen Epochen dieser Kultur eine positiv-wissenschaftliche und naturtechnische Epoche.

Nicht als frommen Wunsch, sondern als voraussichtliches Entwicklungsergebnis der allmenschlichen Gesamtwissensentwicklung und als eine sich bereits mächtig vorbereitende neue Synthese der Wissens- und der technischen Kulturen der bisherigen Geschichte stellen wir diese These auf: Der tolle positivistische Gedanke, die Wissensentwicklung der ganzen Menschheit zu beurteilen nach einem kleinen Kurvenstück der Entwicklung des neuzeitlichen westlichen Abendlandes, muß endlich aufhören. Man muß zur Einsicht kommen — durch die Wissenssoziologie —, daß unter je verschiedenartigen Anlagen der Rassen und von der Basis schon verschiedener, relativ natürlicher Weltanschauung aus, wahrscheinlich auch von verschiedenen Maßen der Urmischung der mutterrechtlichen und vaterrechtlichen Kulturen her, Europa und Asien die dem Menschen mögliche Wissensaufgabe in grundsätzlich verschiedener Grundrichtung begonnen haben: Europa in der Richtung von der Materie auf die Seele, Asien von der Seele auf die Materie; daß demgemäß auch die Stadien dieser Entwicklung grundverschiedene sein müssen — bis zu dem Punkte, wo sie sich in einer sich anbahnenden Kultursynthese treffen. Erst in ihr wird der wesensmögliche Allmensch geboren werden. Eine neue „metaphysische Epoche“ des Abendlandes sehen wir nicht an erster Stelle heute vorbereitet durch die bisher schwachen Anfänge einer neuen Metaphysik in der engeren Philosophie — die wenigstens soziologisch ja noch sehr wenig bedeuten —, vielmehr durch die Anfänge der korrelaten Seelentechnik; negativ aber dadurch, daß der „objektive Idealismus“ der Körperwelt und der „ausgedehnten Substanzen“ und die dynamische Theorie der Materie durch die Relativitätsphysik von einem philosophischen Stadium (Leibniz, Kant bis E. v. Hartmann) in ein positiv-wissenschaftliches (das heißt hier ernst diskutiertes) Stadium getreten ist¹⁰⁹), vorbereitet auch dadurch, daß auch in der relativ natürlichen Weltanschauung bereits, vermöge der ungeheuer gestiegenen Kommunikation der Menschen, der Realitätseindruck der toten ausgedehnten Welt fühlbar abgenommen hat. Ein Mensch, der — um ein derbes Beispiel zu nehmen — heute in Rom, einen Tag darauf in Paris, in kurzer

¹⁰⁹) S. Weyls Aufsatz: „Was ist Materie?“ in „Die Naturwissenschaften“ 12. Jahrg. H. 28—30.

Zeit in Berlin oder Madrid weilt, empfindet schon um dieses Wechsels seiner Standorte willen die ausgedehnte Körperwelt minder real und substantiell. Die Körperwelt gewinnt für ihn zunehmend objektiven Bildcharakter. Eine andere negative Vorbereitung für die positive Metaphysik ist die Relativierung des bisherigen zweiten großen Gegners der Metaphysik, die Relativierung des „Historismus“ durch die Leugnung des historischen „Dinges an sich“ und durch die Behauptung des ontisch gültigen, wesensnotwendigen Perspektivismus aller „möglichen“ historischen Bilder durch den Gehalt des individuellen Moments und die Eigenstellung des Betrachters in der absoluten Zeit. In der Lehre von der wesensnotwendigen Relativität alles historischen „Seins“ selbst, nicht nur seiner Erkenntnis, ist der Historismus als Weltanschauung ebenso überwunden (durch sich selbst überwunden), wie in der relativitätstheoretischen Lehre von der Relativität des physikalischen ausgedehnten Seins selbst zugunsten bloß gesetzlicher absoluter Weltkonstanten und Kraftzentren — nicht also bloß unserer menschlichen Erkenntnis von ihr — der „absolute“ Mechanismus einer absoluten Körperwelt für immer überwunden ist. Auch hier hat die physikalische Wissenschaft, eben indem sie alle dem Prinzip möglicher Beobachtbarkeit und mathematischer Deduzierbarkeit widerstreitenden Bestandteile, das heißt alle seh ein metaphysischen Bestandteile aus ihrem Weltbild ausschied, den Weg zu einer „Metaphysik der Natur“ erst freigemacht und den Differenzierungsprozeß vollendet, der, entgegen der positivistischen und historischen Lehre vom Absterben der Metaphysik, von vornherein — wie wir sahen — in der Geschichte der Neuzeit tätig gewesen ist. Genau analog aber hat der „Historismus“ zuerst mit vollem Recht alle „absoluten“ historischen Autoritäten erschüttert, insonderheit alle auf eine absolute positive konkrete Heilsgüterwelt gegründeten „Kirchen“, — die großen Feinde selbständiger Metaphysik — um dann durch die Lehre eines nur absoluten Wertrangordnungssystems und die gleichzeitige Lehre vom historischen Wesensperspektivismus des historischen Seins selbst auch seinerseits außer Kurs gesetzt zu werden. Der Weg zur Metaphysik ist durch diesen äußerst interessanten Wissensentfaltungsprozeß also wieder frei¹¹⁰).

¹¹⁰) Eine Art Relativitätsprinzip nicht nur der historischen Erkenntnis und der historischen Wertschätzung, sondern des historischen Tatbestandes und der ihm anhaftenden Wertbestimmtheit selbst, ferner der wesensmäßigen Unvollendetheit und Sinnwandelbarkeit des historischen Tatbestandes, ist zuerst von mir selbst in meinem Aufsatz über „Reue und Wiedergeburt“ ausgesprochen worden in „Vom Ewigen im Menschen“, 1. Band, S. 13 ff. Es heißt hier, nachdem das Wesen der psychischen Kausalität und der stets in die drei Dimensionen „Gegenwart“ (Wahrnehmung), „Vergangenheit“ (unmittel-

Eine ähnliche Entwicklung zeigt das Verhältnis von positiver Wissenschaft zur Metaphysik der Werte. Der Traum der Aufklärung

bare Erinnerungssphäre), „Zukunft“ (unmittelbare Erwartungssphäre) zerfallenden Erlebniszeit, welche die objektive physikalische Zeit nicht kennt, auseinandergesetzt worden ist, wörtlich: „Der historische Tatbestand ist unfertig und gleichsam erlösbar. Gewiß ist alles, was am Tode Cäsars den Ereignissen der Natur angehört, so sehr fertig und invariabel wie die Sonnenfinsternis, die Thaies vorhersagte. Aber das, was daran „historischer Tatbestand“ ist, also das, was Wirkungseinheit im Sinngeflecht der menschlichen Geschichte an ihm ist, das ist ein unfertiges und erst am Ende der Weltgeschichte fertiges Sein.“ Der hier zuerst ausgesprochene Gedanke von der Soseins-, Sinn- und Wertrelativität des historischen Tatbestandes und Seins selbst, nicht etwa nur seiner historischen Erkenntnis oder Erkennbarkeit auf den in der gelebten Geschichte wandelbaren Standort des historischen Beobachters, ist wohl zuerst von E. Troeltsch in seinem „Historismus“ aufgenommen und gewürdigt, freilich noch keineswegs in seiner vollen Bedeutung erfaßt worden. Um so mehr darf ich meine Freude darüber ausdrücken, daß er nun plötzlich — ich weiß nicht, ob subjektiv abhängig oder unabhängig von mir — von zahlreichen Forschern in nicht immer gleicher Begründung überaus scharf und bestimmt ausgesprochen worden ist. So fast gleichzeitig von E. Spranger („Zur Theorie des Verstehens und der geisteswissenschaftlichen Psychologie“ in der *Volkelt-Festschrift*); schärfer noch von Th. Litt: „Individuum und Gemeinschaft“, 2. Aufl., S. 48, „Der Perspektivismus der Weltbilder“; sehr bestimmt von Karl Mannheim in seiner Studie über Historismus (*Archiv der Sozialwissenschaft*, 52. Band, 1. Heft, S. 26), am schärfsten von W. Stern in dem beachtenswerten Kapitel 11: „Werte der Geschichte“ seines Buches: „Wertphilosophie“, 3. Band: „Person und Sache“; außerdem von N. Hartmann: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, 40. Kapitel, und „Pluralität der Subjekte und ihre gegenseitige Repräsentation“, S. 267ff. — Mannheim sagt: „Der historische Gegenstand (der geschichtliche Gehalt etwa einer Epoche) ist in seinem Ansichsein identisch. Es gehört aber zum Wesen seiner Erfahrbarkeit, daß er nur von verschiedenen historisch-geistigen Standorten gleichsam im Aspekt erfaßbar ist.“ W. Stern bemerkt: „Napoleons Taten stellen sich nicht nur in den Augen deutscher und französischer Historiker verschieden dar, sondern sie fügen sich der Geschichthaftigkeit des französischen Volkes in anderen objektiven Strukturen und Akzentuierungen ein als der des deutschen Volkes.“ Der sogenannte Sachverhalt, „wie es eigentlich war“, ist Stern nur ein bloßer Grenzbegriff, ist nur Rohstoff im Hinblick auf eine bestimmte Schwelle und Modellierung, die noch nicht an ihm zur Anwendung kam, um das historisch Wertige vom Nichtwertigen zu scheiden und in sich zu strukturieren. So etwa hat für W. Stern das Ereignis „Reformation“ „zunächst seine zeitgeschichtliche Wertstruktur, aber dazu je eine bestimmte, notwendige, objektiv eindeutige Sinn- und Wertstruktur von späteren Phasen möglicher Betrachtung aus, da sie ja für diese Phasen selbst Neues und Verschiedenes (im ontischen Sinne) bedeutet. Es trifft also die scheinbare Paradoxie zu, daß auch die Vergangenheit plastisch (d. h. wandelnden Einflüssen zugänglich) ist, nicht etwa nur die Zukunft. Die petrifizierte Starrheit des Gewesenen gilt nur für eine naturwissenschaftliche Abstraktion, nicht aber für die Geschichte. Ein Piaton und ein Aristoteles, ein Jesus und ein Goethe wandeln sich als wahrhafte geschichtliche Potenzen auch jetzt noch ständig, entfalten Sinnbe-

und des Positivismus, kraft positiver Wissenschaft, Soziologie und Evolutionslehre eine Ethik, eine gültige Wert- und Normordnung be-

ziehungen und Bedeutsamkeiten, die ihrer Zeit, ja ihnen selbst fremd waren." Es bestehen also für Stern diese sich wandelnden Sinn- und Wertgehalte irgendwelcher psychophysischen Zuständlichkeiten, die wir historischen Tatbestand nennen und allein nennen dürfen, ebenso wenig wie für uns, nur aus je verschiedenen Adäquationsgraden der historischen Erkenntnis oder gar nur in sekundär verschiedenen Beziehungserfassungen, die der Historiker auf „allgemeingültige Werte" vornähme — so, als präexistierte schon vorher ein eindeutiger Tatbestand, aus dem nur „ausgewählt" würde (wie bei H. Rickert). Nicht unsere Erkenntnis allein (die ihre eigenen Relativitätsstufen hat) des „historischen Tatbestandes", er selbst ist relativ auf das Sein und Sosein, nicht nur auf das bloße „Bewußtsein" des Betrachters. Es gibt nur ein metaphysisches, kein historisches „Ding an sich". Ein historischer Tatbestand konstituiert sich in den Erinnerungsstrahlen, die auf ihn fallen, und ihrer Intentionenkoinzidenz, wobei „Quellen" und mittelbare „Monumente" je nur objektivierte Symbolfunktionsträger möglicher Erinnerbarkeit darstellen. Da aber die mittelbare Erinnerungssphäre wesensmäßig stets abhängig ist von den in der noch unmittelbaren Erinnerungssphäre liegenden dynamischen Richtungen des Interesses, ferner der durch sie bedingten Aufmerksamkeit, und diese selbst abhängen von wirksamen lebendigen Wertvorzugssystemen, die den Betrachter vermöge seines Standortes in der realen gelebten Geschichte bestimmen, so ist auch Sosein, Wertsein und Sinn des historischen Tatbestandes selbst wesensrelativ, und keineswegs nur seine reflexe Geschichtserkenntnis, deren Gegenstand der historische Tatbestand ist. Da ferner die lebendigen Wertvorzugssysteme in gleicher Direktheit die unmittelbare und mittelbare Erwartungssphäre als vorselegierende Faktoren schon ihres möglichen empirischen Inhalts bestimmen wie die unmittelbaren und mittelbaren Erinnerungssphären, so muß auch die Geschichtsperspektive und der korrekte „Aspekt" der historischen Tatsächlichkeit, seine „Mordellierung" (wie Stern sagt), seine Eingefügtheit und Eingefaßtheit in die wechselnden Phasen der lebendigen realen Geschichte, gleichzeitig je wechseln mit den Zukunftserwartungen und ihrer ideellen Konstruktion zu einer neuen „Kultursynthese" (E. Troeltsch). Es ist stets ein unteilbarer Prozess und Aktus, in dem sich die historische Realität und die Kultursynthese wandeln. Die Objektivität der historischen Wissenschaft und die Eindeutigkeit des historischen Tatbestandes von einem gegebenen Standpunkt aus hat mit dieser Frage gar nichts zu tun. Sie besteht als Forderung mit der gesamten Methodologie selbstverständlich fort. Wohl aber ist — wir kommen noch einmal darauf zurück — der sogenannte Historismus als Weltanschauung und üble Krypto-Metaphysik (die alle echten metaphysischen Probleme besetzt) mit dieser Einsicht dauernd entwurzelt. Der Historismus, der alle Erkenntnis zuerst der Metaphysik (Dilthey), dann auch der positiven Naturwissenschaft und der Mathematik, schließlich sogar seiner eigenen Erkenntnis (Spengler) relativieren zu können meinte, ist erst durch diese Einsicht selbst relativiert. Er hatte die Geschichte zu einem „Ding an sich" gemacht — und was heißt dies anders, als der historischen Wirklichkeit metaphysischen Sinn, seiner Erkenntnis aber metaphysische Bedeutung beilegen? Werden gleichzeitig alle historischen positiven Güterwelten relativ, wie wir das früher darlegten — relativ auf das absolute Ordnungssystem der materialen Werte —, so ist auch das historische Sosein und Wertsein selbst relativ.

gründen zu können, ist ausgeträumt. Die positive Wissenschaft, je positiver und strenger sie geworden und je mehr sie verhüllte und verkappte Werturteile aus sich resolut ausscheidet, entspricht nur der Technik der Lebens, nicht der Ethik des Lebens¹¹¹). Auch hier ist der Differenzierungsprozeß der Philosophie von der Wissenschaft heute vollendet worden. Die Kryptowertmetaphysik, wie sie in den positiven Entwicklungsphilosophien von A. Comte, H. Spencer bis Marx drin stak, um sehr zufällige europäische, ja selbst nationale Vorurteile und Mythen — wenn nicht nur Parteivorurteile oder chiliastische Utopieinhalte (Marx) — zu rechtfertigen und das ihnen Entsprechende als unbedingt „notwendig“ folgende Entwicklungsphase kraft wissenschaftlicher Einsicht vorherzusagen („wissenschaftlicher Sozialismus“), wird aus der positiven Wissenschaft ebenso scharf ausgeschieden wie die absoluten Vernunftnormensysteme der Aufklärung und die historisch - autoritären Normensysteme der alten Offenbarungskirchen, sofern sie den Anspruch auf „Absolutheit“ erheben. Andererseits ist aber auch der alles „Absolute“ im Wertproblem überhaupt auflösende Historismus, der ja nur den Wert der „Historia“ und des gemeinen Erfolges verabsolutierte, durch den Perspektivismus der Geschichte und den Satz des Primates der Werterfassung vor der Seinerfassung auch „der Vergangenheit“ aufgehoben — mit ihm der historische Wertrelativismus überhaupt! Nur die allein der Geschichte (als positiver Wissenschaft) zugänglichen Gut er weiten und Normenwelten sind restlos relativ, nicht die „Wert“ordnung der güterfreien „Werte“ selbst, die vielmehr schon eine apriorische Verständnisvoraussetzung und Geltungsvoraussetzung aller positiven Güter-, Zweck- und Normenmoral ist. Die Lehre von den „Dimensionen der Relativität der Wertverhalte“¹¹²) gestattet nicht nur alle historischen Moralen und Ethosformen auf ein gemeinsames Bezugssystem — aber nur ein solches der Ordnung der Wertmodalitäten und Qualitäten, nicht von Gütern und Normen — zu beziehen, sondern gibt auch den, freilich nur negativen, Spielraum an, in dem jedes positive historische Zeitalter und jede besondere individuelle Gruppe ihr bewußt nur relatives Güter- und Normensystem selbst zu finden hat. Die historische Form des Eindringens in die metaphysisch-

^{m)} Hinsichtlich dieser Frage unterschreibe ich alles, was Max Weber in seinem mit Recht berühmten Vortrage: „Der Beruf der Wissenschaft“ entwickelte. Siehe andererseits meine Kritik dieses Vortrages in dem Aufsatz: „Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung“ im ersten Band der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“. Den Segen des Papstes und die Kriegserklärung, Lüge und Wahrheit, Torheit und Weisheit befördert wirklich mit gleicher Geschwindigkeit der elektrische Draht!

¹¹²⁾ Vgl. meine Ethik.

absolute Güterwelt durch die Geschichte der Ethosformen der Zeitalter und der Gruppen, von der die Wertordnung nur die formalste, generellste apriorische Verfassung angibt, ist eine im Wesen dieser Güterwelt und ihres eigenen zeitlosen Werdens selbst angelegte, so daß nur die universelle und solidarische Kooperation aller Zeiten und Völker sie (mit Einschluß der je kommenden Geschichte) erschöpfen und im „göttlich Urwirklichen“ mitrealisieren kann, soweit dies den Menschen überhaupt zugeteilt ist. Die Wertmetaphysik jeder Zeit, die ihr historisch-individuelles gewordenes Gesamtgewissen und die „öffentliche Meinung“ formuliert, dargestellt in den Personen, die sich mit der größten Fülle ihres sie umgebenden Lebensinhaltes solidarisch vereinigt haben, ist eine absolute und doch nur individual gültige Erkenntnis zugleich; weder eine absolute und historisch allgemeingültige, wie der alte Absolutismus der Güterwelten meinte, den der Historismus mit Recht endgültig zerstörte, noch eine absolute, aber bloß „formale“ (Kant), noch eine nur „tatsächlich“ relative und für die Zeit und die Gruppe nur subjektiv gültige, wie der relativistische Historismus meinte. Er setzte ja dabei höchst naiv die Absolutheit der historischen Erkenntnis und des historischen Seins voraus. So ist auch von dieser Seite her der Weg zur Metaphysik neu gebahnt worden¹¹³⁾.

Aber auch für das Verhältnis zwischen Metaphysik und Religion erwarten wir kraft der neuen wissenssoziologischen Atmosphäre des „Kosmopolitismus der Kulturkreise“ — freilich nur sehr langsam — eine neue Verständigung und Synthese des abendländischen, vorwiegend religiös-kirchlichen und des asiatischen, vorwiegend metaphysischen, unkirchlichen, sich im „Weisen“ sozial auskristallisierenden Geistes der Selbsterlösung durch Erkenntnis technisch geleiteter spontaner, metaphysischer Erkenntnis. Es sind zwei Wissensformen, die solche Verständigung und Erkenntnis der beiden größten Kulturhälften der Menschheit übernehmen können: von der Religion her die freie „religiöse“ Spekulation und von der Seite des spontanen Wissens her eine mit der positiven Wissenschaft in geordneter Ergänzung zusammengehende, aber zugleich selbständige, lebendige, seelentechnisch unterbaute Metaphysik. Das setzt freilich eine Wiederentdeckung des Wesens echter Metaphysik voraus, die heute sehr schwer für weitere Kreise zu gewinnen ist, da ja in der metaphysischen Wissensdekadenz der letzten Jahrhunderte — nicht bewirkt (wie der Positivismus meinte, nach dessen Voraussagen ja die Kirchen schon lange tot sein mußten, viel „eher“ sogar als die Metaphysik, da ja theologi-

¹¹³⁾ Die „Tabula-rasa“-Zeit für echtes Selbstdenken und Selbstfinden der absoluten Werte und des Urwirklichen ist wieder gekommen.

sehe Denkart der methaphysischen vorausgehen soll) durch die einseitige Ausbildung der positiven Wissenschaft und durch ihre lange Metaphysikbesetzung allein, sondern im höheren Maße noch durch die regimentalen Kirchen — schon die „Idee“ der Metaphysik weit hin verloren gegangen ist. Ihre Lokalisierung an den staatlichen Universitäten, die immer mehr positiv wissenschaftliche Fachanstalten wurden und mehr noch werden müssen, gereichten nach dem Verfall der klassischen Spekulation in Deutschland ihr zum größten Unheil. Denn hier wirkt nicht nur der positiv wissenschaftliche, sich dazu immer mehr praktisch-technisch darstellende Geist der großen Mehrheit der Gelehrten gegen sie und ihre Selbständigkeit, sondern nicht minder die staatlich politische Ideologie und Mythenbildung aller politisch Herrschenden (die Preußische Akademie bezeichnete sich selbst als „Leibgarde der Hohenzollern“) und auch die Bindung der Kirchen und ihrer Parteien durch den Staat hindurch. Darum konnten sich alle Metaphysik er größeren Stils und wirksamer Bedeutung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch nur als „einsame Denker“ halten (Arthur Schopenhauer, Fr. Nietzsche, E. v. Hartmann; — eine Tatsache, die freilich nicht so merkwürdig ist, wenn man bedenkt, daß ja fast alle großen Philosophen der gesamten Neuzeit bis zu Kant keine staatlich angestellten Universitätsprofessoren gewesen sind¹¹⁴). Aber eben daß man (abgesehen von der kurzen Blütezeit einer deutschen Metaphysik von Kant bis Hegel) im neuen Europa in die „Einsamkeit“ gehen und „Außenseiter“ werden mußte, um selbständiger Metaphysiker zu sein, ist wissenssoziologisch für die abendländische Gesamtlage so bezeichnend. Man wird von dieser wissenssoziologischen Tendenz her nun auch die in meinem Aufsatz über Universität und Volkshochschule aufgestellten Forderungen nach freien, höchsten Bildungsakademien¹¹⁵) besser verstehen. Eine soziale Organisationsform, abgesehen von losen gnostischen Sekten und Gesellschaften (Hegeische Schulen, „Schopenhauergesellschaften“, der pragmatistische Leonardokreis in Florenz und ähnlichem), hat die

¹¹⁴) Die Universitätsphilosophen waren mit wenigen Ausnahmen während des ganzen Zeitalters der Aufklärungsphilosophie entweder katholisch-kirchliche scholastische Aristoteliker oder protestantisch-scholastische Aristoteliker der Grundrichtung, die zuerst Melanchthon begründet hatte. Der bedeutendste Universitätsphilosoph jener Zeit ist Wolf, dem aber der Zusammenstoß mit dem Staate gleichfalls nicht erspart blieb (Die Göttinger Sieben).

¹¹⁵) Daß ich die vom Grafen Keyserling sicher wohlgemeinte „Schule der Weisheit“ nicht für eine solche halten kann, da sie auf jeden metaphysischen Inhalt verzichtet, möchte ich hier kurz bemerken. Was aus der von Dr. R. Hoffmann begründeten „Internationalen Akademie für Philosophie“ in Erlangen wird, steht noch ganz dahin.

metaphysische Philosophie nur da gefunden, wo sie sich als politisches und kirchenpolitisches Werkzeug verwenden ließ, wie zum Beispiel im „Deutschen Monistenbund“, in welchem die philosophisch ernster zu nehmenden Rechte unter der Führung von A. Drews sich indessen niemals gegen die von E. Haeckel und Ostwald geistig bestimmte Linke aufzuarbeiten vermochte. Als eine aus dem Geiste der schärfsten Opposition zur Vermassung des Lebens herausgeborene erotisch-religiöse hocharistokratische gnostische Sekte, in deren Mitte ein genialer Dichter steht, ist hier für Deutschland auch der Kreis von Stephan George zu erwähnen, dessen Stifter herausgewachsen ist aus dem stark lateinisch gefärbten rheinischen Katholizismus, und dessen Mitglieder die „heidnischen“ Elemente, die der römische Katholizismus so viel mehr enthält als die protestantischen Formen des Christentums, von allen übrigen Komponenten des Katholizismus loslösten, um kraft der persönlichen Vorbildwirkung ihres „Herrn und Meisters“ aus diesen Elementen und aus den edelsten Traditionen lateinischer und deutscher Dichtung (durchaus nur geschaut und gesehen nach dem Maße, als sie Keime und Vorstufen zu dem Werke des Meisters darstellen) eine gnostische Metaphysik der Selbsterlösung aufzubauen. Die „Ideen“ des „Kreises“ treten durchaus vor der persönlichen Gestalt des Meisters zurück, so sehr, daß eine metaphysische Philosophie hier überhaupt nicht entspringen konnte, vielmehr nur eine bestimmte Geisteshaltung, die sich dann freilich auf allen möglichen Gebieten des Lebens, der Philosophie und auf dem Boden der Wissenschaften ausgewirkt hat. Wir konnten leider keine geeignete Person gewinnen, um den George-Kreis (um die Wertung des großen Dichters handelt es sich ja hier überhaupt nicht) in soziologischer Hinsicht so zu kennzeichnen, wie er es verdiente. Das noch Beste, was ich in dieser Hinsicht kenne, ist die feine abwägende Arbeit von Dr. Christian Geyer: „Die Religion Stefan Georges (in Jugend- und Religion, Greifenverlag 1924); hier kann darauf nicht weiter eingegangen werden. Dagegen ist hervorzuheben, daß aus dem Geiste des Kreises heraus auch eine „Soziologie des Wissens“ versucht worden ist in Form einer kritischen Antwort E. v. Kahlers auf Max Webers Schrift „Der Beruf der Wissenschaft“¹¹⁶⁾. Diese Schrift des hochbegabten Verfassers ist darum für uns so bedeutsam, weil sie

¹¹⁶⁾ Vgl. E. v. Kahlers gleichbetitelte Schrift. Ferner A. Salz, „Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern“, E. R. Curtius, „Über die Wissenschaft als Beruf“ in „Arbeitsgemeinschaft“ I⁷; E. Troeltsch, „Die Revolution der Wissenschaft“ in Schmollers Jahrbuch 45; Max Scheler, „Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssatzung“ in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, Bd. I: „Moralia“.

völlig klar zeigt, daß die Selbständigkeit der positiven Fachwissenschaften und ihrer Methodik hier prinzipiell in Frage gestellt wird, ja durch eine ganz personal gebundene gnostische Metaphysik der „Ideenschau“ geradezu verdrängt werden soll. Wie ganz unmöglich es jedoch ist, den jahrhundertlang währenden Entwicklungs- und Differenzierungsprozeß von Metaphysik und Wissenschaft, aber auch von Religion und Metaphysik, ferner von Kunst und Metaphysik geradezu rückgängig zu machen, haben E. Troeltsch, A. Salz und ich selbst schon hervorgehoben. Die falsche Antithese und das nur reaktive Denken sind eben auch in diesen Fragen die eigentliche Tragik der Zeit. Je weniger der Fachpositivismus (unter starker Mithilfe der konsolidierten Kirchen) eine selbständige Philosophie, die gleichwohl in engster Kooperation mit den Wissenschaften arbeitet, anerkennen und dulden, geschweige denn befördern will, desto stärker und einseitiger wird die romantische wissenschaftsfeindliche Opposition der neuen „Bünde“ und „Kreise“ und der neuen sogenannten „Lebensphilosophen“, die das „Wesen“ der Wissenschaft selbst verkennen und nicht minder das „Wesen“ der Philosophie, indem sie ja auch diese wieder in Intuitionismus und in irgendeinem Sinne in nebulose „Mystik“ auflösen. In diesem gefährlichen Gegensatz nimmt das wissenssoziologische Bild unserer Tage immer mehr die Strukturform des alexandrinisch-hellenistischen Zeitalters der untergehenden Antike an, wo auch unvermittelt neben die neuen „Fachwissenschaften“ eine Philosophie trat, die sich seit Plotin und Proklos lieber „Theologie“ nennen wollte. Die Auflösung aber der Wissenschaften in falschen Onostizismus (wie er schon der Hegeischen Schule als Tendenz eigen war) ist heute, von einer richtig orientierten Wissenssoziologie aus gesehen, eine mindestens ebenso große Gefahr für unsere abendländische Wissenskultur wie der positivistische Szientismus, die Einbildung einer „proletarischen Wissenschaft“ und die vordringenden kirchlichen „Scholastiken“ mit ihren engen, kleinen Schutz- und Trutzbauten gegen den Sturm der Zeit. Nach den Grundlinien der Wissensdynamik, die wir oben gegeben haben, sind diese Formen sämtlich stark reaktionäre Erscheinungen¹¹⁷), ferner Erscheinungen zunehmenden Zerfalls und Verfalls der geordneten Einheit der Wissenskultur überhaupt. Wenn Einstein (einem meiner Bekannten

¹¹⁷) Man vergleiche auch die feinsinnige Rede von Staatssekretär Becker auf der Kant-Jubiläumsfeier in Königsberg: „Kant und die moderne Lebensphilosophie“, die mir zwar nicht im Urteil, wohl aber in der Art, wie der Verfasser die Gruppen sieht, freilich viel zu sehr durch H. Rickerts Buch „Die Philosophie des Lebens“ bestimmt erscheint. Vgl. dazu meine Abhandlung: „Die gegenwärtige Philosophie in Deutschland“, Wegweiser Verlag, Berlin 1922.

gegenüber) schon für die als vorbildlich „exakt“ geltende Wissenschaft der „reinen Mathematik“ die Klage führt, er fände, daß sich ihre Gruppen und Vertreter „kaum mehr verstehen“, unter dem formalistischen konventionalistischen Prinzip der Axiomatik — wie soll es dann erst auf solchen Gebieten aussehen, in denen das subjektive Urteil notwendig weit größer ist? Ist die Wissenschaft nur eine bequeme Sprache, so wird es eben immer mehr Sprachen geben, die nur die Sprechenden selbst noch verstehen! Ist sie primär „Intuition“, so wird es immer mehr Intuitionen geben, die niemand prüfen kann! Nur eine strenge bedächtige Erkenntnistheorie in Verbindung mit einer Wissenssoziologie könnte hier Ordnung bewirken. —

Ein letzter großer Problemkreis der Wissenssoziologie ist gegeben in den gesetzlichen Sinnbeziehungen, die zwischen der Wissensentwicklung jeder Art und der politischen Entwicklung bestehen, sowohl den äußeren Machtauseinandersetzungen der Staaten als den sich ablösenden Verfassungsformen (in ihrer soziologischen Funktion), d.h. als Ursachen, nicht als juristische Sinn- und Geltungsgebilde betrachtet; ferner den kämpfenden und siegenden politischen Parteien. Gemäß meiner im ersten Teile dieser Abhandlung berührten geschichtsphilosophischen Lehre von der Ordnung der Wirksamkeit der Realfaktoren auf die Geistes- und Ideengeschichte überhaupt dürfen wir erwarten, daß diese Einwirkung und Mitbestimmung am größten sei in den vorwiegend hochpolitischen Zeitaltern, in denen der Fluß des Rechtes und aller Rechtsgruppen ebensowohl wie die Wirtschaft und Technik im wesentlichen von den Spielräumen möglicher Entfaltungen umgrenzt erscheinen, die die politischen Machtverhältnisse aller Art und ihre rechtlichen Ausformungen gestatten. Für alles positive Wissen von Natur, Völkerwelten und Kulturen gleichmäßig gegenständlich bedeutsam sind hier an erster Stelle alle Eroberungszüge, Kolonisationen, der politisch geleitete Fernhandel, dazu die systematisch geleiteten Missionen der bereits gegebenen Staatsformen stets ursprünglich nachgebildeten Kirchen (die Kirche“ ist ja stets die Organisationsform der Religion im politischen Zeitalter), insofern Neugier und Wissensdurst durch diese Bewegungen ganz neue Gegenstandswelten erhalten. So wurde z. B. durch die Eroberungen Alexanders das ältere pythagoräische System der Astronomie umgeworfen, da sich eine „Gegenerde“ nicht blicken ließ. Ebenso hat derselbe Einbruch Alexanders in Asien als entfernte Folge jenes Ineinander griechischer und orientalischer Ideen und religiöser Kulte hervorgerufen, welches die griechische Spätzeit charakterisiert. Friedrichs II. Züge nach Italien vermittelten den Einbruch der arabischen Wissenschaft in das Abendland und die steigende Kenntnisnahme von den aristotelischen Hauptschriften, die für die Wissensgestaltung der Hoph-

Scholastik so bedeutsam wurde. Die Eroberung Konstantinopels durch die Türken führte indirekt zur Gründung der Florentiner Akademie und zur Wanderung der byzantinischen Gelehrtschaft nach Italien. Die machtpolitisch motivierten Entdeckungsfahrten der Vespucci, Kolumbus, Cortez, die Eroberungszüge Napoleons nach Ägypten, die englischen Handelskolonisationen in Indien und anderwärts, die Erdumsegelungen, die kirchlichen Missionsarbeiten in China, Japan, Indien und bei den Naturvölkern führten zu einer ungeheuren Fülle geographischer, astronomischer, zoologischer, botanischer und nicht minder geistesgeschichtlicher Kenntnisse, — wie nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Freilich die Gegenrechnung, d. h. die Verdrängung und Vernichtung von ganzen Wissenskulturen durch diese Machtbewegungen ist alles in allem gesehen vielleicht nicht minder groß, wenn wir nur an das große Beispiel denken der Verdrängung der antiken Wissenschaften durch die germanischen Eroberungen, an all das bereits Gefundene und Entdeckte, das jahrhundertlang in dunkle Vergessenheit kam (z. B. der „Kopernikanismus“ des Aristarch von Samos), ferner all das, was Krieg, Brand, Umsturz an Wissensschätzen und Wissensmitteln verzehrten. Diese Dinge haben nur eine „Geschichte“ — eine „Soziologie“ haben sie im Grunde nicht, es sei denn nur die Feststellung, daß überhaupt die Machtexpansionen der hochpolitischen Zeitalter in Zeiten, da ein dauernd geordneter friedlicher Weltverkehr und Welthandel noch nicht vorhanden ist, eine solche Durchmischung der Völker zu bewirken tendieren, daß das Gesamtwissen der Welt durch die wachsende Gelegenheit geistig produktiver gegenseitiger Berührung erheblich wächst. Nur in diesen Formen von Krieg und Raubzug pflegen ja ganze Völker oder größere Teile solcher auf Wanderungen und auf die „Reise“ zu gehen. Ferner ist die politische Machtexpansion im politischen Zeitalter die stärkste Kraft zur Verschmelzung kleinerer lockerer Gruppen zu immer umfassenderen Staatsverbänden, zu Schichten- und Klassenbildung, die im allgemeinen der Wissensentfaltung zugute kommt. Nur ein parteilicher, dogmatischer, der Soziologie unkundiger Europäismus aber dürfte die Behauptung wagen, daß das menschliche Gesamtwissen durch die äußere Machtentwicklung der europäischen Staaten mehr gefördert als gehemmt worden sei. Wahr bleibt nur die historische Tatsache, daß die abendländische, positive, moderne Fachwissenschaft durch die abendländische Machtexpansion inhaltlich mehr gewonnen als verloren hat, daß ferner sich ihre Methoden so ungeheuer verbreiteten, freilich ohne hierdurch die Seelentümer jener Völkerwelten, ihre Metaphysiken und Religionen irgend tiefer zu berühren. Man darf ja zwei große Tatsachen nie vergessen: 1. Obzwar die europäische positive Fachwissenschaft in den Grenzen der technischen Ziel-

Setzung allgemeingültig ist nach Inhalt und Geltung ihrer Resultate, so ist sie nach Ursprung gleichwohl ein nur europäisches Produkt, d. h. das Ergebnis einer ganz individuellen einmaligen Völkerwelt und ihrer Historie. 2. Die unbedingte positive Wertschätzung eines solchen „wahren“ Weltbildes, durch das die Welt beherrschbar und lenkbar wird, setzt bereits eine ganze Reihe metaphysischer und religiöser Positionen voraus, die selbst schon der spezifisch abendländischen Metaphysik entstammen. Solche Positionen sind u. a. folgende: a) der Satz „Omne ens est bonum“; ein Satz, den die ganze buddhistische Welt z. B. nicht mit der abendländischen teilt; b) es sei überhaupt wertvoll und wünschenswert, die Naturvorgänge zu beherrschen und zu lenken; c) das metaphysische, ewige Schicksal des Menschen hänge von diesem seinem einen Leben und seinem Verhalten in ihm ab, und er könne nach seinem Tode nicht auf die irdischen Dinge weiter einwirken¹¹⁸⁾ — ein Satz, den fast kein asiatisches Volk, ausgenommen die Juden und Mohammedaner, teilt; und andere solche Positionen mehr, die der Erde und dem einmaligen irdischen Dasein des Menschen einen ungeheuren Ernst verleihen. Vergißt man diese Tatsachen, hält man die positive Wissenschaft — wie es A. Comte, H. Spencer getan haben, wie es ferner auch Karl Marx so grundirrig für die kapitalistische Wirtschaft tat, die, wie wir sahen, durchaus zu unserer abendländischen modernen Wissenschaft gehört — für ein allmenschliches Entwicklungsprodukt, d. h. für eine Stufe, die mit der Zeit alle Völker erreicht hätten, auch ohne von Europa berührt zu sein, so ist man ein ebenso europäischer Parteimann, als wenn man, wie es Troeltsch in seiner Schrift über „die Absolutheit des Christentums“ zu Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit gewollt hatte, aus dem Gange der Religionsgeschichte überhaupt begreifen will, das Christentum sei zwar nicht absolute, aber doch die bislang „vollkommenste“ Religion, wobei man natürlich — wie es Troeltsch dann später in seinen Londoner Vorträgen kurz vor seinem Tode so vollendet klar und ehrlich selbst erkannte — unweigerlich die christlich-europäischen Wertmaßstäbe bereits voraussetzt. Sieht man aber auf die abendländischen und amerikanischen Missionen, die allein für die Verbreitung metaphysischer und religiös-kirchlicher Positionen in Frage kommen, so wird man — wohlverstanden ohne religiös-dogmatische Voraussetzung — sich keinen Augenblick der kindlichen Einbildung hingeben dürfen, daß die Missionen jemals eine massensoziologische Bedeutung erhalten und die Metaphysiken und Religionen jener Kulturkreise verdrängen, ja auch nur ernstlich erschüttern könnten. Das gilt für die christlichen

¹¹⁸⁾ Vgl. dazu Max Webers „Religionssoziologie“, der mit Recht diesen Punkt als ganz fundamental hervorhebt.

Missionen aller und jeder Art, die ja auch nur zu oft bloße Instrumente des Handels und der politischen Expansion geworden sind — nach Fontanes Wort: „Sie sagen Christus und meinen Kattun“! —; es gilt aber auch vice versa in Hinsicht auf Asien und seine wachsenden neobuddhistischen Gemeinden in Europa und Amerika. Mögen diese Dinge historisch wichtig sein, wissenssoziologisch sind sie durchaus wenig bedeutsam. Die politische Gewalt ist in jeder Form, und die Zweckmission ist gleichfalls in jeder Form völlig unzureichend, um irgendeine Art des religiösen und metaphysischen Wissens anders als nur gelegentlich und kurz dauernd zu verbreiten¹¹⁹).

Eine viel wichtigere Rolle muß man wissenssoziologisch dem Welt-handel und der Verbreitung der Industrie zusprechen, soweit sie aus ökonomischer Motivation hervorgehen und erst später politische Form finden, oder überhaupt eine politische Abhängigkeit des Absatzgebietes nicht erstreben. Sie verbreiten die positive Wissenschaft durch das Medium vor allem der Techniken und der Industrien hindurch, die sekundär Bedürfnisse nach den ihnen korrelierten Wissenschaften erst erregen, z. B. die amerikanischen Schulen (Medizinschulen) und amerikanischen Universitäten in China (über die uns H. Driesch jüngst unterrichtete). Dagegen kann für die metaphysische Auseinandersetzung der unvertretbaren, großen, geistigen Individualitäten der Kulturkreise weder politische Gewalt, noch zweckhafte Mission, noch wirtschaftliche Durchdringung samt Kapitalisierung und Industrialisierung der Wirtschaft in Frage kommen, sondern nur jenes „erhabene und große Gespräch“ (A. Schopenhauer), das über Zeit- und Raum-fern hinweg die höchsten Repräsentanten ihrer Kulturkreise über metaphysische Dinge miteinander führen — in der oben charakterisierten Atmosphäre des neuen „Kosmopolitismus der Kulturkreise“. Dieses Gespräch ist vor kurzem bereits in einem Maße eingeleitet worden, wie es bisher die Welt noch nicht gekannt hat, und hat mit der Internationalität der Wissenschaft und Technik, die — mit diesem Gespräch verglichen — ja selbst nur die metaphysische Position eines der Gesprächspartner, nämlich jene „Euamerikas“, voraussetzt, nicht das mindeste zu tun. Von „Religionskongressen“, wie sie neuerdings ähnlich den „philosophischen Kongressen“ besonders von amerikanischer Seite her den internationalen Kongressen der positiven Fachwissenschaft künstlich und schwächlich nachgebildet worden sind, ist dabei kaum viel zu halten, sofern diese Kongresse mehr sein sollen als Gelegenheiten zur Aussprache¹²⁰). Kaum bedeutsamer sind auch

¹¹⁹) Der „Heilige Krieg“ Mohammeds als Verbreitungsform des Glaubens des Propheten hat stets nur kurzdauernden Erfolg gehabt, und hat heute kaum eine größere Bedeutung mehr.

¹²⁰) Daß sich eine Offenbarungskirche nicht auf den Boden religiöser „Dis-

die „philosophischen Kongresse“. Die Früchte, die positiv wissenschaftliche Kongresse bringen können, können diese Kongresse schon dadurch nicht zeitigen, weil ihnen die gemeinsame Basis einer einheitlichen Methode, die in den exakten Wissenschaften gebräuchliche Einheit der wissenschaftlichen Terminologie, die gemeinsamen Maßkonventionen für alle Arten von Größen fehlen, und der „arbeitsteilige Betrieb“ hier wesensmäßig ausgeschlossen ist (s. oben).

In weit höherem Maße als durch auswärtige Politik sind es die inneren politischen Schicksale der in Staaten, Reichen usw. zusammengefaßten Gruppen, welche die Entwicklung des menschlichen Wissens gesetzmäßig berühren. Allem voran steht hier der gewaltige Prozeß der Befreiung der Arbeit durch den politischen Stände-, Klassen- und Parteikampf von den tausendfältigen Formen ihrer Gebundenheit politischer und kriegerischer Provenienz ~. der Weg vom „status“ zum „contractus“, wie es H. Spencer nannte. Die großen Phasen dieses stets und überall durch die unteren Klassen geführten Kampfes (und ihrer Formierung in den politischen und sozialen „Demokratien“) bedeutet wissenssoziologisch in bezug auf die Wissensarten stets dreierlei: 1. Rückgang des freien, von Hause aus aristokratischen metaphysischen Geistes bis zur Entwurzelung der Metaphysik als sozialer Wissens- und Lehrinstitution, respektive Neugestaltung der Metaphysik in der Form geschlossener Systeme von individuellen, „einsamen“ Denkern. 2. Dogmatisierung, juristische Verkirchlichung und Veranstaltung der Religionen nach dem Grundsatz: „C'est la mediocrite, qui fait Pautorite.“ 3. Steigender Fortschritt des positiv wissenschaftlichen und technischen Geistes, deren innere Zusammengehörigkeit wir oben gezeigt haben. Schon der Sieg des jüdischen Gottesgedankens durch das Christentum als einer Religion vorwiegend der Unterschichten mit seinem positiv schöpferischen Arbeitsgott, der die Welt in sechs Tagen „gemacht“ hat, mit seiner neuen, zunächst freilich nur gesinnungsmäßigen Wertung der Arbeit, ist der lebendige Keim aller nachfolgenden abendländischen Entwicklung in allen drei Hinsichten: d. h. Das Christentum als Kirche begrenzt die Metaphysik auf die „praeambula fidei“; es dogmatisiert als eine dem römischen Imperium in der Struktur nachgebildete Kirche die Religion; und es gibt durch die neue Arbeitsschätzung einer auch über die alten Oberklassen siegenden Unterklassengesinnung und -ideologie obersten Gesinnungsantrieb zur Abschaffung der Sklaverei und aller gebundenen Arbeitsformen, kraft wenigstens religiös-metaphysischer völliger Gleichstellung von Sklave und Herrn, Mann und Weib, Leibes-

kussion“ stellen kann, ist selbstverständlich. Die römische Kirche zum Beispiel beschickt konsequenterweise diese Kongresse überhaupt nicht.

frucht und fertigem Menschen (Abtreibungsverbot), Kind und Erwachsenen. Es entwickelt dazu, sowie es kräftiger institutionell geworden ist, eine zunehmende positive Quantitätspolitik der Mehrung der Bevölkerung und setzt auch damit einen neuen Antrieb zur Technisierung und Verwissenschaftlichung¹²¹⁾ — das alles in Relation gesehen zur Antike und erst recht zu den asiatischen Kulturen. Auch in diesen Zügen also steht das Christentum durchaus in Stileinheit mit dem Europäismus überhaupt da, wenigstens in seiner wesentlich römischen Hälfte, also nach der inneren und zunehmend äußeren Scheidung von Byzanz und Rom. Es legt damit auch in dieser Neuform den Grund zu dem gemeinsamen Schicksal der germano-romanischen Völkerwelt (im Sinne L. v. Ranckes), im Gegensatz zum Orient und zur russischen Eigenentwicklung bis zu Peter dem Großen, die wissenssoziologisch durch Byzanz und die griechisch-hellenistischen Väter bestimmt ist, und jener dreifachen genannten Antriebe ermangelt¹²²⁾. Der metaphysische und freispekulative Geist bleibt auf byzantinischem und russischem Boden erheblich freier; der wesentlich weit weniger „gemeinnützige“, kontemplativere Mönchsstand bleibt im Gegensatz zur römischen Kirche über der kirchlichen Autorität stehen; er wird nicht wie dort der kirchlichen Autorität und Amtsgewalt untergeordnet. An Stelle des Papsttums und seiner Lehrautorität eigenen Rechts steht hier im Osten der Traditionalismus einer „heiligen Versammlung“, die — nach dem Satz des Vinzenz von Lerin — das „quod semper et ubique creditur“ nur feststellt, d. h. was in der „heiligen Tradition“ enthalten ist. Der positiv- und wissenschaftlich-technische Geist ist hier andererseits schwach entwickelt, da der römische politische Aktivismus ausgeschieden wird und der hellenische kontemplative ästhetisch gefärbte Intellektualismus der bis heute herrschende Grundzug der christlichen Ostentwicklung bleibt¹²³⁾. Ursachen politischer Art, nicht eigenreligiöser Art, haben dies alles gefügt, und damit grundverschiedene wissenssoziologische Strukturen für die germano-romanische Völkerwelt und den Osten, einschließlich Rußlands, geschaffen. Seit Peter d. Gr. hat Rußland das, was wir die „europäische Wissenschaft und Technik“ nennen, nicht wesentlich anders rezipiert, als es viel später Japan, China, Indien auch getan haben. Auch die kapitalistische Wirtschaft wäre — in scharfem Gegensatz zu Karl Marx sei es gesagt — nie kraft autochthoner eigener Entwicklung auf russischem Boden entsprungen, wenn sie nicht ur-

121) Vgl. meine Arbeit „Bevölkerungsprobleme als die Weltanschauungsfragen“ in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, Bd. III, 2. Halbband, Leipzig 1924.

¹²²⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Über östliches und westliches Christentum“.

¹²³⁾ Vgl. Massaryk's „Skizzen zur russischen Oeschichts- und Religionsphilosophie“.

springlich durch schwedische, polnische, baltisch-deutsche, jüdische und andere Abspaltungen von Herrenvölkern, später durch den Konkurrenzzwang der entstehenden Weltwirtschaft, dem russischen Bereiche von außen aufgedrängt worden wäre. Die Phasengeschichte der Befreiung der Arbeit mit den Fortschritten der positiven Wissenschaft zu vergleichen, ist an dieser Stelle nicht nötig, da sie zu häufig schon vollzogen worden ist. Der innere Zusammenhang zwischen ausschließlicher Gnadenreligiosität (bei Calvin, den M. Weber hier bedeutend überschätzte, nur am schärfsten ausgeprägt), religiösem Aristokratismus und politischer und kirchlicher Demokratie (im Gegensatz zu religiöser Demokratie als gleicher Heilsbefähigung aller und politisch-kirchlichem Aristokratismus und ständischem Hierarchismus in der römischen Kirche) und zunehmendem Sieg des technischen und positiv wissenschaftlichen Geistes über alle Metaphysik, ferner über die Reste magischer Technik, steht gleichfalls fest. Es ist psychodynamisch überall derselbe Massenvorgang, nur von verschiedenen Seiten her gesehen. Er entspricht nicht nur dem Sieg des Territorialfürstentums und der Territorialstaaten über die kaiserliche Gewalt, sondern hat, was die Verbreitungsmöglichkeiten der neuen zusammengehörigen Bewegungen und Doktrinen betrifft, in dem Bündnis dieser politischen Mächte mit dem jungen aufstrebenden Stadtbürgertum seine oberste Ursache. Weder von einer rein sinnlogisch geleiteten Entwicklung der Religion, Metaphysik noch Wissenschaft selbst, noch von einer primär-ökonomisch bestimmten Entwicklung ist also hier die Rede. Die neuen religiösen Doktrinen der Reformatoren wären einsam und einflußlos geblieben, hätten jedenfalls nur minimale und ganz vergängliche Sekten um sich gebildet, wie das Bürgertum als neue Klasse andererseits ohne das Territorialfürstentum nichts vermocht hätte. Der Kern der wissenssoziologischen Frage ist nun aber der: Warum ließ auch überall da, wo, wie im nordischen Europa der vorwiegend protestantischen Länder, die furchtbare Bindung des metaphysischen Geistes durch die alte Kirche aufhörte, die Aufhebung dieser Bindung die Metaphysik nicht wieder ganz neu emporschießen? Und warum wurde der Sieg der bürgerlichen Demokratie auf dem ganzen Felde bis zur französischen Enzyklopädie D'Alemberts ein Sieg der positiven Wissenschaften und der Technik (Ursprung des Positivismus in Condorcet)? Oder auch: Warum war im Feudalzeitalter die Herrschaft von Ständen kraft politischer Gewalt, Blut, Tradition, kraft ferner ihres Machtreichtums und relativ unfreier Arbeit dennoch verbunden mit einer relativ gegen später stark intellektuell kontemplativen Wissenstruktur, der breiten mächtigen Kloster- und Mönchswissenschaft, ferner mit einer die positive Wissenschaft relativ niederhaltenden, hemmenden Metaphysik, die, wenn auch nur als

„praeambula fidei“ doch echt institutionellen Charakter trug und keineswegs personal gebundenes System war, wie alle auf neuzeitlichen Boden gewachsenen Metaphysiken der relativ „einsamen Denker“, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant usw. Die Antwort auf diese Fragen ist: Eine feudale Herrschaft, die nicht durch eigenen, sondern durch fremde ökonomische Arbeit und kraft politischer Vorrechte ihren Reichtum sammelt, kann und wird vermöge der ihr stets eigenen „Largesse“ eine ökonomisch unfruchtbare Intellektuellen- und Kontemplativenschicht durch das Arbeitsprodukt der unfreien Arbeit ernähren — und dies doppelt dann, wenn sie auch weitgehend die höchsten kirchlichen Ämter und Würden in Händen hat; wenn ferner auch diese Verwalter der kirchlichen höchsten Ämter und die Klöster selbst (wie vor allem die Klöster der alten Orden, voran die höchst feudalen Benediktiner) weitgehenden politischen Charakter tragen¹²⁴), das heißt also bei tiefgehender organischer Durchwachsenheit von Kirche und Staat. Ganz anders die Verbindung zwischen ökonomisch selbstarbeitendem Bürgertum und der bis ins Zeitalter des Absolutismus aufsteigenden landesherrlichen Territorialgewalt! Da diese neuen Führereliten selbst ihren Reichtum erarbeiteten, und da der stets steuerbegierige fürstliche Staat an der Aufhebung der ökonomisch stets relativ unfruchtbaren „gebundenen“ Arbeitsformen ein maximales Interesse hat, so wird dem kontemplativen und metaphysischen Geiste die ihm nötige ökonomische Basis immer mehr gekürzt. Wenn Fr. Bacon sagt, die „Zwecke“ und die ganze Metaphysik der „Formen und Qualitäten“ seien so unfruchtbar wie die „Nonnen“, so hat er mehr als ein Gleichnis, nämlich einen wissenssoziologischen Wesenszusammenhang ausgesprochen. Denn wahrlich nicht theoretische Einsicht hat die Metaphysik objektiver Teleologie, der „Formen und der Qualitäten“ ausgeschieden aus der „neuen Wissenschaft“, sondern der apriori einsichtige Zusammenhang: Der Mensch kann sich nur so weit freie Zwecke dem Universum gegenüber setzen, als es keine objektiv teleologische Ordnung in diesem Universum gibt; er kann das Universum nur so weit nach Belieben formen, als es keine ontischen „Formen“ gibt, und es nur so weit beherrschen, als es keine konstanten Qualitäten (die man nur beschauen und höchstens benennen kann), sondern nur Quantitäten und meßbare Bewegung enthält. Es ist die „Unfruchtbarkeit“ der Metaphysik der Zwecke, Formen, Qualitäten („qualitaks occultae“), nicht ihre theoretische Falschheit, und es ist die ökonomische Unfrucht-

¹²⁴) Die Bettelorden sind nicht nur eine Erneuerung des urevangelischen Geistes, sondern sie werden auch eine ökonomische Notwendigkeit, wenn dieser Zuschuß vom machtgeborenen Reichtum nicht mehr genügt, die Kontemplativen zu ernähren.

barkeit der kontemplativen Metaphysikerschichten, nicht ihre zuerst etwa erwiesene religiös-ethische Minderwertigkeit, die den Zusammenbruch der abendländischen sozialinstitutionellen Metaphysik des biomorphen Weltbildes und die geistige Niederlage der Kontemplativen herbeigeführt hat, zugleich die Metaphysik ins geschlossene personale „System“ (als Form) und die Metaphysiker in die Daseinsform des „einsamen Denkers“ und andererseits in „die moderne „Schul“form gedrängt hat. Die Ursachen dieses Vorganges sind wieder eminent politisch. Das moralische Pathos gegen die „faulen Mönche“ (Säkularisation des kirchlichen Besitzes), das sich ethisch und religiös drapiert, ist genau so abgeleitete „Interessenideologie“ wie die vermeintliche rein theoretische Einsicht, es gäbe keine objektiven Zwecke, Formen, Qualitäten. Die sukzessive Aufhebung der Standesordnungen zuerst kraft der weltlichen Berufsverbände, dann im 19. Jahrhundert des Hochkapitalismus durch die zunehmende Klassenformation der Gesellschaft kraft der wiederholten Siege teils der englischen und amerikanischen Demokratie „von oben“ (englische Revolutionen) und der romanischen Demokratien „von unten“ („französische Revolutionen“) und die Umwendung des Zeitalters des „Machtreichtums“ in die Zeitalter der „Reichtumsmacht“ mußte so einen Sieg auch der positiven Wissenschaft und der Technik, ferner eine dauernd wachsende soziale Autorität des forschenden positiven Gelehrten zur Folge haben. Jede der großen Revolutionen Europas bedeutet daher eine neue Würde für die positive Wissenschaft. Nicht die Wissenschaft also, wie Comte meint, hat die institutionelle Metaphysik verdrängt, sondern die Politik hat es weitgehend getan.

Wie lebt — nach dem Satz: „primum vivere, deinde philosophari“ — aber in diesen veränderten Verhältnissen der metaphysisch gerichtete Mensch, der zwar gleichzeitig von der Kirche frei geworden, aber im selben Prozesse sozial und ökonomisch heimlos geworden ist? Es bleiben ihm verschiedene Möglichkeiten: 1. Er ist Rentner der neuen kapitalistischen Wirtschaft, der er einfach zuschaut (Typus Schopenhauer, George-Kreis). 2. Er hat zufällige „Mäzene“, die ihm zu essen geben. 3. Er „arbeitet“ im Neben- oder je nachdem Hauptberufe (Spinoza, der optische Gläser schleift). 4. Er ist selbst in irgendeinem Sinne „Staatsmann“ und Politiker (Typus fast aller großen englischen stärkstens politisierenden „Philosophen“, ferner unseres Leibniz). 5. Er ist zugleich Universitätsbeamter, nicht qua Metaphysiker, sondern qua positiver Forscher oder „Lehrer der Philosophie“ (wie I. Kant, der bekanntlich schärfstens zwischen sich als freiem Metaphysiker und Universitätsprofessor geschieden hat, so weit sogar, daß er noch Wolfsche Schulontologie dogmatisch auf seinem Katheder vortrug, nachdem er in der „Kritik der reinen Vernunft“ sie

9*

als „Bürger der kosmopolitischen Gelehrtenrepublik" widerlegt hatte). 6. Er betreibt hauptberuflich eine positive Wissenschaft oder ist sonstwie in die Gesellschaft als „nützliches Mitglied" eingegliedert (Fechner zum Beispiel). 7. Er dient als staatlicher Professor der Metaphysik zum mindesten objektiv, (was Schopenhauers ungerechter Kampf gegen die „Kathedersphilosophie" und „Sophistik" der Schelling, Fichte, Hegel usw. als möglichen Fall übersah) auch unbewußt einem Staatsinteresse, indem er seinem Staat eine metaphysische Weihe mit oder wider seine Überzeugung gibt (Haupttypus: die Herrschaft des Hegelianismus, die zeitweilig sogar institutionellen Charakter trug). 8. Er ist freier Schriftsteller (Carlyle, Emerson zum Beispiel), wobei freilich dann die Philosophie meist einen scharf „literarischen" Charakter erhält. Im Gegensatz hierzu wird die positive Wissenschaft — die während des Zeitalters, da die Metaphysik institutionellen Charakter trug, nur Gelegenheitssache war von Dilettanten, Amateuren, Abenteurern, Erfindern, Astrologen, Alchymisten und stets mehr oder weniger Nebenberuf — im Zeitalter der vordringenden Demokratie Institution und Hauptberuf und tritt mit Technik und Industrie in einen systematischen rationalen, sich sozial auskristallisierenden Zusammenhang. An den Staatsuniversitäten des Territorialfürstentum es und des absoluten Staates geschieht dies zunächst in der gebundenen Form, daß sie in eine Fakultät, die sogenannte „untere", zusammengefaßt ist, der die beiden „oberen", die theologische und die juristische, gegenüberstehen, — „obere", da sie in diesem Zeitalter des Primates des Praktischen vor dem Theoretischen kirchliche und staatliche Beamte ausbilden soll (s. dazu Kant, „Der Streit der Fakultäten"). Später, im 19. Jahrhundert, wird die soziale Wertung der Fakultäten langsam eher eine umgekehrte; die philosophische Fakultät wird die eigentliche Seele der Universitas, die freilich dann im Verlaufe selbst immer mehr Fachschule wird. Die theologische Fakultät hat um ihr akademisches Daseinsrecht zu kämpfen; in Frankreich scheidet sie seit Auflösung des Konkordates (Combes) aus der Staatsuniversität ganz aus. Endlich tritt in der Spätzeit des 19. Jahrhunderts die sogenannte „staatswissenschaftliche Fakultät", die besser die ökonomische hieße, als etwas Neues hinzu¹²⁵).

Nicht also — wie man gemeint hat — ein notwendiger Zusammenhang zwischen „Demokratie und der induktiven Methode" hat die

¹²⁵) An ganz modernen Universitäten, wie in Köln, schreitet sogar die staatswissenschaftliche Fakultät bei festlichen Gelegenheiten allen anderen Fakultäten voran; sie ist gleichsam die „oberste" Fakultät geworden. Die theologischen Fakultäten fehlen an den durch Städte ökonomisch erhaltenen Universitäten ganz (z. B. Frankfurt a. M., Hamburg, Köln).

politische Demokratie an den Siegeswagen der positiven Wissenschaften gespannt (ein Parteivorurteil des Positivismus). — Die moderne Wissenschaft ist ab ovo induktiv und deduktiv zugleich, das letztere schon als „mathematische“ Naturwissenschaft; und jede Wissenschaft wird um so strenger, je deduktiver sie wird. — Sondern das Verhältnis der politischen Demokratie zum Befreiungsprozeß der Arbeit, der hochqualifizierten und freien Arbeit aber zur Technik, die, je höher sie sich entwickelt, einen um so qualifizierten Arbeiter fordert, erklärt den Zusammenhang von Demokratie und Wissenschaft. Der Kuli und was ihm ähnelt kann die moderne Maschine nicht bedienen; darum auch die Tatsache, daß die gutgelohnte Arbeit und ihre ökonomische Fruchtbarkeit miteinander steigen. Viel sekundärer ist die andere Beziehung, daß die steigende Demokratie auch ihrerseits wieder einen höheren Wissens- und Bildungsstand der Völker fordert. Dies gilt für die höheren Formen des Wissens nicht unmittelbar, sondern nur für die durchschnittliche Schulbildung. Ja umgekehrt gilt eher, daß die Demokratie, sofern sie, wie vorwiegend die französische, italienische und spanische, die romanischen Demokratien überhaupt, (im Unterschied zur vorwiegend englischen hochpolitischen Demokratie) auch unitarische Bildungs- und Kulturdemokratie wird — zumal sie noch außerdem Demokratie „von unten“ ist —, das Höchstniveau der Wissenschaften und auch der Philosophie in den betreffenden Völkern eher erheblich senkt als hebt. Der oben abgestumpfte soziologische „Wissenskegel“ (wenn ich unter diesem Bilde den Abstand des Wissens der Unterklassen von den Gruppen des Höchstniveaus und die Verteilung zugleich des Wissens auf die Klassenfolge veranschauliche) hat in den Nationen sehr verschiedene Formen. Seine Höhe nimmt mit der Breite der Basis ab, und die Wissensuniformierung wird stets bezahlt mit der Höhe der höheren Niveaus. In einem ganz anderen Sinne von demokratisch, das heißt „volkstümlich“, ist die Wissenschaft ja wesensmäßig „aristokratisch“ (d. h. unvolkstümlich); und es ist umgekehrt die Philosophie und Metaphysik (die in Herkunft zwar hocharistokratisch ist), die aber, da sie in ihrem ersten Teile auf jedem Menschen — prinzipiell wenigstens — zugänglicher Wesensforschung beruht, weit volkstümlicher werden kann als die Wissenschaft. Als Ganzheitswissen kommt sie dem Bildungsbedürfnis weit mehr entgegen als die hochspezialisierten Fachwissenschaften, deren Verstehbarkeit für viele abnimmt, je spezialisierter sie sind. Die soziologische Form der Demokratie „von unten“ (die auch in der Geschichte der englischen Demokratie, die ursprünglich reine Demokratie mit dem Bildungsgesetz „von oben“ war, seit Jahrzehnten immer mehr zunimmt) ist überhaupt allen höheren Wissensformen mehr feind als freund. Es sind die Demokratien übe-

ralen Ursprungs, die die positive Wissenschaft vor allem hochgetragen und entwickelt haben. Die Gefühlsdemokratien der großen Massen werden, selbst wenn sie noch parlamentarisch sich auf den Staat wirksam äußern, und noch viel mehr, wenn sie das System der sogenannten „direkten Aktion“ auf ihre Fahnen schreiben, überall, wo sie historisch auftreten, die größten Feinde der rationellen positiven Wissenschaft, um so eher aber auch andererseits die Beuten von vagen Metaphysiken, die man als prospektive „Klassenmythen“ bezeichnen kann. Das beweisen die eschatologischen Mythen der deutschen Bauernkriege bis zu dem noch bestehenden „Mythos“ des revolutionären Syndikalismus und bis zu dem gewaltigen, aus marxistischen, ostjudischen und dem Ursprung nach russisch-orthodoxen und panslawistischen Quellen zugleich gespeisten Mythos des russischen Bolschewismus vom „Weltgeneralstreik“, von „Weltrevolution“ und der besonderen „Mission“ Rußlands für diese Dinge und die „Befreiung der Welt“. Die „Wissenschaft“ wird als solche vom Bolschewismus nur so weit geduldet, als sie ihm technisch-kapitalistisch dienen kann; die Metaphysik und Philosophie des Abendlandes jedoch wird mit allen Mitteln der Zensur, des Index mit solcher Konsequenz und Schärfe unterdrückt, wie sie im Abendland nur die mittelalterliche Kirche zeitweise in Anwendung zu bringen wagte. Auch die faschistische Bewegung hat einen höchst nebelhaften metaphysischen „Mythos“ entwickelt, der in seinem biologistischen aktivistischen Kerne absolut wissenschaftsfeindlich und irrationalistisch gerichtet ist. Ähnliches erfüllt die „völkische“ Bewegung in Deutschland, deren Ideologe O. Spengler zu werden scheint. Diese rauschhaften Klassen- und Volksbewegungen konnten nur erwachsen auf einem Boden, der durch die älteren Demokratien „von unten“ vorbereitet worden war. Sie graben aber, soweit sie Erfolg haben, ihren eigenen Müttern überall das Grab. Sind sie doch teils durch die Erweiterungen der Wahlrechte der älteren Demokratie auf Frauen und die Halbwüchsigen selbst herbeigeführt, teils freilich auch im Gegensatz zu den immer trägeren Parteimechanismen erwachsen, die sich zwischen Volk und Staat in die Mitte schoben. Daher haben sie alle gemeinsam auch cäsaristische, diktatorische und antiparlamentarische Grundrichtungen. Bistlang haben diese Bewegungen freilich noch nicht die Macht, die abendländische Wissenschaft zu zerstören, aber die züngelnden Flammen der Bewegungen lecken an ihrem Bau. Andererseits sind die sämtlich wohl zu beachtende Feuerzeichen eines gewaltigen metaphysischen Bedürfnisses, daß — geschähe diesem Bedürfnis nicht Genüge durch eine Neuentwicklung guter und rationaler Metaphysik in einem neuen relativ metaphysischen Zeitalter Europas — sie um so wahrscheinlicher den Bau der Wissenschaft zerschlagen werden. An-

triebe für ein neues metaphysisches Zeitalter enthalten alle obigen Bewegungen jedenfalls in höherem Maße als die schwächlichen Versuche von „Neuromantik“, mit denen sie sich z. B. in den „Jugendbewegungen“ aller Länder auf das seltsamste verbinden. Man zweifle also nicht: Jene sogenannten „Niedergangszeichen der Demokratie“, und der parlamentarischen Demokratie insbesondere, — die als Verfassungsform ja geistig in den hyperszientifistischen Vernunftlehren des Zeitalters der nachabsolutistischen Aufklärung ihre Ursprungsvoraussetzung hat, und die uns heute mit solcher Aufdringlichkeit fast überall entgegentreten, daß selbst ein Mann wie Lloyd George voller Angst nach ihren „Ursachen“ fragt; die den Spenglerschen Perspektiven auf die Diktaturperiode zum mindesten auf den ersten Blick recht zu geben scheinen — müßten, wären sie mehr als vorübergehend, auch als die größten Gefahren für den Fortbestand und ruhigen Fortschritt der positiven Wissenschaft bewertet werden. Auf alle Fälle bedeuten aber auch sie das Ende des positiven Szientifismus als einer der Metaphysik prinzipiell feindlichen Denkart. Die Tendenz auf Selbstüberwindung der parlamentarischen Demokratie trifft also seltsam zusammen mit der früher charakterisierten Selbstüberwindung der materialistischen oder halbmaterialistischen Schein- und Ersatzmetaphysik, der mechanischen Naturansicht durch die restlos formalisierte Naturwissenschaft, und mit der Selbstüberwindung des metaphysikfeindlichen Historismus durch den historischen Perspektivismus.

Erwägen wir noch den Zusammenhang, der geistesgeschichtlich zwischen den gesellschaftlichen Doktrinen und den politischen Lebensformen der abendländischen Völker seit Zusammenbruch der absoluten Staaten besteht, so ergeben sich gleichfalls interessante Strukturidentitäten. An sich dürfte keine Verfassungsform im staatsrechtlichen Sinne der Wissenschaft, und der Wissenskultur überhaupt, günstiger sein als irgendeine andere. Nur qualitative Stilidentitäten zum Beispiel zwischen logischer Deduktion aus sehr wenigen Prämissen als Grundsätzen und dem Zentralismus der Kultur, zwischen politischer Verfassung (Frankreich) und vorwiegend pragmatischer Induktion, vielen gleichwertigen abstrakten Theorien und regionalistischer „Bewahrung“ auch von älteren politischpartikularen Rechten (England), treten klar hervor. Sie haben mit Förderung und Hemmung der Wissenschaft nichts zu tun und geben nur der Methodik je verschiedene nationale Physiognomien. Die Wissenschaft wie die Philosophie ist unter absolut monarchischer (aufgeklärter Despotismus), eingeschränkt monarchischer, parlamentarisch monarchischer, parlamentarisch republikanischer Institution gleichmäßig gewachsen oder auch zurückgegangen. Nur die theokratischen und die auf Massenherrschaft

und Cäsarismus beruhenden Verfassungsformen sind ihrem Wesen tief feindlich und schließen jenen „gebildeten Mittelstand“ aus, der — wie schon Aristoteles gesehen — stets ihr primärer Träger gewesen ist¹²⁶). Dahingegen ist die parlamentarische Demokratie als soziologische Erscheinung durch eine Reihe gemeinsamer Voraussetzungen und Forderungen mit dem Geiste der Wissenschaft in der vorwiegend liberalen Ära tief verknüpft gewesen. Eine erste dieser Voraussetzungen war der allgemeine Glaube, daß die freie Diskussion, das Hin-und-Wider-Setzen von These gegen These, Meinung gegen Meinung, sowohl in der Wissenschaft als im Staate überhaupt zur Wahrheit und zum politisch „Richtigen“ führen, das heißt echte „Überzeugung“ bewirken könne: „Die Freiheit wird euch zur Wahrheit führen“, wenn auch in einem prinzipiell grenzenlosen Prozesse — das ist dieser gemeinsame Glaube. Er steht schroff entgegen der anderen Lehre, die entscheidende Autoritäten auch für die Wahrheitsfrage anruft, und die auf der entgegengesetzten Lehre, — jener des Evangeliums—beruht, daß erst die Wahrheit ihrerseits (in einem ontologischen Sinne) „freimache“. Die absolut konstanten „ewigen Vernunftwahrheiten“ der Aufklärung vor der „liberalen“ Epoche waren nur die letzten verdünntesten Reste jener substantiellen „Wahrheit“, die im Mittelalter so reich und inhaltlich war. Der Glaube an sie wird zerbrochen durch das durchaus relativistische Denken der positivistischen Wissenschaft und durch die parlamentarische Demokratie der liberalen Ära zugleich. Auch bei Kant wird die Wissenschaft ein zwar nicht willkürliches, aber doch ein freies, durch „Gesetze der Denkfunktionen“ bestimmtes Werk des menschlichen Geistes, und die Reste der alten „Vernunftontologie“ zerfallen. Die längst ausgehöhlte, stationäre Vernunftmetaphysik eines absoluten Wahrheitskapitals zerfällt damit ebensosehr wie der Glaube an ein „absolutes“ materiales Naturrecht, auf das gestützt die ältere Demokratie alle ihre neuen „Freiheiten“ gefordert und größtenteils durchgesetzt hatte. An seine Stelle tritt der Glaube an das endlose Diskutieren als Methode, das Rechte zu finden. Naturgesetze wie Rechtsgesetze sind nach dem gemeinsamen Glauben dieser Wissenschaftsstufe und der parlamentarischen Demokratie als politischer Form zwar keineswegs mehr materialabsolut, so, als wäre Gott beider höchster Gesetzgeber und Garant (wie noch als Rest in der absoluten Epoche); aber sie sind eindeutig in jedem¹ Augenblick der freien Diskussion der Meinungen aufzufinden (prä-

¹²⁶) Eine Tatsache, die da, wo der Mittelstand so weit zusammenbricht wie jetzt in Deutschland, nur trübe Vermutungen über die Zukunft des wissenschaftlichen Geistes hegen läßt.

existieren also insofern dem erkennenden Akt) kraft der Sinngesetze der logischen, auf überzeugen ausgehenden Diskussion. Und sie sind erst, wenn sie so „gefunden“ sind, als Staatsgesetze anzuordnen. Analog denkt man sich bestimmte „Kräfte“ die „Naturgesetze“ verwirklichend. Das heißt die Exekutive ist hier wie dort untergeordnet der Legislative, die Kraft und Macht dem „Gesetz“. Also — so hat einmal W. Wundt die Entwicklung treffend und witzig zusammengefaßt in einem Artikel: „Was sind Naturgesetze?“ —: „Zuerst gab Oott die Gesetze, dann die ‚Natur‘, dann übernimmt die Verantwortung für sie der Forscher, der sie findet, weshalb sie auch so gern mit seinem Namen bezeichnet werden“!! Mag diese Ausdrucksform übertrieben sein, richtig ist doch dadurch der Geist der neuen Epoche gekennzeichnet, die auch diesen Glauben an die Findbarkeit des Rechten und Wahren durch die Balancierung von Rede und Gegenrede sowohl im Politischen wie innerhalb der Wissenschaft langsam untergräbt. Im Politischen kommt es überall zur zunehmenden Zersetzung des alten echten politischen Parteiwesens (das auf den Gedanken beruhte, die „Partei“ sei keineswegs durch partikulare und zugestandene Interessen, sondern einfach durch eine je andere logisch geborene Überzeugung von dem „gemeinsamen Wohl“ gebildet) durch alle möglichen, aber primär ökonomische Interessengruppen, die den Parteien und ihren Führern das „gute Gewissen“ nimmt. Die marxistische Sozialdemokratie ist die erste historische Partei, die ihre Parteiform selbst mit den materiellen Interessen des Proletariats bewußt rechtfertigt, wobei sie dann freilich auf geschichtsphilosophischem Umweg wieder ihr Parteisein ethisch rechtfertigt, dadurch, daß sie dem Proletariat eine nicht nur selbst-, sondern welt-erlösende Rolle zuschreibt; wenn nach der Zwischenperiode der „Diktatur des Proletariats“ der Klassenstaat überhaupt abgeschafft sein wird, so wird der „Sprung in die Freiheit“ gelungen sein. Nur kraft dieser Doktrin gewinnt sie ihr gutes Parteigewissen zeitweise bis zur reformistischen Epoche zurück. In der Wissenschaft aber erscheint als Ablösung des szientifistischen Liberalismus der Geist (nicht auf die philosophische Einzeltheorie kommt es an) des Konventionalismus, des Pragmatismus, der seine „Voraussetzungen“ probierweise einfach „setzt“ und sie erst durch ihren puren Erfolg rechtfertigt, die logische „Einheit des Weltbildes“ oder gar die „Fruchtbarkeit“ selbst im praktischen Sinne zu gewährleisten. Beide Male ist die Folge der neuen Denkart „Zersplitterung“ bis zur Gefahr des „Sich-nicht-mehr-verstehen-Könnens“ und steigender Opportunismus der je vorwiegenden Interessen. Ist aber die Gefahr erkannt, so ertönt in der Wissenssphäre sofort der Ruf nach Metaphysik oder leider häufiger der Ruf nach autoritärer Bindung an

eine alte Wahrheitssubstanz, die dann stets wie eine Ware von allen Seiten angeboten und meist sehr billig verkauft wird; in der politischen Sphäre aber ertönt gleichzeitig der Ruf nach „Abschaffung des überlebten Parlamentarismus“, nach „Diktatur“ von rechts oder links und ähnlichem. So hat der liberale Szientifismus und der parlamentarische Demokratismus sich eben in diesem gemeinsamen Prinzip langsam fast totgelaufen, um nur literarisch — nicht politisch — bedeutsamen Verzweiflungsschreien nach „Dezision“, Diktatur, Autorität Platz zu machen. Auch kulturpolitisch muß damit eine Änderung eintreten. Der parlamentarische Demokratismus bedeutet in der inneren Kulturpolitik der Staaten die rein paritätische Besetzung aller wissenschaftlich bedeutsamen Ämter und Stellen (Universitäten, Gymnasien usw.), erzeugt ferner den Wunsch nach voraussetzungsloser „Weltanschauungslehre“ (ohne Setzung einer Weltanschauung), die gleichsam systematisch gewordene Angst insbesondere vor der wertenden und setzenden These. An die Stelle dieser beiden Forderungen tritt in dem Niedergang des liberalen Prinzips in wissenssoziologischer Hinsicht der „Bund“, der sich wieder im Besitze „absoluter“ Wahrheit wähnt, und, außerhalb der Wissensanstalten staatlicher oder kirchlicher Art, um so gewagtere Behauptungen und Dogmen aufstellt, je weniger er seine Basis rational stützen kann; in der Politik aber erscheinen die „Bünde“ faszistischer und kommunistischer Abart mit freien bewaffneten Gefolgschaften außerhalb der regelmäßigen Heere. Die Gruppen, die sich also einbünden lassen wollen, sind überall die Schwachen, meist Menschen mit ungeheurem Unterwerfungstrieb. Nicht mehr Wahrheit und Recht, die schon als „Ideen“ zynisch (s. Spengler) verachtet werden, suchen sie, sondern einen „Herrn“, der sie heißt, was sie zu tun und zu lassen haben! Auch diese Entwicklungsreihe hat geendet in einem Zustande, der nur durch ein relativ metaphysisches Zeitalter überwunden werden könnte, das, eng mit der Wissenschaft verbunden, nicht mit der bloßen Literatur eines „Bundes“, den Glauben an die Kraft der menschlichen Vernunft wieder erneuern könnte. Der formale Parlamentarismus bloßer „Weltanschauungslehren“ (Max Weber, Radbruch, Jaspers) genügt natürlich hierzu nicht; und auch seine Verbindung mit „Harren“ auf den Propheten oder auf „prophetische Philosophie“ (die als Kategorie überhaupt nicht existiert) oder auf andere „irrationalistische“ Erkenntnisquellen und besondere Seher (kraft dieser Quellen) genügt nicht. Am wenigsten aber genügt der tausendfach unterhöhlte Marxismus und soidisant „wissenschaftliche Sozialismus“, der nur scheintheoretisch unterbaute Utopie ist, die sich als „notwendiges“ Ergebnis einer Entwicklung ausgibt; und die — soweit sie Wahres enthält — nichts weniger ist als eine universalhistorische Entwicklung und

als Metaphysik, die sie ist, unter echten Metaphysiken nur komisch wirken könnte. —

Ehe ich eine besondere Entwicklungsreihe politischer Art und ihre Wirkung auf die Welt des Wissens prüfe, nämlich die durch den Weltkrieg entstandene europäische weltpolitische Situation, sei noch eine Frage gestellt. Sind Großstaaten und Weltmächte, oder sind Kleinstaaten dem Wissensfortschritt dienlicher? Die Frage ist oft gestellt worden, aber meist unzureichend beantwortet. Eins ist gewiß, und man weiß es lange: Die Wissenskultur, aber insbesondere *jene* der positiven Wissenschaft, ist in hohem Maße abhängig von solchen Territorien und Volkstümern, die ein bewegliches Hin-und-her-Strömen mannigfaltiger Kräfte besitzen und die Staats- und Volksindividualitäten auch in politischer Hinsicht darstellen. Schon Guizot sieht in der unvergleichlichen Mannigfaltigkeit Europas (gegenüber den relativ uniformen asiatischen Riesenreichen gesehen), eine oberste Bedingung seiner Liberalität, seiner relativen Humanität und seines aktiven Freiheitsgeistes überhaupt. Auch das gemäßigte Klima, das im Norden zu harter Arbeit zwingt, im Süden der weltgenießenden Schau mehr Spielraum gibt, und die Balance zwischen diesen Tendenzen sowie die reiche geopolitische Gliederung ist dabei hinzuzunehmen. Die vielen partikularen Stadtkulturen Griechenlands gegenüber Rom, dessen Wissensleistung mit seiner spätrömischen Ausdehnung sicher nicht wuchs, die reichen Stammesindividualitäten und vielfältigen politischen Gegensätzlichkeiten in Deutschland sind gegenüber dem seit Richelieu immer unitarischer sich entfaltenden Frankreich und gegenüber dem allzu große Teile der Geistesenergie ins Praktische einsaugenden englischen „Empire“ je relative Vorteile für die Entfaltung der Wissenschaften und besonders auch der verschiedenen Arten des Wissens. Konfessionelle Gegensätze steigern dazu die Freiheit der Wissenschaft, beschränken freilich um so mehr die Möglichkeit der Einheit der Metaphysik. Reichtum der Klassendifferenzierung, Mannigfaltigkeit der ländlichen und städtischen Stände und das Hin und Her ihrer Kämpfe bedeuten — bis zu einem Grade allerdings, da sie alles ruhige Forschen ersticken müßten — gleichfalls einen Vorzug für die Entwicklung der Wissenschaften; nicht so sehr auch der Metaphysik, die mehr Ruhe und Ausbreitungsmöglichkeit auf ein relativ uniformes Menschentum fordert. Auch der Krieg, wo er nicht Vernichtungs- und Ausrottungskrieg ist oder ganze Völker ins Proletariat hinunterzudrücken tendiert, hat allein schon durch die Bedürfnisse der Kriegstechnik den positiven Wissenschaften gewaltige Antriebe gegeben; dem metaphysischen Geiste ist er wie dem religiösen ungünstig, weshalb die gewaltigen pazifisierten Reiche Asiens einen fruchtbareren Boden für sie bieten. Diese uniformen

Riesenreiche geben dem Sinnen des Menschen leichter Ewigkeitsgehalt, erzeugen Dauergefühl, machen Dispositionen lebendig für den Akt der Wesensideation allem zufälligen Dasein gegenüber; sie verstricken Geist und Gemüt weit weniger in die „Jetzt-hier-so-Beziehungen“ der Sachen und Vorgänge und lassen die großen Konstanzprobleme des Daseins und Lebens, die Frage: „Was ist ‚Leben‘, ‚Tod‘, ‚Jugend‘, ‚Schmerz‘ usw. überhaupt?“ um so viel leichter hervortreten, als das Leben der Gesellschaft selbst relativ konstanten Charakter trägt. Die eigentlichen Kleinstaaten, so insbesondere die sogenannten „neutralen“ Staaten, werden, wenn sie reich genug sind und stärker klassenmäßig gegliedert, wenigstens in der imperialistischen Groß- und Weltstaatsepoche durch zwei Gründe für die streng theoretische Wissenskultur überhaupt günstiger disponiert als die Groß- und besonders die Weltmächte. Die Neutralen stehen erstens objektiver zu allen Nationen, und nehmen von allen das Gute in Philosophie und Wissenschaft an, so daß hier die Gefahr der nationalen Isolierung und Mythenbildung weniger besteht. Was verdankte ein Jakob Burkhart seinem Basler Standort¹²⁷⁾? Sie sind zweitens kontemplativer, theoretischer gesonnen, da sie dem Kampf und der Überhast des Tempos des Lebens mehr entrückt sind. Man weiß seit G. Schmoller, wie überaus wenig bedeutende Forscher die Weltstädte (Paris, Berlin, London) gestellt haben, wenn solche auch häufig in ihrem späteren Leben — meist nicht zugunsten ihrer Arbeit — in den großen Städten zu finden sind. Holland, Dänemark, die Schweiz, Spanien haben darum gerade in der imperialen Epoche Europas den Wissenschaften ungeheuer viel gegeben. Da ihnen freilich andererseits die Größe des technischen Antriebs, die Fülle der Materialien, auch der Reichtum gebrechen, den die Groß- und Weltmächte besitzen, so ist die positive Wissenschaft bei ihnen allerdings relativ weniger entwickelt, der metaphysisch-philosophische Sinn aber im Verhältnis mehr.———

Damit komme ich zu meiner letzten Frage: die prinzipielle Wirkung des Weltkrieges auf die wissenssoziologische Struktur Europas. Darunter verstehe ich nicht die Hemmungen, Scheidungen der Völker in der Schätzung und Beachtung ihres Wissensgutes — Scheidungen, die sich in aller Kürze wieder einrenken werden, und mit dem Verschwinden der Kriegspsychose sich weitgehend bereits eingerenkt haben. Das Prinzip der Internationalität der Wissenschaft ist zu mächtig und in zu mächtigen Interessen verwurzelt, als daß es ernst-

¹²⁷⁾ Vgl. Karl Joels Buch über Jakob Burkhart als Geschichtsphilosoph. Gegenwärtig sind eine große Reihe hervorragendster Forscher (z. B. Lorentz, Bohr, Arrhenius, Einstein) Bürger neutraler Staaten.

haft auf die Dauer könnte, auch durch den größten Krieg, in Frage gestellt werden. Nein! Ich frage: Wie wird der Gesamteffekt des Weltkrieges auf das Verhältnis wirken, das zwischen dem positiven und technischen Wissen und andererseits dem metaphysischen Wissensstreben besteht? Die Antwort kann, wenigstens für den einigermaßen Kundigen, nur eine sein. Nie mehr wieder wird Kontinentaleuropa die die Weltzivilisation beherrschende, absolute Pionierstellung wieder gewinnen, die es in einem Zeitalter welthistorisch ausnahmsweise günstiger weltpolitischer und weltwirtschaftlicher Konjunkturen der letzten Ära vor dem Kriege besessen hat, — auch England wird es nicht mehr, da ihm der einzige mögliche Weg dazu, die „splendid isolation“, aus vielen Gründen unmöglich geworden. Die alten überseeischen Agrarländer und Rußland, auch die ostasiatischen Kulturen unter Japans Führung haben von Europa die Methoden und Künste, technisch und positiv wissenschaftlich fundierte Industrien aufzubauen, nicht nur für die Dauer gelernt; sie sind auch in diesem Aufbau selbst schon jetzt so erheblich fortgeschritten, daß die Zeit nicht allzu fern ist, daß sie sehr weitgehend zu Europa sagen können, daß „der Mohr seine Schuldigkeit für sie getan habe und der Mohr gehen, könne“! Der Vermehrungsrhythmus der europäischen Bevölkerungen, wie ihn die Zeit vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Weltkrieg gesehen hat und damit sowohl die gewaltigste Folge als Mitursache des Tempos der Technisierung und Industrialisierung und des Tempos des Fortschrittes der positiven Wissenschaften, ist durch die sich gegen episodische Gegenkräfte wieder neu durchsetzende Tendenz zum abnehmenden Ertrag der Arbeit für die Zukunft völlig ausgeschlossen¹²⁸). Gewiß hat zunächst für die Fortführung der Technik und positiven Wissenschaften in gleichen Tempis Amerika die Weltpionierschaft ergriffen, das innerhalb der eurasischen Zivilisationsausstrahlungszone überhaupt das große grausame Spiel des Weltkampfes bislang gewann. Aber die Fortschritte der Blutmischung im Amerika der Vereinigten Staaten und die zunehmende Verdrängung der anglosaxonischen Führerschaften des neueren Amerikas, sein neu aufsteigender Sozialismus und Kommunismus, seine starken, gegen die anglopuritanische Tradition gerichteten Kulturströmungen (wie sie G. Hübner jüngst in seinem Aufsatz „Amerikanische Kulturprobleme“ gut beschrieben hat), seine gewaltige Berührung mit China und den großen Ostkulturen, in dem es nicht nur gibt, sondern auch vieles nimmt (was meist ganz vergessen wird), werden langsam einen

128) Vortrefflich gibt das Buch von Harald Wright: „Bevölkerung“, eingeleitet von J. M. Keynes, übersetzt von A. Melchior Palyi, die Fülle von Tatsachen an, die diesem Urteil zugrunde liegen.

führenden Typus entwickeln, der gleichfalls einen relativ zunehmenden kontemplativen und menschlich wärmeren Charakter tragen wird. Das hat schon W. James, das hat auch Tagore in der Rede, die er in Tokio über seine amerikanischen Eindrücke gehalten hat, nach meiner Ansicht ganz richtig hervorgehoben. Dabei sehe ich von dem Maße und den Gefahren der amerikanisch-japanischen Spannungen ganz ab. Andererseits verspricht jenes sehr wenige, aber tiefgehend Gemeinsame, das der deutsche Geist mit Rußlands Wesen besitzt, nämlich in „Abwechslung zwischen je zwei Seinszonen zu leben“ (A. Weber) und da zu sein, einer metaphysisch-religiösen und einer irdisch-praktischen — dies scheint mir niemand besser, weil vorsichtiger, als A. Weber in seinem Aufsatz über „Deutschend und der Osten“ herausgestellt zu haben — durch den Ausfall des Krieges, durch den Sturz des Zarismus und der neuen gewaltigen Bedürfnisse Rußlands nach deutscher Mithilfe bei seiner unaufhaltsamen Industrialisierung eine neuartige ostwestliche Kulturdurchdringung, worunter ich nicht vage literarische Theorien oder politische Ideen und Programme verstehe, die halb russisch, halb deutsch sind, sondern einen kommenden langsamen wissenssoziologischen Prozeß, der noch in keinem Sinne überschaubar ist. Mit politischer willkürlicher sogenannter „Orientierung“ nach Ost oder West hat diese Frage so wenig zu tun als damit, ob es in Zukunft mit der Geschichte dauernd zu Ende sein solle, die L. von Ranke die der „germanisch-romanischen Völker“ genannt hat. Eher jedenfalls ist von einem starken wirtschaftlichen und technischen Verkehr mit Rußland, der auch wissenssoziologische Bedeutung im Geben und Nehmen gewinnt, eine Entspannung, wenn nicht nach Westen überhaupt, so doch mit Amerika und England zu hoffen. Denn die anglosaxonische Angst, daß der „säumige Schuldner“ (wenn man ihm gestattet, so zu arbeiten, daß er seine Schulden bezahlen kann) in der weltwirtschaftlichen Konkurrenz für Amerika und England wieder die alte Gefahr würde, wird geringer, wenn der technische und ökonomische Zug des Verkehrs auch in Richtungen geleitet wird, wo die möglichen Reibflächen relativ geringer sind. Wissenssoziologisch aber deuten auch alle diese Tatsachen wieder auf dasselbe hin, wohin wir auch die anderen Entwicklungen konvergieren sahen; auf die Tatsache, daß ohne gewollte Mäßigung der Tempis wirtschaftlich-positiver und technischer Entwicklung, — die als Gefahr durch die Verminderung der anormal großen, auf nie wiederkehrenden Weltkonjunkturen beruhenden Antriebe für den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt zweifellos besteht — in Europa künftig wieder mehr Raum werden und mehr geistige Energie frei werden wird für die so lange vernachlässigten metaphysischen Wissensaufgaben. Diese sind besonders dem

deutschen Geist und seiner Anlage allzu sehr gelegen und zu tief in ihm eingewurzelt, als daß die nachbismarckische Überrealistik, die Don-Quichotterie eines Positivismus — wie ihn selbst die westlichen Völker und England zur selben Zeit nicht entfernt gekannt haben — sie hätte ganz zerstören können. Nicht — wahrlich — die positive Wissenschaft und die Technik, wohl aber der Positivismus, Szientifizismus und Technizismus (die sich zur wissenschaftlichen Technik verhalten wie der Nationalismus zu einem guten Nationalgefühl, und die — wir sahen es — für die Wissenschaft und die Technik auf die Dauer selbst höchst gefährlich sind, da sie die Technologie in Industrie, die Wissenschaft aber wieder in Technologie ertrinken ließen) werden zugunsten einer Richtung auf reine Theorie oder Philosophie in ganz Europa, ja wahrscheinlich in der Welt erheblich zurückgehen. Europa, das mit allzuviel Anlauf die Erdkugel mit seiner Zivilisation in kurzer Zeit umzingelte, der allzu polternde und allzu pausbäckige Junge, braucht dabei nur so weit eine — indirekt ja selbst eben durch die allzu rasche Verbreitung seiner Methoden gesetzte — Grenze seines Überaktivismus zu finden, um zu dem Maße von Besinnung und Ruhe zu kommen, daß es zugleich auch in der Metaphysik wieder ein neues Wort findet, die Überpragmatisierung seiner Kirchen zugunsten labilerer, aber beselterer religiöser Einungen am Beispiel des Ostens, aber auch an Beispielen seiner eigenen großen Vergangenheit vorreformatorischer und vortridentinischer universaler Religiosität mäßigt, politisch aber die anarchische europäische Politikmethodik aufgibt, die in Mächtekoalitionen — primär nach Maßgabe des Kampfes um außereuropäische Absatzzonen — gipfelte und seine so weitgehende Selbstzerstörung herbeiführte. Europa wird in Zukunft erst für Europa, und erst dann an den Persischen Golf und nach Kiautschou und nach Marokko und nach Tripolis und, ich weiß nicht, wohin, zu denken haben — nicht umgekehrt; und zuerst an das Minimum gemeinsamer metaphysischer Überzeugung, das selbst eine fruchtbare Kooperation seiner Wissenschaften erst möglich macht und ihre Entartung verhindert — und dann erst an die industrielle Verwertung ihrer Resultate. Ich denke nicht zu sagen „es soll es“. Es wird es*, da alle seine Entwicklungen nach der Sinnlogik der Ideal- wie Realfaktoren, die Wissen mitbestimmen, nach diesem einen Ziele konvergieren. —

Sehen wir aber diesen Gang der Dinge mit einiger Wahrscheinlichkeit voraus, so wäre es überaus verwunderlich, wenn die seit dem Falle der alten Kabinette in Frankreich und England und seit der Annahme des (zuerst wieder — wenigstens halbwegs — aus dem Geiste sachkundiger Wissenschaft geborenen) Dawesgutachtens auf der Londoner Konferenz neu ergriffene Politikmethodik der europäi-

sehen Großmächte sich nicht auch in einem Werke und in einer dauernden Institution wissenssoziologischer Art auswirken würde. Alle großen Forscher und geistigen Führer, die — was auch sonst ihre Weltanschauung und Parteiüberzeugung sei — für diese neue, auf Steigerung der internationalen Produktivität der wirtschaftlichen Arbeit beruhende Politikmethodik und Preisgabe der alten Machtpolitik bewußt eintreten, müßten sich klar darüber sein — und sind es auch, wie ich jüngst für Frankreich wenigstens persönlich konstatieren konnte —, daß eine solche Politikmethodik, soll sie mehr werden als das Momentbild eines vorübergehenden Wahlkampfes, soll sie Dauer gewinnen, auch eine neue geistige und wissenssoziologische Atmosphäre fordert, und einen Ort und eine Institution, von der aus diese Atmosphäre nach allen Richtungen kräftig auszustrahlen imstande ist. Eine solche Institution aber wäre eine „europäische Gesamtuniversität“, wie sie die dem Völkerbund angegliederte internationale intellektuelle Organisation auf alle Fälle in prinzipiell richtiger Grundeinstellung in Genf anstrebt. Es ist hier nicht der Ort, den gegenwärtigen Stand der praktischen Verhandlungen im einzelnen zu schildern und einer Kritik zu unterziehen; auch nicht die Motive und Gründe zu untersuchen, die unseren Vertreter, Herrn Einstein, seinerzeit veranlaßt haben, zuerst seine Mitarbeit zurückzuziehen, sie dann jedoch wieder zuzusagen. Daß die gegenwärtigen und künftigen Verhandlungen über diesen großen Gegenstand mehr Objektivität, Gerechtigkeit und wissenssoziologische Fruchtbarkeit versprechen als zu einer Zeit, da diese Organisation einem Rechtsbunde angegliedert wurde, dessen wichtigste Entscheidung, nämlich die in der oberschlesischen Frage, heute von den Führern der früheren Hauptfeinde Deutschlands ausdrücklich verurteilt wird — dies ist, wie ich weiß, zweifellos. Hier muß nur gesagt werden: Die Idee einer solchen Universität und der ernste Wille zu ihrer besten Verwirklichung darf nie wieder verlorengehen. Was ihr an erster Stelle obläge, wäre — abgesehen von der wichtigen persönlichen Verständigung der philosophischen und wissenschaftlichen Führerschaften der Nationen über die Kooperation ihrer Nationen in Philosophie und Wissenschaft nach jeder Hinsicht — nicht die Aufgabe, eine Stelle sozusagen zu bilden für das, was ich vorher die „neue Aussprache der Weltanschauungen der Weltkulturkreise“ genannt habe, sondern spezifische-europäische Aufgaben für Europa. In geisteswissenschaftlicher Hinsicht müßte der gemeinsame Wurzelbestand der europäischen Philosophie, Kunst, Wissenschaft, Religion in der Geschichte und die bisher nur mäßig erkannten Verwebungen, Rezeptionen, Beeinflussungen der nationalen Geisteswelten untereinander eine spezielle Pflege finden. In bezug auf Staat und Wirtschaft müßte in den Mittelpunkt die

Frage treten, die J. M. Keynes in seiner Vorrede zu Harald Wrights Buch über „Bevölkerung“ bezeichnet als „das interessanteste Problem der Welt (unter den Problemen wenigstens, auf die die Zeit uns überhaupt eine Antwort geben wird), ob der wirtschaftliche Fortschritt nach einem kurzen Intervall der Erholung und Wiederherstellung weitergehen wird, oder ob die herrlichen Zeiten des 19. Jahrhunderts eine vorübergehende Episode waren“. Zu welcher Antwort Herr Keynes und auch ich auf diese Frage neigen, braucht nicht gesagt zu werden. Aber wie dem auch sei: schon die allseitige Prüfung dieser Frage auf bevölkerungstheoretischer, wirtschaftstheoretischer und historischer, politischer, rechts- und staatshistorischer Basis fordert gebieterisch eine solche Institution, -- eine Institution, welche die grundsätzlich neue Lage des europäischen Kontinents im Weltzusammenhang endlich zu klarem Bewußtsein und nüchterner Wirklichkeitsbeurteilung erhebt, den törichten Träumen geschichtlicher Trägheitswirkung und den Dumpfheiten bloßer Gesinnungs- und Gefühlspolitik scharf und hell entgegenwirkend, die noch immer wie Nebel über so großen Kreisen der europäischen Nationen lagern und dichteste Schleier vor ihren geistigen Blick breiten. Daß solange — wie Wright es ausdrückt — „nationale Eifersucht die Maßnahmen der Staatsmänner diktiert, während die gleichen Staatsmänner alles aufbieten, daß sich die Zahl der Bürger im Interesse der Kriegsführung noch weiter vermehrt, dazu die einzelnen Klassen innerhalb jeder einzelnen Volkswirtschaft den Ertrag der Produktion durch den Streit über seine Verteilung schmälern; dazu der tragische Zirkel besteht, daß in dem Maße, als die Bevölkerung wächst und die Produktivität der Arbeit abnimmt, Völker und Klassen zumal immer mehr Grund für diesen Streit finden“, besteht für Europa keine Aussicht, eine auch nur erträgliche Lage im Zusammenhang der Welt wiederzugewinnen. „Zwei Wege gibt es, auf denen man der drohenden Gefahr begegnen kann. Einmal durch Steigerung der Produktivität der Arbeit; andererseits durch Beschränkung der Geburtenhäufigkeit. Beide sind unerläßlich, wenn unsere Zukunft erträglich werden soll.“ (Wright.) Solche und analoge Einsichten von einer europäischen Universität als dynamischem Zentrum gesamteuropäischer Aufklärung aus auch langsam hineinzuleiten in die nationalen Wissensinstitute und Universitäten, dadurch, daß die dorthin auf Zeit berufenen Forscher der Nationen wieder zurückkehren, um das, was sie dort lehrend gelernt haben, zu Hause zu verbreiten (daß zugleich auch die nationalen Universitäten die Studienzeit der Studenten, die an der neuen Universität studiert haben, in Anrechnung bringen) —, das scheint mir einer der Wege zu sein, auf dem die im Ablauf des IQ. Jahrhunderts methodisch wie inhaltlich immer mehr national-ver-

engten Geistes- und Sozialwissenschaften einen neuen Antrieb fruchtbarer Kooperation gewinnen können.

Daß auch die Probleme einer ernsten und streng theoretischen Soziologie des Wissens selbst an solcher Stelle die Förderung und Klärung erhalten könnten, die ihrer in unserem Lande besonders lange übersehenen Wichtigkeit und Bedeutung entspricht, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

11. Formale Wissenssoziologie und Erkenntnistheorie.

Allgemeiner Teil.

**Allgemeine Formen und Bedingungen der
Wissensbildung.**

Übertragungsformen des Wissens.

Von

Dr. phil. Paul Luchtenberg,

Privatdozent für Philosophie und Pädagogik an der Universität Köln.

Inhaltsangabe.

I. Das Wißbare und das Wissen: 1. Wißbares und Wissen. — 2. Mythisches Wissen und begriffliches Wissen. — 3. Trieb zum System. — 4. Inhalt und Form des Erlebens. — 5. Vom unterbegrifflichen zum begrifflichen Wissen. — 6. Forscher und Lehrer. — 7. Das überbegriffliche Wissen und der ästhetische Mensch. — 8. Wissen und Wißbares.

II. Übertragen und Empfangen: 1. Künstler und Gelehrter. — 2. Wissen und Methode. — 3. Grenzen der Übertragbarkeit des Wissens. — 4. Hypothese von den Kulturseelen. — 5. Sinn unserer eignen Kultur. — 6. Begriff der „Gemäßheit“. — 7. Interessendynamik und Persönlichkeitsstruktur. — 8. Psychologische und physiologische Gemäßheit.

HL Vererben und Vergessen: 1. Wissen als Mittel zur Steigerung des Lebens. — 2. Psychische Dispositionen. — 3. Instinktive Akte als Leistungen eines „unbewußten Wissens“. — 4. Probleme und Theorien des Instinkts. — 5. Teleologische Instinktregulationen. — 6. Vererbung erworbener Eigenschaften. — 7. Aufgaben einer genealogischen Psychologie. — 8. Begabung, Talent, Genie.

IV. Formen und Lehren: 1. Wissensformung als Abbreviationsprozeß. — 2. Das „anschauliche Bild“ des künstlerischen Schaffens. — 3. Wirklichkeitsnachahmung und Schemadarstellung. — 4. Das „begriffliche Zeichen“ als Wort und Schrift. — 5. Das „weisende Symbol“ und der „eingeweihte Mensch“. — 6. Soziologie der Stadien der Wissensformung. — 7. Formen und Lehren. — 8. Methodik der Übertragung.

I. Das Wißbare und das Wissen.

1. „Unser Wissen ist Stückwerk.“ Was so beim Abschluß der heidnischen Erkenntnisentwicklung die Weisheit des Paulus als ihre Grundstimmung empfand, hat im christlichen Abendlande bis heute noch keine Wandlung erfahren. Wenn es auch Zeiten gab, die aller Problematik ein nahes Ende zu prophezeien schienen, so folgten doch bald wieder andere, die jeder Sicherheit den tragenden Grund nahmen; sie ließen dann nicht nur zwischen dem von menschlichem Forschen noch Unerreichten und dem von ihm bereits Durchmessenen eine un-

überbrückbare Kluft sich bilden — in diesem selbst trieben sie ungezählte Fragen hoch, die die stolze Fülle längst gefundener Antworten zu vernichten drohten. Es liegt eine gewaltige Tragik in der geschichtlichen Tatsache, daß solche skeptischen Konflikte in gleichem Maße sich weiten, wie die dauernd sich dehnenden Kreise erkenntnis-suchender Einzelarbeit: das Wißbare wächst wie das Wissen.

Wie Parallelen, die erst im Unendlichen ihren Sinn verlieren, scheinen die beiden Welten des Wißbaren und des Wissens nebeneinander zu bestehen, zwar nicht als in sich zentrierte Monaden, die keine Fenster haben, sondern in beständiger Wechselwirkung, die einem Ausgleich zustrebt. Den Vorwärtsblickenden führt diese Konzeption zur Schau eines Absoluten, in dem das erkennende Subjekt, als rätselvolle psychophysische Einheit selbst ein Komplex von Wißbarem und Wissen, mit dem Objekt seines Erkennens vereinigt ist. Eine isolierende Methode, die aus dem Absoluten das Subjekt wieder zu lösen vermöchte, würde diesem nur Schellings Formel in eigenartiger Tönung als wissenschaftliches Bekenntnis übriglassen: das All weiß in mir. Dem Rückwärtsblickenden enthüllt sich ein ebenso hypothetisches Absolutes dort, wo das menschliche Bewußtsein noch nicht geboren ist, um die Kräfte zu entfalten, die zum Auseinandertreiben jener Welten des Wißbaren und des Wissens erforderlich sind.

2. Indessen war für dies Auseinandertreiben die Ichfindung des Menschen nur die Voraussetzung. Erst als das Ich seine Vereinigung mit dem Nicht-Ich zurückersehnte, erwachte der Mythos. In ihm wird zuerst das bewußte Werben des befreiten Geistes um ein ihn füllendes Haben spürbar. Seine Herrschaft ging in Europa anscheinend erst seit dem sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt allmählich zu Ende, als das begriffliche Denken entwickelt wurde. Weil er begriffliches Denken pflegte, wurde Thaies zum Ahnherrn der abendländischen Philosophie. „Weisheit, die in Gestalt uralter mythischer Erzählungen von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt, Sittenlehren, welche den reflektierten Ausdruck der Volksseele bilden, Lebensklugheit, die, Erfahrung an Erfahrung reihend, der neuen Generation den Lebensweg erleichtert, praktische Kenntnisse, welche im Kampfe ums Dasein an den einzelnen Aufgaben und ihrer Lösung gewonnen und im Laufe der Zeit zu statlichem Wissen und Können angehäuft werden, — das alles hat es von jeher bei jedem Volke und zu jeder Zeit gegeben. Aber die ‚Neugierde‘ des von der Not des Lebens befreiten Kulturgeistes, der in edler Muße zu forschen beginnt, um, ohne jeden praktischen Schritt, ohne jedes Hinblicken auf religiöse Erbauung oder sittliche Veredlung das Wissen nur um seiner selbst willen zu haben und an ihm als einem absoluten, völlig unabhängigen Werte Genuß zu finden; diesen reinen Wissenstrieb haben die Griechen

zuerst entfaltet und damit sind sie die Schöpfer der Wissenschaft geworden." (W. Windelband: Präludien. Bd. I, S. 13.)

3. In den milesischen Naturphilosophen regte sich bereits der Trieb zum System, in das der Erkennende alles Wißbare als ein mögliches Totalwissen bannen möchte. Für sie mag dies noch keine unüberwindliche Schwierigkeit bedeutet haben; denn bis zur Zeit Platons war „Philosophie“ nur das, was wir heute mit „Wissenschaft“ bezeichnen, es war die einzig bestehende, und um in ihr als der noch ungeschiedenen, allumfassenden Theorie zum Polyhistor zu werden, bedurfte es keines Übermenschen. Dem griechischen Denken der kosmologischen Periode war die wachsende Fülle des Wißbaren in ihrer unfassbaren Mannigfaltigkeit noch nicht erschlossen. Vor allem war der denkende Mensch sich selbst noch nicht zum Problem geworden. Auch in der Entwicklung des reifenden Einzelnen folgt die Wendung nach innen, die Durchdringung des eigenen Ichs in einer anthropologischen Periode, erst dem wissenschaftlichen Drange nach außen. Diesem folgend entdeckte Thaies das unwandelbare Thema der werdenden Weltweisheit: Gestaltung des Chaos zum Kosmos. Wie ein vertrauendes Kind griff er aus, um alle Erdenweiten und Himmelsenden in einer Einheit zusammenzuschließen, die sich ihm als eine mit sich selbst identische Materie offenbarte. Sein Hylozoismus birgt bereits den Keim zur Überzeugung in sich, daß jedes geistige Haben mit allem Wißbaren organisch verwachsen sei. Wo diese Überzeugung aber bewußt wird, läßt sie das Vertrauen gewinnen, daß Wißbares überhaupt zum Wissen werden kann.

Einer späteren Weitung unserer wesentlich soziologisch-pädagogisch orientierten Erörterungen muß die Diskussion der hier auftauchenden erkenntnistheoretischen Fragen vorbehalten bleiben; sie wird auch dort eine breitere Darstellung bevorzugen, wo im Rahmen dieses Aufsatzes nur für Andeutungen Raum ist.

4. Nur allmählich konnte die entstandene Wissenschaft mit der ihr eigenen Werbekraft im alten Bannkreise der mythologischen Vorstellungswelt neue Jünger sammeln. Es ist bezeichnend, daß erst verhältnismäßig spät die Bildung von „Schulen“ einsetzt. Wenn auch die nicht wissenschaftliche Tradition lange hindernd gewirkt haben mag, so wird doch der wesentlichste Grund dafür in einer anderen Tatsache zu suchen sein.

Wenn wir bereit sind, die Intuition als ausschlaggebenden Faktor beim wissenschaftlichen Fortschritt anzuerkennen — man denke etwa an Faraday, der nach Maxwell eine unübertreffliche Gabe für mathematische Schauung ohne ein besonderes Maß von mathematischem Wissen besaß, oder an Robert Mayer, dem sich der größte Gedanke der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts schenkte —, so

liegt es nahe, ihre Wirksamkeit auch in den ersten Ergebnissen einer geistigen Haltung zu vermuten, die unabhängig von bestehenden Mythologemen neuartige Erkenntnis wittert. In schöpferischem Erleben mag auch den griechischen Hylikern ihre philosophische Wissenschaft geworden sein. Gelebtes aber ist Zweieinheit von Inhalt und Form, die nur eine analysierende Methode im biologischen Prozesse zu scheiden vermag. Wo die beiden ideellen Komponenten eines Erlebniswissens noch nicht gewonnen sind, muß das Wissen als Erlebnis zunächst ein Individuelles bleiben. Die mangelnde Fähigkeit zu theoretischer Abstraktion tritt unserem Mitteilungsbedürfnis oft hindernd in den Weg. Ist nicht zum Beispiel das Wissen um eine Stimmung mit dem Erleben dieser Stimmung zuweilen derartig verwachsen, daß uns seine anzustrebende Objektivierung nur möglich erscheint, wenn „den anderen“ dieselben Erlebnisbedingungen angeboten werden, die in uns das Wissen werden ließen? Was uns so bei komplizierten psychischen Phänomenen immer wieder begegnet, muß man am Anfang der Wissenschaft auch für elementare voraussetzen: von der Frucht, die ohne Form nicht ist, vermag man noch nicht die Form der Frucht zu abstrahieren. Es mag unentschieden bleiben, ob der Begriff die vollkommenste Form ist, in die gereiftes Wissen eingeht; sein fassender Ausdruck überhaupt wird hier zum Problem.

5. Wie ein unterbegriffliches gibt es auch ein überbegriffliches Wissen. Damit ist aber keineswegs behauptet, daß diese Komplexe durch scharfe und unverrückbare Grenzen voneinander getrennt seien; es muß vielmehr betont werden, daß jene Unterscheidung nur eine idealisierende Methode wagen darf, der bewußt bleibt, daß im Wissen Rationales und Irrationales sich vielfach verflechten. Ein Wertverhältnis kommt in dieser Scheidung von Formen geistigen Habens nur insofern zum Ausdruck, als das begriffliche Wissen die klarste und deutlichste Abgrenzung gegenüber dem Wißbaren darstellt und so die beste Voraussetzung ist, um „Schule zu machen“. Die ersten Wissenschaftler suchen nach den Wegen, die vom intuitiven zum rationalen Haben führen, und so den Forscher zum Lehrer werden lassen. Doch selbst, wenn das individuelle Wissen in einem adäquaten Begriffe sich sammelt, ist noch nicht der ganzen Bedingung für eine „schulgemäße“ Mitteilung genügt; ein versöhnender Vergleich zwischen den Ausdrucksmöglichkeiten der beteiligten Menschen wird zur unumgänglichen Forderung. Die Geschichte des Namens der Philosophie, die Windelband als die Geschichte der Kulturbedeutung der Wissenschaft darstellt, gibt dem überzeugenden Ausdruck. Es war nötig, daß die Philosophie zur Theorie der Wissenschaft, zur Wissenschaftslehre oder zur Metaphysik des Wissens wurde, nach-

dem sie als Lehre der Lebenskunst, als Versuch zur Entwicklung religiöser Überzeugungen und als Gesamtwissenschaft vom Weltall versagt hatte; Schopenhauers Meinung, daß die Begriffsbildung das eigentliche Ziel der Philosophie sei, wird vielfach geteilt. Aus geradezu soziologischer Notwendigkeit wurde auch die anthropologische Periode der griechischen Philosophie entwickelt, jene Wendung nach innen, die, seitdem sie bei den Pythagoräern sich ankündigte, in steigendem Maße während der Wissenschaftsentfaltung spürbar wurde, bis sie bei Sokrates und Plato herrschend war, um schließlich durch Aristoteles einem vorläufigen Abschluß zugeführt zu werden. „Von der Forschung des Thaies nach dem Urgrund aller Dinge bis zur Logik des Aristoteles — es ist eine große Entwicklung, deren Thema die Wissenschaft bildet/" (W. Windelband: a. a. O. S. 14.)

Besonders die Sophistik hatte enthüllt, was es bedeutet, auf objektive Begriffe verzichten zu müssen. Während Protagoras jede Meinung für richtig hielt, weil für ihn der einzelne Mensch das Maß aller Dinge war, hielt Gorgias jede für falsch; sein wissenschaftlicher „Nihilismus" behauptete, daß, selbst wenn etwas erfaßbar wäre, es doch nicht mitteilbar sei. Um die Möglichkeit der Übertragung des Wissens zu schaffen, mußte der empirische Subjektivismus überwunden werden. Sokrates erreichte es in seiner epagogischen Methode, die den Begriff als Grundlage der Wissenschaftsentfaltung sicherstellte; in der sokratischen Mäeutik wurde gleichzeitig das Mittel gefunden, um auch im Du ungeformtes Wissen in begriffliche Gestalt zu heben. Sokrates vollendete sich in Piatos Idealismus und Aristoteles' Logik. Nun erst war Denken Kritik geworden.

6. Um diesen Fortschritt ringt jeder erneut, der ein geistiges Haben fassen und halten möchte, um es in einer Objektivation für andere von seinem Entstehungsgrunde zu lösen. Wo dieses Bedürfnis nicht empfunden wird, bleibt meist das geistige Haben ungeformt und sinkt nicht selten für immer ins Ungewußte zurück, nachdem es vorübergehend eine selbstzufriedene Entdeckerfreude erleben ließ, die stets in sich birgt, was Goethe einmal so in Worte kleidete: „Alles, was wir Erfinden, Entdecken in höherem Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine, aus dem Inneren am Äußeren sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt."

In den Philosophien Piatos und Aristoteles ist der unbewußte Trieb zum System zum bewußten Willen geworden: der theoretische

Mensch erkennt sein Ideal. In ihm strebt das Fließende seines geistigen Habens zur Kristallstruktur der Systematik, in der seine gesamten Erkenntnisse als ein nach logischen Prinzipien gegliedertes einheitliches Ganzes erscheinen. Der Gelehrte gibt sich nun hier als Forscher und Lehrer, dort als Forscher oder Lehrer zu erkennen. Dem systematischen Ideal kann die Arbeit des Forschers gelten, die alles Wißbare der Pyramide des Wissens einverleiben möchte, und die durch jede entdeckte Unvollkommenheit derselben sich zu neuen Taten rüsten läßt. Jedes System tritt mit einem mehr oder minder ausdrücklichen Anspruch auf allgemeine Anerkennung auf und gibt so eine in ihm wirkende pädagogische Komponente zu erkennen; es möchte sich mitteilen und zu sich erziehen. Die Arbeit des*Lehrers empfängt daher von ihm auch befruchtende Impulse; die Übertragung eines Wissens wird dem leichter sein, der die Zusammenhänge dieses Wissens kennt, sie zu lösen wie zu festigen versteht.

7. Es bedarf keines weiteren Nachweises dafür, daß zu einem geschlossenen theoretischen System nur begriffliches Wissen verarbeitet werden kann. Wir unterschieden aber bereits von ihm und seinem Vorläufer, dem unterbegrifflichen, das überbegriffliche Wissen. Die sprachliche Bezeichnung weist schon darauf hin, daß etwa über den Begriff Hinausführendes neben Begrifflichem in diesem Wissen eingefangen wurde, daß es einen eigenartigen Komplex von Rationalem und Irrationalem darstellt. Der nur theoretische Mensch würde nicht fähig sein, aus dem Wißbaren das hier gemeinte Wissen zu gewinnen; es ist das Vorrecht des wesentlich ästhetischen Menschen, dem durch Konzeption des Irrationalen das System zur Idee oder zum Symbol sich auflöst. Den Phasen dieses Prozesses nachzuspüren, muß weitender Arbeit überlassen werden; nicht unerwähnt darf aber bleiben, daß es sich in ihm auch darum handelt, jenes Irrationale mit Hilfe der ihm nicht gemäßen Mittel begrifflichen Denkens zu umklammern, es auf diese Weise immer mehr einzunengen, bis schließlich bei völliger Ausschöpfung des Rationalen übrigbleibt, „was zwischen den Zeilen steht“. Das ist die Methode aller, die ein überbegriffliches Wissen zu formen unternehmen; sie diktierte die paradoxen Äußerungen des Augustin zu Beginn seiner Bekenntnisse wie die aphoristischen Versuche Goehres zur Zeichnung seines „unbekannten Gottes“. Sie herrscht auch dort, wo der reine Künstler den Fortschritt vom Schauer zum¹ Gestalter wagt. Am überzeugendsten zeigt das vielleicht der moderne Expressionismus, der bestrebt ist, durch Aneinanderreihung beziehungsreicher Teileindrücke dem „Dazwischenliegenden“ zu einem umfassenden Gesamtausdruck zu verhelfen. Was als ein Primär-Irrationales vom Künstler objektiviert wird, um es von sich auf andere übertragen zu können, muß dem Emp-

fangenden als einem Nachschaffenden zum Sekundär-Irrationalen werden, weil er es erst mit Hilfe der indirekten Methode einer „rationalen Negation“, die direkt nur zu sagen vermag, was das Gemeinte nicht ist, erreichen kann, falls es sich eben nicht im Reiche des für ihn Nur-Wißbaren verbirgt

8. Doch auch das Erlebnis solcher Ohnmacht eigener Erkenntnis-kraft vermittelt ein Wissen: das Wissen um Wißbares, das zur Achtung vor den Rätseln der Welt und des Lebens mahnt und so erst zur ganzen Erkenntnis der Goetheschen Wahrheit leitet: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.“

II Übertragen und Empfangen.

1. Goethe hat einmal bekannt, daß er „kein Organ“ zum Philosophieren besitze, und daß er sich daher auch „von der Philosophie immer frei erhalten“ habe; er richtete sich damit gegen die Wissenschaft seiner Zeit, die sich nach seiner Meinung dem Leben entfremdete, statt sich mit ihm zu vermählen. Und dem, der ihn fragte: „Wie hast du's denn so weit gebracht?“, antwortete er:

„Mein Kind, ich habe es klug gemacht,
ich habe nie über das Denken gedacht.“

Goethes Philosophie gleicht, wie Simmel sich ausdrückt, den Lauten, die die Lust- und Schmerzgefühle uns unmittelbar entlocken, während die wissenschaftliche Philosophie den Worten gleicht, mit denen man jene Gefühle sprachlich begrifflich bezeichnet. „Da er nun aber zuerst und zuletzt Künstler ist, so wird jenes natürliche Sich-Geben von selbst zu einem Kunstwerk.“ (G. Simmel: Kant und Goethe o. J. S. 18.)

Dem Gelehrten „gibt sich“ das Wissen nicht; er muß es erst in die Fesseln seiner Begrifflichkeit zwingen. Im Hinblick darauf steht Kant im Gegensatz zu Goethe. Wenn er auch dem Leser seiner Kritik der reinen Vernunft „ein Recht“ einräumt, neben der „diskursiven Deutlichkeit, durch Begriffe“, eine „intuitive (ästhetische) Deutlichkeit, durch Anschauungen, das ist Beispiele oder andere Erläuterungen, in concreto zu fordern“ und sich selber gesteht, daß er „fast beständig unschlüssig gewesen sei, wie er es hiermit halten solle“, so erstrebte er die Vereinheitlichung der Zweigkeiten Natur und Geist, Leib und Seele doch nur in den Begriffen. Nicht das Wißbare als „das Ding selbst“, sondern das Wissen „um das Ding“, sein wissenschaftliches Erkenntnisbild, wurde ihm zum Problem.

So haben wir in Goethe einerseits und Kant andererseits die idealen Typen der ästhetischen Menschen dort und der theoretischen hier, deren verschiedene Stellungnahme gegenüber dem Wißbaren wir zu zeigen versuchten. Indessen scheint die vertretene Dreiteilung des möglichen geistigen Habens nicht ohne weiteres zu dieser einfachen Gegenüberstellung geistiger Haltungen zu passen. Ließe sich jedoch das unterbegriffliche wie das überbegriffliche Wissen dem ästhetischen Typus zuordnen, der dann den theoretischen umspannte, so würden sich auch hier die Gegensätze berühren, wie etwa im „Unbewußten“ Ed. v. Hartmanns, das als Einheit des Unterbewußten und des Überbewußten dargestellt wird. Es läßt sich nun die Ansicht vertreten, in der Phase des Unterbegrifflichen gäbe sich der ästhetische Typus in der Funktion des Schauenden so lange zu erkennen, bis ihn das Denken in Begriffen verabschiede, während er sich in der Phase des Überbegrifflichen als Gestalter ganz auslebe. Wissen, daß von Mensch zu Mensch übertragbar sein soll, muß demnach einen ästhetischen oder theoretischen Träger haben, was eine Vereinigung beider Möglichkeiten nicht ausschließt, in der bald diese, bald jene Seite stärker hervortreten würde.

2. Diese Überlegung führt so zu einer Art von Wissen, auf die hier besonders hinzuweisen zweckmäßig ist, weil sie bei der Frage nach der Übertragung bedeutsam wird: das Wissen um die Methode. Man kann eine Methode „können“ ohne sie zu „kennen“; um dieses zu erreichen, muß jenes begrifflich zerlegt werden. Methodisches Wissen ist demnach begriffliches Wissen. Zu ganzer Entfaltung kann es erst dort kommen, wo ein systematisches Forschen und Lehren gepflegt wird. Dann kann auch der ästhetische Mensch den methodischen Absichten des theoretischen Menschen unterworfen werden. In einer ganz anderen Ausprägung erscheint das Wissen um Methode im ostasiatischen Kulturkreise. Es bedeutet, wie Scheler ausführt, „an erster Stelle eine immer neue Einübung von geistigen Haltungen, durch die man weise wird, wobei der Stoff, an dem man diese geistigen Haltungen einübt, fix bleiben, sich nicht wesentlich verändert oder vermehrt“. Diesen Meditationsstoff liefern die alten Schriften der vorbildlichen Weisen. „Man liest sie nicht, um zu wissen, was in ihnen steht — dazu würde ein- oder zweimalige Lektüre genügen —, sondern man liest sie immer wieder, um an ihnen (als Beispiel) verbunden mit einer vorgeschriebenen Seelentechnik neue und immer höhere Bewußtseinshaltungen einzuüben, die man dann in jedem Augenblick des Lebens der ganzen Welterfahrung gegenüber anwenden kann. So ist ‚Bildung‘, ‚Gestaltung‘ des Menschen in Indien wie China das Ziel dieser Art „Wissenschaft“, nicht Kenntnis von Regeln, nach denen man Natur lenken kann. Sie beginnt mit der Seele und steigt von hier zu der

Ordnung der toten Welt herab, im Gegensatz zur europäischen Wissenschaft, die vom Toten über das Lebendige zu Seele und Gott hinaufsteigt." (M. Scheler: Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis. Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften. 1. Jahrg. 1. Heft. S. 29.) — Solchen Ansichten entsprechen die wiederholten Hinweise darauf, daß dem reinen Denken der indischen Weisen jede Mitteilbarkeit mangle; auch nach den indischen Büchern können die tiefsten Einsichten nur durch Schweigen gelehrt werden. „Als Bähva von dem Vāshkali befragt wurde, da erklärte ihm dieser das Brahman dadurch, daß er schwieg. Und Vāshkali sprach: ‚Lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman!‘ Jener aber schwieg stille. Als nun der andere zum zweiten Male oder dritten Male fragte, da sprach er: ‚Ich lehre dich es ja, dir aber verstehst es nicht: dieses Brahman ist Schweigen‘." (Cankara in den Sūtra des Vedānta, III. 2; 17.)

3. Bisher stand der Übergang vom Wißbaren zum Wissen im Mittelpunkt unserer Betrachtung; Ästhetiker und Theoretiker waren in erster Linie zu den „Dingen" hin gewandt, deren Dasein sie interessiert. Nunmehr fordert der Übergang vom Wissenden zum Nichtwissenden unsere Aufmerksamkeit; jene Typen der Einstellung gegenüber dem Wißbaren wenden sich von den Dingen ab zu den „Menschen" hin, um ihnen durch Übertragung ihres Wissens ein So-sein zu erschließen. Was sie „für sich" gestaltet haben, muß „für andere" geformt werden, wenn es auf sie übertragen werden soll.

Einer Übertragung aber sind verhältnismäßig enge Grenzen gezogen, innerhalb deren sie nur möglich ist und die bekannt sein müssen, wenn die Formung des Wissens „für andere" einigermaßen zielsicher geschehen soll. Sie werden bestimmt sowohl von der Natur des zu Übertragenden als auch von der Person des Empfangenden. Man muß sich vergegenwärtigen, daß es sich bei der hier gemeinten Übertragung eines Wissens nicht um bloße Dislokation handelt, die vorliegt, wenn beispielsweise ein Buch als ein Wissen bestimmter Prägung aus einer Ecke der Bibliothek in die andere wandert, etwa von einer philosophischen Sammlung an eine soziologische Reihe abgegeben wird. Wie hier alle Raumbeziehungen des toten Bandes sich ändern, wandeln sich dort alle Lebensbeziehungen des geistigen Habens, das im apperzipierenden Milieu des Empfangenden nicht selten zum Gegenteil dessen wird, was es im geistigen Zusammenhange des Übertragenden war.

4. Was sich im kleinen beobachten läßt, wiederholt sich im großen; Kulturen stehen sich fremd gegenüber. Spengler möchte das in seinen „Umrissen einer Morphologie der Weltgeschichte" durch die metaphysische Hypothese von den „Kulturseelen" begründen. Nach

ihr wäre die Weltgeschichte zu fassen „als Vielzahl mächtiger Kulturen, die mit urweltlicher Kraft aus dem Schöße einer mütterlichen Landschaft, an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins streng gebunden ist, aufblühen, von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre eigene Form aufzwängt, von denen jede ihre eigene Idee, ihre eigenen Leidenschaften, ihr eigenes Leben, Wollen, Fühlen, ihren eigenen Tod hat". Daraus folgt, daß jede Kultur auch ihren eigenen Ausdruck haben muß, daß „viele, im tiefsten Wesen völlig voneinander verschiedene Plastiken, Malereien, Mathematiken, Physiken, jede von begrenzter Lebensdauer", zu unterscheiden sein werden. Da jede Kultur für sich ein abgeschlossenes Ganzes bildet, „wie jede Pflanzenart ihre eigenen Blüten und Früchte, ihren eigenen Typus von Wachstum und Niedergang hat", wird die Möglichkeit einer gegenseitigen Beeinflussung für die Kulturen von Spengler abgelehnt. Er hält es auch trotz jahrhundertelanger Beschäftigung mit der Antike für ausgeschlossen, daß sie die faustische Seele durchdringe; wir können wohl ihre „Anbeter", nicht aber ihre „Schüler und Nachkommen" sein. „Die ganze religionsphilosophische, kunsthistorische, sozialkritische Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts war nötig, nicht um uns endlich die Dramen des Äschylus, die Lehre Piatos, Apollo und Dionysos, den athenischen Staat, den Cäsarismus verstehen zu lehren — davon sind wir weit entfernt —, sondern um uns endlich fühlen zu lassen, wie unermesslich fremd und fern uns das alles innerlich ist, fremder vielleicht als die mexikanischen Götter und die indische Architektur." Die Skepsis des Propheten vom Untergang des Abendlandes hält nur noch „einige von uns" für fähig, „die Idee der apollinischen Seele vielleicht noch einmal fühlen und nacherleben zu können". Der Wechsel des Gepräges, den selbst eine abgeschlossene Kultur zeigt, ergibt sich aus der wandelbaren Konvergenz zwischen ihren Objektivationen, durch die sie sich selbst zu übertragen unternimmt, und der Menschheit, die sie deutend empfängt. Wie mannigfache Wandlungen hat das Griechentum seit dem Mittelalter erlebt — während der Renaissance, im Klassifizismus, bei Schleiermacher, Nietzsche und Burckhardt! Indessen wird es nie an Versuchen fehlen, die die behauptete gegenseitige Isolierung der Kulturen zu überwinden streben. Die Untergangsstimmung der europäischen Menschheit läßt gerade in unseren Tagen wieder Tendenzen wirksam werden, die das geistige Haben des Ostens gewinnen möchten. Eine einheitliche Auffassung vom Wesenskern desselben ist nicht zu erwarten. Wird für uns das China des Panlogisten Lao-tze oder das des Positivisten Kung-tze heute lebendig? Ist Indien der beglückende Versuch, hinter den Schleier der Maya zu schauen, oder das erlösende „Nihil adnirari" des Buddhisten? Vielleicht tönt in der intellektualistischen Kultur Eu-

ropas auch nur der Schrei nach der Instinktsicherheit des russischen Bauern! Dann wäre die Hedschra des Abendländers nach Osten als Reaktion zu werten: der faustischen Seele wird mehr oder weniger bewußt, was sie in ihrer Entwicklung preisgab, und im Hinblick darauf erstrebt sie den Ausgleich in einem „Zurück zu —“. Der geschichtliche Sinnzusammenhang der Ergebnisse internationaler und kosmopolitischer Kooperationen der Wissenschaften zeigt hinreichend, daß ein Austausch von Wesenhaftem zwischen den verschiedenen Kulturen wohl möglich ist, wenn diese auch eine gegenseitige Übertragung als Ganzheiten nicht gestatten. (Vgl. M. Scheler: a. a. O. S. 23 ff.) Das berechtigte auch einst Jean Paul zu seinem Rate: „Besucht Herders Schöpfungen, wo griechische Lebensfrische und indische Lebensmüde sich sonderbar begegnen, so geht ihr gleichsam in einem Mondschein, in welchen schon Morgenröte fällt — aber eine verborgene Sonne malt ja beide.“

5. Damit haben wir bereits die Grenzen der Übertragungsmöglichkeit gestreift, die in der Natur des Wissens selbst liegen. Das Wissen um den Sinn unserer eigenen Kultur ist gegenwärtig so mannigfaltig, daß eine einheitliche Übertragung desselben nicht vorstellbar ist. Das naturwissenschaftliche Weltbild und der geisteswissenschaftliche Lebensgrund haben längst die Geschlossenheit des Mittelalters verloren, die eine concordantia catholica hütete. Alles ist im Fluß. Eine romantische Bewegung hat die klassische Ruhe abgelöst, in der eine Epoche in reifender Besinnung sich vollendet. Was wir heute unser geistiges Haben als Kultur nennen, gleicht nicht so sehr der Frucht einer Pflanze als vielmehr ihrem Zellstoff, der immer neues aus sich heraustreibt. Eine „Fortpflanzung der geistigen Gesellschaft“ im Sinne Barths bleibt nur innerhalb eines soziologischen Sinngebildes möglich. So ergeben sich teleologische Antinomien, die dem Pädagogen von heute zu Konflikten werden, wenn er sich als Teil des Geistes weiß, der am sausenden Webstuhl der Zeit schafft. (Vgl. P. Luchtenberg: Antinomien der Pädagogik. Langensalza 1923.)

6. Was aber für die Gesamtheit eines Kulturwissens gilt, gilt gleichzeitig für jedes einzelne geistige Haben: je labiler es wird, je unsicherer wird seine Übertragbarkeit. Das ergibt sich auch, wenn man den Grenzen der Übertragbarkeit nachspürt, die mit der Person des Empfangenden gegeben sind.

Wegweisend kann dabei Goethes Begriff der „Gemäßheit“ werden, den die Engel im „Faust“ mit der Mahnung umschreiben:

„Was euch nicht angehört, müsset ihr meiden;
was euch das Innere stört, dürft ihr nicht leiden.“

Es gibt Zeiten, in denen dem Menschen wissenschaftliche Resultate alles bedeuten; sie beherrschen ihn als autoritative Dogmatismen. Und es gibt andere, in denen ihm besonders Probleme willkommen sind, die ihn einem subjektiven Skeptizismus zutreiben, in dem er die Autonomie seiner eigenen Wissenschaftlichkeit entdeckt: — nur im Irrtum ist das Leben, und das Wissen ist der Tod. Man könnte geneigt sein, eine Gemäßheit für das verhältnismäßig stabile Wissen in der Jugend und für das vornehmlich labile Wissen im Alter zu vermuten. Ein solches Schema wäre in dieser Einfachheit allerdings ohne weiteres abzulehnen; die verwickelten Verhältnisse der Reifezeit allein schon müßten es zerstören, ganz abgesehen davon, daß es sowohl jugendliche Greise wie greisenhafte Jugend gibt. Einer anzustrebenden Typologie tritt die gemäßheitsuchende Geistigkeit der werdenden Persönlichkeit entgegen als „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“.

7. Vielleicht aber läßt sich daraus folgern, daß im allgemeinen die Interessendynamik stärker und richtungsreicher bei Jugendlichen als bei Alternden ist. Denn schließlich ist auch die „Gemäßheit“ ein psychologisches Faktum, das eine Geschichte hinter sich hat, wenn es dem Menschen zum Bewußtsein kommt; diese Geschichte aber ist nicht zuletzt die seiner Interessen, wenn auch zu bemerken bleibt, daß das verwickelte Zusammenspiel aller am Geschick der Gemäßheit beteiligten Komponenten nicht zu überschauen ist. Im Gegensatz zu Herbart, dem ein vielseitiges und gleichschwebendes Interesse, eine uniformierte Psyche, als Ziel des pädagogischen Prozesses vorschwebte, stellen wir uns auf den Boden einer emotionalen Theorie; für uns ist das Interesse eine ursprüngliche Wertschätzung, die am Anfang unterrichtlicher und erzieherischer Bemühungen wertvolle Fingerzeige geben kann. Beachtenswert ist nun der häufige Wechsel zwischen den bevorzugten Interessen im geistigen Wachsen; ein Wissen, das gestern geliebt wurde, das heute kalt läßt, kann morgen schon gehaßt werden. Das Schulleben bietet zu den angedeuteten Verhältnissen interessante Illustrationen, die sich übrigens in den außerschulischen Jugendverbänden wiederholen. Setzt sich eine Wertschätzung im Verbände anderer Möglichkeiten mehr und mehr durch, so wird die Basis gefunden, auf der der Aufbau einer eigenen Wertwelt beginnen kann. Mit ihm wächst die Entfaltung der Gemäßheit, die sich in besonderen Strukturformen der Persönlichkeit auswirkt. In diesen kumuliert sich ein Wissen, das durch sie gesellschaftsbildend wird. Wäre es möglich, alle Typen von Persönlichkeitsstrukturen zu zeichnen, so wären damit die Wesensinhalte aller Lebensformen gewonnen. Spranger, der eine Charakterologie in diesem Sinne zu entwickeln versucht, unterscheidet die theoretischen, ästhetischen, religiösen, ökonomischen, sozialen und Machtmenschen als ideale Typen der Indi-

vidualität. Sie alle sind empfänglicher für ein ihnen „gemäßes“ Wissen als für ein geistiges Haben, das ihrer Natur mehr oder weniger fremd ist, obgleich diesem nicht ohne weiteres der Empfang verweigert wird, sei es, um der empfundenen Tendenz zur Einseitigkeit zu begegnen, sei es, um ihr gegenüber anderen Interessensimpulsen in einer kritischen Auseinandersetzung mit diesen größere Geltung zu sichern; die starrste Ausprägung eines gemäßen Wissens müßte zur Vereinsamung verleiten.

Die soziologische Bedeutung der „Gemäßheit“ ist unverkennbar. In den nach den erwähnten Strukturprinzipien sich bildenden Gesellschaften zur Pflege des geistigen Habens — der gebräuchliche Ausdruck „wissenschaftliche Gesellschaft“ könnte hier irreführen — werden Einseitigkeiten gefördert, deren organisches Zusammensein erst die erhabene Gesamtheit des Wissens darstellt. Wie bei der fortlaufenden Eroberung des Wißbaren eine kräftesparende Arbeitsteilung wirkt, so ist sie auch bei der Übertragung des Wissens am Werk; während sie aber dort bedingend wird, wird sie hier bedingt durch die „Gemäßheit“. Insofern setzt diese der Übertragung des Wissens ihre Grenzen. „Die Natur ist deswegen unergründlich,“ schrieb Goethe einmal an Schiller, „weil sie nicht ein Mensch begreifen kann, obgleich die ganze Menschheit sie wohl begreifen könnte. Weil aber die liebe Menschheit niemals beisammen ist, so hat die Natur gut Spiel, sich vor unseren Augen zu verstecken.“

8. Dem Phänomen der „Gemäßheit“ läßt sich neben einer vornehmlich psychologischen Seite eine wesentlich physiologische abgewinnen; gemeint ist das Disponiertsein des Empfangenden nicht für ein bestimmtes Wissen, sondern für die Übertragung überhaupt irgendeines Wissens. Es hängt u. a. weitgehend ab von der Beschaffenheit der peripheren und zentralen Endorgane der verschiedenen Sinne, der Leistungsfähigkeit des zentralen Nervensystems und den wechselnden Bewußtseinszuständen. Von den hier auftauchenden Möglichkeiten einer Variation des Disponiertseins ist zum Beispiel die Ermüdung experimentell untersucht worden; körperliche Arbeit gewährt keine Erholung von geistiger Überbürdung, und im Zustand der Ermüdung werden bei Assoziationen die inhaltlichen Beziehungen zwischen dem Reizwort und der Reaktion zugunsten äußerlicher Beziehungen vermindert. Aber auch bei Ausschaltungen aller Störungen, die wie durch die Ermüdbarkeit so durch ähnlich wirkende Sondererscheinungen hervorgerufen werden können, ist das Maß einer anzunehmenden psychophysischen Energie keineswegs konstant. Versuche haben zweiwellige Tageskurven ergeben, die als „psychische Gezeiten“ den späten Vormittag (10—11) und den späten Nachmittag

(5—6) bezeichnen; unsicherer sind die Ergebnisse einer Verteilung der geistigen Leistungsfähigkeit auf den Lauf des Jahres. Auch die Fliessche Periodizitätstheorie weist auf beachtenswerte Probleme hin.

Die Majestät des Todes setzt der Übertragbarkeit des Wissens die letzte Grenze; sie verwandelt den Empfangenden in einen Nur-noch-Gebenden in dem besonderen Maße der adäquaten Objektivation des geistigen Habens, das jenem eigen war. Auch im Hinblick auf die Wissensentwicklung ist so der Tod „ein Kunstgriff der Natur, viel Leben zu haben". (Goethe.)

III. Vererben und Vergessen.

1. Nietzsche hat mehrmals darauf aufmerksam gemacht, daß die Menschheit „immer denselben Fehler wiederholt: daß sie aus einem Mittel zum Leben einen Maßstab des Lebens gemacht hat, daß sie — statt in der höchsten Steigerung des Lebens selbst, im Problem des Wachstums und der Erschöpfung das Maß zu finden — die Mittel zu einem ganz bestimmten Leben zum Ausschluß aller anderen Formen des Lebens, kurz, zur Kritik und Selektion des Lebens benutzt hat. Das heißt, der Mensch liebt endlich die Mittel um ihrer selbst willen und vergißt sie als Mittel, so daß sie jetzt als Ziele ihm ins Bewußtsein treten, als Maßstäbe von Zwecken". So nur konnte eine l'art-pour-Tart-Theorie und das Ideal einer uninteressierten Wissenschaft entstehen, die kein anderes Ziel hat, als sich selbst zu genügen.

Die Tendenz zum Vergessen, die sich in solcher Abkehr von der Unmittelbarkeit des Lebens zu offenbaren scheint, wird überholt in den Wirkungen der Vererbung, durch die das Leben selbst das geistige Haben in den Strom seines Werdens leitet, um seine eigenes Sein zu steigern. Diese Vererbung ist nicht aufzufassen als eine phylogenetische Übertragung eines gegebenen Wissens, vielmehr kann mit ihr nur eine durchgängige Fortpflanzung bestimmter Dispositionen zu einem bestimmten geistigen Haben gemeint sein. Nur in diesem Sinne läßt sich beim Individuum das seelisch Angeborene als Produkt der „Erfahrung aller Vorfahren" deuten, wie es bei H. Spencer geschieht, der selbst die Genese der Anschauungsformen und Verstandeskategorien seiner biologischen Theorie unterwirft. Wenn wir auch nicht leugnen können, daß das Problem der Transzendentalphilosophie in diesem Zusammenhange von Bedeutung ist, so verzichten wir doch auf seine Erörterung ebenso wie auf die der Avenariusschen Lehre von den psychischen Reihen zugunsten der Tatsache einer Vererbung von psychischen Dispositionen, die auf der Grundlage jener Apriorismen

zu einem bestimmten geistigen Haben tendieren, das allein ihre Aktivierung auszulösen vermag¹⁾.

2. Nach den Ergebnissen von Q. Heymans und E. Wiersma, die gemeinsam über vierhundert Familien mit 1414 Kindern auf Grund eines sorgfältig entworfenen Fragebogens durchforschten²⁾, werden psychische Dispositionen mit derselben Wahrscheinlichkeit weitergegeben wie körperliche Eigentümlichkeiten; die nachgewiesene Prävalenz des mütterlichen Einflusses scheint zudem zu Schopenhauers Überzeugung zu passen: Vom Vater die Moral, von der Mutter den Intellekt. Die Entwicklung dieser Ahnengabe beginnt mit der Vereinigung der elterlichen Keimzellen; das „Keimgut“³⁾ besteht so aus zwei Komponenten, die ihrerseits wieder als die Ergebnisse einer langen Vererbungskette zu betrachten sind. Wenn diese auch, allen Voraussetzungen nach, eine ziemlich bestimmte seelische Entwicklung erwarten lassen, so kann doch im Embryo-Stadium manches erworben werden, das nicht von den Ahnen „ererbte“ ist, aber doch als „angeboren“ erscheint; das pathogenetische Problem⁴⁾ ist indessen in erster Linie mit physischen Anomalien verknüpft und läßt so den maßgebenden Einfluß erkennen, den die Vererbung der körperlichen Potenzen auf die der seelischen besitzt; es führt geradewegs zur Frage nach den Beziehungen, die zwischen Leib und Seele walten⁵⁾.

Das Zusammenspiel aller psychischer Dispositionen ergibt die psychische Konstitution. Es bleibt daher zu erwarten, daß die Seele des Nachkommen zu der der Vorfahren in einer allgemeinen Ganzheitsbeziehung steht, die etwa als Grundstimmung zu kennzeichnen wäre, wie sie in Familien, Völkern und Rassen zu beobachten ist.

3. Weitgehende Übereinstimmungen bei den verschiedensten Individuen zeigen auch die Instinkte, deren Leistungen man als Wirkungen eines unbewußten geistigen Habens auffassen kann. Nachdem, um mit Bergson zu reden, die Urtendenz des Lebens, der *elan vital*, sich spaltete, um auf divergierenden Linien sich auszuwirken, hat der Intellekt den Instinkt im Menschen mehr und mehr eingeschränkt. Mit der Vererbung schritt Hand in Hand das Vergessen, das die Art-

¹⁾ Eine rätselhafte Geschichte von vererbten Träumen erzählt der Astronom Prof. Plafmann-Münster in der Schweizer Zeitschrift „Natur und Technik“ 1921. Vgl. den Bericht in „Unsere Welt“. 111. Zeitschr. f. Naturwissenschaft und Weltanschauung 1922 II, S. 52.

²⁾ G. Heymanns und E. Wiersma: Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung. (Zeitschr. f. Psychologie, Bd. 42, S. 81 ff, 258ff.; Bd. 43, S. 321 ff; Bd. 46, S. 321; Bd. 47, S. 1, 1906-1909.)

³⁾ W. Haecker unterscheidet zwischen „Keimgut“ und „Überlieferungsgut“ in „Die erbten Anlagen“. Natur und Staat IX, 1907.

⁴⁾ Vgl. Martius: Das pathogenetische Vererbungsproblem. 1909.

⁵⁾ Vgl. O. Sommer: Geistige Veranlagung und Vererbung. 1916.

instinkte gegenüber den Individualinstinkten in steigendem Maße ausklingen ließ. Im wesentlichen behaupteten sich von jenen nur die der Arterhaltung dienenden; fast ganz bestehen blieben die instinktiven Akte des Ausdrucks, mit denen die vom sympathischen Nervensystem beherrschten Organe das wechselvolle Spiel der Seele begleiten. Die Individualinstinkte heben den einzelnen erst aus der Art hervor als eigentümliche Ganzheit, deren Charakter ihnen einen wesentlichen Beitrag verdankt. Als Bismarck einmal von der Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch sprach und von dem Werte des Instinktes auch für uns, betonte er, die besten Entschlüsse habe für ihn, den besonnenen, doch „der andere Kerl in mir“ gefaßt⁶⁾). Die kritischen Momente offenbaren meist, was uns „zur zweiten Natur“ wurde, weil wir in ihnen „instinktiv“ zu handeln pflegen. Diese unbewußte Bereitschaft zu schnellem Tun kann natürlich durch Automatisierung intelligenter Akte bei häufiger Wiederholung erworben sein, und auf dieser Möglichkeit basiert die Hypothese Titcheners, der wie Lewes den Instinkt mit der „Lapsed intelligence“ identifiziert⁷⁾). Sie kann auch ererbt worden sein als Produkt einer genealogischen Entwicklung.

4. Bisher hat die Tierpsychologie durch versuchsmäßige Forschungen die grundlegendsten Ergebnisse für das Instinktproblem gezeitigt⁸⁾). Man hat sich der Instiktforschung in unseren Tagen mit besonderem Eifer zugewandt, weil man von ihr annimmt, daß sie einmal das letzte Wort zu sagen haben wird im Streite um das Teleologieproblem. Für die Lehre von der Vererbung psychischer Dispositionen sind die instinktiven Akte besonders wertvoll, bei denen eine Einwirkung des „Überlieferungsgutes“ ausgeschlossen ist; man denke etwa an durch die Metamorphose bedingten tierischen Konstruktionsinstinkte, die, losgelöst von aller lehrenden Erfahrung, nur einmal aktiviert werden.

Man hat versucht, das Wesen des Instinktes zu begreifen, indem man die Entstehung seines teleologischen Charakters zu entdecken sich bemühte. Während Geologie und Paläontologie der morphologischen Entwicklungsgeschichte eine Fülle wertvoller Daten liefern, dienen sie der funktionellen nur durch wenige Fingerzeige. Auch

⁶⁾Er. Marcks: Bismarckgespräche der Spätzeit. Velhagen & Klasing's Monatshefte 1923 VIII, S. 180.

⁷⁾Vgl. O. H. Lewes: Problems of Life and Mind. — E. B. Titchener: A Text-book of Psychology. 1911, p. 451: „consciousness is as old as animal life — the first movements of the first organisms were conscious movements — all the unconscious movements of the human organism, even the automatic movements of heart and intestines, are the descendants of past conscious movements“.

⁸⁾Verf. verwendet in diesem Abschnitt der vorliegenden Arbeit einzelne Teile seiner noch nicht veröffentlichten Studie zum Instinktproblem.

erstrecken sich die genauen Beobachtungen von Instinkten über einen allzu kleinen Zeitraum, um aus einem Vergleich sichere Rückschlüsse auf die Gesamtentwicklung derselben ziehen zu können. So ist die „Geschichte“ der Instinkte unbekannt. Daß die Phylogenie nur eine sehr lückenhafte „Ahnengalerie“ zu liefern vermag, ergibt sich eindrucksvoll aus der Erforschung der parasitischen und sozialen Instinkte⁹⁾, die den Eindruck machen, als ob die Geschichte des Instinkts nicht von einer aufsteigenden Entwicklungslinie, sondern von einer Kreislinie dargestellt werde, „von deren verschiedenen Punkten diese verschiedenen Varietäten ausgegangen wären, alle demselben Zentrum zugekehrt, alle ihre gesamte Anstrengung in seiner Richtung einsetzend, alle aber es nur nach Maßgabe ihrer Mittel und auch nach Maßgabe der Klarheit erreichend, die der Zentralpunkt für sie gewinnt“ 10).

Experimentelle Untersuchungen zum Instinktproblem führten Loeb zu seiner segmentalen Tropismentheorie und Bethe zu einer mechanischen Reflextheorie, die beide den Ergebnissen von Jennings nicht entsprechen, die er auf Grund seiner Lehre von den „physiologischen Zuständen“ in einer Theorie der Bewegung aufs Geratewohl zusammenfaßte. Das Phänomen der „physiologischen Zustände“ drängt zum Problem des Emotionalen, wie es von James-Lange entwickelt wurde. Falls das Emotionale nicht physiologisch erklärbar ist, seine Beziehung zu den Instinktreaktionen aber trotzdem so eng erkannt bleibt wie es bei James geschieht, dann wäre es als psychisches Element vorstellbar, das instinktive Akte bedingt. Die ihm eigene Irradiation könnte als Agens dafür angesehen werden, daß der Organismus bei Instinktreaktionen als Ganzes wirkt, und bei Anerkennung des teleologischen Charakters des Emotionalen wäre das Problem einer vitalistischen Lösung zugänglich. Übrigens scheinen Jennings' Beobachtungen des Wechsels physiologischer Zustände außer Phänomenen des Gefühls auch solche des Gedächtnisses zu umfassen. S. Becher sieht darin den bedeutsamen Erfolg Jennings, weil er die Vermutung stützt, „das Reproduktion und Assoziation nicht an die Struktur des Gehirns, an Assoziationsfasern und überhaupt an Nerven gebunden ist*‘. Es müßte entscheidend gegen die mechanische Instinkthypothese werden, wenn sich nachweisen ließe, daß es instinktauslösende Reize gibt, die sich einer physio-

⁹⁾ Vgl. C. L. Morgan: Instinkt und Gewohnheit. Übers. 1909, S. 267ff. — H. v. Buttel-Reepen: Die stammesgeschichtliche Entstehung des Bienenstaates. Biol. Zentr.-Bl. XXIII, 1903, S. 108. — Ders.: Soziol. und biol. vom Ameisen- und Bienenstaat. Arch. f. Rassen- u. Gesellschaftsbiol., Bd. II, 1905,

¹⁰⁾ H. Bergson: Schöpferische Entwicklung. Übers. 1912, S. 175.

logischen Hypothese des Gedächtnisses nicht fügen. Man glaubt, derartige Reize in den „Qestaltreizen“ erkannt zu haben¹¹⁾.

5. Wenn auch die Ansichten über das Wesen der Instinkte noch nach den verschiedensten Seiten auseinanderstreben, so ist man sich doch einig darin, daß in ihnen ein Wissen investiert ist, das, weil es während der Ontogenese nicht erst aus dem Wißbaren erworben zu werden braucht, der Steigerung des Lebens in der Phylogenese unschätzbare Dienste leistet. Dies aber setzt voraus, daß die instinktiven Akte einer teleologischen Regulation zugänglich sind. Versuche haben solche anpassende Änderungen der Instinkte nachgewiesen, die auch bei der Domestikation von Tieren zu beobachten sind¹²⁾. Die physiologischen Theorien sind natürlich weit entfernt, ein „Bedürfnis“ als ihre Ursache anzuerkennen; auf ihrem Boden ist die Zweckmäßigkeit der Instinkte nur durch Züchtung unter Herrschaft des Selektionsprinzips vorstellbar. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Selektion in vielen Fällen die instinktiven Akte zu einer höheren Stufe der Nützlichkeit hinaufhob. Man mag zum Beispiel mit Recht darauf hinweisen, daß bestimmte Schutzinstinkte, denen das Tier nicht selten sein Leben verdankt, unmöglich als vererbte Gewohnheiten aufgefaßt werden können; daß Sich-Verstecken, Sich-Ducken und Sich-tot-stellen als besonders günstige Formen des Schutzes im Kampfe ums Dasein bei bestimmten Tieren bevorzugt werden, vermag die Zuchtwahl vielleicht befriedigend zu erklären. Auch im Hinblick auf die häufig anzutreffenden unvollkommenen Instinkte kann die Meinung vertreten werden, daß sie sich noch im Selektionsprozeß befinden. Demgegenüber scheinen aber die instinktiven Regulationen einer befriedigenden selektionistischen Interpretation unzugänglich zu sein. Sie gleichen den „direkten Anpassungen“; „Probierreaktionen“ enden mit einer „angepaßten“ Bewegung, die, weil sie lustbetont ist, bei häufiger Wiederholung gedächtnismäßig festgehalten wird. Bei den Regulationsexperimenten wurde zuweilen ein Bauen beobachtet, das einem weit zurückliegenden Entwicklungszustande des betreffenden Konstruktionsinstinktes entsprach. Dem Psycholamarckis-

¹¹⁾ Vgl. mit dieser gedrängten Zusammenfassung: J. Loeb: Vorlesungen über die Dynamik der Lebenserscheinungen, 1906. — A. Bethe: Dürfen wir den Ameisen und den Bienen psychische Qualitäten zuschreiben? Pflügers Archiv Bd. 70, 1898. — H. S. Jennings: Das Verhalten der niederen Organismen unter natürlichen und experimentellen Bedingungen. Übers. 1910. — S. Becher: Seele, Handlung und Zweckmäßigkeit im Reiche der Organismen. Anal. d. Naturphilosophie, Bd. X, S. 286. — Er. Becher: Gestaltreiz und Instinktpproblem in „Gehirn und Seele“, 1911, S. 397 ff. Vgl. besonders die dort erwähnten Arbeiten von Fr. Dahl.

¹²⁾ C. H. Schröder: Über experimentell erzielte Instinktvariationen. Verhandl. d. deutsch. Zool. Gesellschaft. Leipzig 1903.

mus bieten solche „Rückschläge“ instinktiver Akte keine prinzipiellen Schwierigkeiten, da er mit einem Gedächtnis als psychischem Faktor rechnet.

6. Indessen wird die für ihn unerläßliche Voraussetzung einer Vererbung erworbener Eigenschaften stark bestritten, die durch Forschungen von Kammerer und anderen wahrscheinlich gemacht wird¹³⁾. Weismann zum Beispiel lehnt sie ab, da er sich keinen Mechanismus vorstellen kann, durch den sich Veränderungen den Keimzellen, die er für unabhängig von den somatischen Zellen hält, derartig mitteilen könnten, daß ihre Substanz entsprechend verändert würde. Manche biologische Erscheinungen, zum Beispiel die Verschiedenheiten der Instinkte bei geschlechtslosen Tieren einer Insektenkolonie, scheinen ihm recht zu geben. Er sieht in der Zuchtwahl den einzigen Grund für die Entstehung der Instinkte. Darwins provisorische Hypothese der Pangenesis ersetzt er durch seine Lehre von der Kontinuität des Keimplasmas, nach der die Übertragung einer mit gewissen Eigenschaften versehenen Plasmasubstanz von Geschlechtszelle zu Geschlechtszelle fortlaufend erfolgt; diese Plasmasubstanz aber ist nach seiner Meinung Variationen unterworfen, unter denen die vorteilhafteste Variante durch die Lebensbedingungen selektiert wird und so dem Instinkt sein Gepräge gibt. So trägt die Germinal-Selektion den Kampf ums Dasein zu den kleinsten Lebenseinheiten, den Biophoren als den Repräsentanten bestimmter Merkmale im Keim, wo sie die wie Vererbungsvermittler fungierenden Chromosomen determinieren¹⁴⁾.

Dagegen hat man die Ähnlichkeit zwischen den Wirkungen des Gedächtnisses und denen der Vererbung betont und diese durch jene zu erklären versucht. Die Analogie der Vorgänge gedieh bei Semon, durch Fortführung Heringscher Gedanken, zur Identifikation derselben; er sieht in der „Mneme“ ein ontogenetisches und phylogenetisches Remanenzreservoir, die Gesamtheit aller „Engramme“¹⁵⁾.

Wie aber entstehen die instinktiven Akte, deren Nützlichkeit sich als zukünftig erweist? Wenn man der „Mneme“ die Fähigkeit zur Erinnerung an Bedürfniszustände auch längst vergangener Stadien beimißt, wäre das Rätsel gelöst; indessen wird diese Hilfsannahme wenig Freunde finden. Prochnow hat besonders die Verlegenheit des Psycholamarckismus gegenüber der Entstehung von Instinkten mimetischer

¹³⁾ P. Kammerer: Vererbung erzwungener Fortpflanzungsäußerungen. Arch. f. Entwicklungsmechanik 1908, Bd. 25, S. 7 ff.

¹⁴⁾ A. Weismann: Vorträge über Deszendenztheorie. 2. Aufl. 1904.

¹⁵⁾ R. Semon: Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens. — Ders.: Das Problem der Vererbung erworbener Eigenschaften. 1912, — A. Weismann u. S. Meyer: Kritik der Semonschen Mnementheorie. Arch. f. Rassen- u. Gesellschaftsbiol. 1906.

Tiere nachgewiesen¹⁶⁾), die sich bei der Betrachtung **der** sozialen und symbiotischen Instinkte ergibt. Eine Synthese der Prinzipien Lamarcks und Darwins, wie sie von Er. Becher durchgeführt wurde, scheint diese Schwierigkeiten zu heben¹⁷⁾.

7. Unser naturphilosophischer Exkurs zeigt, daß die Instinktforschung, die vor allem der Ergänzung durch Beobachtungen am Menschen bedarf, noch in ihren wissenschaftlichen Anfängen steht. Der genealogischen Psychologie harren bedeutsame Aufgaben. Heymans hat ihr Ziele gezeigt, die der Generation von heute ihre Verantwortung vor der von morgen enthüllen¹⁸⁾. Sie wird zunächst auf eine Charakterologie hinarbeiten müssen, die es dem einzelnen ermöglicht, sich selbst „als Exemplar einer bestimmten festabgegrenzten Gruppe“¹⁴ zu begreifen. Wertvolle Aufschlüsse kann ihr auch die Individualpsychologie bieten, deren Phänomen der „Verdrängung“ zum Funktionsbezirk des Vergessens gehört, das nicht nur bei den Instinktregulationen eine Rolle spielt, sondern auch bei der Phylogenese bestimmter Qualitäten entscheidend mitwirkt. Es macht auch erst den psychischen Atavismus begreiflich, das plötzliche Erwachen eines in der „Generationspsyche“ schlummernden geistigen Habens. Insofern kann Lamprecht von einer „Weite“ des Bewußtseins sprechen¹⁹⁾, aus der ein Differenzierungsprozeß das hervortreibt, was wir als Begabung, Talent und Genie zu umschreiben versuchen und das auf keinem persönlichen Verdienst beruht.

8. Begabt nennen wir einen Menschen, der etwa ohne besondere Anstrengung dem Typenideal einer Persönlichkeitsstruktur im Sinne Sprangers näher rückt. Begabt ist der eine für spekulatives, der andere für empirisches Forschen; dieser neigt zu begrifflichem, jener zu anschaulichem Denken; nicht minder weisen die verschiedenen Gedächtnistypen auf verschiedene Begabungen hin.

Als Talent bezeichnet man eine hervorragend einseitige Begabung, die erfahrungsgemäß aber nur während weniger Generationen erblich bleibt. Simmel kennzeichnet das Talent als „Koordination vererbter Energien“²⁰⁾. In der Familie Bach waren 57 hervorragende Musiker,

¹⁶⁾ O. Prochnow: Der Erklärungswert des Darwinismus und Neolamarckismus als Theorien der indirekten Zweckmäßigkeitserzeugung. Berl. Entomol. Zeitschr. Bd. LH (Beiheft), 1907.

¹⁷⁾ Er. Becher: Naturphil., 1914. — Ders.: Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. 1917.

¹⁸⁾ G. Heymanns: Das künftige Jahrhundert der Psychologie. Übers. 1911. — R. Sommer: Familienforschung und Vererbungslehre. 1907.

¹⁹⁾ K. Lamprecht: Moderne Geschichtswissenschaft. 1909.

²⁰⁾ G. Simmel: Philosophie des Geldes. 1902, S. 438.

und in der Familie Cassini ist mehrmals ein astronomisches Talent vererbt worden²¹⁾).

Während das Talent Altes steigert, schafft das Genie Neues, das es aber organisch aus dem Gewesenen und Seienden aufwachsen läßt. So wird es zukunftsweisend und erweckt bei solchem Vordenken des Werdens den Eindruck des Inspirierten²²⁾. Gauß schildert das endliche Finden einer langgesuchten Erkenntnis so: „... Endlich, vor ein paar Tagen, ist's gelungen — aber nicht meinem mühsamen Suchen, sondern bloß durch die Gnade Gottes, möchte Ich sagen. Wie der Blitz einschlägt, hat sich das Rätsel gelöst, ich selbst wäre nicht imstande, den leitenden Faden zwischen dem, was ich vorher wußte, dem, womit ich die letzten Versuche gemacht hatte — und dem, wodurch es gelang, nachzuweisen“²³⁾. Und Goethe war überzeugt, „daß alles Denken zum Denken nichts hilft; man muß von Natur richtig sein, so daß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns dastehen und uns zurufen: Da sind wir!“²⁴⁾. Gerade die Erforschung von Goethes Genialität kann die Überzeugung festigen, daß ihre maßgebende Bedingung eine glückliche Mischung von Dispositionen ist, die in dem beteiligten Keimen der Ahnen verankert waren.

Nur selten vererbt sich das Genie²⁵⁾. Trotzdem aber erfüllt es eine hervorragend biologische Mission als Schrittmacher der Menschheit. Den Sinn ihrer Geschichte sah Nietzsche geradezu darin, das Genie zu erzeugen, bevor er sie lehren konnte, daß ihr Untergang nur ein Übergang sei.

IV. Formen und Lehren.

1. Nur im Hinblick auf die phylogenetische Entwicklung unseres geistigen Habens gewinnt Goethes Äußerung: „Wir lernen und begreifen ein für allemal nichts! Alles, was auf uns wirkt, ist nur Anregung“ ihren rechten Sinn. Wie jene Entwicklung aber die Wissensentfaltung in jedem Menschen bedingt, so ist sie umgekehrt auch abhängig von diesem ontogenetischen Wachsen geistigen Habens. Das Genie, das die aufsteigende Leitlinie des wandelbaren Lebens antizipiert, hat zuvor seine fließenden Inhalte in eigenen Formen gewonnen. Die Menschheit, die ihm nachzustreben trachtet, wird darum auf

²¹⁾ Kosmos, 1923, Bd. 4. — O. Feis: Studien über die Genealogie und Psychologie der Musiker. .

²²⁾ A. Reibmayr: Die Entwicklungsgeschichte des Talents und Genies. 1908.

²³⁾ Aurel Voß: Über die mathematische Erkenntnis. Kultur der Gegenwart, Bd. III, 1. Abt.

²⁴⁾ R. Sommer: Goethe im Lichte der Vererbungslehre. 1908.

²⁵⁾ Fr. Galton: Genie und Vererbung. Übers. 1910.

einen Austausch der das Dasein abbildenden Wissensfülle nicht verzichten können.

Im Zusammenhang mit der Erörterung der Grenzen, die es für die Übertragbarkeit des Wissens gibt, wurde bereits betont, daß der einzelne das geistige Haben, das er für sich gestaltete, erst für andere formen muß, wenn er in ihnen ein Verstehen finden will. Dieses Formen des Wissens stellt sich dar als Abbreviationsprozeß, der sich in drei Stadien zerlegen läßt, die vielfach ineinander verschlungen sind; denn indem wir die lebenden Inhalte des Wirklichen in tote Formen zwingen, verkürzen wir sie, und diese Verkürzung steigert sich vom „anschaulichen Bild“ über das „begriffliche Zeichen“ zum „weisenden Symbol“ in ungezählten Übergängen.

Die naturhaften Objekte haben ihre spezifischen Formen; das Wißbare treibt sie gewissermaßen aus sich hervor. Indem der Wissende den Nichtwissenden zu ihnen hinleitet und ihn zur Anschauung veranlaßt, wird jene Wirklichkeitsverkürzung auf ein Minimum beschränkt; indessen kann unser Begriff der Wissensübertragung auf diesen Fall kaum bezogen werden, wenn man davon abzieht, daß eine „Führung“ etwa als Abschluß eines begrifflichen Exkurses gelten kann. Dann aber wird die vorbereitende Einstellung bestimmte Anschauungsrichtungen vor anderen bevorzugen und so eine spezifische Abbreviation des möglichen Wissens einleiten. Diese ist auch überall dort zu beobachten, wo man naturhafte Objekte in Sammlungen konserviert. Die Beobachtung der lebenden Natur bietet immer nur mangelhafte Teileindrücke, die in einer Synthese zu einem mehr oder minder vollkommenen Ganzheitswissen verarbeitet werden. Museen — wir denken nicht an botanische und zoologische Gärten, Terrarien und Aquarien — können, wie lebensvoll sie auch immer die konservierten Objekte behandeln mögen, den Prozeß des Werdens und Vergehens nicht veranschaulichen, aus dem sie nur transitorische Momente festhalten. Da unsere Erkenntnis auf den Kern der Dinge zielt, ist man bemüht, nur das wesenhafteste Wissen zu konservieren; das äußert sich zum Beispiel im Ordnungsprinzip einer Sammlung. Ist sie hauptsächlich naturwissenschaftlicher Art, so wird man etwa der Entwicklungsgeschichte den Ausbau überlassen können; enthält sie aber vornehmlich geisteswissenschaftliche Gegenstände, so ist die Auswahl eines allgemein befriedigenden Ordnungsprinzips aus bestehenden Möglichkeiten nicht so einfach. Soll man eine Kunstsammlung zum Beispiel geschichtlich oder gegenstandsmäßig ordnen?

2. Paul Cézanne kennzeichnet den Prozeß seines Schaffens einmal so: „Die Landschaft vermenschlicht sich, denkt sich durch in mir“ und deutet damit an, daß es sich in seiner Kunst, soweit sie naturhafte

Objekte zu ihren Gegenständen hat, nicht um ein Kopieren handelt. Die „Vermenschlichung“ der „Gegenstände“ aber gestaltet sich in jedem Künstler anders, weil das Wesenhafte nicht einsinnig bestimmbar ist. Doch insofern „die Kunst Nachahmung der Erscheinung und Beziehung der Teile ist, um einen wesentlichen Charakter herrschend zu machen“, wie es in Taines Philosophie der Kunst zum Ausdruck kommt, nimmt sie Teil an jenem Abbreviationsprozeß der Wissensformung. Der Künstler formt nicht sein ganzes geistiges Haben, er konzentriert es durch weitgehende Abstraktion des Akzidenziellen und gibt es so in nuce. Der Empfangende muß zu begreifen suchen, auf was es dem Künstler ankommt, was er lehren will. Beabsichtigt der Maler zum Beispiel, die Stimmung zu übertragen, die eine Landschaft in ihm auslöst, so wird er von allem absehen müssen, was zum Ausdruck des Unfaßbaren keinen Beitrag liefert. Es ist beachtenswert, daß der Bezeichnung „Dichter“ das Tätigkeitswort „(ver)dichten“ zugrunde liegt. „Wer Shakespeares ‚Romeo und Julia‘, wer Goethes ‚Wahlverwandtschaften‘ in sich aufnimmt, der weiß nun, was Leidenschaft der Liebe heißt, auch wenn seine eigenen Erlebnisse es ihn nie gelehrt hätten. Novalis' ‚Opferdingen‘ und seine Lyrik offenbart uns die Liebe als mystisches Geschehen; was ‚Schicksal‘ heißt, zeigt uns der ‚ödi-pus‘ des Sophokles, die ‚Accorombona‘ von Tieck, die ‚Ahnfrau‘ Grillparzers; ‚Hamlet‘ zeigt den entschlußunfähigen Klügler ‚von des Gedankens Blässe angekränkt‘; ‚Faust‘ und Wolframs ‚Parsifal‘ den nach Weisheit und Heil ringenden Menschen; die große, aber begrenzte Wirkung des Bösen unter Menschen zeigt uns Shakespeares Richard II.; des Bösen innere Machtlosigkeit zeigt uns die ungeheure, einzigartige Figur des Falstaff, dem zugleich in Heinrich V. der strahlende Aufstieg einer edlen, ins sittliche Große sich entfaltenden Kraft gegenübersteht.“ (O. Spann, Gesellschaftslehre. 1923. S. 313.)

Wie die Raumkünste (Malerei, Bildhauerei u. a.) erstreben auch die Zeitkünste (Musik, Eurythmik u. a.) neben der wesenhaften Wiedergabe eines sinnlichen Eindrucks besonders die adäquate Formung eines geistigen Sinngehaltes; insofern läßt sich jene Dessoirsche Einteilung der Kunst durch die Volkelts in dingliche und undingliche Künste ersetzen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die Musik als die speziell moderne Kunst gilt. Windelband möchte es darin begründet sehen, daß die Eigenart ihrer Wirkung unter allen Künsten das geringste Maß spezifisch intellektueller Vorbereitung voraussetzt und deshalb für die verschiedensten Formen der theoretischen Bildung die gleiche Möglichkeit der Empfänglichkeit und des Verständnisses verspricht. „Die Musik gibt den innersten, aller Gestaltung vorhergängigen Kern“, lehrte Schopenhauer. Die Hervorhebung der Wesenheit bleibt aber das ferne Ziel aller Künste; auch das, was als

irrationaler Komplex direkt nicht darstellbar ist, versuchen sie in einem anschaulichen Bilde einzufangen, das optisch oder akkustisch sein kann.

3. Hier ist dem künstlerischen Schaffen das künstliche Formen insofern anzugliedern, als es auch der Übertragung des Wissens durch Abbreviation in einem „anschaulichen Bilde“ dient. Es erstrebt entweder die Nachahmung der Wirklichkeit oder die Darstellung des Schemas eines Sachverhaltes.

Das optisch „anschauliche Bild“ als bloße Wirklichkeitsnachahmung ist die bedeutsamste Formung geistigen Habens neben der durch Sprache und Schrift; sowohl Naturwirklichkeit als auch Kunstwirklichkeit kann in ihm wiedergegeben werden. Die optischen Nachahmungen wirken als körperliche (Abgüsse u. a.) oder flächenhafte (Photographien u. a.) Darstellungen; sie können ruhend (Lichtbild) oder bewegt (Laufbild) sein. Bei der Darstellung des Schemas eines Sachverhaltes erreicht die reine optische Abbreviation ihre Grenzen. Sie geht bereits in eine Darstellung des Wissens durch „begriffliche Zeichen“ über, was zumeist dadurch zum Ausdruck kommt, daß das anschauliche Bild nicht ohne ein erläuterndes Wort verstanden werden kann; mit diesem verbunden aber besitzt die schematische Darstellung (Globus, Karten, Skizzen, Grundrisse, Längs- und Querschnitte, Diagramme, physikalische und geometrische Modelle, kartesisches Koordinatensystem, Logarithmentafeln u. a.) hohen Lehrwert.

Dem akkustisch „anschaulichen Bilde“ kommt diese Bedeutung für die Wissensübertragung bei weitem nicht zu. Es ist der Ergänzung durch begriffliche Zeichen bedürftiger als das optisch „anschauliche Bild“. Dies tritt weniger bei der Wirklichkeitsnachahmung (Phonograph), mehr bei der Schemadarstellung (musikalische Motive) in Erscheinung.

Als Wissensformungen, die auf der Grenze zwischen anschaulichem Bild und begrifflichem Zeichen stehen, können die körperlichen Ausdrucksbewegungen, Mienen und Gebärden, gelten, die nach psychogenetischer Auffassung erst den Beginn der Sprachenentwicklung einleiten. Sie zeigen Gefühle und Gedanken an, die wir auf Grund der psychologischen Analogiehypothese in anderen erschließen. Mienen und Gebärden sind nicht selten die unliebsamen Verräter eines verborgenen Wissens; wer sich nicht zu beherrschen weiß, gibt anderen sein Geheimnis preis. Im Schauspiel wie bei der rednerischen Massenbeherrschung kann auf diese Form der Wissensübertragung nicht verzichtet werden, wenn sie auch nicht „schweigsam“ bleibt, wie bei der Gestikulation des Taubstummen.

4. Die äußere Anschaulichkeit der Bilder nimmt ab in dem Maße, wie die abbreviative Formung des Wissens zum reinen „begrifflichen

Zeichen" (Wort, Zahl) weiterschreitet Der Begriff gibt von unserem geistigen Haben nur ein ganz „verschwommenes Bild" (E. Mach); er ist gewissermaßen ein Siegel zur Bezeichnung eines Komplexes von Zusammenhängen und kann nur durch Konvention über die Schranken individueller Geltung hinausgehoben werden. Jeder einzelne Begriff hat bei jedem einzelnen Menschen seine eigene Entstehungsgeschichte. Sie wird nicht zuletzt durch die vererbten psychischen Dispositionen beeinflusst und gestaltet die innere Anschaulichkeit der begrifflichen Zeichen außerordentlich verschieden. In dem geistreichen Wort Simmeis, „daß das Ganze der Wahrheit ebensowenig wahr zu sein braucht, wie das Ganze der Materie schwer ist" (vgl. E. Bloch: Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie. 1909. S. 79) kommt zum Ausdruck, daß im Sinngefüge der „theoretischen Geltung" als einer begrifflichen Abbreviation nicht unbedingt der ganze Sinngehalt der Welt überhaupt erschöpft wird. Der theoretische Begriff ist ein vages Etwas, das dem Leben abgezogen wurde. Das mag auch begreiflich machen, warum kein rein wissenschaftliches Werk in dem Maße volkstümlich wird, wie viele Kunstwerke es wurden, die in unmittelbarer Beziehung zum Leben stehen. Die Zusammenhänge der Künste und Wissenschaften weisen übrigens darauf hin, daß der ursprünglichste Versuch einer Wissensformung im Kunstschaffen unternommen wurde. Es ist auch bezeichnend, daß die Popularisierung der reinen Wissenschaft eine Art Rückübersetzung ins Leben erfordert, daß es Forscher gibt, die keine Lehrer sind.

Das begriffliche Zeichen wird in akkustischer oder optischer Prägung verwertet; als Wort entwickelt es das Vortragswesen, als Schrift das Schriftwesen, für das verschiedene Grundlagen gebildet wurden (Alphabet, Morseschrift, Stenographie, Chiffrierung u. a.). Es lassen sich Formungen unterscheiden, die ein mehr abgeschlossenes Wissen bieten (Vortrag einer Dichtung oder eines gesicherten wissenschaftlichen Kapitels — Enzyklopädien, Lexika, statistische Tabellen, mathematische, physikalische und chemische Formelsammlungen, Schöne Literatur u. a.) von solchen, die einem mehr werdenden Wissen dienen (Einführungsvorträge in die Problematik einer Disziplin — wissenschaftliche Zeitschriften, Versammlungsberichte und anderes). Daß eine reinliche Scheidung hier unmöglich ist, zeigt bereits die Tageszeitung, die L. v. Wiese „das größte Bildungsmittel der Welt" nennt (vgl. L. v. Wiese: Die Soziologie des Volksbildungswesens. Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln. Bd. I, Abschn. 13. Die Werkzeuge der Volksbildung. S. 382 ff.). Im übrigen kommt auch in der mündlichen und schriftlichen Formung des Wissens neben einer Nachahmung der Wirklichkeit (Beschreibung, Erzählung), eine Hervorhebung der Wesenheit

(Schilderung, Charakteristik) und eine schematische Darstellung (Skizze, Disposition, Kommando) in Betracht.

Welche unübersehbare Mannigfaltigkeit von Wissensformungen durch „begriffliche Zeichen“ möglich ist, läßt eine Zusammenstellung Schaffies ahnen, die hier folgen möge:

„Es wimmelt von Katalogen, Verzeichnissen, Inschriften, Registern, Lagerscheinen, Prämienscheinen, Policen usw. in Magazinen und Sammlungen nützlicher und darstellender Güter — von Frachtbriefen, Kartierungen, Stempeln, Konossamenten, Signalen, Fahrplänen, Empfangsbescheinigungen, Zeitmessern, im Tr^{ans}port — von Telegrammen, Briefen, Zirkularen, Offerten, Etiketten, Firmen, Marken, Tara- und Gewichtsbezeichnungen, Deklarationen, Rechnungen und Quittungen, Banknoten, Wechsel, Anweisungen und Kontokorrentauszügen, Preisnotierungen usw. usw. im Handel. Lebhafter Verkehr setzt eben vielseitige geistige Verständigung, Gedankendarstellung und Gedankenmitteilung voraus.

Je weiter der Kreis der Kultur im Raum sich ausdehnt, je . . . zusammenhängender der Zeit nach die Gemeinschaft des Volkslebens sich gestaltet, in desto größerem Umfange bedarf die letztere sachlicher Symbole, dort zum räumlichen Transport, hier zur zeitlichen Tradition . . . ; persönliche Dienste zu mündlicher Überlieferung und Ausbreitung der Ideen genügen dem geistigen Rapport nur sehr enger und geschichtsloser Gemeinschaften. In der Tat sehen wir neben Rede, Lied, Sprichwort, Lehrvortrag, mündlicher Ansage und Nachricht, persönlichem Befehlen und Anordnungen immer mehr sachliche Symbole, Schriften und Druckwerke, Literatur und Bücher, geschriebene Gesetze, Korrespondenz, Sammlungen, also immer dauerhaftere sachliche Darstellungsmittel in die Kulturgeschichte eindringen. Die mündliche Verbreitung der Ideen im Raum und ihre mündliche Überlieferung der Zeit nach gestattet höheres allgemeines Wissen, eine weithin gleichartige, wertbestimmende öffentliche Meinung, Zusammenfassung, zu großer Gemeinschaft des Wirkens nicht. Also gerade in der Form der ansammlungs- und zirkulationsfähigen Sachgüter entfaltet sich ein zunehmender eigentümlicher Verkehr, ein Schatz der Gesellschaft an Symbolen . . .

Sämtliche Symbole besitzen die Eigentümlichkeit, daß ihr geistiger Gehalt, soweit nicht das Verkörperungsmittel Schranken zieht, in der Regel von allen, vielen oder mehreren zugleich angeeignet und von mehreren genutzt werden kann. Der Nutzen der Symbole wächst weiter dadurch, daß ihr wahrer geistiger Gehalt jedem der vielen oder mehreren Benutzer ganz zuteil werden kann... Endlich ist der Nutzen aller Symbole, soweit nicht das materielle Substrat durch Gebrauch oder durch Zeitablauf zerstört wird, ein unerschöpflich

fortfließender und sich erneuernder, er ist wahrhaft „aere perennius“. Der Geistgehalt der Symbole ist unverbrauchlich, nur ihre Materiatur ist zerstörbar und vergänglich.“ (Schaffte: Bau und Leben des sozialen Körpers. 2. Aufl. 1896. Bd. II S. 33 ff.)

5. Es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Schöffle den Begriff „Symbol“ allgemein für das gebraucht, was wir mit „begrifflichem Zeichen“ meinen. Ihm aber kommen in der Tat zuweilen Prädikate zu, die wir gern für unsere „weisenden Symbole“ reservieren möchten. Dieser Sachverhalt deutet erneut darauf hin, daß es ungezählte Übergänge zwischen den drei unterschiedenen Stadien im Abbreviationsprozeß der Wissensformung gibt. Die Einfachheit der „begrifflichen Zeichen“, die ursprünglich einem bestimmten Erfahrungsgebiet entstammen, läßt eine Anlagerung von Inhalten auch benachbarter Erfahrungsgebiete zu. Wie man in die einfachen Umriss von Wolken Gestalten „hineinsieht“, wie man in das monotone Plätschern des Wassers Melodien „hineinhört“, wie schließlich bei Synästhesien eine Sinnesempfindung eine ihr disparate auszulösen vermag, so kann auch in eine Zahl oder ein Wort allmählich eine Fülle von Wissen „hineingeheimnist“ werden, die den Sinn des begrifflichen Zeichens bereichert und gelegentlich umdeutet. Die Pythagoräer entwickelten aus ihrem mathematischen Prinzip der Zahl eine mystische Symbolik; Goethes Lotte faßte in das einzige Wort „Klopstock“ den ganzen Sinngehalt ihres Erlebens für Werther zusammen. So wird denn das Symbol — man gestatte dies Paradoxon — zur besten Form des Unformbaren. Es bleibt immer nur hinweisend; man denke an das „Geheimnis des Kreuzes“ in der christlichen Heilslehre! Auch eine einfache Handlung kann umfassendes Symbol sein; denn schließlich ist „alles, was geschieht, Symbol, und indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das übrige“ (Goethe). So ist das christliche Abendmahl zum endlichen Ausdruck des unendlichen Mysteriums der hingebenden göttlichen Liebe geworden. Im Symbol wird eine objektive Gewandung für das gesucht, was noch nicht oder nicht mehr allgemein begrifflich erfaßt werden kann. Das Allesumgreifende des kosmischen Erlebens zum Beispiel versymbolisiert sich etwa im Kreise (Goethes Schatzgräber: „Und so zog ich Kreis um Kreise...“), oder in der Kuppel (Steiners Goetheanum), oder in der Kugel.

Ebenso werden alle Namen, falls sie hinreichende Flächen zur Anlagerung entsprechenden Wissens bieten, zu mehr oder weniger „weisenden Symbolen“, die in jeder Persönlichkeit sich nach dem Maße ihres Wissens notwendig anders spiegeln. Die geschichtlichen Bezeichnungen „Renaissance“, „Mystik“, „Romantik“ sind solche Symbole, die in jedem andere Ideen wecken. Simmel forscht nach dem

„Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt". Er will „das Verhältnis von Goethes Daseinsart und Äußerungen zu den großen Kategorien von Kunst und Intellekt, von Praxis und Metaphysik, von Natur und Seele" verstehen; er möchte das „Urphänomen Goethe" finden, „das sich kaum in einer einzelnen Äußerung ganz rein ausspricht, vielmehr in all seinen widerspruchsvollen, andeutenden, höchst mannigfaltig distanzierten Sätzen und Intentionen hundertfach gebrochen ist". Bertram versucht in seinem „Nietzsche" das Wissen um den „typisch Zweideutigen", dem nur verwandt bleibt, wer sich wandelt, in einem legendarischen Symbol zusammenzuschließen; „wandelwillig ist es und wandelt sich auch stets, zeigt immer weniger; immer größere Linien, wird zugleich typischer und einmaliger, zugleich parabolisch und unvergleichbar". Aber „alles Geschehen will zum Bild, alles Lebendige zur Legende, alle Wirklichkeit zum Mythos". So findet das Wissen wieder zurück zum mythischen Denken, von dem es einst ausging. In der Tat: das Symbol tendiert zum Mythos. Gebildet und umgebildet wird es nur von „Eingeweihten", die es zum Mittelpunkt einer Gemeinschaft machen können. Wie der Mythos wirkt es werbend undweisend für den, der den „Eingeweihten" näher tritt; für diese aber enthält es ein Etwas, das abschließt und befreit; „geheimnisvoll-offenbar" war für Goethe das Symbol, das Diesseitiges und Jenseitiges in sich vereinigt.

Wenn es möglich wäre, die drei analysierten Stadien einer Wissensformung reinlich voneinander zu trennen und ihnen drei typische Repräsentanten zuzuordnen, so würde dem anschaulichen Bilde der ästhetische, dem begrifflichen Zeichen der theoretische und dem weisenden Symbol der eingeweihte Mensch entsprechen. In diesem finden sich jene beiden; das symbolisierende Denken umfaßt das ästhetische und theoretische und wirkt auch dort, wo nur reine Kunst und reine Wissenschaft zu sein scheint; denn „alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis".

6. So erscheint denn jeder Fortschritt im Abbreviationsprozesse der Wissensformung zugleich als Fortschritt einer Symbolisierung. Mit dem Verlust an äußerer Sinnlichkeit geht Hand in Hand der Gewinn an innerer Geistigkeit. Der Weg führt vom Konkreten zum Abstrakten, vom Einzelnen zum Allgemeinen, von der Veräußerlichung des Wissens zu seiner Verinnerlichung.

Diesem Sachverhalt entsprechen die soziologischen Wirkungen der unterschiedenen Wissensformungen, deren „Volkstümlichkeit" in der entwickelten Aufeinanderfolge beständig abnimmt. Das anschauliche Bild sammelt im Theater, Konzert, Kino, Museum usw. seine Gäste aus allen Lagern menschlicher Gesellschaftsbildung. Das begriffliche Zeichen hat durch die ihm eigentümliche Fähig-

keit zu unübersehbarer Differenzierung der Bildung mannigfacher Interessenssphären Vorschub geleistet, die vielfach einander ausschließen und „Gelährtenrepubliken“ im Staate schaffen. Jeder Beruf hat, wie sein eigenes Wissen, seine eigene Sprache. Die Mechanisierung unserer Intellektkultur splittet immer sich entfremdende Teile vom ursprünglichen Ganzen ab, die in Verbänden, Genossenschaften, Parteien, Gruppen und ähnlichen Kollektivorganisationen ein eigenes Wissen formen und lehren. Das weisende Symbol zieht die Kreise seiner „Gläubigen“ noch enger; die Eingeweihten sind nicht selten „exklusiv“. Symbolisiertem Wissen droht die Gefahr, sich aus kraftvoller Lebensnähe in schemenhafter Lebensferne zu verlieren; dann wird es starr, tyrannisch und fanatisch und verdammt zur Einsamkeit.

7. Mit solcher Formung des Wissens ist seine Übertragung noch nicht ohne weiteres geschehen; sie vollendet sich erst in einem besonderen Akte, dem „Lehren“. Das Lehren kann unlösbar mit den Formen verwachsen sein. Der Abbreviationsprozeß aber verselbstständigt es fortlaufend. Während das anschauliche Bild weitgehend sich selbst überträgt, bedarf das begriffliche Zeichen vielfach einer Brücke, auf der es vom Wissenden zum Nichtwissenden gleitet, das weisende Symbol aber bleibt dem Nichteingeweihten immer ein Rätsel. Hand in Hand mit der wachsenden Verselbstständigung des Lehrens geht die notwendige Entwicklung des Wissens um Methode. Eine idealisierende Typik könnte ausführen, daß zunächst das Wissen des ästhetischen Menschen gleichzeitig seine Methode sei, daß dann der theoretische Mensch erst Wissen und Methode auseinander treibe, daß endlich die Methode des eingeweihten Menschen sein Wissen in sich untergehen lasse, weil es sich auch bei ihm im wesentlichen um eine „immer höhere Bewußtseinshaltung“ handelt, die er „in jedem Augenblick des Lebens der ganzen Welterfahrung gegenüber anwenden kann“. (Vgl. oben II, 2.)

In diesem Zusammenhänge ist die Entwicklung der hier ange deuteten Analyse nicht zweckdienlich; die lebensvolle Übertragung des geformten Wissens erfordert eine Synthese aller methodischer Möglichkeiten. Die Grenzen der Übertragbarkeit eines Wissens verengen und erweitern sich aber nicht zuletzt mit dem Maße an Methode, das dem Wissenden zur Verfügung steht. (Vgl. oben II, 3.)

8. Methode wird geübt bei okkasionalistischer (Tagesgespräch, Litfassäule u. a.) wie systematischer (Vortragsreihe, Lehrbuch u. a.) Wissensübertragung. Sie ist abhängig sowohl von der Art des Wissens als auch von der Person des Nichtwissenden. Diese Relationen aufzudecken, hat die pädagogische Methodik seit den Tagen der platonischen Akademie und der Schule der Peripatetiker bis heute sich bemüht. Allmählich scheint die Überwindung eines

immer wieder in die Erscheinung getretenen methodischen Dualismus sich anzubahnen, durch die die Einseitigkeiten eines didaktischen Materialismus (Stoffwissen) mit denen eines didaktischen Psychologismus (formale Bildung) wenigstens im Schulleben versöhnt werden würden. „Anschauung ist das absolute Fundament aller Erkenntnis.“ Auf dieser Grundlage Pestalozzis bauen alle Versuche auf, die durch Bildung didaktischer Formalstufen nach dem Vorbilde von Herbart und Ziller für die Aufnahme eines Wissens bereit machen möchten. So führt Dörpfeld vom Anschauen (Anschauung) über das Denken (Begriff) zum Anwenden (Können). Unsere Erörterungen zeigten, daß die Formung des Wissens bereits wertvolle Winke für ein übertragendes Lehren enthält; sie werden ergänzt durch die Fingerzeige, die sich aus der Kenntnis der Psyche dessen gewinnen lassen, auf den ein Wissen übertragen werden soll. Die Psychologie hat im Hinblick darauf bereits unschätzbare Ergebnisse gezeitigt; man denke nur an die Lehre von den Vorstellungstypen, der Assoziation und Reproduktion, der Assimilation und Apperzeption, oder an die Einsichten, die die Gruppen- und Massenpsychologie vermittelte.

Problematisch ist unter anderem noch das Phänomen der „Gedankenübertragung“, das als Übertragungsform des Wissens nicht unerwähnt bleibe. Vom Standpunkt einer energetischen Weltbetrachtung aus gesehen, scheinen sich die Schwierigkeiten heben zu lassen, die jenen psychologischen Tatbestand belasten. Man beruft sich gern auf James, der als eine „Grundtatsache“ seiner Wissenschaft annimmt, daß nicht nur gewisse Seelenzustände, sondern überhaupt sämtliche psychischen Erscheinungen, also auch reine Denkprozesse ihren Wirkungen nach motorische Kräfte seien. Ist aber der Gedanke eine motorische Kraft, folgert man, so stellt er eine besondere Energieform dar. Von den „äußeren Energien“ nimmt der menschliche Organismus nur die auf, für die seine Sinnesorgane angepaßt sind; in ihnen wird die physikalische in neurophysische Energie verwandelt, die dann in den Ganglienzellen des Zentralnervensystems zur psychischen Energie wird. Indessen scheint der in Worten nicht ausgedrückte und in Handlungen nicht geäußerte Gedanke dem Gesetze von der Erhaltung der Energie zu widersprechen. Solchem (Argument gegen die energetische Hypothese weicht man mit Hilfe der Voraussetzung aus, daß die psychische Energie auch ohne Umwandlung den menschlichen Organismus verlassen kann, um sich im umgebenden Medium zu zerstreuen. Inwieweit Anatomie und Physiologie des Gehirns die Annahme einer gedanklichen Emanation nahelegen, kann hier nicht verfolgt werden. Sollte sie sich rechtfertigen lassen, so wäre auch ein unvermitteltes Einströmen fremden Wissens auf Grund der Energiehypothese annehmbar.

Unsere methodischen Erwägungen sind von einem Für oder Wider die „Gedankenübertragung“ nicht abhängig; sie haben aber mit einer allgemeinen Suggestibilität zu rechnen, auf Grund deren zum Beispiel Le Bon psychische Massenerscheinungen deutet.

Die Art des Wissens und die Psychologie des Nichtwissenden haben gemeinsam darüber zu entscheiden, ob die Methode der Übertragung deduktiv (Lösung mathematischer Aufgaben) oder induktiv (Gewinnung naturwissenschaftlicher Gesetze), darstellend (Mitteilung von Neuigkeiten) oder entwickelnd (Aufdeckung von Zusammenhängen) sein soll. Das entwickelnde Verfahren hat gegenüber anderen mancherlei Vorzüge und erfreut sich deshalb bei Lehrenden und Lernenden besonderer Schätzung; im Experimentieren, Vormachen und Nachmachen, Aufgeben und Wiederholen, in der reizvollen Ergänzung eines andeutenden Fragens durch das befreiende „Ich hab's gefunden“ wird erfolgreich die Schulung methodischen Denkens vermittelt. So erzieht die genetische Methode durch kräftebildende Selbsttätigkeit zu wissenschaftlicher Bescheidenheit in einer befruchtenden „Arbeitsgemeinschaft“, in der neben mancherlei theoretischem Wissen und praktischem Können auch Hölderlins Erkenntnis wächst: „Wir sind nichts; was wir suchen, ist alles.“

Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen.

Von

Wilhelm Jerusalem † (Wien).

I.

Daß alles menschliche Denken, als psychischer Vorgang betrachtet, soziologisch bedingt ist, dürfte heute kaum mehr bezweifelt werden. Ludwig Gumplowicz, dessen Arbeiten noch lange nicht genügend beachtet und gewürdigt werden, hat dieser Tatsache einen besonders klaren und scharfen Ausdruck gegeben. „Der größte Irrtum der individualistischen Psychologie ist die Annahme, der Mensch denke. Aus diesem Irrtum ergibt sich dann das ewige Suchen der Quelle des Denkens im Individuum und der Ursachen, warum es so und nicht anders denke, woran dann die Theologen und Philosophen Betrachtungen darüber knüpfen oder gar Ratschläge erteilen, wie der Mensch denken solle. Es ist dies eine Kette von Irrtümern. Denn erstens, was im Menschen denkt, das ist gar nicht er, sondern seine soziale Gemeinschaft. Die Quelle seines Denkens liegt gar nicht in ihm, sondern in der sozialen Umwelt, in der er lebt, in der sozialen Atmosphäre, in der er atmet, und er kann nicht anders denken als so, wie es aus den in seinem Hirn sich konzentrierenden Einflüssen der ihn umgebenden sozialen Umwelt mit Notwendigkeit sich¹ ergibt“ (Gumplowicz, Grundriß der Soziologie, 2. Aufl., 1905, S. 268). Man wird vielleicht finden, daß Gumplowicz in den zitierten Sätzen manches zu stark oder zu grobschlächtig formuliert hat, allein der zweifellos richtige Grundgedanke ist doch mit großer Klarheit und Schärfe herausgestellt.

Allerdings ist mit der bloßen Konstatierung der Abhängigkeit des einzelnen Denkers von seiner sozialen Gemeinschaft noch nicht allzuviel gewonnen. Es erwachsen daraus vielmehr ganz neue und recht schwierige Aufgaben, die man erst in den allerletzten Jahren zu erkennen und in Angriff zu nehmen begonnen hat. Es handelt sich darum, den Ursprung, die Tragweite, den Geltungsbereich und schließlich

den wahren Sinn der soziologischen Bedingtheit des Denkens zu untersuchen. Damit wird aber das alte Erkenntnisproblem von einer ganz neuen Seite her angefaßt, und es soll sich die Fruchtbarkeit der soziologischen Betrachtungsweise auf diesem abstrakten Gebiete, das bisher fast nur mit spekulativen und dialektischen Denkmethoden bearbeitet wurde, durch Aufhellung der vielen hier noch vorhandenen Dunkelheiten bewähren.

Kant hat durch seine tiefgründige transzendente Analyse der mathematisch - naturwissenschaftlichen Erkenntnisinhalte die apriorischen Elemente von den empirischen zu sondern unternommen. Diese Denkarbeit hat gezeigt, wie tief der Menscheng Geist in sich hineinzuschauen vermag, und Kant hat durch seine Kritik das Niveau des philosophischen Denkens auf eine viel höhere Stufe gehoben. Allein die Ergebnisse seiner tiefgründigen Untersuchungen sind deshalb doch keineswegs einwandfrei. Sie enthalten starke innere Widersprüche und ruhen überdies vielfach auf latenten metaphysischen Voraussetzungen. Seine Überzeugung, daß Allgemeingültigkeit und innere Denknötwendigkeit immer nur die Funktion der apriori gegebenen Elemente unseres Verstandes sein können, wird zwar heute noch von vielen Forschern geteilt, jedoch von einer immer größer werdenden Zahl für durchaus unrichtig gehalten. Kants fester Glaube an eine zeitlose, ganz unveränderliche logische Struktur unserer Vernunft, ein Glaube, der seither zum Gemeingut aller Aprioriker geworden ist und auch von den neuesten Vertretern dieser Denkrichtung mit großer Energie festgehalten wird, ist durch die Ergebnisse der modernen Völkerkunde nicht nur nicht bestätigt, sondern geradezu als irrig erwiesen worden. Schon darum erscheint der Versuch gerechtfertigt, anstatt der transzendentalen Analyse Kants eine soziologische Zergliederung der menschlichen Erkenntnisinhalte vorzubereiten. Es muß gefragt werden, was und wieviel in den allgemein für wahr gehaltenen Urteilen des täglichen Lebens und der wissenschaftlichen Forschung als Produkt des menschlichen Zusammenlebens und der darin gegebenen seelischen Wechselbeziehungen sich erweisen läßt. Die Bedeutung der Sprache, die doch zweifellos ein Erzeugnis des Gemeinschaftslebens ist, für die Ordnung, für die Aufspeicherung und für die Gestaltung der menschlichen Erkenntnis wird dabei gründlich untersucht werden müssen. Zu den Aufgaben einer soziologischen Erkenntnislehre gehört es aber auch, den Anteil festzustellen, den der einzelne Denker durch eigenartige Kombination des überlieferten Wissensstoffes oder durch Auffindung neuer, bis dahin unbekannter Tatsachen an der Weiterentwicklung und am Fortschritt der Erkenntnis genommen hat. Man wird also versuchen müssen, den sozialen, den individuellen und vielleicht auch den allgemein

menschlichen Faktor in der Formung und in der Erweiterung der Erkenntnisse sorgsam gegeneinander abzugrenzen, zugleich aber auch das stete Zusammenwirken und Ineinandergreifen dieser drei Faktoren zu erfassen und darzustellen. Das ist, kurz gesagt, die ebenso schwierige als fruchtbare Aufgabe einer künftigen soziologischen Kritik der menschlichen Vernunft.

Der französische Soziologe Emile Durkheim hat aus Anlaß meines Aufsatzes „Die Soziologie des Erkennens“, der im Jahre 1909 in der Wochenschrift „Die Zukunft“ erschienen war¹⁾, in seinem Jahrbuch eine neue Rubrik eröffnet mit der Überschrift „Conditicms sociologiques de la connaissance“ (Année sociologique, Bd. XI, 1910, S. 41). Durkheim hatte sich schon vorher für die Anwendung der soziologischen Betrachtungsweise auf das Erkenntnisproblem interessiert und namentlich auf die ganz und gar soziologisch bedingten Klassifikationsversuche der Primitiven hingewiesen. In seinem letzten großen religionssoziologischen Werke „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ (Paris 1912) hat nun der seither verstorbene Forscher den Versuch gemacht, die transzendente Methode der Aprioriker mit der soziologischen Betrachtungsweise zu kombinieren und so den Weg zu einer soziologischen Aufhellung des Erkenntnisprozesses zu zeigen und zu bahnen.

Durkheim sieht in den Kategorien, die von den Apriorikern als Urfunktionen der Vernunft betrachtet werden, Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens, Produkte der Gesellschaft. Er glaubt dies besonders von den Begriffen Zeit und Raum, Gattung und Art nachweisen zu können und hat dafür zahlreiche interessante Belege zu geben gewußt. Da nun Durkheim von der Überzeugung durchdrungen ist, daß die zur Einheit zusammengeschlossene Menschengruppe ihr eigenes Leben führt und ganz anderen Gesetzen unterworfen ist als die Psyche des stark differenzierten, wissenschaftlich geschulten Einzelmenschen, so sieht er in den Kategorien eine Art von Rahmen, die der heutige Einzelmensch sich nicht selbst geschaffen hat. Er findet sie vielmehr bereits vor und sieht sich genötigt, seine individuellen Erfahrungen in diese festgefügt, in keiner Weise zu entbehrenden Rahmen einzuordnen. Durkheim gibt also den Apriorikern darin recht, daß die Kategorien nicht als Erzeugnisse der individuellen Erfahrung angesehen werden können. Sie drängen sich vielmehr jedem einzelnen Denker auf und das verleiht ihnen den Charakter der Allgemeingültigkeit und der inneren Denknöwendigkeit. Allerdings kann Durkheim niemals zugeben, daß damit der Beweis einer zeitlosen, unver-

¹⁾ Wieder abgedruckt in: W. Jerusalem, „Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze. Neue Folge“. Wien, Braumüller. 1924.

änderlichen logischen Struktur der menschlichen Vernunft gegeben sei. Diese Behauptung stellen zwar die Aprioriker auf, allein sie sind nach Durkheim nicht imstande, dafür eine Erklärung oder Rechtfertigung zu geben. „Denn es heißt nicht diese Struktur erklären, wenn man sich darauf beschränkt, zu sagen, daß sie dem menschlichen Geist inhäriere“ (1. c. S. 20). Durkheim sieht also in den Kategorien Entwicklungsprodukte des kollektiven Lebens der Menschengruppen, Produkte, die sich sehr frühe, hauptsächlich bei den Primitiven gebildet haben und eben dadurch die Formen des Denkens bestimmen.

Er geht aber noch einen wichtigen Schritt weiter. Die soziale Welt ist zwar nach Durkheim eine ganz spezifische Erscheinungsform der Wirklichkeit, die auf den Wegen der Individualpsychologie nicht verstanden werden kann. Sie bleibt aber trotzdem und vielleicht gerade deshalb ein Teil der Natur. Wenn nun die fundamentalen Beziehungen zwischen den wirklichen Dingen — und es ist ja die Funktion der Kategorien, gerade diese Beziehungen zum Ausdruck zu bringen — sich in der sozialen Welt am deutlichsten abheben, so ist es doch unmöglich, daß sie sich nicht auch anderswo vorfinden, wenn auch in etwas verhüllter Gestalt (1. c. S. 26). Wir haben also in den Kategorien wohlbegründete Symbole vor uns, die es uns ermöglichen, die gesamte Wirklichkeit in ihren wesentlichen Beziehungen zu erfassen. Auf diese Weise, meint Durkheim, kann eine soziologische Erkenntnislehre eine Synthese von Apriorismus und Empirismus vollziehen, sich die Vorteile beider Betrachtungsweisen aneignen, ohne zu transzendenten Annahmen ihre Zuflucht nehmen zu müssen. „In den sozial entstandenen Kategorien ist eine ganze Partie der Menschheitsgeschichte inbegriffen. Um zu wissen, woraus diese Begriffe gemacht sind, die wir nicht selbst gemacht haben, kann es nicht genügen, daß wir unser eigenes Bewußtsein befragen. Wir müssen über uns hinausschauen, wir müssen die Geschichte studieren, eine ganz neue Wissenschaft muß geschaffen werden, eine sehr komplizierte Wissenschaft, die nur langsam fortschreiten kann“ (1. c. S. 27 f.).

Man wird gewiß zugeben, daß diese geistvollen und tiefgründigen Erwägungen geeignet sind, die soziologische Bedingtheit des Denkens dem Verständnis näher zu bringen, sowie auch, daß die Notwendigkeit und zugleich die Fruchtbarkeit einer soziologischen Untersuchung der menschlichen Erkenntnis daraus hervorgeht. Die Konzessionen freilich und die Komplimente, die hier Durkheim dem Apriorismus macht, dürften von den Vertretern dieser Denkrichtung schwerlich als solche anerkannt werden. Durkheim scheint hier offenbar dem oft begangenen Fehler anheimgefallen sein, der darin besteht, daß man das Apriori zeitlich auffaßt. Das widerspricht aber ganz und gar dem Gedanken Kants und seiner heutigen Nachfolger und Erneuerer. Den Apriorikern

ist es niemals darum zu tun, den Ursprung und die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis aufzuhellen. Ihnen kommt es vielmehr einzig und allein darauf an, **die** unbedingte Geltung aller aus der reinen Vernunft entspringenden Erkenntnisse zu betonen, zu begründen und die Konsequenzen daraus zu ziehen. Deswegen ist eben der Glaube an eine zeitlose, unveränderliche logische Struktur der Vernunft das wichtigste Fundament des Apriorismus. An eine solche Struktur vermag aber Durkheim, wie er ja selbst sagt, nicht zu glauben, und so beruhen seine Sympathien für die Aprioriker doch schließlich auf einem Mißverständnis.

Das Neue und Bedeutsame in Durkheims Darlegungen liegt darin, daß er auf den gesellschaftlichen Ursprung der Kategorien und der Begriffe hinweist und daß er so energisch betont, daß man die Geschichte studieren und eine ganz neue Wissenschaft begründen müsse, damit der Erkenntnisprozeß aufgehellt werden könne. In dieser Richtung hat nun Lévy-Bruhl, einer der begabtesten, fleißigsten und kenntnisreichsten Schüler Durkheims, einen wichtigen Schritt nach vorwärts getan. In seinen beiden Werken über die Geistesart der Primitiven²⁾ hat er sich mit großem Erfolge bemüht, den Unterschied zwischen der Denkweise des logisch geschulten Kulturmenschen der Gegenwart und der des in sozialer Gebundenheit dahinlebenden Primitiven klar und deutlich herauszuarbeiten. Besonders gut ist es ihm gelungen, die mystische und die prälogische Geistesart der Primitiven durch zahlreiche vortrefflich ausgewählte Beobachtungen wissenschaftlich geschulter Forscher anschaulich und lebendig darzustellen und so tief in das Seelenleben dieser auf einer niedrigen Entwicklungsstufe zurückgebliebenen Menschengruppen hineinzuleuchten.

Damit ist nun allerdings ein wichtiger Ausgangspunkt für weitere Forschungen gegeben. Lévy-Bruhl hat darauf im Schlußkapitel seines ersten Werkes (Deutsche Ausgabe, S. 323 ff.) hingewiesen und von dem „Übergang zu höheren Typen der Geistesbetätigung“ gesprochen. Dieses Kapitel enthält aber mehr Andeutungen und Probleme als wirkliche Ausführungen. Lévy-Bruhl weist sehr richtig darauf hin, daß die Ausbildung selbständiger Individuen, die sich selbst von der Gruppe, der sie angehören, zu unterscheiden beginnen, dazu führt, daß auch die äußeren Wesen und Gegenstände mit individuellen Seelen und Geistern ausgestattet werden. Er weiß auch, daß mit dem Schwinden der mystischen Partizipationen die objektiven Merkmale der Dinge für den nunmehr erstarkten Intellekt an Interesse gewinnen. Er hat uns aber noch nicht den Weg gezeigt, auf dem der

²⁾ „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“ (1910), deutsch unter dem Titel „Das Denken der Naturvölker“, herausgegeben und eingeleitet von W. Jerusalem (Wien 1921), und „La mentalité primitive“ (Paris 1922).

Mensch aus dem Zustande der sozialen Gebundenheit zur individuellen Selbständigkeit gelangt ist. Infolgedessen konnte ihm auch die große Bedeutung der individualistischen Entwicklungstendenz noch nicht deutlich zum Bewußtsein kommen. Noch weniger haben sich Durkheim und seine Schüler gefragt, wie die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit in die Welt gekommen, ist und wie sich daraus der große Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit, der Humanität, herausentwickelt hat. Gerade diese so überaus komplizierten und für unser Problem besonders wichtigen Prozesse müssen aber deutlich erkannt werden, wenn es klar werden soll, in welchem Maße und in welchem Sinne das menschliche Denken soziologisch bedingt ist. Durkheim und Lévy-Bruhl haben zweifellos den Boden für eine soziologische Erkenntnislehre bereitet. Ihre Ausführungen bedürfen aber in einigen Punkten der Berichtigung, hauptsächlich aber, wie beide gewiß selbst zugeben würden, der Erweiterung und Ergänzung.

II.

Die soziologische Analyse der Erkenntnisvorgänge kann auf rein deskriptivem Wege nicht gelingen. Wer es unternähme, durch tiefes Hineinschauen in sein eigenes Denken den darin wirksamen sozialen Faktor von dem nicht minder wirksamen individuellen und dann noch von dem allgemein menschlichen Faktor zu sondern, der wäre den größten und gefährlichsten Selbsttäuschungen unterworfen. Hier muß man die Völkerkunde und die Geschichte befragen. Das allmähliche Werden und die stetige Entfaltung des Menscheigistes gilt es in ihren wichtigsten Phasen zu verfolgen, wenn der bisher so wenig erforschte Zusammenhang zwischen Erkenntnisentwicklung und Menschheitsentwicklung klar durchschaut und richtig erfaßt werden soll. In meinem oben zitierten Aufsatz in der „Zukunft“ (1909), in den Vorbemerkungen zur deutschen Ausgabe des Buches von Lévy-Bruhl, am ausführlichsten aber in der letzten (9. und 10.) Auflage meiner „Einleitung in die Philosophie“ (1923) habe ich versucht, diesen Entwicklungsgang zu skizzieren und die Grundzüge einer soziologischen Erkenntnislehre zu entwerfen. Indem ich auf diese Arbeiten verweise, hebe ich hier nur die allerwichtigsten Punkte hervor, versuche jedoch zugleich in der eingeschlagenen Richtung einige Schritte weiter vorzudringen.

Der primitive Mensch lebt im Zustande vollständiger sozialer Gebundenheit dahin. Seine Seele ist ganz ausgefüllt von dem, was die französischen Soziologen als Kollektivvorstellungen bezeichnet haben. Das sind seelische Gebilde, in denen die emotionalen und motorischen Elemente, das heißt die subjektiven Gefühle und Triebe, die

durch die Wahrnehmung der Vorgänge ausgelöst werden, fast allein dominieren, während das, was wir heute als die objektiven Elemente der Wahrnehmungen betrachten, fast ganz bedeutungslos bleibt Charakteristisch für die sozial gebundene Geistesart der Primitiven ist ferner der unerschütterliche Glaube an die Allgegenwart von Geistern und Dämonen, die alles Geschehen, das alltägliche ebenso wie das ungewöhnliche, beeinflussen und bestimmen. Der Einzelne fühlt sich nur als ein Glied seines Stammes und hält an der überkommenen Art, die Sinneswahrnehmungen zu deuten, mit einer geradezu unglaublichen Zähigkeit fest. Auf dieser Entwicklungsstufe ist der Mensch noch ganz unfähig, rein theoretisch zu denken, und vermag noch keineswegs gegebene Tatsachen rein objektiv zu konstatieren.

Diese Fähigkeit erlangt der Mensch nur langsam und allmählich, und zwar in dem Maße, als er sich selbst aus dem Zustande der vollständigen sozialen Gebundenheit herausarbeitet und sich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt. Dies geschieht durch die soziale Differenzierung, die zum größten Teil als die Wirkung der früh einsetzenden und dann immer weiter fortschreitenden Arbeitsteilung angesehen werden muß. Der Übergang vom Nomadenleben zum Ackerbau und zur Seßhaftigkeit sowie die damit verbundene Herausbildung größerer und komplizierterer Gemeinwesen ist für diesen Differenzierungsprozeß von maßgebender Bedeutung geworden. Die verschiedenen Handwerke, die in der komplizierter gewordenen Gemeinschaft entstehen, bringen es mit sich, daß jeder, der sich einer spezialisierten Arbeit widmet, genötigt ist, seine Aufmerksamkeit auf ein engeres Gebiet zu konzentrieren. Dadurch aber schafft sich der Einzelne, ohne es direkt zu beabsichtigen, ganz von selbst einen eigenen engeren Erfahrungskreis, in den die Kollektivorstellungen gleichsam nicht hineinreichen. So entdeckt der Schmied neue Eigenschaften der Metalle, der Weber Eigentümlichkeiten der Wollfäden und beide verwerten diese Beobachtungen sofort für ihre Arbeit. Dadurch aber schafft sich jeder, der auf einem spezialisierten Gebiet arbeitet, eine eigene kleine Welt und befreit sich dadurch allmählich von dem Banne der Kollektivvorstellungen. Da nun diese Beobachtungen bei der Arbeit, also in engster Verbindung mit dem bearbeiteten Stoff, mit dem Objekt gemacht werden, so tritt der Gedanke an Geister und Dämonen allmählich zurück und der selbständig gewordene Einzelmensch gibt seinem Vorstellen von selbst die Richtung auf das Objektive. Jetzt erst erwirbt der Mensch die Fähigkeit, theoretisch zu denken, Tatsachen rein objektiv zu konstatieren und die Dinge selbst in ihrer Eigenart zu betrachten. Dadurch erfährt nun der Intellekt eine wesentliche

Stärkung gegenüber den im Zustande der sozialen Gebundenheit vorherrschenden affektiven, emotionalen und triebartigen Elementen und so vollzieht sich zugleich mit der durch die Arbeitsteilung eingeleiteten Verselbständigung des Einzelmenschen auch eine Intellektualisierung der Seele. Das Denken wird erst im eigenkräftig gewordenen Individuum zu jener geistigen Kraft emporgehoben, die in der menschlichen Kulturentwicklung eine so gewaltige Bedeutung erlangt hat. Der Mensch hat erst durch seine Befreiung von der sozialen Gebundenheit theoretisch denken gelernt und erst dadurch ist die Wissenschaft überhaupt möglich und dann wirklich geworden.

Auf Grund dieser überaus wichtigen soziologischen Entdeckung erscheint nun unsere oben als selbstverständliche Wahrheit hingestellte These von der soziologischen Bedingtheit des Denkens in einem ganz neuen Lichte. Wenn erst der selbständig gewordene Einzelmensch die Wissenschaft möglich gemacht hat, dann ist ja das, was wir im engeren Sinne Denken und Forschen nennen, als Leistung des eigenkräftigen Individuums anzusehen. Was im Menschen denkt, wäre dann nicht, wie Gumplowicz behauptet, die soziale Gemeinschaft, sondern eben gerade er selbst, der sich von den Fesseln der sozialen Gebundenheit befreit hat. Ja, noch mehr: Auf Grund dieses durch die Völkerkunde ermittelten Tatbestandes wäre ja der Intellekt das eigentliche „*principium individuationis*“, das den Einzelmenschen erst dazu fähig macht, an den überlieferten Glaubensvorstellungen vermittelt seiner eigenen erstarkten Vernunft Kritik zu üben und so dem Denken die Richtung auf das Objektive zu geben. Dann schiene aber gerade die soziologische Betrachtungsweise den Individualisten recht zu geben, die immer wieder behaupten, daß jeder Fortschritt in der Wissenschaft und in der Kultur von hervorragenden Individuen ausgehe. Hat es doch den Anschein, als ob das Denken dort und dann am erfolgreichsten sich betätige, wenn es den Kollektivvorstellungen entgegenarbeitet.

Da muß man nun zunächst sagen, daß die Sachen so einfach nicht liegen. Die vorgetragenen Erwägungen beweisen keineswegs etwas gegen die Richtigkeit der Behauptung, daß alles menschliche Denken soziologisch bedingt ist. Sie zeigen aber deutlich, daß eine so allgemeine Formulierung überhaupt noch keine eigentliche Erkenntnis genannt werden kann. Sobald wir auf diesem noch so wenig durchforschten Gebiete etwas tiefer zu schürfen beginnen, dann treten uns eben ganz neue, und zwar recht schwierige, aber auch überaus wichtige Probleme entgegen, deren allmähliche Entwirrung und Lösung eben nur einer vertieften soziologischen Betrachtungsweise gelingen kann.

Da ist denn vor allem auf die so leicht übersehene Tatsache hinzuweisen, daß der selbständig gewordene Einzelmensch, der in sich

die Fähigkeit, theoretisch zu denken, zur Entfaltung bringt, nicht von allem Anfang an da war, sondern selbst als ein Produkt der sozialen Entwicklung erkannt werden muß, somit in seinem ganzen Wesen und Werden soziologisch bedingt ist. Dadurch wird aber der Glaube an eine zeitlose, sich immer gleichbleibende logische Struktur der menschlichen Vernunft, ein Glaube, der jedem erkenntnistheoretischen Apriorismus zugrunde liegt, nicht nur gewaltig erschüttert, sondern geradezu als unbegründet erwiesen.

Weiter ist zu bemerken: Durch die soziale Differenzierung, die eine Folge der Arbeitsteilung ist, wird der Einzelmensch selbständiger und erlangt allmählich die Fähigkeit, der Tradition seines Stammes kritisch gegenüberzutreten. Er wird dadurch aber auch viel einseitiger und infolgedessen von der inzwischen weit komplizierter gewordenen Organisation des Gemeinwesens, in dem er lebt, viel abhängiger. Die Verselbständigung der Individuen bedeutet also keineswegs ihre Isolierung. Je reicher sich das Innenleben des erstarkten Einzelmenschen gestaltet, mit desto mehr Fäden und Fasern seiner Seele hängt er infolgedessen mit dem immer komplizierter werdenden Gemeinwesen zusammen, in dem er lebt und atmet. Die Wechselbeziehungen zwischen den zur Selbständigkeit und Eigenkraft gelangten Individuen und den immer größeren Umfang gewinnenden und immer fester organisierten Gemeinwesen gestalten sich immer reicher, immer inniger, zugleich aber auch immer verwickelter. Die genaue Durchforschung dieser Wechselbeziehungen und ihrer Auswirkungen im religiösen, im politischen, im wissenschaftlichen, im künstlerischen und ganz besonders im wirtschaftlichen Leben bildet meiner Auffassung nach die zentrale Aufgabe der Soziologie. Ein überaus wichtiger Teil dieser Aufgabe besteht nun in der Untersuchung des Einflusses, den diese Wechselbeziehungen auf die Entwicklung des Denkens und der Denkformen ausgeübt haben.

Wir müssen zu diesem Zweck zunächst daran gehen, die Kollektivvorstellungen der Primitiven auf ihren intellektuellen Gehalt zu untersuchen. Wir wollen dabei von den gefühls- und triebartigen Elementen dieser Gebilde einmal absehen und den darin jedenfalls mit enthaltenen intellektuellen Prozeß isoliert betrachten. Da finden wir zunächst, daß die Kollektivvorstellungen als Deutungen gegebener Vorgänge, jedenfalls als Urteile bezeichnet werden dürfen. Nun vollzieht sich nach meiner Theorie in jedem wirklich erlebten, selbstgedachten und nicht bloß nachgesprochenen Urteil eine Gliederung des beurteilten Vorganges in Kraftzentrum und Kraftäußerung. In das Kraftzentrum (Subjekt) wird dabei immer eine Art von „Willen“ hineingelegt, und diesen die Welt vermenschlichenden Prozeß be-

zeichne ich als die fundamentale Apperzeption³⁾). Daß bei den Primitiven als Kraftzentrum so gut wie immer eine unsichtbare Macht, ein Geist oder ein Dämon angenommen wird, das hat zweifellos darin seinen Grund, daß auf dieser niedrigen Entwicklungsstufe die anthropomorphische Einstellung, die der fundamentalen Apperzeption zugrunde liegt, noch in ihrer vollen, ursprünglichen Kraft wirksam ist. Alles Geschehen wird eben nach Analogie unserer eigenen Willensimpulse als Ausfluß eines Willens betrachtet und demgemäß gedeutet. Ich erwähne diese Theorie aber hier nur deshalb, weil in der überall gleichen Form des Erkennens, in der im Urteil vollzogenen Gliederung in Kraftzentrum (Subjekt) und Kraftäußerung (Prädikat) ein allgemein menschlicher Faktor wirksam zu sein scheint, dem wir später in anderer Gestalt wieder begegnen werden.

Für die Frage nach der soziologischen Bedingtheit des Denkens kommt jedoch eine andere Eigentümlichkeit der Kollektivvorstellungen in Betracht. Ich meine die Zähigkeit und die Festigkeit, mit der die in den Kollektivvorstellungen vollzogenen Deutungen von den Stammesgenossen für wahr gehalten werden. Wir haben die deutlichsten Beweise dafür, daß sich der Glaube an die fortwährenden Einwirkungen von Geistern, Dämonen und Zauberern in den verschiedenen Ländern der Erde durch lange Zeitperioden hindurch unverändert erhalten hat. Die Forschungsreisenden und besonders die Missionäre berichten übereinstimmend, wie vergeblich ihre Bemühungen waren, die Eingeborenen von ihrem „Aberglauben“ abzubringen und sie zu veranlassen, an natürliche Ursachen der Vorgänge zu glauben.

Dieser unerschütterliche Glaube an die Existenz und an die Wirksamkeit von Wesen, die doch ursprünglich nur Geschöpfe der Phantasie gewesen sein können, ist gewiß auf verschiedene Ursachen zurückzuführen, deren Gesamtheit heute noch keineswegs festgestellt werden kann. Allein auf eine dieser Ursachen dürfen wir wohl mit voller Bestimmtheit hinweisen, weil sie in einem Vorgang besteht, den wir heute noch vielfach beobachten können.

Es scheint mir zweifellos, und es wird auch durch mannigfache Einrichtungen, die sich bei Primitiven finden, bestätigt, daß sich die Stammesgenossen in dem Glauben an die Allgegenwart der Geister und Dämonen gegenseitig bestärken. Schon das allein ist geeignet, diesen Schöpfungen der Phantasie Realität und Festigkeit zu verleihen. Diesen Prozeß der gegenseitigen Bestärkung finden wir aber keineswegs bloß bei den Primitiven. Wir sehen ihn vielmehr auch heute noch

³⁾ Diese Theorie ist dargestellt in meinem Buche „Die Urteilsfunktion“ (1895), weitergebildet in der „Psychologie“ (7. Aufl. 1921) und in den verschiedenen Auflagen der „Einleitung“, gegen Einwürfe verteidigt in meiner Streitschrift: „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (1905).

im täglichen Leben in Voller Wirksamkeit. Ich bezeichne nun diesen Vorgang und jedes auf diesem Wege entstandene und befestigte Glaubensgebilde als soziale Verdichtung⁴⁾). In den letzten Jahren habe ich mich nun immer fester davon überzeugt, daß sich der Prozeß der sozialen Verdichtung in den verschiedenen Phasen der menschlichen Geistesentwicklung immer wieder aufs neue vollzieht, daß er die mannigfachsten Formen annimmt, daß er sowohl zur Aufrechterhaltung von Irrtümern als auch zur Verfestigung objektiver Wahrheiten hinführt, kurz, daß in diesem Vorgang, der noch genauer durchforscht werden muß, die soziologische Bedingtheit des menschlichen Denkens ihre lebendigste Veranschaulichung und zugleich ihre durchsichtigste psychologische Begründung findet.

In der Entwicklung der religiösen Vorstellungen treten uns die Wirkungen der sozialen Verdichtung vielleicht am deutlichsten entgegen. Nicht bloß die ungestalteten Geister und Dämonen der Primitiven, auch die phantasievoll verlebendigten Götter und Heroen der verschiedenen polytheistischen Religionen verdanken ihre Festigkeit und Dauer der gegenseitigen Bestärkung der Volksgenossen und sind somit als soziale Verdichtungen anzusehen. Ebenso dürfte der Glaube an das Fortleben der Seelen Verstorbener, dessen psychologischer Ursprung vielleicht in Traumerlebnissen zu suchen ist, gewiß dadurch verfestigt worden sein, daß bei besonderen Anlässen viele Stammesgenossen Ähnliches träumten und durch gegenseitige Mitteilung dessen, was sie im Schläfe geschaut hatten, ihren Traumgestalten Realität und Wirksamkeit verliehen. Aber auch die Visionen der großen Propheten und Religionsstifter wurden von ihren Anhängern zu sozialen Verdichtungen verfestigt und dann von der aus ihnen sich bildenden Religionsgenossenschaft zu Dogmen gestempelt, deren objektive Wahrheit von jedem Gläubigen innerlich anerkannt wird.

Die sozialen Verdichtungen entfalten ihre Wirksamkeit keineswegs bloß darin, daß sie den Gebilden der Phantasie, des Traumlebens oder den Visionen der Religionsgründer Festigkeit verleihen. Auch die konkreten und objektiven Beobachtungen, die der einzelne bei seiner Arbeit macht, bedürfen der Bestätigung durch die Beobachtungen anderer. Erst dann werden sie zum Gemeingut und gelangen zu ihrer praktischen Auswertung. Selbst in der Wissenschaft finden wir soziale Verdichtungen wirksam. Man merkt das besonders deutlich an dem Widerstand, dem neue Denkrichtungen in der Regel begegnen. Ernst Mach hat in seinen historisch-kritischen Arbeiten über Mechanik, Wärmelehre und Optik auf zahlreiche solche Fälle hingewiesen.

⁴⁾ Zum erstenmal habe ich diesen Begriff in dem oben zitierten Aufsatz in der „Zukunft“ (1909) dargelegt und erläutert.

Es wird eine der wichtigsten Aufgaben einer künftigen soziologischen Erkenntnislehre sein, die mannigfachen Formen der sozialen Verdichtungen herauszuarbeiten und ihre Wirkungen auf den verschiedenen Wissens- und Lebensgebieten zu untersuchen. Wir aber wollen nun daran gehen, zu zeigen, wie durch die individualistische Entwicklungstendenz im Erkenntnisvorgang ganz neue Faktoren wirksam werden, die bisher noch sehr wenig beachtet wurden. Es wird sich dabei herausstellen, daß auch diese neuen Faktoren ganz und gar soziologisch bedingt sind.

III.

Wir haben oben dargelegt, wie durch den Prozeß der Arbeitsteilung und der dadurch eingeleiteten sozialen Differenzierung sich allmählich selbständige und eigenkräftige Persönlichkeiten herausgebildet haben. Es wurde ferner gezeigt, daß sich zugleich mit dieser Befreiung des Einzelmenschen von der vollständigen sozialen Gebundenheit der ganz Primitiven eine Intellektualisierung der Seele vollzieht. Erst der erstarkte Einzelmensch erlangt die Fähigkeit, Tatsachen rein objektiv zu beobachten, und lernt so, theoretisch, das heißt gefühlsfrei zu denken. Dieser von mir zuerst erkannte Zusammenhang von Tatsache und Individuum ist nun geeignet, ganz neues Licht auf die verschlungenen Wege des Menschengesistes zu werfen, auf denen er im Laufe der Zeiten zur Erkenntnis und Beherrschung der Natur sowie auch zur Erkenntnis seiner selbst gelangt ist.

Da ist nun zunächst darauf hinzuweisen, daß die in den Kollektivvorstellungen oder, wie wir jetzt auch sagen können, in den sozialen Verdichtungen enthaltenen Urteile einen bloß intersubjektiven Wahrheitsgehalt besitzen. Wahr ist auf der primitiven Entwicklungsstufe der vollständigen sozialen Gebundenheit nur das, was alle glauben. Erst die individualistische Entwicklungstendenz gibt dem Denken die Richtung auf das Objektive. Der einzelne Handwerker, der an seinem Arbeitsmaterial Beobachtungen macht, lernt damit Eigenschaften kennen, die dem Objekt selbst anhaften und nicht mehr als Wirkungen von Geistern und Dämonen angesehen werden. Dadurch aber wird ein ganz neuer Wahrheitsbegriff geschaffen, der von der Wissenschaft immer strenger ausgebildet wird. Wahr im objektiven Sinne ist ein Urteil jetzt nur dann, wenn dasselbe möglichst ausschließlich als Funktion des beurteilten Vorgangs betrachtet werden kann. Dieses neue rein objektive Wahrheitskriterium, das bisher meistens in recht oberflächlicher und wenig brauchbarer Formulierung als „Übereinstimmung“ des Urteils mit den Tatsachen bezeichnet wurde, ist somit als ein Produkt der individualistischen Entwicklungs-

tendenz anzusehen. Auf Grund solcher auf objektive Beobachtung der Tatsachen gegründeten Urteile sind wir dann in der Lage, Voraus-sagen zu machen, deren Eintreffen die Wahrheit solcher Urteile immer wieder aufs neue bestätigt.

Wir wissen also jetzt, daß das intersubjektive Wahrheitskriterium, das in der Zustimmung der Denkgengenossen gegeben ist, früher da war als das objektive. Wir wissen aber auch, daß erst der innerlich selbstständig gewordene Einzelmensch das objektive Kriterium entdeckt und daß er dadurch die Wissenschaft möglich und wirklich gemacht hat.

Andererseits dürfen wir aber niemals vergessen, daß auch die selbstständig und eigenkräftig gewordene Persönlichkeit sich von ihrer sozialen Gemeinschaft niemals ganz loszulösen vermag. Wir wissen vielmehr, daß die Einseitigkeit, zu der die Arbeitsteilung hinführt, die Abhängigkeit des einzelnen vom Gemeinwesen verstärkt, und daß die immer komplizierter werdenden Organisationen jedes ihrer Glieder mit immer neuen Fäden und Fasern an das Ganze knüpfen. Auch der eigenkräftig gewordene Einzelmensch steht unter dem Bann sozialer Verdichtungen, und das gilt auch heute noch für den wissenschaftlich geschulten Kulturmenschen der Gegenwart. Es ist daher begreiflich, daß das intersubjektive Wahrheitskriterium neben dem objektiver, seine Kraft behält und auch heute noch auf den Glauben und auf das Handeln des einzelnen einen mächtigen Einfluß ausübt.

Die individualistische Entwicklungstendenz hat aber nicht bloß dem Denken die Richtung auf das Objektive gegeben. Der erstarkte Einzelmensch hat überdies — und das ist bis jetzt so gut wie ganz unbeachtet geblieben — ein ganz neues Erkenntnisgebiet erschlossen, das für die im Zustand der sozialen Gebundenheit dahinlebenden Primitiven noch ganz und gar terra incognita sein mußte.

Die individualistische Entwicklungstendenz macht sich hauptsächlich darin geltend, daß an den überkommenen Glaubensvorstellungen sowie an der überlieferten Rechtsordnung immer schärfere Kritik geübt wird. Auf diesem Wege gelangt nun der innerlich erstarkte Einzelmensch ganz von selbst dazu, sich seines eigenen Denkens und Fühlens immer deutlicher bewußt zu werden. In seinem Befreiungskampf gegen jede Art von Vergewaltigung und Bevormundung entdeckt der Mensch seine eigene Seele und wird dadurch, wie es Schiller so schön ausgedrückt hat, „reich durch Schätze, die lange Zeit sein Busen ihm verschwiegen“.

Zwei Gestalten der älteren griechischen Philosophie sind besonders geeignet, diesen von mir zuerst entdeckten Zusammenhang von Individualismus und Psychologie zu illustrieren. Heraklit aus Ephesus, der „dunkle“ Philosoph, war mit seiner Vaterstadt zerfallen und hatte sich nach alter Überlieferung in die Einsamkeit des Waldgebirges

zurückgezogen. Dieser von seinem engeren Gemeinwesen losgelöste Denker, der seine Mitbürger heftig schilt, also ein durchaus individualistisch gerichteter Kopf, sagt uns nun ganz ausdrücklich: „Ich habe mich selbst erforscht“ (Frgm. 101, Diels). Bei dieser tiefen Selbstschau hat er nun Blicke in die eigene Seele getan, die uns heute noch wegen ihrer packenden Wahrheit in Erstaunen setzen. „Der Seele Grenzen“, sagt er uns, „kannst du nicht ausfinden, und wenn du jegliche Straße abschreitest, so tiefen Grund hat sie“ (45). Er weiß auch, daß „in der Seele eine Vernunft wohnt, die sich selbst vermehrt“ (115). Sokrates war ein Zeitgenosse und in gewissem Sinne auch ein Vertreter der griechischen „Aufklärung“, also eines Zeitalters, in welchem die individualistische Entwicklungstendenz deutlich zutage trat. Er selbst war in vielen Beziehungen das, was wir heute einen „Eigenbrödlerr“ nennen. An manchen politischen Einrichtungen Athens, zum Beispiel an der Wahl der Beamten durch das Los, hat er scharfe Kritik geübt. Er will auch, daß man sich bei wichtigen Entschlüssen nicht nach der Meinung der „Vielen“ richte, sondern nach der Vernunft. Sokrates hat sich den Beruf erwählt, seine Mitbürger zu sittlicher Selbstbesinnung anzuregen. Dazu aber hält er eine tiefe Selbstschau für unerläßlich, und so wählt er den Spruch des delphischen Apollo „Erkenne dich selbst“ zum Kennwort seines Lebens. Er ist mit aller Kraft bemüht, sich Wahrheit über sich selbst, über sein Wissen und ganz besonders über sein Nichtwissen zu verschaffen.

Diese Wendung nach innen, die durch die individualistische Entwicklungstendenz ermöglicht und hervorgerufen wird, bedeutet zweifellos eine ganz neue und überaus wichtige Phase in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis. Das Reich des Seelischen und Geistigen wird immer größer und erscheint dem darauf gerichteten Denken immer bedeutsamer. Je komplizierter sich das öffentliche Leben im Gemeinwesen gestaltet, desto wichtiger wird es, die Kunst der Einwirkung auf die Seelen genauer zu studieren. Durch Rede und später auch durch Schrift wird es möglich, die Überzeugungen, die Stimmungen und damit auch die Motive der Menschen zu beeinflussen. Man beschäftigt sich daher immer intensiver mit der Beobachtung der seelischen Vorgänge, und dabei treten ganz neue Momente zutage, die bei der Erforschung der äußeren Vorgänge in der Natur ganz unbemerkt bleiben mußten. Diesen Zusammenhang von Individualismus und Psychologie konnte jedoch erst die soziologische Betrachtungsweise erschließen, und dieselbe Methode half uns auch dazu, eine für die Entwicklung des Menschengesistes überhaupt, ganz besonders aber für die Entwicklung der Erkenntnis geradezu grundlegende Konsequenz dieses Zusammenhanges aufzudecken und in ihrer fundamentalen Bedeutung zu würdigen.

Ich habe anderswo bereits wiederholt ausgesprochen, daß die individualistische Entwicklungstendenz mit psychologischer Notwendigkeit, zugleich aber auch mit historischer Tatsächlichkeit, zum Universalismus und zum Kosmopolitismus geführt hat. Diese von mir in den letzten Jahren gefundene sehr wichtige soziologische Grundeinsicht erfährt nun durch die eben gewonnene Einsicht in den Zusammenhang von Individualismus und Psychologie ihre befriedigende Erklärung.

Es liegt im Wesen jedes tiefen In-sich-hinein-Schauens;* daß den darauf gegründeten Urteilen ein lebhaftes Gefühl der Evidenz und zugleich die Überzeugung von deren Unanfechtbarkeit anhaftet. Wenn nun der selbständig gewordene Einzelmensch an den überlieferten Glaubensvorstellungen und Rechtssatzungen Kritik übt, so tut er dies auf Grund dessen, was ihm seine eigene erstarkte Vernunft und sein verfeinertes Gewissen mit unmißverständlicher Wahrheit deutlich zum Bewußtsein bringen. Er kann nicht glauben, daß das, was ihm seine eigene Vernunft, sein eigenes Gewissen mit so lebendiger Klarheit, mit so unwiderleglicher Gewißheit in die Seele legt, daß diese Gedanken, an deren Wahrheit und Richtigkeit er nicht zu zweifeln vermag, nur für ihn allein gelten sollen. Ganz von selbst betrachtet er seine eigene Vernunft, sein eigenes Gewissen als Kräfte, die jedem Menschen von der Natur oder von der Gottheit verliehen wurden, und ist überzeugt, daß die von ihm so deutlich erlebten Wahrheiten für alle Menschen maßgebend sein müssen.

Daß nun die hier dargelegte psychologische Notwendigkeit des Überganges vom Individualismus zum Universalismus und zum Kosmopolitismus sich auch tatsächlich verwirklicht hat, daß sich dieser Obergang zu einer historisch genau bestimmbaren Zeit vollzogen und auf die Entwicklung der Religion, des Rechtes, der Sittlichkeit und auch — was uns hier besonders interessiert — auf die Weiterbildung der Wissenschaft und der Philosophie einen bisher kaum geahnten Einfluß ausgeübt hat, dafür habe ich in der letzten Auflage der „Einleitung“ zahlreiche Belege beigebracht. Nur ganz kurz sei hier auf das Allerwichtigste davon hingewiesen.

Diogenes von Sinope, der bekannteste Vertreter der kynischen Schule, war ein radikaler Individualist, der jede Bindung an die Konvention mit großer Schroffheit und Schärfe verwarf. Gerade dieser Eigenbrödler hat nun, wie gut bezeugt ist, den Namen und den Begriff des Weltbürgers, des Kosmopoliten geschaffen. Die philosophischen Erben des alten Kynismus, die Stoiker, entwickeln nun daraus die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit und stellen diesen größeren Verband mit vollem Bewußtsein dem engeren Staatsverband gegenüber. So sagt der Kaiser Mark Aurel einmal in seinen Selbstbetrachtungen ganz ausdrücklich: „Mein Staat

und mein Vaterland ist, insoferne ich Antoninus bin, Rom, insoferne ich ein Mensch bin, die Welt" (VI, 44). Die Stoiker haben aber aus dieser Idee der ganzen Menschheit auch den Gedanken der allgemeinen Menschlichkeit herausentwickelt, für welchen in dem gebildeten Kreise, der sich um den jüngeren Scipio in Rom zusammenfand, das schöne Wort „humanitas" geprägt wurde. Der Begriff der Humanität, der für die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der Menschheit so bedeutsam geworden ist, erweist sich somit als ein Produkt des Übergangs vom Individualismus zum Universalismus. Im Urchristentum, in der Renaissance und ganz besonders im deutschen Neuhumanismus tritt uns, wie ich gezeigt habe, dieser Zusammenhang mit voller Deutlichkeit entgegen. Die Idee einer natürlichen Religion, der Gedanke des Naturrechts und der allgemeinen Menschenrechte, die Lehre vom „natürlichen Licht" der Vernunft, das alles sind Erzeugnisse dieser Verbindung von Universalismus und Individualismus, die man bisher wenig beachtet oder vielmehr kaum bemerkt hat⁵). Hier kommt es nun darauf an, den Einfluß dieses neu entdeckten Zusammenhanges auf die Entwicklung der Erkenntnis aufzuzeigen. Auch darüber habe ich mich in der letzten Auflage meiner „Einleitung" ausgesprochen, betrachte jedoch hier die Sache von einem etwas anderen Gesichtspunkt.

Die ganze neuere Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie, wie sie von Descartes inauguriert und von seinen Nachfolgern weitergeführt wurde, die daraus hervorgegangene spiritualistische Metaphysik des deutschen Idealismus, das alles erweist sich jetzt als ein Produkt des Überganges, als kühne Synthese von Individualismus und Universalismus. Wir verstehen von diesem Gesichtspunkt aus die bedeutsamen Ergebnisse, zu denen diese tiefgründige Denkarbeit geführt hat, wir sehen aber auch die großen und gefährlichen Selbsttäuschungen, die aus dieser soziologisch bedingten Synthese hervorgegangen sind und heute noch hervorgehen.

Die individualistische Entwicklungstendenz hat, wie bereits erwähnt, dem Denken die Richtung auf das Objektive gegeben und dadurch die Wissenschaft möglich gemacht. Die aus dem Individualismus her-

⁵) Um Mißverständnissen zu begegnen, möchte ich hier ausdrücklich hervorheben, daß der Zusammenhang von Kosmopolitismus und Individualismus schon wiederholt betont worden ist. Ich fand solche Hinweise z. B. bei Harnack: „Mission und Verbreitung des Christentums", 3. Aufl., 119, dann bei Burckhardt: „Kultur der Renaissance", bei Giddings und in dem tiefgründigen Werke von Ruedorffer: „Grundzüge der Weltpolitik". gewiß finden sich auch sonst noch derartige kurze Hinweise. Was aber bisher noch nicht erkannt wurde, das ist der Ursprung und die Bedeutung dieses Überganges für die ganze Geistesentwicklung. Deswegen darf ich diese wichtige soziologische Grundeinsicht als meine eigene Entdeckung bezeichnen.

vorgegangene Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit hat wiederum dem Menschengest das Bedürfnis eingeflößt und ihm zugleich die Fähigkeit verliehen, zu immer höheren Verallgemeinerungen aufzusteigen, zu stets umfassenderen Begriffen zu gelangen, in denen immer größere Mengen von Tatsachen einheitlich zusammengefaßt und ökonomisch geordnet werden. Wenn die neuere Mathematik den anschaulich vorstellbaren dreidimensionalen Raum als einen Spezialfall einer nicht mehr anschaulichen Mannigfaltigkeit von n Dimensionen aufzufassen vermocht hat, so liegt darin ein bewundernswerter Beweis für die immer umfassendere Verallgemeinerung, deren der Menschengest im Laufe der Zeit fähig geworden ist. Ebenso bedeutet die Schaffung des Energiebegriffes in der modernen Physik eine Vereinheitlichung in der Auffassung der Naturvorgänge, die unserem Denken erst in dem letzten Jahrhundert möglich geworden ist. In den Geisteswissenschaften haben wir es zu so hohen, allgemein anerkannten Generalisierungen noch nicht gebracht. Vielleicht wird uns die soziologische Betrachtungsweise hier weiterhelfen. Wenn die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit tiefer in das Bewußtsein möglichst vieler Menschen eingedrungen sein wird, wozu eine darauf gerichtete Erziehungsarbeit nicht wenig beitragen könnte, dann werden wir auch zu höheren und zu klareren Begriffen über das Wesen der Religion, des Rechtes, der Sittlichkeit, aber auch des Staates, der Gesellschaft, der Nation gelangen können. Wir werden dann die überaus mannigfaltigen und komplizierten Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der organisierten Menschengruppe, zu der er gehört, mit umfassenderem Blicke zu überschauen vermögen und vielleicht auf diesem Wege uns der von Müller-Lyer geforderten Kulturbeherrschung allmählich zu nähern in der Lage sein. Der innige Zusammenhang zwischen der durch die individualistische Entwicklungstendenz geschaffenen Idee der ganzen Menschheit und unserem dadurch gesteigerten Generalisierungsvermögen wird noch klarer hervortreten, wenn wir weiter unten die soziologische Bedingtheit der Denkformen untersuchen werden.

Nun aber die Kehrseite. Der Phänomenalismus, der Apriorismus und die neue Phänomenologie sind, wie wir jetzt sehen, ebenfalls Erzeugnisse des Übergangs vom Individualismus zum Universalismus. Versucht man nun den individualistischen Ursprung aller dieser Denkrichtungen bloßzulegen, so erkennt man sofort die gefährlichen Selbsttäuschungen, denen die Anhänger dieser Methoden so leicht anheimfallen. Diese Bloßlegung ist allerdings nicht ganz leicht, allein die soziologische Brille, die wir uns in den letzten Jahrzehnten zurechtgeschliffen haben, ermöglicht es uns, hier schärfer zu sehen. Beim Phänomenalismus zeigt sich der individualistische Ursprung mit ver-

bluffender Deutlichkeit darin, daß diese Denkrichtung mit unerbittlicher Notwendigkeit zum Solipsismus, also zur vollständigen Isolierung des Einzelmenschen hinführt. Diese soziologische Absurdität, die der Phänomenalismus im Gefolge hat, ist das weitaus stärkste Argument nicht nur gegen den Solipsismus, sondern auch gegen den ganzen Phänomenalismus.

Aber auch der Apriorismus verrät dem soziologisch geschulten Blick seinen individualistischen Ursprung. Der einzelne Denker glaubt auf Grund einer tiefen Selbstschau in seinem eigenen Innern die logische Struktur der menschlichen Vernunft entdeckt zu haben und zweifelt keinen Augenblick daran, daß diese Struktur menschliches Gemeingut sei. Das verleitet aber nur allzu leicht zu dem Glauben, man könne aus dieser eigenen Vernunft allgemeingültige und absolute Wahrheiten herausspinnen und, unabhängig von jeder Erfahrung, zu letzten Aufschlüssen über das Wesen der Dinge gelangen. Die spekulativen Systeme, die aus Kants kritischer Denkarbeit hervorstüben, sind schlagende Beispiele für solche individualistische Überhebungen und Selbsttäuschungen.

Dasselbe gilt nun von der neuen Phänomenologie. Aus den eigenen Sinneswahrnehmungen, aber auch aus Erzeugnissen der Phantasie glauben die Anhänger dieser Richtung eine Art von „Wesenschau“ herausentwickeln, darauf „Wesenswissenschaften“ begründen und so Erkenntnisse von absoluter Gültigkeit und noch dazu von „höchster Dignität“ gewinnen zu können, die von jeder Erfahrung ganz unabhängig sind. Der Begründer der neuen Phänomenologie Edmund Husserl hat die Berechtigung dieses Übergangs vom Einzelbewußtsein zum allgemeinen Bewußtsein sogar mit voller Klarheit und Entschiedenheit ganz ausdrücklich behauptet. „Man kann aber einsehen, daß, was für ein Ich erkennbar ist, prinzipiell für jedes erkennbar sein muß“ (Jahrb. f. Phänomenologie I. S. 90). Prüft man nun die bisher mitgeteilten Ergebnisse dieser Methode, so erkennt der soziologisch geschulte Blick leicht ihren individualistischen Ursprung und wird auf die Gefahren der damit verbundenen Selbsttäuschungen aufmerksam.

In allen diesen Theorien wird eben der so überaus wichtige soziale Faktor in der Erkenntnisentwicklung entweder ganz übersehen oder mit Bewußtsein ignoriert. Bleibende Erkenntnisse sind aber immer nur das Ergebnis des Zusammenarbeitens der Geister und erlangen erst durch den oben beschriebenen Prozeß der sozialen Verdichtung die nötige Festigkeit und damit zugleich die praktische Verwertbarkeit. Die soziologische Erkenntnislehre muß es sich zur Aufgabe machen, einen neuen und präzisen Begriff der Erfahrung herauszuarbeiten. Nicht jede Beobachtung eines Einzelnen darf an sich schon als Erfahrung gewertet werden. Erst wenn durch gegenseitige Bestätigungen und Be-

Stärkungen infolge fortgesetzten Zusammenarbeiten der Geister sich ein Stock von allgemeinen und bewährten Erkenntnissen herausgebildet hat, sollte von Erfahrung die Rede sein. Allgemeine und bewährte Erfahrung aber muß als das einzig gültige Kriterium der Wahrheit angesehen werden. Das subjektive Gefühl der Evidenz, die Überzeugung von der inneren Denknöwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Urteils, das alles sind, genau besehen, nur Wirkungen der soziologisch bedingten allgemeinen und bewährten Erfahrung, Selbst die formale Logik hat keine andere Aufgabe als die, durch geeignete Denkopoperationen zum Bewußtsein zu bringen, wieviel allgemeine und bewährte Erfahrung in jedem wirklich gefällten Urteil enthalten und verdichtet ist⁶⁾).

Unsere Untersuchung der soziologischen Bedingtheit des Denkens hat uns folgendes gelehrt: Beim Zustandekommen und bei der Weiterentwicklung der menschlichen Erkenntnis wirken drei zu unterscheidende Faktoren zusammen, die sich in immer komplizierterer Weise gegenseitig durchdringen und fortwährend ineinandergreifen.

1. Der soziale Faktor ist von allem Anfang an da, kommt in den Kollektivvorstellungen der Primitiven und in den sozialen Verdichtungen zur Geltung. Er ist die unerläßliche Bedingung für die Verfestigung und für die praktische Verwertung der Erkenntnisse.

2. Der individuelle Faktor gibt dem Denken die Richtung auf das Objektive und ist die Vorbedingung für die Entstehung der Wissenschaft.

3. Der allgemein menschliche Faktor schafft im Urteil die Urform der Erkenntnis und ermöglicht im Laufe der Entwicklung den Aufstieg zu immer umfassenderen Generalisationen.

4. Alle drei Faktoren sind soziologisch bedingt, weil sowohl das Hervortreten eigenkräftiger Individuen als auch die Idee der ganzen Menschheit als Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens angesehen werden müssen.

Das wird noch deutlicher werden, wenn wir nunmehr daran gehen, die soziologische Bedingtheit der Denkformen darzustellen.

IV.

Die Grundform alles Denkens ist das Urteil. Von der allen Urteilen zugrunde liegenden fundamentalen Apperzeption, vermöge deren sich die Gliederung in Kraftzentrum und Kraftäußerung vollzieht, haben wir bereits oben gesprochen und darauf hingewiesen, daß darin der allgemein menschliche Faktor in der Erkenntnisentwicklung zum Aus-

⁶⁾ Vgl. Jerusalem, „Der kritische Idealismus und die reine Logik“, 1905, S. 175 ff.

druck kommt. Aus dem Urteil entstehen nun die verschiedenen Arten der Begriffe. Das aber ist die Denkform, die für die Fixierung, für die ökonomische Ordnung und für die wissenschaftliche Ausgestaltung der menschlichen Erkenntnisse die allerwichtigste Grundlage bildet. Wir beschränken uns darauf, einige der allerwichtigsten Entwicklungsphasen in der Begriffsbildung aufzuzeigen, weil hier das Zusammenwirken der oben genannten drei Faktoren in der Erkenntnisentwicklung sowie auch die soziologische Bedingtheit der Denkformen besonders klar zutage tritt.

Der Begriff ist bisher meistens Gegenstand der logischen Untersuchung gewesen, während die Frage nach seinem Ursprung und seiner Weiterentwicklung nur selten gestellt wurde. Für mich lag nun gerade hier das zentrale Problem, das mich lange Jahre hindurch beschäftigte. Ich fragte mich, wie der Menscheng Geist dazu gekommen sei, eine Anzahl gleicher oder doch ähnlicher Gegenstände in einem Denkaktes zusammenzufassen. In meiner Lehre von den typischen Vorstellungen, die zum erstenmal in der 3. Auflage meines Lehrbuchs der Psychologie (1902) veröffentlicht und in den folgenden Auflagen ziemlich unverändert wiederholt wurde, glaube ich eine befriedigende Erklärung dafür gefunden zu haben. Ich bin dabei von der biologischen Funktion des Denkens ausgegangen und habe gezeigt, daß der primitive Mensch notgedrungen seine Aufmerksamkeit auf diejenigen Merkmale der Gegenstände seiner Umgebung konzentrieren muß, die für seine Lebenserhaltung bedeutsam sind. Diese Merkmale muß er rasch und sicher erkennen, damit die biologisch zweckmäßigen Reaktionen ebenso rasch und sicher erfolgen. Aus diesen Erwägungen heraus definiere ich die auf diesem Wege entstandenen typischen Vorstellungen als die Inbegriffe der biologisch bedeutsamen Merkmale eines Objektes oder einer Gruppe ähnlicher Objekte. Daraus erklärt sich einerseits die lebendige Anschaulichkeit, andererseits der repräsentative Charakter der typischen Vorstellungen. Sie bilden sich sehr früh, wahrscheinlich noch vor der Sprache aus, spielen aber auch in unserem heutigen stark differenzierten Seelenleben eine sehr wichtige Rolle⁷⁾. In den typischen Vorstellungen haben wir also die Vorstufe der Begriffe vor uns. Sie enthalten in sich die Erfahrungen, die den Menschengruppen in bezug auf diese Klasse von Objekten zur Verfügung stehen. Bereits auf dieser Vorstufe tritt uns das Merkmal entgegen, das für den Begriff charakteristisch ist, die Allgemeinheit. Schon die typischen Vorstellungen fassen bestimmte Merkmale, die mehreren Objekten gemeinsam sind, in sich zusammen und haben diese Objekte selbst gleichsam unter sich. Diese Allgemeinheit ist

⁷⁾ Vgl. Jerusalem, Psychologie, 7. Aufl., 1921, S. 101 ff.

aber noch keineswegs eine logische, sondern ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach eine biologische und eine soziologische Allgemeinheit. Biologisch deshalb, weil die Allgemeinheit der typischen Vorstellungen auf der Gleichheit der Reaktionen beruht, die durch jedes der darin zusammengefaßten Objekte in gleicher Weise ausgelöst werden. Soziologisch darum, weil diese Reaktionen bei allen Mitgliedern der Gruppe, meist sogar gemeinsam, erfolgen.

Eine neue und sehr wichtige Phase in der Entwicklung des Begriffes wird durch die Entstehung, Ausbildung und Verbreitung der Sprache eingeleitet. Wenn für die typische Vorstellung ein Wort gefunden ist, dann ist damit eine Art von Kristallisationspunkt gegeben, an den die fortschreitenden Erfahrungen über die durch das Wort bezeichnete Gruppe von Objekten gleichsam anschließen. Das Wort wird zum Kraftzentrum, dem die verschiedenen potentiellen Kraftäußerungen der im Namen zusammengefaßten Dinge gleichsam inhärieren. Daraus erklärt sich auch der nicht nur bei den Primitiven, sondern auch bei fortgeschrittenen Kulturvölkern so weit verbreitete Glaube an die magischen Wirkungen, die das Aussprechen eines Wortes auszulösen vermag.

In den typischen Vorstellungen werden sinnlich wahrnehmbare, konkrete Dinge, auf welche die Mitglieder der Gruppe in gleicher Weise reagieren, zur Einheit zusammengefaßt. Dasselbe gilt von den ersten Wortbegriffen, die sich bilden. Auch hier sind es zunächst konkrete Dinge, die durch das Wort in einem Denkkakt vereinigt und durch die relative Konstanz des Namens zusammengehalten werden. Die Weiterentwicklung der Sprache schafft aber bedeutsame neue Möglichkeiten der Begriffsbildung. Wenn die fundamentale Apperzeption im einfachen Aussagesatz ihre sprachliche Ausprägung gefunden hat, wenn die in jedem Urteilsakt vollzogene Gliederung in Kraftzentrum und Kraftäußerung im Satze derart zum Ausdruck kommt, daß im Subjekt das Kraftzentrum, im Prädikat die Kraftäußerung gegeben ist, dann ist für eine weitgehende und sehr fruchtbare Differenzierung in der Begriffsbildung die Grundlage geschaffen. Das Subjektsvort ist der natürliche Träger von konkreten Gegenstandsbegriffen. Dadurch aber, daß jetzt auch die Kraftäußerungen, das heißt die Eigenschaften, Zustände und Tätigkeiten des Subjektes, mit einem eigenen Wort (dem Prädikatswort) bezeichnet werden, mit einem Wort, das als Komplex von Artikulations- und Gehörsempfindungen eine gewisse Selbständigkeit und Einheit besitzt, sind neue Denkmöglichkeiten gegeben. Man bemerkt vielfach, daß dieselben Eigenschaften, Tätigkeiten und Zustände bei verschiedenen Objekten vorkommen. Jetzt, wo diese Akzidentien durch eigene Namen bezeichnet werden, lassen sie sich viel leichter von ihrem Träger gedanklich loslösen und zu Be-

griffen ganz neuer Art zusammenfassen. Wir pflegen solche Begriffe von Eigenschaften, Zuständen, Tätigkeiten und Beziehungen gewöhnlich als abstrakte Begriffe zu bezeichnen, um dieselben von den konkreten Gegenstandsbegriffen deutlich zu unterscheiden. Die Entstehung und Ausbildung solcher abstrakter Begriffe schafft nun ganz neue Denkmöglichkeiten, welche einerseits die übersichtliche Ordnung der Erfahrung, andererseits das Auffinden der Regelmäßigkeiten des Geschehens und die Fixierung dieser Regelmäßigkeiten wesentlich erleichtern.

Durch solche Wortbegriffe wird nun eine neue Art von Allgemeinheit geschaffen. Die Wortbegriffe tragen nämlich besonders viel dazu bei, die ökonomische, das heißt die haushälterische, kraftsparende Funktion des Denkens, die zuerst Ernst Mach in ihrer großen Bedeutung erkannt hat, zur Entfaltung zu bringen. Das Allgemeine der Wortbegriffe ist also zunächst ein ökonomisch Allgemeines, das aber zugleich auch soziologischen Charakter an sich trägt. Die Wortbegriffe sind Gemeingut der Sprachgenossen. Sie sind aber zugleich auch — wenigstens zunächst — nur für diese verständlich und benutzbar. Aus dem Wortschatz einer Sprache läßt sich nicht nur die Summe der Erfahrungen erschließen, die das betreffende Volk bis zu einem bestimmten Zeitpunkt gemacht hat. Man kann an der Sprache auch die Art und Weise studieren, in der das betreffende Volk seine Erfahrungen verarbeitet und geordnet hat. Das ist sogar heute noch an den feinen Unterschieden zu erkennen, die zwischen dem Denken der großen Kulturnationen trotz der vielen Berührungen und Beeinflussungen noch immer bestehen geblieben sind. Erst eine künftige Soziologie der Sprache und des Erkennens wird den Ursprung, den Grad und die Bedeutung dieser Unterschiede klar herauszuarbeiten *in der Lage sein*.

Der Wortbegriff ist anfangs mit der Wortbedeutung identisch. Das ändert sich aber im Laufe der Zeiten. Der Wandel in den Wortbedeutungen vollzieht sich in ganz anderer Weise als die langsamen und stetigen Veränderungen, denen der Inhalt der Begriffe durch die fortschreitenden Erfahrungen unterworfen ist. Der Bedeutungswandel der Wörter ist durch eine große Mannigfaltigkeit von Beziehungen bedingt, die noch recht mangelhaft durchforscht sind. Oft sind es rein zufällige Assoziationen, die durch kulturgeschichtliche Zusammenhänge verursacht werden. Dazu kommen dann wieder soziale Wertschätzungen, die manchen Wörtern einen positiven oder negativen Gefühlswert verleihen, für den im Begriff kein Platz ist. Wenn zum Beispiel das Wort πορφυρῖς im Griechischen nicht bloß den Phönizier, sondern gleichzeitig auch den Purpur und dann wieder die Dattelpalme bedeuten kann, so hat das natürlich darin seinen Grund, daß die Griechen

den Farbstoff und die Baumart durch die Phönizier kennen lernten. Begrifflich haben die drei Dinge gewiß nichts miteinander gemein. Ein ganz anderes Beispiel: Der Bedeutungsübergang von „gut“ zu „dumm“ tritt uns sowohl im griechischen Wort *εὐήθης* als auch im deutschen Wort „albern“ (von al were = der immer wahrhaftig ist) entgegen. Hier scheint schon ein soziologisches Entwicklungsgesetz vorzuliegen, das noch näher erforscht werden muß. Wenn aus dem „Dorfbewohner“, dem „Dörper“, das Wort „Tölpel“ wird, so finden wir dazu im griechischen Wort *ἄγροικός* und im lateinischen *fūsticus* interessante Parallelen. Hier zeigt sich deutlich der Einfluß des Großstadtlebens auf die Sprache, der ebenfalls noch genauere Untersuchungen fordert.

Infolge dieser oft sprunghaften Veränderungen der Wortbedeutungen geschieht es nicht selten, daß ein und dasselbe Wort zur Bezeichnung ganz verschiedener Dinge verwendet wird, zugleich aber auch, daß für einen und denselben Begriff mehrere Worte zur Verfügung stehen. Diese Diskrepanzen zwischen Wort und Begriff haben vielfach Anlaß dazu gegeben, mit der Sprache Mißbrauch zu treiben. Mit Hilfe der tatsächlich oft vorkommenden Homonymien und Synonymien wurden allerlei Trug- und Fangschlüsse konstruiert. Aristoteles hat uns in seiner Schrift von den sophistischen Trugschlüssen unter der Rubrik *παρά τὴν λέξιν* zahlreiche Beispiele dafür gegeben, und auch in Piatons Dialog „Euthydemos“ werden uns solche Kunststücke der Sophisten mit lebendiger Anschaulichkeit und mit köstlichem Humor vorgeführt. Ich verweise dabei besonders auf das Doppelspiel mit dem Worte *[xotivCavco*, das sowohl „lernen“ als auch „verstehen“ bedeutet, weil die Hohlheit dieses Verfahrens dort von Sokrates mit so schonungslosem Humor bloßgelegt wird (Plato, Euthyd. C. 7).

Infolge dieser Mißbräuche macht sich nun das Bedürfnis geltend, die Begriffsbildung und die Denkopoperationen, die mittels der Begriffe vollzogen werden, von den Zufälligkeiten und Mehrdeutigkeiten, denen der Gebrauch der Worte ausgesetzt ist, möglichst unabhängig zu machen. Dieser Prozeß spielt sich aber bereits auf historischem Boden ab, und wir können den hier vollzogenen Übergang zu einer höheren Art von Allgemeinheit etwas genauer verfolgen. Wir wissen, daß Sokrates seine Schüler zu genauen Begriffsbestimmungen anleitete und auf die große Bedeutung des Allgemeinen hinwies. Sagt uns doch Aristoteles ausdrücklich, daß das *ὀρίζεσθαι καθόλου* in den Lehren des Sokrates die Hauptsache war. Wir finden auch in den frühen platonischen Dialogen Erörterungen, die lediglich den Zweck verfolgen, das Wesen bestimmter Eigenschaften, zum Beispiel der Tapferkeit, der Besonnenheit, der Frömmigkeit, der Schönheit, genau zu erfassen.

Aristoteles war zwanzig Jahre lang Piatons Schüler und hat gewiß

in dieser Zeit, wo die alte Sophistik immer mehr in rabulistische Eristik ausartete, immer stärker das Bedürfnis gefühlt, durch präzise Formulierung der verschiedenen Begriffsbeziehungen zu festen Denkregeln zu gelangen, die es möglich machen sollten, die Trugschlüsse rasch und sicher als solche zu erkennen.

Die von Aristoteles begründete Logik ist hauptsächlich Begriffslehre. Das Verhältnis der logischen Über- und Unterordnung hat Aristoteles als erster mit voller Schärfe erkannt und seine Bedeutung als Ordnungsprinzip erfaßt. Den Prozeß der aufsteigenden Abstraktion und der absteigenden Determination hat er klar durchschaut. Die Grenze der Abstraktion findet er in den allgemeinsten Prädikaten, für die er bekanntlich den Namen „Kategorie“ geprägt hat. Die Grenze der Determination ist das konkrete Einzelding. Aristoteles zeigt sich auch in seiner originellsten Schöpfung, in der Logik, als der „baumeisterliche Mann“, wie ihn Goethe so treffend genannt hat.

Wichtiger ist jedoch für uns, daß Aristoteles — und das ist noch lange nicht genügend gewürdigt worden — es zum erstenmal unternahm, die Begriffe mit Buchstaben zu bezeichnen. Darin zeigt sich mit voller Deutlichkeit das Bestreben des Begründers der Logik, sich von der Sprache zu emanzipieren und zu einer höheren Stufe der Allgemeinheit emporzusteigen. Wir finden diese Bemühungen, sich von den Fesseln der Sprache zu befreien, auch sonst im Organon oft wieder⁸⁾. So unterscheidet er einmal — ich beschränke mich auf dieses eine Beispiel — sehr schön die „äußere Rede“, den *ἔξω λόγος*, von der „inneren Rede“, die in der Seele wohnt (vom *ἔσω λόγος ἐν τῇ ψυχῇ*). Gegen die „äußere Rede“ sagt er, läßt sich immer ein Einwand finden, gegen die „innere Rede“ aber nicht immer (Anal. post. I, 10). Der Wortbegriff beginnt eben schon bei Aristoteles allmählich in den wissenschaftlichen Begriff überzugehen, und damit ist ein viel feineres und weit präziseres Instrument des Denkens erarbeitet. Das Gemeinsame in den äquivalenten Dingen und Vorgängen wird jetzt viel exakter zusammengefaßt, und dadurch wird die Allgemeingültigkeit dieses Denkmittels zugleich auf den immer größer werdenden Kreis der Forscher aller Nationen ausgedehnt.

Für uns kommt es nunmehr darauf an, das Wesen, die Eigenart und den Ursprung dieser neuen Art von Allgemeinheit zu bestimmen. Sie ist nicht mehr bloß biologischen Ursprungs wie die der typischen Vorstellungen, nicht mehr bloß denkökonomisch wie die der Wortbegriffe. Sie scheint auch nicht mehr wie die beiden ersten Stufen soziologischen Charakter an sich zu tragen, weil die wissenschaftlichen Begriffe

⁸⁾ In einer nicht veröffentlichten Untersuchung über Grammatik und Logik bei Aristoteles habe ich dafür viele Belege gesammelt, die anzuführen viel zu viel Raum erfordern würde.

nicht mehr bloß Gemeingut einer beschränkten Gruppe von Sprachgenossen sind, sondern für alle Menschen Geltung haben. Die Logiker, die Aprioriker und die Phänomenologen haben sich über die Provenienz der Begriffe und der ihnen immanenten Allgemeinheit bisher nur wenig den Kopf zerbrochen. Sie scheinen alle zu glauben, daß diese als logisch bezeichnete Allgemeinheit dem Wesen der Begriffe von allem Anfang an inhärierte und daß das Denken in solchen Begriffen eine Funktion der zeittosen und unveränderlichen logischen Struktur der menschlichen Vernunft sei. Mathematisch orientierte Denker wie Bolzano und Husserl gehen sogar so weit, daß sie die Begriffe und die daraus gebildeten Urteile von der Person des Denkers ganz loslösen und eine eigene Welt der Geltung konstruieren, die zwischen Psychologie und Metaphysik in der Mitte steht. In meinem Buche „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ glaube ich nachgewiesen zu haben, daß es ein derartiges „drittes Reich“ nicht gibt und nicht geben kann.

Schon vor vierzig Jahren, als ich zu einem bestimmten Zweck das Organon des Aristoteles gründlich durcharbeitete, erschien mir die Entdeckung und Verwertung des Verhältnisses der logischen Über- und Unterordnung sowie die Bezeichnung der Begriffe durch Buchstaben als eine schöpferische Tat von überwältigender Größe. Es hat mich die ganze Zeit hindurch immer wieder gereizt, die psychologischen Wurzeln dieser tiefgründigen Denkarbeit bloßzulegen, um ihre wahre Bedeutung ganz zu erfassen. Bei den Geschichtsschreibern der Philosophie fand ich nicht einmal die Ansätze dazu. Ihnen schien offenbar die von Aristoteles zum erstenmal klar herausgearbeitete logische Allgemeinheit der Begriffe etwas so Selbstverständliches zu sein, daß es ihnen gar nicht einfiel, nach dem psychologischen oder dem soziologischen Ursprung dieser Geistestat zu fragen.

Erst heute, wo mir die soziologische Betrachtungsweise seit Jahren geläufig geworden ist, glaube ich die Leistung des Aristoteles und den darin vollzogenen Übergang vom Wortbegriff zum wissenschaftlichen Begriff sowie die damit erreichte Stufe der „logischen“ Allgemeinheit ganz zu verstehen. Die Entstehung der Logik steht in engem Zusammenhang mit der Herausbildung der Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit. Das Logisch-Allgemeine ist das für alle menschlichen Intelligenzen geltende Verhältnis der logischen Über- und Unterordnung, das in seiner weiteren Entwicklung zu immer umfassenderen Generalisationen führt, in denen die allgemeine und bewährte Erfahrung festgelegt, ökonomisch geordnet und immer präziser formuliert wird.

In der Zeit, wo Aristoteles seine Logik schuf, lag die Idee der ganzen Menschheit bereits in der Luft. Schon der Sophist Hippias von Elis

hatte von der Verbrüderung aller Menschen gesprochen und Diogenes von Sinope den Begriff des Weltbürgers geprägt. In seinem politischen Denken hat sich Aristoteles diese Idee zwar noch nicht anzueignen vermocht, allein in seiner Logik ist das *ὑπέρθεσθαι καθόλου* des Sokrates bereits auf diese universalistische Stufe emporgehoben.

In der auf Aristoteles folgenden Zeit des Hellenismus tritt uns der universalistische Gedanke auf den verschiedensten Gebieten immer deutlicher entgegen. Von den Geographen wird der Begriff der bewohnten Erde, der „Oekumene“, geschaffen und von Polybios zu derselben Zeit die Forderung einer Universalgeschichte erhoben. Die Stoiker haben die Gemeinschaft aller Menschen mit großer Schärfe betont, zugleich aber auch die von Aristoteles begründete Logik kräftig weiterentwickelt. Vielleicht ist in dem von ihnen geprägten Gedanken der „gemeinsamen Begriffe“ (*κοινὰ ἔννοια*) sogar eine Andeutung des Zusammenhanges zwischen Logik und Soziologie zu erkennen.

Damit ist, wie ich glaube, bewiesen, daß auch die logische Allgemeinheit soziologischen Charakter an sich trägt. Auch die wissenschaftlichen Begriffe sind ein Gemeingut, das aber nicht mehr einer abgesonderten Gruppe, sondern der ganzen Menschheit gehört. Die Lösung dieser Denkformen von der menschlichen Gemeinschaft und ihre Verpflanzung in ein chimärisches Reich des „Geltens“ verleiht ihnen keineswegs einen höheren Erkenntniswert, sondern nimmt ihnen nur ihre konkrete Verankerung in der Zusammenarbeit des allgemein menschlich gewordenen Denkens.

So haben wir aus der Entwicklung der Begriffe gelernt, daß selbst in den höchsten Abstraktionen des Denkens die soziologische Bedingtheit des Menschengesistes deutlich zu erkennen ist. Damit wären die Grundlagen für eine soziologische Erkenntnislehre gegeben, die nunmehr durch Einzelforschung weiter ausgebaut werden muß.

Kundnehmen und Kundgeben.

Ein Beitrag zur Gesellmerklehre (Soziophänomenologie)

Von

H. L. Stoltenberg (Berlin).

Eine der wichtigsten Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens ist das Nehmen und das Geben.

Das Nehmen hat dabei entweder die Form des Nehmens schlechthin, ohne eine besondere Vorstellung von der Haltung des Benommenen dazu — ich will es ‚etwas bekommen‘ nennen, das heißt wörtlich ‚bei (zu) etwas kommen‘ —, oder aber die Form des Nehmens mit einer solchen Vorstellung und ist dann entweder ein Annehmen, wenn das Genommene als etwas Gebotenes, oder ein Entwenden, wenn es als etwas Vorenthaltenes vorgestellt wird. Ebenso zerfällt auch das Geben in ein Geben schlechthin, ohne eine besondere Vorstellung von der Haltung des Begebenen dazu, das heißt in ein Bieten und in ein Geben mit einer solchen Vorstellung, und zwar in ein Gewähren, wenn das Gegebene als von dem anderen erwünscht, in ein Aufdrängen, wenn es als von ihm unerwünscht vorgestellt wird.

Nehmen und Geben können aber auch bewußt unterlassen werden, und dann haben wir es einerseits mit einem Nichtnehmen, im besonderen mit einem Nichtbekommen oder Belassen, einem Nichtannehmen oder Abschlagen und einem Nichtentwenden oder Zueigenlassen, andererseits mit einem Nichtgeben, im besonderen einem Nichtbieten oder Vorenthalten, einem Nichtgewähren oder Verweigern und einem Nichtaufdrängen oder Ersparen zu tun (vgl. die angehängte Tafel der Grundbegriffe).

Dies Nehmen und dies Geben kann nun sehr Verschiedenes zum Inhalt haben, einmal Sachen — Blumen, Früchte, Bilder, Bücher, Geld —, dann aber auch, und darauf kommt es hier an, bloße Bewußtseinsinhalte. Es kann ein Kundnehmen sein, das heißt sich etwab von einem ins Bewußtsein nehmen, und ein Kundgeben, das heißt einem etwas von sich ins Bewußtsein geben¹⁾). Diese gesell-

*) Das Wort „kundnehmen“ ist übrigens, wie ich nachträglich aus dem Orimmschen Deutschen Wörterbuch, V, 2634, ersehe, auch schon von Fichte in seiner Staatslehre, S. 40 u. ö., gebraucht worden.

seelischen (soziopsychischen) Vorgänge habe ich zwar schon in meiner Soziopsychologie — unter den Überschriften „Die Erfahrung vom anderen“ (S. 27 ff.), das „Merkenlassen und Künden“ (S. 89 ff.) und das „Gestehen und Leugnen“ (S. 79) — behandelt, bin aber da fast nur auf die Verschiedenheit der genommenen und gegebenen Bewußtseinsinhalte, nicht aber genügend auf die gesellseelisch wichtigen Verschiedenheiten des Nehmens und Gebens selber eingegangen, was ich hier jetzt nachholen möchte.

1.

a) Wie vom Nehmen gibt es auch vom Kundnehmen drei Arten: das Kundbekommen, das Kundannehmen und das Kundentwenden.

Ein Kundbekommen ist zum Beispiel jedes Wahrnehmen eines anderen, sofern es nicht als von ihm gewolltes Kundgeben oder Nichtkundgeben vorgestellt wird. So kann man kundbekommen, daß jemand ein Neger oder ein Weißer, müde oder munter, ein Buchliebhaber oder ein Menschenfeind ist. Besonders gewolltes Kundbekommen, zum Beispiel, wenn jemand auf Grund von eingehenden Beobachtungen sich schließlich ein genaues Bild von dem ganzen Wesen eines Menschen verschafft, kann man auch Kunderlangen nennen, mehr ungewollte dann Kundfinden. Auch das letzte kommt oft genug vor. Unser geistiges Rüstzeug arbeitet nämlich so unabhängig von unserer Kür, daß nicht bloß einfache Wahrnehmungen, wie der leuchtende Blick oder die gebeugte Haltung eines anderen, sondern auch auf sehr viel verwickelteren inneren Vorgängen beruhende Vorstellungen, zum Beispiel die Gewißheit, daß jemand mir etwas gestohlen hat, urplötzlich ohne irgendein Zutun von uns im Bewußtsein aufblitzen.

Ist das Kundbekommen mit dem Bewußtsein verbunden, daß der andere das Kundgenommene mir hat geben wollen, so handelt es sich um ein Kundannehmen. Ein mehr erlangendes Kundannehmen haben wir etwa vor uns, wenn der Arzt durch Fragen sich ein Bild von dem Zustand seines ihm völlig vertrauenden und offenen Kranken macht, ein mehr findendes, wenn jemand sich plötzlich sagt: Ach, das hat er damals gemeint!

Ist das Kundbekommen dagegen mit dem Bewußtsein verbunden, daß der andere das Kundgenommene mir nicht hat geben wollen, so haben wir es mit einem Kundentwenden zu tun, und zwar mit einem Kunderschleichen, wenn bewußt (wie beim Ausspähen, bei der Spionage) Mittel der Täuschung, mit einem Kunderzwingen, wenn bewußt (wie beim Foltern) Mittel der Gewalt angewendet wer-

den (vgl. „Erzwingung des Zeugnisses“, Strafprozeßordnung, § 69). Hat man nicht — wie etwa der Richter dem Angeklagten, der Vater dem Kinde, der Feind dem Feinde gegenüber — ein gutes, sondern ein böses Gewissen, so entspricht dem Kunderschleichen ein Kundstehlen, dem Kunderzwingen ein Kundrauben (Kunderpressen). Außer diesem mehr gewollten, erlangenden gibt es aber auch noch ein mehr ungewolltes, findendes Kundentwenden, und zwar, wenn einem erst bei oder gar nach dem Kundnehmen das Bewußtsein auftaucht, daß der andere das Genommene freiwillig sicher nicht gegeben hätte. Dies so zum Kundentwenden werdende Kundfinden, zu dem all die immer wieder gezwungen sind, die auf Grund eines angeborenen oder in langer Erfahrung erworbenen Feinsinnes ihre Mitmenschen auf den ersten Blick zu durchschauen vermögen, wird von den davon Betroffenen sogar als ein Kundstehlen und -rauben aufgefaßt, und die so Benommenen wirken darauf in klarer Einsicht der großen Machtfülle, die solch Wissen um sie den Besitzern verleiht, wie auf jede andere Bestehlung und Beraubung nicht nur mit Furcht, sondern auch mit Haß und Rache („Rache am Zeugen“) zurück, zumal wenn sie mit dieser Kundentwendung im anderen noch das Gefühl der Überlegenheit und des Sieges spüren oder zu spüren glauben. Da es nun einmal nicht möglich ist, wie genommene Sachen, so auch genommene Kunde einfach wieder zurückzugeben, etwa indem man sie mit einem Schlage aus seinem Bewußtsein wieder auslöscht, so verlangen die so Benommenen meist zum mindesten, daß die Kunde überhaupt nicht oder doch nicht zu ihrem Schaden verwendet wird. Wahrhaft versöhnt mit ihrer Benommenheit aber sind sie erst dann, wenn sie wissen, daß mit dem Entwendeten ein ihnen vorteilhafter Gebrauch gemacht wird, daß ihr Durchschauer ihr Freund, ihr Arzt, ihr Heiland sein will. Daß überhaupt erst die Verwendung des Genommenen das ist, was den Benommenen eigentlich angeht, hängt damit zusammen, daß die bloße Kundnehmung nicht in dem Sinne eine Nehmung ist wie die Sachnehmung. Der Kundbenommene behält ja zugleich das Genommene, wird nicht schlechter, wenn man seine Gutheit, nicht häßlicher, wenn man seine Schönheit, nicht dummer, wenn man seine Klugheit kundnimmt, obwohl armer, wenn man seinen Reichtum bekommt. Wegen dieser Eigenart ist das Kundnehmen und im besonderen das Kundentwenden übrigens auch viel leichter dem Benommenen geheim zu halten. Das Lesen einer an ihn gerichteten Karte, das Erhaschen einer ihn verratenden Gebärde bleiben ihm in der Regel unbekannt, solange von diesem Wissen kein offener Gebrauch gemacht wird. Wegen dieser Eigenart der Kundnehmung erscheint aber auch die bloße Kundentwendung weniger bedenklich als die Sachentwendung. Ohne den Betroffenen schon un-

mittelbar zu schädigen, gibt sie einem doch in all den Fällen, wo man mit seinem guten Willen einem gegenüber nicht rechnen kann, wie im Feindnis, so aber auch schon in der „Gesellschaft“ ein Mittel in die Hand, einem vorausgesehenen oder wirklich eintretenden Angriff auf die eigenen Belange rechtzeitig und erfolgreich zu begegnen.

Gesellseelisch besonders wichtig sind unter den Kundnehmungen überhaupt, sowohl den Kundbekommungen wie den Kundannehmungen wie auch den Kundentwendungen, dann noch die, die eine Kunde betreff einen Dritten zum Inhalt haben, und man kann die Kundnehmungen deshalb auch noch danach einteilen, wie sie durch die Vorstellung vom Willen dieses betroffenen Dritten bestimmt sind: ob dieser Wille keine Rolle im Bewußtsein des Nehmenden spielt, ob er als zustimmender oder ablehnender Wille in ihm vorhanden ist.

Zur ersten Art gehören die rein sachlichen Kundnehmungen betreff einen Dritten, so wie sie der Künstler und der Gelehrte machen, die der Betroffene persönlich nichts angeht, zur zweiten die amtlichen oder geschäftlichen Berichtungen, die man von einem im Auftrage eines Dritten entgegennimmt, zur dritten endlich die Verratsnehmungen — wenn einer einem Tatsachen über einen Dritten mitteilt, über die zu schweigen er jenem gegenüber sittlich oder vertraglich verpflichtet ist —, aber auch andere Erfahrungen, zum Beispiel die, daß ich einem unmittelbar ansehe, wie er unter einem anderen leidet, und dabei zugleich weiß, daß dieser andere dies Leiden unter ihm auf alle Weise mir verbergen möchte.

Alle diese Kundnehmarten sind nun aber nicht völlig voneinander getrennt, sie gehen vielmehr einmal leicht ineinander über, wie zum Beispiel das Kundbekommen in ein Kundannehmen, wenn während des Bekommens die Vorstellung auftaucht, daß der andere das, was ich ihm kundnehme, nicht bloß hat, sondern es mir auch bietet, und kommen dann auch zusammen vor, so, wenn ich in einer Antwort etwas kundannehme und dabei zugleich etwas erkenne, was mir der andere verheimlichen will, also etwas kundentwende.

Außer dem eigentlichen Kundnehmen, dem abschließenden Teil der Handlungen, gibt es endlich einmal noch eine Vorform: das Kundnehmenwollen oder das Kundsuchen, in den drei Hauptarten des Kundbekommen-, Kundannehmen- und Kundentwendenwollens. Es kann unser Bewußtsein bloß eine kurze Weile durchziehen, es aber auch tage-, wochen- und jahrelang erfüllen. Eine besondere Art des Kundannehmenwollens ist das Fragen.

Dann gibt es aber auch noch eine Art Nachform des Kundnehmens, das Kundbehalten, das Bestreben, das Kundgenommene nicht wieder zu vergessen.

b) Neben den Kundnehmungen sind dann in diesem Zusammenhang zwar nicht die Tatsachen, daß jemand wahr oder falsch, zu wenig oder zuviel kundnimmt — denn diese Tatsachen sind keine reinen Merkungen, sondern sachliche Feststellungen unbeteiligter Dritter —, wohl aber die Tatsachen eingehend zu behandeln, daß jemand Bestimmtes mit Bewußtsein nicht kundnimmt. Als „ein plötzlich herausbrechender Entschluß zur Unwissenheit, zur willkürlichen Abschließung, ein Zumachen seiner Fenster, ein inneres Neinsagen zu diesem oder jenem Dinge, ein Nichtherankommenlassen, eine Art Verteidigungszustand gegen vieles Wißbare, eine Zufriedenheit mit dem Dunkel, mit dem abschließenden Horizont, ein Ja-sagen und Gut-heißen der Unwissenheit" beschreibt Nietzsche (Jenseits von Gut und Böse, § 230) diese Tatsachen ganz allgemein.

In bezug auf das Wissen um andere Menschen gibt es dann entsprechend den Formen des Nichtnehmens überhaupt zunächst ein Nichtkundnehmen ohne eine besondere Vorstellung von der Haltung des Benehmbaren dazu, ein Nichtkundbekommen oder ein Kundbelassen, etwa, weil man zu müde ist, überhaupt etwas kundzunehmen, weil man zur Zeit lieber etwas anderes kundnimmt, oder weil man zum Beispiel als Vater oder Lehrer oder Staatsanwalt fürchtet, durch die Kundnehmung zu Handlungen gezwungen zu werden, die einem selber unliebsam sind. Daneben steht dann einmal das Nichtkundnehmen, trotzdem man weiß, daß der andere einem den Inhalt kundgibt, das heißt das Nichtkundannehmen oder das Kundabschlagen — sei still, hör' auf, ich will nichts davon wissen, heißt es dann, aus den verschiedensten Gründen, etwa um einer zu großen Selbsterniedrigung des anderen vorzubeugen, oder um sich selber den Folgen des Mitwissens zu entziehen, oder um bestimmte Dinge auch nicht im Bewußtsein weiter zu verbreiten, als sie schon verbreitet sind — und dann das Nichtkundentwenden oder Kundzueigenlassen. Es geschieht mit der Vorstellung, daß der andere das Kundnehmen nicht gern haben würde, aus einer Art Bescheidenheit und Zurückhaltung, die zunächst alles unterläßt, was ihr die Geheimnisse anderer erschließen könnte, und die, wenn sie doch hat findend kundentwenden müssen, wenigstens versucht, es zu vergessen, wenigstens so tut, als ob sie es nicht gefunden hätte oder, sollte der Benommene es doch schon bemerkt haben, ihm wenigstens zu verstehen gibt, daß sie es nicht zu seinem Schaden verwenden wird.

Natürlich kann man ebenso wie kundnehmen auch nichtkundnehmen in bezug auf einen von der Kunde betroffenen Dritten, sei es ohne besondere Vorstellung von dessen Haltung dazu, sei es, trotzdem er die Kundnehmung will, wenn er mir einen Boten geschickt hat, dessen Meldung ich abschlage, sei es, weil er sie nicht will,

wenn ich sein Geheimnis einem anderen nicht entwende, sondern zueigen lasse.

Auch die Arten des Nichtkundnehmens gehen einmal ineinander über — so wird zum Beispiel das einfache Kundbelassen zum Kundabschlagen, wenn ich während der Belassung merke, daß der andere mir das Belassene gern gegeben hätte —, und auch sie kommen zusammen vor, so, wenn man einem anderen eine Oestehung abschlägt, womit man ihm zugleich etwas kundzueigenlassen will.

Wie das Kundnehmen im Kundsuchen hat auch das Nichtkundnehmen eine Vorform im Bewußtsein, das Nichtkundnehmenwollen, das Kundmeiden, das sich nicht bloß darin zeigt, daß man keine neuen Möglichkeiten, etwas kundzuerlangen, sucht, vor allem jedes Fragäußern unterläßt, ja auch die inneren Fragen zum Schweigen bringt, sondern auch darin, daß man den einem bekannten Möglichkeiten, etwas kundzunehmen, aus dem Wege geht, auch zufälliges Kundfinden auszuschließen sucht. Die entsprechende Nachform, wenn man doch schon etwas hat kundnehmen müssen, ist dann das Kundvergessenwollen, das Gegenteil des Kundbehaltens.

Nicht bloß die Arten des Kundnehmens, nicht bloß die Arten des Nichtkundnehmens, sondern sogar irgendeine Kundnehmung und irgendeine Nichtkundnehmung können einander seelisch vereinigen, so, wenn ich einen an mich gerichteten Brief zwar kundnehme, aber doch nur, indem ich ihn mir vorlesen lasse, indem ich mich so dem mich sonst bestrickenden Eindruck der Handschrift entziehe, oder wenn ich einer Sängerin mit geschlossenen Augen zuhöre, um so nur das, was sie mir wirklich kundgewährt, nicht aber auch das, was ich sonst noch von ihr kundbekommen kann, etwa ihr störendes Aussehen, in mein Bewußtsein zu nehmen.

2.

a) Wie vom Geben gibt es auch vom Kundgeben in seinen inhaltlich verschiedenen Formen des Zuhören-, Zusehen-, Zuriechen-, Zuschmecken- und Zutastengebens drei Arten: das Kundbieten, das Kundgewähren und das Kundaufdrängen.

Von ihnen ist das Kundbieten der einfachste Vorgang, der keine bestimmte Vorstellung vom Willen des Begebenen einschließt, sich höchstens eine erfreute oder auch eine geärgerte Nehmung wünscht. So bieten alle Ausrufer und Marktschreier, alle Aussteller und Vorführer Waren, so bieten sich selber alle Künstler und Gelehrten in ihren Werken, alle Eitlen in ihren Kleidern, alle Dirnen in ihren Leibern kund (sie zeigen sich, lassen sich sehen, produzieren und prostituieren sich). Ein Kundbieten ist auch das Bekennen — vgl. Weigand,

Deutsches Wörterbuch, 5. Aufl., und meine Soziopsychologie, S. 79 — sowie die „Herzensergießungen“ und die Aufklärungen, die man jemandem „von sich aus“ zuteil werden läßt. Solch Kundbieten wird dann vom Nehmenden entweder als findendes Bekommen oder findendes Annehmen erlebt und kann ihm entweder gleichgültig oder erwünscht oder auch unerwünscht sein.

Ist dagegen die wahrgenommene, erratene oder eingebildete Vorstellung vorhanden, daß der Begebung die Kunde haben möchte, so ist die Kundgebung eine Kundgewährung. Die häufigste Form ist das einfache Antworten auf eine Frage, das zum Gestehen wird (vgl. Soziopsychologie, S. 79), wenn man dem Fragenden gegenüber lieber geschwiegen hätte, und zum Beichten, wenn es sich dabei um eigene Missetaten handelt. Eine Kundgewährung geht übrigens während ihres Ablaufes sehr leicht in eine einfache Kundbietung, die Qestehung zum Beispiel in eine Bekennung über, wenn nämlich die Vorstellung vom Willen des anderen schwindet, ebenso wie eine Kundbietung sehr leicht eine Kundgewährung wird, wenn nämlich die Vorstellung entsteht, daß der Bebotene solche Kundgebung wünscht.

Ist endlich beim Kundgeben die wahrgenommene, erratene oder eingebildete Vorstellung vorhanden, daß das Nehmen des Gegebenen unerwünscht ist, so ist es ein Kundaufdrängen, wie es von den Werbern aller Art (Aposteln, Missionaren, Reklamern), ebenso von den Erziehern ihren Zöglingen gegenüber immer wieder geübt wird, aber auch von denen, die mit der Kunde bloß Schmerz machen und sich rächen wollen. („Das soll er noch oft zu hören bekommen.“) Wie das Kundgewähren entsteht auch das Kundaufdrängen oft aus einfachem Kundbieten und kehrt auch wieder in diese einfachere Form des Kundgebens zurück.

Wie das Kundnehmen kein ganzes Nehmen, so ist übrigens auch das Kundgeben kein ganzes Geben. Man behält vielmehr das Kundgegebene zurück und kann deshalb das gleiche nicht nur einem, sondern vielen nacheinander oder sogar zugleich kundgeben. So kann ein verhältnismäßig ganz kleiner geistiger Besitz — sieben Brote — zur Speisung von Tausenden von Menschen dienen.

Eine ganz besondere Form des Kundgebens ist noch das Kundanvertrauen (vgl. Soziopsychologie, S. 52, und Strafprozeßordnung § 52), ein Kundgeben mit der Bitte, es nicht weiter kundzugeben, es für sich zu behalten, zu bewahren und zu hüten.

Auch sonst ergeben sich beim Kundgeben genau wie beim Kundnehmen noch Formen mit Rücksicht auf den von der Kunde betroffenen Dritten. Man kann etwas betreff einen Dritten kundgeben (bezeugen), ohne eine besondere Vorstellung von dessen HaL-

tung dazu, mit Zustimmung in dessen dahingehenden Willen und unter Ablehnung seiner Ablehnung, also im Gegensatz zu ihm. Zur ersten Art gehören die sachlichen Berichtungen, geschichtlichen Darstellungen von einem Dritten, aber auch die Klatschungen über ihn, zur zweiten die Mitteilungen und Erzählungen von Vertretern im Beanwalten, Befürsprechen, Verteidigen, zur dritten endlich die Enthüllungen und Bloßstellungen, im besonderen die Anzeigen von Handlungen Dritter gegen ihren Willen an die, die sie für Unrecht halten, und die Formen des Verratsens, das heißt des Weitergebens von Kunden betreff Dritte, zu deren Bewahrung ich irgendwie verpflichtet bin. Solch Verraten kann ein Verratbieten, ein Verratgewähren oder Preisgeben und ein Verrataufdrängen sein, das letzte zum Beispiel, wenn ein Schüler trotz der Forderung des Lehrers, daß keiner einen anderen anzeigen soll, doch aus Rache und obgleich er seinem Mitschüler versprochen hat, zu schweigen, ihn, und zwar so, daß der Lehrer es nicht überhören kann, als Täter bekanntgibt.

Wie ich schon gezeigt habe, gehen auch die Arten des Kundgebens ineinander über, und auch sie werden miteinander verflochten. So kann das Ja einer Antwort nicht bloß eine Kundgewährung auf die Frage: Willst du mitgehen?, sondern zugleich in seinem Ton eine Kundbietung seiner Freude über eine solche Möglichkeit sein.

b) Neben dem Kundgeben ist dann endlich auch noch das bewußte Nichtkundgeben zu behandeln, dessen erste Form das Nichtgeben ohne eine besondere Vorstellung von der Haltung des Begebbaren, das Nichtkundbieten oder das Kundvorenthalten ist. Wie man an sein eigenes Oberbewußtsein viele mögliche Merkungen nicht herankommen läßt, sie durch andere unterdrückt, so läßt man auch an das Bewußtsein anderer Menschen viele eigene Zustände, kleine Unbehaglichkeiten, kleine heimliche Freuden, kleine Fehler und Schwächen, kleine Tugenden und Stärken nicht herankommen, man verheimlicht, man verdeckt oder verschweigt sie.

So nicht kundgeben wird man natürlich besonders leicht auch dann, wenn man weiß, daß der andere diese Kunde gar nicht haben will, dann drängt man sie ihm auch nicht leicht auf, sondern man verschont ihn damit, man will ihm etwas kundersparen.

Nichtkundgeben kann man aber drittens auch, obgleich der andere das Nichtkundgegebene gar zu gern kundnehmen möchte. Das ist dann ein Nichtkundgewähren oder ein Kund- (Zeugnis-, Auskunft-) Verweigern (siehe auch §§ 51—55 der Strafprozeßordnung), im besonderen ein Nichtgestehen, wenn man bloß nicht sagt, was man weiß, oder ein Leugnen (vgl. Soziopsychologie, S. 79), wenn man sogar sagt, daß man etwas nicht weiß, obgleich man es weiß.

So nicht kundgeben kann man übrigens nicht bloß, obgleich man danach gefragt ist, sondern sogar allein aus dem Grunde, weil man danach gefragt ist, wie man ja auch sonst etwas nicht gibt, nur weil man darum gebeten ist.

Gesellseelisch besonders wichtig sind dann auch hier wieder die Formen, die von der Vorstellung der Haltung des betroffenen Dritten bestimmt sind, sei es, daß diese Vorstellung keine Rolle spielt, so, wenn ich etwas über ihn nicht kundgebe, bloß weil mir im Augenblick etwas anderes näher liegt, sei es, daß ich es nicht tue, obgleich mir sein gegenteiliger Wunsch bekannt ist, bloß, weil ich mich selber dadurch nicht schädigen will, sei es, daß ich seinem Wunsch gemäß es nicht kundgebe, zum Beispiel eine von ihm begangene und von anderen für Unrecht gehaltene Handlung denen nicht anzeige, sondern verhehle, ein mir von ihm anvertrautes Geheimnis nicht verrate, sondern streng kundbewahre. Zu den früher schon (Soziops., S. 79) behandelten beiden Gegensatzpaaren Bekennen und Verheimlichen, Gestehen und Leugnen kommen so jetzt als drittes und viertes noch hinzu Anzeigen und Verhehlen, Verraten und Bewahren sowie als fünftes Preisgeben, das heißt etwas einem mit Zustimmung in dessen Willen verraten, es ihm verrat-gewähren, und Kundhüten, das heißt etwas vor einem in Ablehnung seines Willens bewahren, es verratverweigern.

Auch die verschiedenen Nichtkundgebungen gehen ineinander über, so, wenn man einem etwas vorenthält und mit der Zeit merkt, daß man ihm damit etwas nicht gesteht, und kommen zusammen vor, so, wenn ich einem eine Beichte kundverweigere, indem ich dabei weiß, daß ich ihm zugleich¹ manches kunderspare, ja, sie vereinigen sich auch mit den Kundgebungen, so, wenn einer auf die Frage: „Wo warst du gestern abend?“ „Nicht zu Hause“ antwortet. Damit gewährt er allerdings, verweigert aber auch zugleich etwas kund, woraus dann der Begebene sogar noch mehr, als gegeben ist, kundbekommen kann, nämlich, daß der andere ihm nicht alles zu sagen gewillt ist, woraus er sogar kundentwenden mag: also wieder mit ihr im Konzert! Man kann aber auch umgekehrt nicht kundgeben und dabei doch kundgeben, so, wenn einer einem anderen eine Antwort schuldig bleibt, aber mit dem Bewußtsein, daß dieser selbst daraus noch — im Unterschied von den übrigen Anwesenden — das Richtige zu entnehmen versteht.

Endlich werden sogar Gebungen bzw. Nichtgebungen mit Nehmungen bzw. Nichtnehmungen zusammen erlebt: erstens Kundgebung und Kundnehmung, wenn ich zum Beispiel während einer Mitteilung aus deren Einfluß auf den Bemittelten bestimmte Erfahrungen über ihn sammle, im besonderen, wenn ich ihm durch meinen Blick etwas zu wissen gebe und durch denselben Blick mir etwas zu

wissen nehme; zweitens Kundgebung und Nichtkundnehmung, wenn eine schlechte Erzieherin ein Kind heruntermacht, ohne dabei überhaupt noch eine Einwendung aufkommen zu lassen; drittens Nichtkundgebung und Kundnehmung, wenn ich eine Erzählung über einen anderen mitanhöre, ohne dem Erzählenden kundzugeben, daß ich jenen kenne, um so über ihn mehr und anderes zu erfahren, als ich sonst erfahren würde, und viertens Nichtkundgebung und Nichtkundnehmung, wenn ich einen Verdacht dem Betroffenen gegenüber verschweige, um nicht aus der Wirkung der Verdächtigung die mir noch viel unangenehmere Gewißheit, daß er etwas Bestimmtes getan hat, entnehmen zu müssen.

In diesem Aufsatz habe ich mich der Überschrift: „Ein Beitrag zur Gesellmerklehre (Soziophänomenologie)“ gemäß auf die Darstellung der Handlungen als Merkungen beschränkt. In einer vollständigen Gesellseellehre (Soziopsychologie) wären natürlich auch noch die verschiedenen Anlagen zu solchen Handlungen, zum Beispiel der Kundeiz oder die Kundverschwendsucht, die Schweigsamkeit und die Schwatzigkeit, einzeln und in ihrem seelischen Zusammenhang genau zu behandeln. Diese weiteren Ausführungen über Kundnehmen und Kundgeben mußte ich aber aus Gründen des Raumes und der Zeit hier unterlassen, ich hoffe sie jedoch an anderer Stelle geben zu können.

Tafel der Grundbegriffe.

Nehmen suchen, behalten; erlangen, finden	Nicht nehmen meiden, vergessen- wollen	Nicht geben verhehlen, bewahren	Geben anzeigen, verraten
bekommen	belassen	vorenthalten verheimlichen	bieten bekennen
annehmen	abschlagen	verweigern leugnen, hüten	gewähren gestehen, preis- geben
entwenden erschleichen, er- zwingen; stehlen, rauben	zueigenlassen	ersparen	aufdrängen

Einsamkeit und Geselligkeit als Bedingungen der Mehrung des Wissens.

Von

Leopold von Wiese (Köln).

Literatur.

Außer den in den Fußnoten genannten Schriften von Guyau, Landsberg, Ross, Scheler, Schmalenbach, Simmel, Strasser, von Wiese befassen sich mit dem Problem selbst oder mit dem Kreis von Problemen, zu denen das Thema der Skizze gehört, u. a. auch

Karl Jaspers in *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin 1919, J. Springer), besonders in Teil C 1,2: Der Geist zwischen Vereinzelung und Allgemeinheit, S. 335ff.; und

Eduard Spranger in *Lebensformen*, Halle 1921, besonders im 2. Abschnitte: Die idealen Grundtypen der Individualität S. 107ff.

Untersuchungen über formale Probleme der Soziologie sind gegenwärtig noch mit der Aufgabe belastet, daß man zunächst den Versuch machen muß, einen im Wege stehenden Wall von Vorurteilen abzutragen, der von vornherein die Verständigung hindert. Hätten wir hier Papierbogen in beliebigem Ausmaße zur Verfügung, so müßten wir vielleicht mehr Raum auf die Vorfrage verwenden, welche falschen Einstellungen zum Problem sich nicht einschleichen dürften, als der Gegenstand selbst erforderte, wenn er erst in das rechte Blickfeld gerückt wäre. Es ist an dieser Stelle, wo nur eine Skizze gegeben werden kann, nicht möglich, eine Auseinandersetzung über Grundsätzliches zu versuchen. Jedoch drei Irrtümer müssen genannt und von vornherein abgewiesen werden: Erstens die Meinung, daß die Einsamkeit kein Problem der Soziologie sein könne, daß es ein Widerspruch sei, von „einer Soziologie der Einsamkeit“ zu reden. — Zweitens, daß die beiden kontradiktorischen Begriffe Einsamkeit und Geselligkeit nur antithetisch zu behandeln seien und zu einer Stellungnahme pro und contra führten. — Drittens, daß Hervorhebung des Wertes der Ein-

samkeit sogenannter „Individualismus“, Betonung der Vorzüge der Geselligkeit „Universalismus“ sei.

Wie wir an anderer Stelle genauer darzutun versuchen, fassen wir den Gesamtprozeß der „Vergesellschaftung“ als ein doppelseitiges Geschehen auf, das Binden und Lösen enthält. Alle Vorgänge des Auseinander, des Meidens, Isolierens sind uns genau so Erscheinungen, die die Soziologie zu untersuchen hat, wie das Zueinander, die Verbindung und Vereinigung. Audi ist der einzelne Mensch nicht minder ein Objekt unseres Studiums wie das soziale Gebilde¹⁾.

Das ist ein Grundgedanke der „Lehre von den menschlichen Beziehungen und Beziehungsgebilden“, die wir als selbständige soziale Einzelwissenschaft auffassen. Wo Soziologie als bloße Methode in der Geschichte, Philosophie usw. angewendet wird, muß es sich anders verhalten. Wenn der Philosoph fragt — und das ist seine soziologische Frage —: Welchen Einfluß üben die sozialen Gebilde auf die Manifestationen des Geistes aus, oder (umgekehrt) welchen Einfluß hat der Geist auf die Gebilde?, so wurzelt das eigentlich Soziologische seiner Problematik im Vorhandensein von Gruppen und anderen zwischenmenschlichen Kollektivkräften. Für ihn besteht die soziologische Betrachtungsweise eben gerade darin, daß er nicht von dem Menschen und dem Menschengestalt ausgeht, sondern von sozialen Gebilden, wie Völkern, Staaten, Klassen, Ständen, Stämmen usw.

Die soziologische Methode setzt also die Kollektiva voraus, die Soziologie als selbständige Wissenschaft will aber erst die Entstehung und Wirkungsmöglichkeiten der Gebilde erklären. Sie kann es nicht, ohne in gleichem Maße die Sphäre des Einzelmenschlichen im Auge zu behalten. Nur für die soziologische Methode ist die Befassung mit dem Einzelmenschen ein Schritt über die Kreise der Soziologie hinaus; denn ihre Aufgabe besteht ja gerade darin, den Menschen eingeordnet in Gebild-Zugehörigkeiten zu erfassen.

Hier aber versuchen wir einen kleinen Ausschnitt aus den Kapiteln der Beziehungslehre zu geben, die Isolierung und Gesellung behandeln:

Sicherlich sind beide Prozesse, äußerlich betrachtet, kontradiktorsche Gegensätze. Es besteht die Versuchung, ihr Verhältnis zueinander nun auch antithetisch zu behandeln, sie gegeneinander bewertend abzuwägen und die Antwort auf die Fragestellung in ein Lob des einen oder anderen Prozesses hinüberzuleiten. Die Literatur seit des trefflichen Christian Garves zwei Bänden „Über Gesellschaft und Einsam-

¹⁾ Vgl. darüber Kap. I meiner „Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen“, München 1924, Duncker & Humblot.

keit"²⁾ ist voll von solchen Bemühungen, die Vorteile der Geselligkeit gegen die Einsamkeit oder umgekehrt auszuspielen. Demgegenüber stellen wir den — leider gar nicht so trivialen — Satz voran, daß beide Lebensformen notwendig sind und sich abwechseln müssen, daß die eine auf die andere hinweist und aus ihr Kraft zieht. Man kann erst einsam sein, wenn man gesellig gewesen ist. Die Gesellung aber ist um so wirksamer, je mehr in der Einsamkeit geformte Personalwerte in sie getragen werden. Simmel sagt³⁾ darüber: „Dieser“ (der ganze Begriff der Einsamkeit) „vielmehr, soweit er betont und innerlich bedeutsam ist, meint keineswegs nur die Abwesenheit jeder Gesellschaft, sondern gerade ihr irgendwie vorgestelltes und dann erst verneintes Dasein. Ihren unzweideutig positiven Sinn erhält die Einsamkeit als Fernwirkung der Gesellschaft — sei es als Nachhallen vergangener oder Antizipationen künftiger Beziehungen, sei es als Sehnsucht oder als gewollte Abwendung. Der einsame Mensch ist nicht so charakterisiert, wie wenn er von jeher der einzige Erdbewohner wäre; sondern auch seinen Zustand bestimmt die Vergesellschaftung, wenn auch die mit negativem Vorzeichen versehene. Das ganze Glück wie die ganze Bitternis der Einsamkeit sind doch nur verschiedenartige Reaktionen auf sozial erfahrene Einflüsse; sie ist eine Wechselwirkung, aus der das eine Glied nach Ausübung bestimmter Einflüsse real ausgeschieden ist und nur noch ideell im Geiste des anderen Subjektes weiter lebt und weiter wirkt.“

Besonders Untersuchungen über den Weg der Erkenntnismehrung in der Gesellschaft, wie sie hier anzustellen sind, können durch grob generalisierende Antithesen nicht gefördert werden. Es bedarf keines Beweises mehr, daß Wissenshäufung und -Vertiefung des Wechsels zwischen Einsamkeit und Geselligkeit bedarf, und zwar im Leben des Einzelnen ebenso wie im sozialen Gebilde. Abhandlungen zu unserem Thema, die etwa nachdem Dispositionsschema: A a) Vorteile, b) Nachteile der Einsamkeit, B a) Vorteile, b) Nachteile der Kooperation verfahren, pflegen in heillosen Platteiten zu versanden.

Ist also die Notwendigkeit des Wechsels zwischen den beiden Lebensformen für die Mehrung des Wissens die selbstverständliche Voraussetzung unserer Untersuchung, so besteht jedoch die Aufgabe darin, eine Antwort auf die Frage zu suchen: Lassen sich allgemein beziehungstheoretische Gesichtspunkte über die Art und den Grad der Mischung und Abwechslung beider gewinnen, die nicht bloß historisch aus zeitlichen oder räumlichen Besonderheiten herzuleiten sind, sondern

²⁾ Vgl. Christian Garve, Über Gesellschaft und Einsamkeit, Breslau, I. Band: 1797, 2. Band: 1800.

³⁾ Vgl. Georg Simmel, Soziologie, 2. Aufl., München 1922, Duncker & Humblot, S. 77.

aus den Gesetzen der sozialen Prozesse fließen? Läßt sich zeigen, wie jede von beiden Lebensformen in anderer Weise zur Mehrung des geistigen Besitzes beiträgt? Worin besteht sie hier, und worin dort?

Dabei muß — um auch das auszusprechen — vorausgesetzt werden, daß beide richtig genutzt und die arteigene Qualität der Einsamkeit hier, der Geselligkeit dort ganz wirksam werden kann. Auch setzen wir heutige Lebensverhältnisse unseres Kulturkreises voraus und nicht das Dasein der Primitiven oder von Anachoreten. Wir geben uns Rechenschaft davon, daß das Innenleben und die Inhalte unserer Erkenntnis teilweise Ergebnisse langer Traditionen und Erbreihen sind.

Die Menschen, über die wir hier zu handeln haben, stehen an wechselnden Punkten auf einer Bewegungsbahn des Zu- und Auseinander, deren von ihnen nie erreichte Endpunkte völlige Abseitigkeit und Verlassenheit hier, absolutes Herdentum ohne Eigenleben dort ist. Zwischen diesen beiden letzten Zuständen treibt das Leben die Menschen auf und ab. Anlagemäßig tendieren die einen mehr zum einen, die anderen zum entgegengesetzten Endpunkte. Aber auch im Dasein jedes einzelnen wechseln die Zustände stärkerer Neigung zur Isolierung mit denen der Gesellungslust mehr oder weniger häufig. In zahllosen Abschattungen verbinden und ergänzen sich die beiden Tendenzen.

Sicherlich ist die Wirkung der Einsamkeit auf die Seelen und Geister ebenso verschieden, wie eben die Individualitäten verschieden sind. Der innerlich reife Mensch erfährt sie anders als der seelisch leere; der dauernd isolierte anders als der zeitweilig abgetrennte; die erzwungene Absonderung wirkt anders als die freiwillige Isolierung. Sehr richtig hebt Herman Schmalenbach hervor, daß die Einsamkeit für manche ein Erlebnis ist, das nicht bloß negativ beurteilt wird⁴); sie ist ihnen nicht bloß ein Mangel, ein Fehlen, demgegenüber jede Art von Vielsamkeit oder Zweisamkeit den Vorzug verdient. Es mag richtig sein, daß der primitive Mensch das äußere Alleinsein nur mit Angst und Sehnsucht nach Verbindung mit anderen erträgt; die im allgemeinen soziale Natur des Menschen strebt nicht nur nach Betätigungs-, sondern auch zumeist nach Anlehnungsmöglichkeiten. Wo aber der Mensch Gesellung sucht, in welchem Grade und in welcher Zeitdauer, ist recht verschieden. Oft ist ihm der Umgang mit Tieren, Pflanzen, Büchern, Bildern, Gegenständen mehr als ein Ersatz der Menschennähe. Die Fernkontakte stellen sich den Gefühlen der Verlassenheit und des Alleinseins entgegen: Erinnerungen, innere Gesichte und Phantasien beleben die Vorstellungswelt. Das macht den scheinbar negativen Zustand positiv. Gerade in dieser Einsamkeit quellen auch die tieferen

⁴) Vgl. Herman Schmalenbach, Die Genealogie der Einsamkeit; Logos, Bd. VIII, 1919/20, S.62ff.

Gemeinschaftsgefühle erst auf, während sie im zerstreuten Alltag der Geselligkeit leicht verloren gehen.

Dabei entsteht das Verlangen nach Einsamkeit und die Genugtuung an ihr zwei verschiedenen Bedürfnissen: Gerade der erfahrene Mensch sucht sie oft aus Enttäuschung an der Gemeinschaft. Er hat nicht die Verbindung gefunden, die sein Herz verlangt. Er ist lieber allein als mit diesen Menschen zusammen. Aber, vielleicht unterdrückt, lebt in ihm der Wunsch weiter, eine vollkommenere Gemeinschaft, meist nur in Zweisamkeit, möge ihn aus der Verlassenheit befreien, deren Bangigkeit ihn bisweilen überkommt. Er sucht nach einer anderen Melischenseele, der er zuflüstern kann, wie süß Einsamkeit ist. Ein solcher Mensch ist, wie Schmalenbach sagt, „auf ständiger Suche nach Verbindung, nach Mitteilung, wobei die Erfolglosigkeit solcher Suche doch darin liegt, daß derartige Seele — gleich übrigens dann auch allen anderen — sich nicht auf die anderen einstellt.“

Mit diesem Schriftsteller können wir im Bereiche dieser Art Einsamkeit eine aktive und eine passive Unterart sonder. Jene ersehnt Teilnahme des Selbst am Außen, diese Teilnahme des Außen am eigenen Selbst. Das ist eine Sonderung, die ihre Parallele beim sozial-belen Menschentypus findet, der die Gesellung sucht: die einen verlangen nach Menschen als Werkzeugen ihres Willens, die anderen bieten sich als Instrumente für die Betätigung des fremden Willens dar.

Der Dichter Thoreau erklärt das Einsamkeitsbedürfnis dieser Gemeinschaftssucher dahin: „Der Grund für unsere Absonderung ist nicht, daß wir gern allein sind; sondern wir lieben es, uns aufzuschwingen. Wenn wir es tun, wird die Gefährtschar kleiner und kleiner, bis keiner zurückgeblieben ist. Ich fand niemals einen Gefährten, der so umgänglich gewesen wäre wie die Einsamkeit.“⁵⁾

Jedoch mancher sensible und begabte, gerade auch schöpferische Mensch liebt die Einsamkeit um ihrer selbst willen, weil alle großen Werke nur aus Sammlung erwachsen und Sammlung Losgelöstheit von den vielen kleinen Bindungen des Alltagsverkehrs voraussetzt. Schopenhauer sagt: „Wer die Einsamkeit nicht liebt, liebt nicht die Freiheit.“

Größer noch sind die Unterschiede beim sozial-belen Menschentypus, den wir dem solitären, die Einsamkeit in der Regel bevorzugenden, gegenüberstellen. Auch hier sind vor allem zwei Untertypen zu sonder: Einmal kann sozial „sozial“ im ethischen Sinne bedeuten. Die äußerste Zuspitzung dieses Dranges nach Verbindung trägt der Mensch, der bereit ist, sich völlig für andere zu opfern. Seine Sozialfunktion ist zugleich sein individuelles Bedürfnis. Hier zeigt sich deut-

⁵⁾ Zitiert in englischer Sprache von E. A. Ross in seinen *Principles of Sociology*, New York 1920, S. 98.

lieh, wie das Solitäre und das Soziabele nicht in jedem Sinne Gegensätze sind; denn — wie oben bereits angedeutet — diese Aufhöhung des Gesellschaftssinns ergibt sich fast immer nur aus solitären Zuständen. Eine Opfergesinnung bedarf — zum mindesten zeitweilig — der Einsamkeit.

Ganz anders der soziale Typus, der nicht die Fähigkeit zum Altruismus mit der Gesellungsneigung verknüpft. Sozial bedeutet hier mehr oder weniger so viel wie: unfähig, auf sich selbst gestellt zu sein. Sehr richtig sagt Vera Strasser⁶⁾: „Nicht alles, was nach Sozietätsfunktion aussieht, entspricht dem, und nicht alles, was rein ichistisch erscheint, erweist sich als selbstisch.“ Oft sind Menschen, die im Verkehr gewandt, mitteilksam und anschlussbereit erscheinen, antisozial (im ethischen Sinne des Wortes). Ihr Ich ist nur stark in und durch die Verbindung mit anderen.

„Einer, der sich gerade unter vier Augen oder in einem engeren Kreise als Gemeinschafts- und Einzelmensch behauptet, der Masse gegenüber aber unfähig wäre, kann der Sozietätsfähigere, sowieso aber der individuell Fähigere sein. Er braucht nicht, um psychisch motorisch, um sicher zu werden, zuerst durch Unverantwortlichkeitsgefühle in der Masse sich betäuben zu lassen. Er ist im Grunde auch ein sichererer Mensch als der erst geschilderte Typus. Er ist selbständiger; seine Funktion enthält nicht nur relative Werte; er befindet sich im Besitze von einer tatsächlichen und nicht einer sehr relativ aufgebauchten Gemeinschaftsfähigkeit. Weil er ein selbständiges und nicht ein Symbiosenleben in einer mittelmäßigen Körperschaft führt, kann er sich im großen Kreise unter den Vielen, also in der Masse, sofern er es sich wenigstens zutraut, die Möglichkeit erwirken, sicher, mit wahren, vollwertigen Ergebnissen in der Sozietät hervortretend (Vera Strasser.)

Gerade wenn wir die Bedeutung unserer Typen für die Entwicklung des Geisteslebens erfassen wollen, müssen wir uns Rechenschaft geben, wie oft sich das Vertrauen zur Gemeinschaftsleistung gegenüber den ichtsüchtig Sozialen als trügerisch erweist, hingegen der sich scheinbar Abschließende und im Alltagsverkehr weniger Mitteilsame oft die sozial stärkere Leistung vollbringt.

Nicht deutlich genug kann man den Trieb zur Masse oder zur Gruppe, der mit dem Mangel an eigener Sicherheit verknüpft ist, von dem Sympathiegefühl, das Menschen innerlich verknüpft, scheiden⁷⁾.

Im ersten Falle handelt es sich um einen Menschen, der sich jeglichem Kreis, den er zufällig antrifft, oder der ihm nützlich erscheint,

⁶⁾ Vgl. Vera Strasser, *Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen*, Berlin 1921, J. Springer, S. 521 ff.

⁷⁾ Vgl. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923, Fr. Cohen.

anschließt. Er liebt die Prozession, das Regiment als Agglomeration; er stimmt ohne innere Klarheit in den Beifall, in das Hurra-Schreien oder das Crucifige der Masse ein. Er verrät jedes Geheimnis und achtet nicht die Individualität.

Wie töricht ist ferner die häufige Verwechslung der Absonderungsneigung mit Egoismus. Gerade wer die eigene Person zur Geltung bringen will, sucht die Gesellung, und der Selbstgefällige verzichtet nicht gern auf die Umgebung von Menschen; er flieht die Einsamkeit, weil er nur aus der Spiegelung des Ich im Beifall und der Bewunderung durch andere Kraft und Behagen zieht.

Der ethisch soziale (oft zugleich solitäre) Typus erschrickt eher vor dem bloßen Nebeneinander der Menschen. Er sucht Mitgefühl. Nicht Anwesenheit von vielen, sondern Wechselbeziehungen des Fühlens sind ihm wertvoll. Sie aber findet er auf die Dauer fast nur in der kleineren Gruppe; will seine Sehnsucht große Mengen von Menschen sympathetisch umfassen, so muß er sie zu einem abstrakten, innerlich geschauten Menschen verallgemeinern.

Damit wird klar, daß die, oberflächlich betrachtet, so kontradiktorische Scheidung von Einsamkeit und Geselligkeit, auf den Menschentypus und die Welt der Motive bezogen, bei einer tieferen Erfassung durch eine differenziertere und verwickeltere Sonderung zu ersetzen ist: Der solitäre Typus verknüpft sich eng mit dem ethisch soziablen (und damit verbinden sich die Zustände der innerlich bewegten Einsamkeit mit dem Handeln und Denken für die Mitmenschen und für die überpersönlichen Kollektivkräfte); der aus Dürftigkeit ungesellige Charakter aber ist dem Herdenmenschen verwandt (der Zustand einer trägen und stumpfen Einsamkeit ist ebenso unfruchtbar wie die charakterlose Allerweltsgesellung). Gewiß, es gibt auch stolze, sich gegen Welt und Menschen verhärtende Einsamkeit, die bei großem eigenem Reichtum den Dienst an der Welt, auch an der Mehrung der sozial ausbreitbaren Geistesschätze abweist; aber es ist nicht abzuschätzen, ob durch schöpferische Einsamkeit mehr dem Selbst oder mehr der Allgemeinheit dienstbare Kräfte geweckt werden. Uns fesselt vor allem der geheimnisvolle Zusammenhang von Einsamkeit und großer Leistung. Schmalenbach nennt das erhabenste Beispiel: „Der innersten und letzten Seeleneinsamkeit, die in Christus Erscheinung wurde, widerspricht es nicht, daß auch dessen Leben von der Zeit seines ersten Auftretens an die große Linie eines öffentlichen Daseins gehabt hat, obwohl das frühe Jünger-Werben und Gemeinde-Bilden mit der damit verbundenen inneren und innigen Inanspruchnahme der ganzen Seele diese, die nun von allen äußeren Banden befreit ist, von neuem und in ganz neuer Nähe dem Menschlich-Irdischen öffnen mußte.“

Und wie darf Quyou das Wesen der Kunst, die doch vor allem aus der Sammlung einsamer Seelen erblüht, in ihrer sozialen Funktion und Natur sehen? Fouillee erklärt Guyaus Auffassung, wie folgt: „Die Kunst ist sozial, nicht nur weil sie ihren Ursprung und ihren Zweck in der realen Gesellschaft, deren positive Einflüsse sie erleidet, und auf die sie wieder zurückwirkt, hat, sondern, weil sie ‚Trägerin und Erzeugerin einer idealen Gesellschaft‘ ist, in der das Leben sein Maximum an Intensität und Ausbreitung erreicht“ Und Guyau selbst sagt: „Die Kunst ist eine durch Gefühl hervorgebrachte Ausdehnung des gesellschaftlichen Verhältnisses auf alle Wesen der Natur und selbst auf Wesen, die als über die Natur hinausgehend aufgefaßt werden, oder gar auf fingierte, in der menschlichen Phantasie entstandene Gebilde, Die künstlerische Erregung ist also hauptsächlich sozialer Art. Sie läuft auf das Resultat hinaus, das individuelle Leben zu vergrößern, dadurch, daß sie es mit einem breiteren und universellen Leben sich verschmelzen läßt. Das innere Gesetz der Kunst ist, eine ästhetische Erregung sozialen Charakters hervorzubringen.“⁸⁾

So können wir also viele (nicht alle) Zustände schöpferischer Einsamkeit als Gesellung hohen Grades, die alltägliche Gesellung der oberflächlichen Vereinsbildung als eine untergeordnete Form von Einsamkeit ansprechen, wenn eine etwas paradoxe Zuspitzung gestattet ist. Wir wollen im folgenden den Zustand der sozial schöpferischen Einsamkeit den solitären, den Zustand der oberflächlichen Verbindung von Menschen den geselligen (im engeren Sinne des Wortes) nennen.

Für die Geschichte der Erkenntnismehrung sind solitäre und gesellige Verhältnisse notwendig. Es genügt für manche Arbeiten, daß sich die Menschen mit bloßen Oberflächenschichten ihres geistigen Ich berühren. Um so schneller wird sich ihr Verhalten von anderen bestimmen lassen, was die Leitung kollektiver Arbeiten erleichtert, oft erst möglich macht.

Im solitären Zustand ist der einzelne Mensch vorwiegend auf sich selbst zurückgeworfen. Gewiß trägt er in seine Einsamkeit zahllose Reflexe des sozialen Lebens hinein; aber er mischt sie mit seinen persönlichen Sehnsüchten, Trieben und Willensregungen. Das eigene Wesen gibt sich dem Stoffe des Denkens oder Gestaltens. Da der solitäre Zustand meist schmerzhaft und voll Trauer ist, so sickert auch das Leid, das mehr als jede andere Kraft tiefe Gefühle und reife Gedanken zu wecken imstande ist, in das Objekt der Arbeit⁹⁾. Im solitären Zu-

⁸⁾ Vgl. J. M. Quyou, Die Kunst als soziologisches Phänomen, deutsch von P. Prina und G. Bagier, Leipzig 1911, Dr. W. Klinkhardt, S. 3/4.

⁹⁾ Der alte Oarve meint: „Die nicht veränderte Luft wird immer mephitisch; die nicht durch äußere Sensationen, worunter die, welche von Menschen her-
Scheler, Soziologie der Erkenntnis (Forschungen Bd. II).

stände ist die Seele von der Scham befreit, die im geselligen hindert und aufhält. In das Dunkel der sonst nicht offen liegenden Seelenschichten wird die sozial gegebene Aufgabe hinabgezogen, und es ist nun, als ob das Blut die tote Materie durchströmte.

Im geselligen Zustande ist die Leistung ganz abhängig von den Formen und Gradstärken der Mitteilung. Von Verstand zu Verstand läßt sich aber unmittelbar nur Oberflächenhaftes, vor allem Technisches übertragen. Alles Beseelte gibt sich nur durch Andeutungen und Anklänge; der Vorgang des Sprechens, Lesens und Denkens fließt zu einem Mitschwingen des Gefühls beim anderen Menschen führen, wenn anders die Mitteilung über das Technische, dem Verstände Zugängliche hinausführen soll. Bisweilen kommt es gerade bei Kollektivarbeiten nur auf exakte Erfassung eben dieses Technischen an. Es wird das Stoffliche übertragen, wobei Deutlichkeit Haupterfordernis ist. Der Wesensgehalt wird, wenn überhaupt, nur so durch die Mitteilungsinstrumente übergeleitet, daß Ahnungen in anderen Menschen entstehen, wie sehr das Stoffliche, exakt Übertragbare nur Hülle für einen nicht ohne weiteres transponierbaren „Kern“ ist, der, um innerlich wahrnehmbar zu werden, wieder den solitären, nicht den geselligen Zustand voraussetzt. Seine Radiumstrahlen leuchten nur im Dunkel der Einsamkeit.

Freilich führt der solitäre Zustand nicht bloß zur Vertiefung und Beseelung der Wissensmaterie; er erfüllt sie auch mehr oder weniger mit Subjektivität. Diejenige Erkenntnis, die ihrer Funktion gemäß Subjektivität nicht verträgt, wird durch Einsamkeit des Denkenden oft verkehrt und irregeleitet; sie braucht das Tageslicht der oberflächlichen geselligen Wissensübertragung. Die Erkenntnis aber, die aus Intuition, Kontemplation, Versenkung, Gefühlsinnigkeit oder Phantasie stammt, flieht die Gesellung. Sicherlich können blitzartige Einblicke in den Zusammenhang der Dinge auch im Gewühl der Masse die Seele überkommen; aber sie wird dann eben gerade in der Geselligkeit einsam gewesen sein.

Sollen wir in der Geschichte des Wissens nur das als bleibend wertvoll ansehen, was aus Einsamkeit auf Einsame gewirkt hat? Sollen wir, umgekehrt, die Kollektivleistungen, die durch äußere soziale Organisation und mit Hilfe eines technischen Apparates zustande gekommen sind, voranstellen? Beide verbindet die Abhängigkeit von der Tradition; denn auch die einsame Werkschöpfung kann, wenn sie fortleben und sozial wirksam sein soll, nicht im Subjektiven, im jenseits der Überlieferung stehenden Ich-Kreise steckenbleiben.

kommen, immer die stärksten und lebhaftesten sind, veränderte Gemütsdisposition wird immer etwas traurig." (S. 364.)

Die Antworten auf unsere beiden Fragen sind einfach: Die Pflege der Erkenntnis steht vor einer Fülle von innerlich verschiedenartigen Aufgaben. Die beiden Scheidungen, die wir in den Lebenszuständen vorgenommen haben, kehren auch als letzte Einteilungsprinzipien für die zu vollbringenden (oder vollbrachten) Leistungen auf dem Gebiet der Wissenschaft, Kunst und Philosophie wieder. Teils handelt es sich um mehr technische, arbeitsteilig und durch geschickte Organisation zu lösende Aufgaben, teils um Bekundungen des Geistes, die durch keinen noch so gut ausgestatteten Apparat hervorzulocken sind. Jene weisen deutlich auf Gesellung, diese auf Einsamkeit hin. Es kommt vor allem darauf an, daß das rechte Verständnis für die Natur der jedesmaligen Aufgabe und ihre Anforderungen an den geistig arbeitenden Menschen besteht; man muß wissen, was man vom arbeitsteilig organisierten Apparate und den dafür geeigneten Menschen, und was man vom einsamen Denker und Bildner verlangen kann: Exaktheit, Sammelleiße, Disziplin dort; Originalität, Beseeltheit, Selbständigkeit hier. Man muß auch wissen, worin die Mängel bestehen können: in Äußerlichkeit und bloßer Konvention dort, in eigenwilliger Subjektivität hier.

Aber auch das beste Sachrezept nutzt wenig, wenn der Blick für die Persönlichkeit des geistigen Arbeiters fehlt. Einsame Leistung vom geselligen Typ zu verlangen, wird oft ein Fehlgriff sein, und dem solitären Menschen das Joch der Kollektivität aufzuerlegen, wird nicht minder zu einem Mißerfolge führen. Schon bei Kindern beobachten wir, daß bei der Mehrzahl der Schüler die Leistung des einzelnen in der Klasse und mit der Klasse höher ist als die Hausarbeit; jedoch nicht immer: manche Begabte werden etwa einen häuslichen Aufsatz besser schreiben als zumeist ihren Klassenaufsatz. Immer ist entscheidend, welche Schicht des individuellen Geistes von der Leistung beansprucht wird. Garve sagt über diese individuellen Unterschiede in seiner lehrhaften Art: „Es ist aber klar, daß nur diejenigen Köpfe die Einsamkeit zu ihren Übungen brauchen können, welche zu dieser Beharrlichkeit im Nachdenken, zu dieser ununterbrochenen Fortsetzung einer und derselben Ideenreihe, die nötige Fähigkeit von der Natur erhalten haben.“ Und bald danach: „Indes ist doch für einen großen Geist der Zustand, wo er ganz sich selbst, seinen Gedanken, oder selbst gewählten Beschäftigungen ungestört überlassen ist, ein so angemessener Zustand: daß er ohne Zweifel in seiner Vervollkommenung schneller fortrückt, wenn er sich in denselben wenigstens zuweilen zurückziehen kann, als wenn er beständig außer sich und mit Leuten, die unter ihm sind, lebt. Der Mensch von mittelmäßigen Fähigkeiten hingegen kann die Einsamkeit weniger nutzen, und er verliert weniger durch die Zerstreuung. Ihm ist es am notwendigsten, beide Zustände oft miteinander abwechseln zu lassen.“

Gerade in den Wissenschaften haben zu allen Zeiten mindestens 90 o/₀ der Aufgaben fast nur Anforderungen an das (geschulte) mechanische Denken gestellt; sie waren für den geselligen Menschentypus lösbar. Richtige Leitung, Spezialausbildung, unkompliziertes einfaches Schließen und Rechnen, fleißiges Vergleichen und Sammeln reichten aus. Hätten immer nur Einsame auf Einsame gewirkt, dann wäre vielleicht in der Geschichte der Menschheit allmählich ein gewaltiger Mythos entstanden, in dem der Aufschrei der gepeinigten Menschenseele weiter und weiter klagt; vielleicht wäre diese Epopöe der Solitären in einer Sprache geschrieben, die von den übrigen Menschen nicht verstanden würde. Aber bei aller erschütternden Größe dieser Dichtung — denn sie und nicht Wissenschaft wäre entstanden — wäre es kein gesellschaftlich nutzbares, dem Fortschritte dienendes, die Kreatur erlösendes Werk gewesen. Dies konnte jedoch (bruchstückweise und unvollkommen) bisher in litteris geschaffen werden, weil eben die solitären Geister in der Mehrzahl immer wieder in den Alltag des Verkehrs, ins Leben der Kollektiva hineingestoßen wurden. Da entstand der immer wieder wohltätige, wenn auch bisweilen hemmende Vorgang der Diskussion; Kritik riß das Bauwürdige (freilich auch viel Gutgeformtes) ein; es mischte sich Erfahrung mit Erfahrung, Temperament mit Temperament, biologische Anlagen mit den Gaben anderer. In diesem Sinne mag auch Christian Garve recht haben, wenn er meint: „Die Einsamkeit ist an sich dazu gemacht, den Geist erschaffen zu lassen, und nur auf dem Schauplatz der Welt und unter Menschen... wird er erweckt sich anzustrengen, um einen Einfluß auf die Gemüter anderer zu bekommen.“¹⁰⁾

Mitbestimmend für das Maß der bleibenden Förderung war der Qualitätsgrad der Verbindungen zwischen den Geistern. Die platonische Akademie ¹¹⁾, das Kloster, die Landsmannschaft der Scholaren, die Fakultäten, die gelehrten Kongresse und Konzile und all die zahlreichen modernen Gruppenbildungen des geistigen Lebens verbanden (alle in ihrer Weise) das Solitäre mit dem Geselligen zur geistigen Kollektivleistung. Vieles Eigenartige wurde dabei unterdrückt, aber auch manche sonst sich selbst verzehrende oder brachliegende Kraft erst recht geleitet und fruchtbar gemacht. Stets hing das Ergebnis davon ab, ob sich der begabte Einzelgeist noch frei genug fühlen konnte, um schöpferisch zu sein, oder ob er in der Kollektivität Erstarrung und Veräußerlichung spürte.

In der geselligen Geistesarbeit, die ihrer Natur nach den einzelnen

¹⁰⁾ Vgl. 1. c. Bd. I, S. 17.

¹¹⁾ Vgl. Paul Ludwig Landsberg: *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*. Bd. I der von Max Scheler herausgegebenen *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, Bonn 1923.

von der Leistung der anderen abhängig macht und ihn immer wieder an dieses soziale Oruppenmilieu bindet, werden denn auch in der Regel mehr die Stoffe und Methoden gepflegt, die auf die Umwelt und ihre Bedingungen hinweisen. Es überwiegt das Historische, Geographische, Technische neben der exakten Rechnung. In der solitären Arbeit lebt stets etwas vom Eremitengeiste fort. Die ewigen, zeitlosen Gegenstände: Mensch und Gott, Mensch und Natur, Mensch und Mensch, die Metaphysik oder die allgemeine Systematik der Erkenntnis überwiegen, und dort, wo das Einzelproblem Gegenstand ist, weist doch seine Behandlungsweise den Grundzug der universellen, den letzten Dingen zugeneigten Art auf.

Die strotzende Fülle des Stoffes, das unübersehbare Material des Wissens, die Specialia und Anwendungen entstammen dem gesellschaftlichen Leben; meist in kollektiver Vorarbeit geordnet, ragt dieser Stoff in die Sphäre der Einsamkeit. Sie allein vermag diese Kollektiverfahrung zu durchseelen, zur Erkenntnis zu gestalten. Fruchtbare Wissen läßt sich nicht durch Organisation schaffen, aber vorbereiten und mitteilen. Stets ist Gefahr vorhanden, daß gerade im Geistigen der Apparat, die Arbeitsteilung zum Selbstzweck, das Technische und Handwerksmäßige hervorgekehrt wird. Doch sollte eben die Organisation den solitären Geistesarbeiter instand setzen, Einsamkeit sozial fruchtbar nutzen zu können; sie sollte ihm das Mechanische abnehmen oder doch vermindern, das aber, was im Bereich der Technik der Erkenntnis notwendig oder förderlich ist, nahebringen.

Spezieller Teil.

**Wissensbedingungen im Bereiche der
Geschichte, des Rechts und der Wirtschaft.**

Außerwissenschaftliche Einflüsse auf die neuere Geschichtswissenschaft

Ein Beitrag zu ihrer „Soziologie“.

Von

Justus Hashagen (Bonn).

Inhalt.

Einleitung: Entstehung der Geschichtswissenschaft und der historischen Methode.	S. 233
I. Überblick über die außerwissenschaftlichen Einflüsse.	S. 236
II. Soziale und berufsmäßige Bedingtheit der Historiker.	S. 238
III. Politisch-zeitgeschichtliche Bedingtheit der Historiker.	S. 244
IV. Einwirkung der allgemeinen Welt- und Lebensanschauung.	S. 251
Schluß: Soziologie der Geschichtswissenschaft und Geschichtslogik . .	S. 253

Einleitung.

Entstehung der Geschichtswissenschaft und der historischen Methode.

Es ist hier nicht der Ort, die Frage zu untersuchen, ob, wieweit und in welchem Sinne die Geschichte eine Wissenschaft sei. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, einige Andeutungen darüber zu geben, wieweit die Geschichte auch in einer Zeit, als sich die Historiker ihrer wissenschaftlichen Pflicht bewußt waren, doch fortgesetzt unter den Einfluß außerwissenschaftlicher und geradezu wissenschaftsfeindlicher Mächte geriet. Auf diese Weise kann im Rahmen einer Soziologie des allgemeinen wissenschaftlichen Erkennens ein Beitrag geliefert werden zu der zusammenfassend noch kaum gewürdigten Soziologie der Geschichtswissenschaft.

Vorahnungen einer wissenschaftlichen Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung sind schon der Antike trotz aller unhistorischen Gegenströmungen nicht fremd, wie schon der von Spengler über-

sehene berühmte Abriß der griechischen Kulturgeschichte zeigt, mit dem Thukydides sein Werk eröffnet. Aber diese gelegentlich auch schon mit dem Fortschrittsgedanken verbundenen Vorahnungen sind nie zu voller Reife gelangt und haben keine beherrschende Stellung gewonnen. Die Geschichte wurde vor allem in den Dienst der Rhetorik, sei es um politischer, sei es um ästhetischer Zwecke willen, gestellt. Im Stoizismus und bei Cicero war sie vor allem „die Lehrmeisterin des Lebens“ (*magistra vitae*). Tacitus folgte dieser Richtung. Es gab zwar seit der späten Sokratik und den Alexandrinern Materialsammler genug. Aber sie konnten keinen Ersatz dafür bieten, daß Erforschung und Darstellung der Vergangenheit um ihrer selbst willen nur selten in Angriff genommen wurde. Das von Jakob Burckhardt mit Recht gefeierte *Θεωρῆσαι τοῦ κόσμου* schloß eine wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung in der Regel nicht ein. In das antike System der Wissenschaften wurde die Geschichte nicht aufgenommen.

Auch dem Mittelalter ist bei dem Vorwalten der transzendenten Gesichtspunkte eine wissenschaftlich-genetische Geschichtsbetrachtung noch vielfach fremd geblieben, obwohl eine auf die Ermittlung einer natürlichen, immanenten Kausalität gerichtete, auch die Kritik der Quellen in Angriff nehmende Gegenströmung schon früh nachweisbar ist und gerade auch die Geschichtsschreibung einer ganz in religiös-kirchliches Fluidum eingetauchten Ereignis- und Entwicklungsreihe wie der Kreuzzüge stärker befruchtet. Infolge der allmählich stärkeren Entwicklung einer verhältnismäßig selbständigen Laienkultur brach sich ferner schon während des Mittelalters auch in der Geschichtsschreibung ein mehr erdhafter Realismus Bahn. Daß ihm sogar die mönchische Geschichtsschreibung nachgab, zeigt die anziehende Gestalt des Franziskaners Salimbene von Parma, eines Zeitgenossen des Staufers Friedrich II.

Doch brachte der Humanismus diese neuen Ansätze bald wieder in Vergessenheit, da er sich, ähnlich wie schon das Mittelalter, besonders der Wiederbelebung der unwissenschaftlichen Tendenzen der antiken Geschichtsschreibung widmete, so groß auch seine Verdienste um eine Verbesserung der quellenkritischen Grundlage und der Milieuforschung sein mögen. Zugleich hatte bereits in beiden Lagern eine hauptsächlich konfessionell bedingte Geschichtsschreibung in breitem Rahmen eingesetzt, welche die Erfüllung der Geschichtsschreibung mit wissenschaftlichem Geiste abermals eine Zeitlang hinausshob.

Aber schon von der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts ab trat nach Überwindung des Zeitalters der Religionskriege eine Besserung ein. Die Führung übernahmen entsprechend der damaligen allgemeinen Höhenlage ihrer Volkskultur nach Bodins Vorgänge die französischen Historiker: zunächst die Mauriner auf dem Gebiete der

Quellenkritik, einer „Leistung mönchischer Wahrheitsaskese“, und der Forschung, denen der deutsche Leibniz und die wissenschaftlich ernsthafte Geschichtsforschung der deutschen Aufklärung folgten, dann für die Darstellung: namhafte Vertreter der französischen Aufklärung mit Voltaire als einem Begründer wissenschaftlicher Kulturgeschichte, der freilich an geschichtlicher Einsicht durch den englisch beeinflussten Montesquieu weit übertroffen wurde. Unter starker Einwirkung des englischen Revolutionsfeindes Burke ging die Führung später an Deutschland über: Neuhumanismus und Romantik gaben noch heute wertvolle Anregungen. Mit vereinten Kräften waren alle diese verschiedenen geistigen Strömungen (auch der Pietismus) dabei beschäftigt und auch wirklich dazu befähigt, der Geschichtsschreibung eine Art von wissenschaftlicher Unterlage zu schaffen und sie selbst dilettantischer Willkür mehr zu entziehen.

Es kam unter Niebuhrs Führung und den Anregungen anderer, wie Savignys, zur Weiterbildung der schon von den Maurinern bewußt begründeten „historischen Methode“, die den Anspruch darauf erhob, mehr als eine handwerksmäßige Technik zu sein. Sie glaubte die Mittel zu einer wirklichen „Wahrheitserforschung“ den Freunden der Vergangenheit bereitstellen zu können. Das Motto auf den Monumenta Germaniae Historica, der mit diesen neuen Mitteln bearbeiteten großen Quellensammlung zur deutschen Geschichte, war zwar: Sanctus amor patriae dat animum. Aber dies Motto war nicht als tendenziös-nationalistische Parole gedacht und wurde auch nicht so gehandhabt. Der Feind, den es zu bekämpfen galt, war mehr der überheblich-unhistorische Geist, wie er von der Aufklärung her trotz all ihrer sonstigen großen Verdienste um die Geschichtswissenschaft im Zeitalter der französischen Revolution und Napoleons wenigstens praktisch weithin die Herrschaft gewonnen hatte. Der gegen die Vergangenheit unternommene Vernichtungskrieg ließ diese selbst in neuem Lichte erstrahlen, und die Geschichte als Wissenschaft fing an, ihren Forschungsgegenstand, die Vergangenheit, als besonders zeitgemäß zu fühlen. So wirkten äußere und innere Gründe zu dem Ergebnisse zusammen, daß in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts gerade in Deutschland die wissenschaftliche Neubegründung der Geschichte erfolgte, natürlich in engstem Zusammenhange mit jenen großen geistigen Bewegungen, die damals ein neues geistiges Deutschtum von anerkannter Weltbedeutung schufen.

Vor allem wollte man objektiv sein. In berühmten Monumentalsätzen wandte sich Ranke 1824, indem er darstellen wollte, wie es eigentlich gewesen, gegen die moralisierende Geschichtsbetrachtung, wie sie seit den Tagen Theopomps die wissenschaftlichen Kreise der Historiker immer wieder gestört hatte. Es ist nur wenig übertrieben,

wenn Lord Acton von ihm schreibt: „Für seine bedeutendsten Vorgänge war Geschichte angewandte Politik, flüssiges Recht, Religion in Beispielen oder eine Schule des Patriotismus: Ranke war der erste Deutsche, der sie zu keinem anderen Zwecke als um ihrer selbst willen trieb." Er prätendierte, sein eigenes Selbst auslöschen zu wollen, was zwar erkenntnistheoretisch und psychologisch eine Illusion und eine Unmöglichkeit war. Aber das Panier war aufgepflanzt, und die Besten waren bereit, ihm zu folgen.

I. Überblick über die außerwissenschaftlichen Einflüsse.

Der Aufstieg der Geschichte zur Wissenschaft ist oft geschildert worden, nicht ohne einen Seufzer der Erleichterung darüber, daß den alten Feinden einer wissenschaftlichen Historie unter der Fahne Niebuhrs, Rankes und ihrer ebenso begeisterten wie gewissenhaften Gefolgschaft alles Wasser abgegraben sei. Diese „wissenschaftlichen" Historiker fingen an, sich einerseits gegenüber den laienhaften schärfer abzugrenzen und sich andererseits ihrer inneren Verwandtschaft und unverbrüchlichen Bundesgenossenschaft mit anderen strengen Geisteswissenschaften stärker bewußt zu werden. Man rückte in eine größere wissenschaftliche Front ein und glaubte sich in ihr gegen alle unwissenschaftlichen Angriffe erfolgreich verteidigen zu können. Die vielgepriesene „historische Methode", die bald auch außerhalb der Zunft der Historiker zahlreiche Eroberungen machte, wurde dann schließlich als eine Art von Panacee angesehen, mit der man sich auch gegen das schleichende Gift unwissenschaftlicher Tendenzarbeit wirksam sichern konnte.

Aber der allgemeine Einfluß außer- und antiwissenschaftlicher Mächte war durch die Neubegründung einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung doch nur scheinbar außer Kraft gesetzt. Auch die Anhänger der kritischen und sogenannten objektiven Geschichtsschreibung gerieten bald wieder in ihren Bannkreis. Auch während des letzten Jahrhunderts konnten die wissenschaftlichen Historiker nicht aus ihrer Haut heraus. Sie wies fortgesetzt eine verschiedene persönlich-soziale, politisch-zeitgeschichtliche, nationale, konfessionelle, ja allgemein metaphysisch-ethische Färbung auf. Mit ihrem wissenschaftlichen Dasein und ihren wissenschaftlichen Werken lieferten daher die Historiker des letzten Jahrhunderts, ohne daß sie es oft ahnten oder zugeben wollten, Material für eine Soziologie der Geschichtswissenschaft.

Was der Historiker aus der Vergangenheit erforscht und aus ihr, jetzt immer mehr anscheinend nur vom reinen Erkenntnistriebe er-

füllt, zu neuem Leben erwecken will, umgibt seine eigene empirische Persönlichkeit, wenn auch zeitgeschichtlich bedingt und in zeitgemäßer Veränderung, von allen Seiten. Seine eigene Umwelt beeinflusst die Erforschung und Würdigung der Umwelten der Vergangenheit, mit denen er sich angeblich nur rein wissenschaftlich beschäftigt. Auch der in der historischen Methode von Anfang an planmäßig geschulte und mit allen ihren Mitteln vertraute und ausgerüstete moderne wissenschaftliche Historiker kann sich diesem Einflüsse niemals ganz entziehen, so ernsthaft sein Streben nach Sachlichkeit auch sein mag. Er gehört einer ganz bestimmten Gesellschaftsschicht an und übt auch, abgesehen von seiner historiographischen Betätigung, gewöhnlich einen ganz bestimmten Beruf aus. Die Anschauungen dieses Standes und Berufes beeinflussen ihn nicht nur im täglichen Leben und bedingen nicht nur seine Menschlichkeit: auch bei der wissenschaftlichen Arbeit lassen sie sich nicht aussperren. Auch wenn er sich künstlich gegen die jeweiligen Zeitanschauungen abschließt, was selbst bei Historikern, obwohl sie solche Weltfremdheit oder Weltflucht bekämpfen sollten, vorkommt, so steht er doch mit diesen Zeitanschauungen in einem tief im Unterbewußtsein verankerten festen Zusammenhang. Er kann öfters von ihnen nicht los, auch wenn er es wollte. Von hier aus gehen ständig namentlich gewisse politische und soziale Voraussetzungen auf ihn über, wenn sie ihm nicht ohnehin durch seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stamme und einer bestimmten Nation als selbstverständliche Axiome eingepflanzt sind. Sie tragen durchweg eine weit individuellere Färbung und sind deshalb wissenschaftlich auch weit mehr umstritten und bestreitbar als die ersten Sätze anderer Wissenschaften.

Die Bedingtheit des modernen wissenschaftlichen Historikers ist aber auch mit diesen vorläufigen Angaben noch nicht ausreichend charakterisiert. Seine wissenschaftliche Arbeit, mag sie so streng objektiv gerichtet und gehalten sein, wie sie will, ist darüber hinaus auch ganz allgemein von seiner Welt- und Lebensanschauung abhängig. Diese ist aber ihrerseits auch bei den größten Persönlichkeiten, die sich wissenschaftlich mit der Geschichte befassen, nicht nur ihr eigenes Produkt, sondern zugleich ein Ausschnitt aus größeren geistigen Komplexen, über die der Historiker als einzelner Mensch schon deshalb keine zwingende Gewalt hat, weil sie ihrerseits wieder vielfältig sozial bedingt sind. Besonders der konfessionelle Einschlag seiner Welt- und Lebensanschauung hat ihm dabei dauernd das wissenschaftliche Konzept verrückt, wie die Geschichte der Geschichtsschreibung auch noch des letzten angeblich ganz unter die Macht der Wissenschaft gebeugten Jahrhunderts zur Genüge erkennen läßt. Alle diese Einwirkungen sind vom Standpunkt einer im reinen Erkenntnis- und Wahr-

heitsstreben aufgehenden und nur ihr verpflichteten Wissenschaft als fremd zu bezeichnen: sie gehen nicht von der Wissenschaft aus; sie halten sich aber zumeist auch nicht in einer wissenschaftlichen Sphäre: sie beeinflussen wenigstens den wissenschaftlichen Habitus, wenn sie ihn nicht gar unterwühlen und schließlich ganz zerstören. In ihrer höchsten Steigerung können sie wissenschaftsfeindlich wirken. Auch das letzte Jahrhundert der Geschichte der Geschichtswissenschaft hat, von dem „vorwissenschaftlichem“ Entwicklungsperioden jetzt ganz abgesehen, immer wieder einer Soziologie der Geschichtswissenschaft Material liefert. Ihre Aufgabe versteht darin, die allgemeinen Beobachtungen an einzelnen Beispielen zu verdeutlichen.

II. Soziale und berufsmäßige Bedingtheit der Historiker.

Die soziale Bedingtheit der Historiker des letzten Jahrhunderts kommt schon darin zum Ausdruck, daß die Wahl und Gestaltung des Stoffes, die sich in ihren wissenschaftlichen Werken findet, nicht selten von rein persönlichen Erlebnissen beeinflusst wird, die oft weit bis in die früheste Jugend zurückreichen und jedenfalls mit Wissenschaft nichts zu tun haben. Das soziale Interesse und Verständnis, das in der im besten Sinne volkstümlichen, aber dabei durchaus wissenschaftlich fundierten Englischen Geschichte I. R. Greens lebendig ist, wurde von ihm selbst auf die neunjährige praktische Arbeit zurückgeführt, die er als anglikanischer Geistlicher im Eastend von London geleistet hatte: *it was there that he gained the living interest in the masses which never deserted him.* Und der als Forscher noch bedeutendere S. R. Gardiner, der große Historiker des Puritanismus und der englischen Revolution, stand nicht umsonst mit modernen Irvingianern in Berührung. — Fast bei jedem nicht ganz auf die heimatische Scholle festgebannten modernen Historiker wird das bekannte Bildungsmittel der Reise, und zwar nicht nur der wissenschaftlichen Archivreise, zu einem großen und inneren Erlebnis, das auch sein wissenschaftliches Geschichtsbild nachhaltig beeinflusst, zumal eine Italienreise wie bei Gibbon oder Mommsen, aber auch bei Heeren, Stenzel, Ranke, Ficker und Jakob Burckhardt.

Während aber einzelne derartige persönliche Erfahrungen und Erlebnisse, so tief sie gehen mögen, ihrer Natur nach doch immer nur eine begrenzte Wirkung auszuüben vermögen, wie das an den Beziehungen des jungen Augustin Thierry zu St. Simon besonders gut zu beobachten ist, kann die bloße Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht der wissenschaftlichen Arbeit des Historikers auch in der modernen, von Wissenschaft durchtränkten Welt für immer

ein bestimmtes Gepräge geben und damit in abgeschwächter Form eine Abhängigkeitserscheinung wiederholen, die jedem Kenner der älteren vorwissenschaftlichen Entwicklungsstufen der Historiographie geläufig ist. Dies Gepräge ist um so deutlicher, als es sich nicht nur bei den einzelnen wissenschaftlichen Persönlichkeiten abzeichnet, sondern auch je nach der betreffenden Nation eine verschiedene Färbung annimmt.

In Deutschland war es zunächst die bürgerliche Intelligenz im allgemeinen, die fast ausschließlich an der wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung der Vergangenheit beteiligt war und weitaus die meisten Historiker stellte. Die anderen Volksgruppen traten dahinter weit zurück, wie namentlich der Adel im Gegensatz zu früheren Zeiten, aber auch der Bauernstand, der allerdings Männer wie Niebuhr, Luden und Stenzel hervorbrachte. Der Vierte Stand ging erst verhältnismäßig spät an eine einigermaßen wissenschaftliche Geschichtsschreibung heran und stellt auch heute trotz lebhafter Begünstigung durch den Zeitgeist nur eine vergleichsweise unbedeutende Nebenströmung dar. Es ist klar, daß die Historiker diese ihre bourgeoise Herkunft auch in ihrer wissenschaftlichen Arbeit öfters nicht verleugnen konnten und nicht einmal wollten. Sie bezogen dann auch in ihrer Wissenschaft gegenüber Rechts oder Links eine sorgfältig ausgebaute Verteidigungs- und Angriffsstellung, wenn auch diese aus dem deutschen Bürgertum hervorgegangenen Historiker ihre spezifischen Klasseninteressen durchweg weniger eifrig vertraten als ihre französischen Standes- und Berufsgenossen. — Jedoch war es in Deutschland durchweg nicht das Bürgertum im ganzen, das sich der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung widmete; sondern es war im allgemeinen nur eine ganz bestimmte, nämlich die normal akademisch-gelehrte Gruppe, aus der sich die Historiker rekrutierten, wobei man innerhalb des Protestantismus besonders häufig auf Söhne aus Pfarrhäusern stößt, in denen von jeher ein starkes geschichtliches Interesse lebendig war. Jedenfalls gehörte, wer sich der Erforschung und Darstellung einer mehr oder minder entfernten Vergangenheit hingab, meistens nicht den Familien des praktischen Erwerbslebens an, sondern stammte aus einer mehr oder minder theoretisch interessierten und im selben Verhältnisse sozusagen unpraktischen Umwelt. Im allgemeinen schrieben die Söhne nur derjenigen Familien Geschichte, die selbst kaum jemals in die Verlegenheit gekommen waren, in größerem Stile Geschichte zu machen.

Auf diesem sozialen Hintergrunde entwickelte sich der von Lord Acton so anschaulich, wenn auch stark satirisch gezeichnete Typ des vormärzlichen deutschen Gelehrten und Spezialisten, „der darüber klagte, daß ihm die öffentliche Bibliothek nur dreizehn Stunden tag-

lich zu arbeiten gestatte". Auch Historiker können hier eingeordnet werden. Besonders Gervinus ist für den hellseherigen Briten der Typ des mittelständlerischen Gelehrten: „überreich an unbestreitbarem Wissen, skeptisch und doktrinär, mehr kräftig als elastisch und beweglich, unterrichtend, aber nicht überzeugend, mit einer Vorliebe für breite Wege und ein bedächtiges Einstoßen offener Türen"... Wie gesagt, ist das Bild eine Karrikatur, und Lord Acton muß andererseits „das schlichte Heldentum" dieser überaus anspruchslosen Arbeitsbienen selbst anerkennen. Daß aber diese etwas kleinbürgerlich versetzte Luft den größeren Gesichtspunkten einer weltoffenjnn und weltgewandten Geschichtsschreibung nicht immer günstig war, läßt sich denken. — Aber diese Welt blieb doch nicht die einzige. Niebuhr stammte zwar aus den bauerlichen Niederungen der Gesellschaft, aber er stieg dann rasch empor und bewegte sich als Beamter und Diplomat in der großen europäischen Welt. Das war auch für die wissenschaftliche Reife der neubegründeten wissenschaftlichen deutschen Geschichtsschreibung ein günstiges Vorzeichen und eine wertvolle Mitgabe. Auch die späteren Achtundvierziger und die politischen Professoren der kleindeutsch-preußischen Propaganda sind sozial mit anderem Maßstabe zu messen. Auch der Bremer A. L. H. Heeren gehörte zwar zu den vielen Pfarrerssöhnen unter den deutschen Profanhistorikern. Aber unter seinen Ahnen befand sich auch ein „Bürger und Kaufmann", und den Jugendeindrücken der blühenden Handelsstadt verdankte er ebenso wie ihrem wirklichen Verfassungsleben bleibende Anregungen, die ihn später an der Begründung der deutschen Handels- und Staatengeschichte beteiligen konnten. Es ist bekannt, daß kein Geringerer als der junge Bismarck sich von ihm in der Historie unterweisen ließ. Heeren selbst erklärte später: „Man bekommt von einem freyen Gemeinwesen keinen anschaulichen Begriff, wenn man nicht darin gelebt hat; und wie hätten jene Jugendeindrücke wieder verschwinden können. Brauche ich . . . zu sagen, wie unschätzbar mir dieses für meine späteren historischen Studien geworden ist? Habe ich in meinen Darstellungen den Geist der verschiedenen Verfassungen getroffen, so ist dies nicht bloß aus den Büchern, sondern großenteils aus dem Leben hervorgegangen"... Um zu ermessen, was dies breitere und reichere soziale Milieu für die Ausgestaltung der wissenschaftlichen historiographischen Arbeit bedeutete, braucht man nur die noch heute durch ihre größeren Gesichtspunkte ausgezeichneten Werke Heerens mit den gleichzeitigen Arbeiten der aus einem rein gelehrten Milieu stammenden Fachkollegen zu vergleichen, die sich vielfach dem von Lord Acton geschilderten Typ nähern.

Eine Untersuchung ferner über die Berufseinflüsse, die auch noch

während des letzten Jahrhunderts auf die wissenschaftliche Arbeit der Historiker eingewirkt haben, müßte aber natürlich nicht nur den Beruf des Vaters und der Ahnen in Betracht ziehen, der mit der betreffenden Gesellschaftsschicht meistens innerlich zusammenhängt, sondern vor allem auch den Beruf des Historikers selbst, und zwar denjenigen, den er außer seiner historiographischen Arbeit noch ausübt, womit zugleich die Frage beantwortet wird, ob er außer dieser historiographischen Arbeit noch eine andere berufsmäßig geleistet hat. So wurde die wissenschaftliche Haltung der spezifisch katholischen, konfessionell gebundenen Geschichtsschreibung noch der letzten Menschenalter entscheidend durch die Tatsache beeinflusst, daß fortgesetzt ein beträchtlicher Teil ihrer Vertreter aus den Kreisen des Klerus hervorging und den Dienst in der Kirche nicht nur als Sinekure versah: so der Priester Johannes Janssen, der Dominikaner Heinrich Denifle und der Jesuit Hartmann Grisar, um nur diese zu nennen. Davon abgesehen aber waren in Deutschland schon seit länger als einem Jahrhundert fast alle wissenschaftlich ernst zu nehmenden Historiker öffentliche Lehrer der Geschichte an den Universitäten oder allenfalls an anderen Schulen. Auch bei den Historikern wurde nach alter Gewohnheit auf die organische Verbindung von Forschungs- und Lehramt großes Gewicht gelegt. Wer sich nicht neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in irgendeiner Form auch dem Lehramte widmete, wurde beinahe als Outsider behandelt. Infolgedessen trat in Deutschland noch während des letzten Menschenalters die von sogenannten Privatgelehrten oder Männern des praktischen Lebens einschließlich der Journalisten ausgeübte wissenschaftliche Geschichtsschreibung ganz in den Hintergrund. Bis zur Gegenwart hat die wissenschaftliche Geschichtsschreibung in Deutschland den Zusammenhang mit der Hochschule und der Schule und dem Unterricht, auch der geschichtlich gerichteten Volkserziehung im Rahmen etwa der Volkshochschulkurse festgehalten und eifrig gepflegt. Ältere Generationen deutscher Historiker haben auf diesem Wege auch auf die geschichtlich-politische Urteilsbildung weiterer Kreise einen maßgebenden Einfluß ausüben können. Ob das für den wissenschaftlichen Charakter dieser Historiker und ihrer Werke immer ein Vorteil war, darf bezweifelt werden, da der unvermeidliche Einfluß der Schule weder auf die Methoden noch auf den Gesichtskreis oder die Urteilskraft immer förderlich einwirkte. Der Zusammenhang mit dem Unterricht konnte in die wissenschaftliche Geschichtsschreibung leicht ein fremdes pädagogisches Element hineinbringen, das mit einer rein wissenschaftlichen Tendenz nicht immer vereinbar war. Andererseits würde man aber auch gerade dadurch mehr zur Sachlichkeit angehalten, daß man gar nicht den Ehrgeiz hatte, für ein größeres Publikum zu schreiben, sondern für Fach-

genossen und Studenten. Auch ist es bekannt, daß Ranke nach eigener Aussage nicht durch die Zeitereignisse, sondern durch sein Schulamt zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Geschichte äußerlich angetrieben wurde. Und doch kam es anderen historiographischen Bahnbrechern wie Herder, Winckelmann und Moser sicher zugute, daß sie „dem akademischen Betriebe ganz fernstanden“. Ihre Zeit wurde durch einen wissenschaftlich oft unfruchtbaren Unterricht nicht beansprucht, und ihre Kräfte wurden nicht durch die Lehrtätigkeit von ihrer eigentlichen Hauptaufgabe abgezogen. Sie haben aber in dieser für deutsche Begriffe beruflich exzeptionellen Stellung in den Zeiten nachher nur wenige ebenbürtige Nachfolger gefunden. Mit gewissem Vorbehalt könnte man hier einen zeitgenössischen Historiker wie Albert v. Hofmann nennen. Im übrigen leidet noch die gegenwärtige deutsche Geschichtsschreibung unter ihrer allzu engen Verflechtung mit den Aufgaben des Unterrichts und neuerdings auch der Organisation wissenschaftlicher Editionsarbeiten.

In England dagegen lagen wie in anderen Wissenschaften so auch in der Geschichtswissenschaft von jeher die Dinge anders. Selbst Universitätslehrer wie der Schotte William Robertson (f 1793), dessen Einleitung zur Geschichte Karls V. eine der frühesten halbwegs sachlichen Kulturgeschichten des Mittelalters darbot, hielt „seine historiographische Tätigkeit von seiner akademischen vollständig getrennt“. Von seinem berühmteren Zeitgenossen Gibbon († 1794) heißt es mit Recht: er „war ein wohlhabender Gelehrter, der in selbstzufriedener Abgeschlossenheit lebte und.. . nach keinem anderen Erfolge als schriftstellerischem Ruhme strebte“. Schon Gibbon verkörpert mit anderen vor ihm den Typ des freien historischen Schriftstellers, der weder durch amtlichen Auftrag noch durch einen Lehrauftrag irgendwie gebunden ist. Ein gewisses Maß von Objektivität wird ihm dadurch zweifellos „leichter gemacht“. Weder später noch heute ist in England an solchen wissenschaftlich verdienstvollen Privatgelehrten Mangel; man braucht nur an Carlyle zu erinnern. Die nordamerikanische Spielart des Typs grenzt dann bereits an den des Dilettanten, wofür der rastlose Inquisitionsforscher H. Ch. Lea oder W. H. Prescott, der Historiker Philipps II., die in den europäischen Archiven andere für sich arbeiten ließen, merkwürdige Beispiele bieten. Allerdings sind späterhin auch englische Universitätsprofessoren wie Freeman, Froude, Seeley u. a. als Geschichtsschreiber erfolgreich hervorgetreten. Es ist aber zu berücksichtigen, daß gerade bei dem zuletzt Genannten der deutsche Einfluß so stark hervortritt wie außer bei Carlyle bei kaum einem modernen englischen Historiker. Auch fanden und finden diese „fachmännischen“ Historiker in England fortgesetzt eine wertvolle Ergänzung durch Vertreter anderer Wissenschaften, die die

Geschichtsschreibung äußerlich beinahe nur im Nebenamte ausüben und darin doch Bedeutendes leisten. Dasselbe gilt nun auch ganz anders als in Deutschland von den Vertretern praktischer Berufe. Der Londoner Bankier Georg Grote, der 1847 den Sonderbundskrieg in der Schweiz mitgemacht hatte, schuf in seiner zwölfbändigen, sogleich ins Deutsche übersetzten Geschichte Griechenlands ein bei aller demokratischen Einseitigkeit wissenschaftlich förderliches Werk. Karl Johannes Neumann nennt sie sogar „die bedeutendste griechische Geschichte, die das neunzehnte Jahrhundert gebracht hat“. „Für das Verständnis der kapitalistischen, athenischen Demokratie“ war er durch seinen Beruf aufs beste vorbereitet. Es verdient auch Beachtung, daß die neueste internationale Zeitgeschichte mit Einschluß einer geschichtlich begründeten Auslandskunde in dem riesenhaften Bereiche des angelsächsischen Kulturkreises durch eine beträchtliche Zahl wissenschaftlich ernst zu nehmender Auslandskorrespondenten großer Zeitungen oder praktischer Beamter des überseeischen Dienstes wesentlich gefördert und bereichert worden ist. Die Tendenz ihrer Werke ist gewiß oft mit Händen zu greifen. Aber sie bieten, davon abgesehen, ungeheure Massen wertvollen neuen Materials und darüber hinaus wissenschaftlich brauchbare allgemeine Gesichtspunkte, so daß auch der wissenschaftlich gerichtete Zeithistoriker an den bündereichen Werken dieser „Dilettanten“ nicht vorübergehen kann.

Wissenschaftliche Nachteile und Vorteile des deutschen und des angelsächsischen Typs, zwischen denen der romanische vielfach eine Art Mittelweg einschlägt, können hier nicht erweitert werden. Eine „Soziologie“ der Geschichtswissenschaft darf sich zunächst mit der Ermittlung solcher Typen und der für ihre wissenschaftliche Arbeit bezeichnenden Züge begnügen. Aber auch schon nach den vorstehenden nur ganz skizzenhaften Andeutungen kann nicht mehr bezweifelt werden, daß die wissenschaftliche Arbeit eines Historikers nicht nur von dem Grade der Vollkommenheit abhängt, mit der er die oft weit überschätzte „historische Methode“ handhabt, sondern auch von seinem Berufe, an den er nicht nur äußerlich gekettet, mit dem er vielmehr auch innerlich verflochten ist. Nur wer die Arbeit des Geschichtsforschers in der Quellenkritik aufgehen läßt, kann den jeweiligen Beruf des Betreffenden als etwas Nebensächliches ansehen. Wie die menschliche Arbeit im allgemeinen, so wird auch die wissenschaftlich-historische besonders durch ihr Ziel bestimmt. Auch bei dem treuesten Wahrheitssucher ist die Aufstellung und Ausgestaltung dieses Zieles nicht nur von methodologischen und geschichtsphilosophischen Voraussetzungen abhängig, sondern auch von der berufsmäßigen Verwertung dieser Arbeit. Daß sich darin die allgemeinen geistigen Eigentümlichkeiten und Richtungen der modernen Kultur-

nationen in verschiedener Weise widerspiegeln, kann niemanden überraschen, der in den engen Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Historie und allgemeineren über die Wissenschaft weit hinausgreifenden Ideen einen gewissen Einblick gewonnen hat.

III. Politisch-zeitgeschichtliche Bedingtheit der Historiker.

Auch die Beeinflussung durch gewisse politische und soziale Zeitanschauungen braucht dem Historiker nicht zum Bewußtsein zu kommen. Häufiger wird er freilich den inneren Zusammenhang mit ihnen auch bei seiner wissenschaftlichen Arbeit lebendig fühlen und dann meistens dazu neigen, ihn mit voller Absicht immer enger zu gestalten. Dies sein mit der reinen Wissenschaft vielfach in Konflikt geratendes Streben wird seinen Gipfel dann erreichen, wenn er seine Geschichtsschreibung gewissen Strömungen der jeweiligen öffentlichen Meinung als Ausdrucksmittel zur Verfügung stellt, was vom Standpunkte des reinen Erkennens und des unvoreingenommenen Wahrheitsstrebens unter allen Umständen ein Mißbrauch ist. Ähnlich wie die offiziöse, sei es höfische oder parteiamtliche Geschichtsschreibung, so gefährdet auch diese publizistische oder publizistisch gefärbte Geschichtsschreibung, von der jene nur einen Spezialfall darstellt, den wissenschaftlichen Charakter der ganzen Arbeit. Die Abhängigkeit des Historikers von solchen allgemeinen politischen und sozialen Anschauungen, mögen sie nun durch kleinere Gruppen oder ein ganzes Volk oder eine Völkerfamilie vertreten werden, stellt gegenüber der oben behandelten sozial-berufsmäßigen insofern sogar noch eine Verschärfung dar, als aus der Not hier besonders gern eine Tugend gemacht wird. Die publizistische Zuspitzung der wissenschaftlichen Arbeit wird dann nicht nur mit vollem Bewußtsein gewählt, sondern auch theoretisch gerechtfertigt. Durch derartig bewußte und überlegte Eingriffe des „wissenschaftlichen“ Subjektes wird aber das Abhängigkeitsverhältnis natürlich noch wesentlich enger gestaltet, so daß die reine Wissenschaft dann noch mehr ins Hintertreffen gerät. Sooft man nun aber auch in den beteiligten Kreisen bei ruhigerer Überlegung und wissenschaftlicher Gewissenserforschung über den wissenschaftlich verderblichen Einfluß publizistischer Gesichtspunkte zur Klarheit gelangen mag: in der Geschichtsschreibung aller Kulturvölker drängen sie sich doch trotz aller sonstigen Verbeugungen vor der reinen Wissenschaft, die in taciteischer Weise auch in den Vordenen publizistischer Geschichtswerke fast niemals vergessen werden, mit zwingender Gewalt immer wieder in den Vordergrund. Dieselben Fragen, welche die politische, soziale und allgemein geistige Entwick-

hing der Kulturvölker während des letzten Jahrhunderts bewegt haben, beeinflussen mit der ganzen Fülle der von ihnen ausgehenden direkten und indirekten Wirkungen Problemstellung und Problemlösung auch in wissenschaftlichen Geschichtswerken, die ganz anders geartete, zuweilen dem grauesten Altertume angehörende Zeiträume behandeln, aufs tiefste. Diese Fragen verdanken nun aber in den seltensten Fällen irgendwelchen streng wissenschaftlichen Bewegungen oder Bedürfnissen ihre Entstehung. Ihr Einfluß ist also unbedenklich unter die große und mächtige Zahl der außer- und antiwissenschaftlichen Einflüsse einzuordnen, denen auch die modernste, auf ihre Wissenschaftlichkeit so stolze Geschichtsschreibung immer wieder anheimfällt, der darüber die auch für die wissenschaftliche Arbeit notwendige Distanz vom Forschungsobjekt immer wieder verloren geht. Wie schwer es ist, sich von ihnen allmählich mehr loszulösen oder gar ganz zu befreien, hat Spengler nicht als der erste erkannt, wenn er schreibt: „Es gehört zum Stolz moderner Historiker, objektiv zu sein. Aber sie verraten damit, wie wenig sie sich ihrer eigenen Vorurteile bewußt sind“, und Spengler meint gewiß richtig, „daß es bis jetzt an einer... Geschichtsbetrachtung... gefehlt habe, ... die Abstand genug besitzt, um ... auch die Gegenwart ... wie etwas unendlich Fernes und Fremdes zu betrachten... Hier war noch einmal eine Tat wie die des Kopernikus zu vollbringen... Die Weltgeschichte ist derselben Ablösung von einem zufälligen Betrachtungsorte, der jeweiligen ‚Neuzeit‘, fähig und bedürftig“ ... Gewiß kann der Einfluß jener Fragen in äußerlich ruhigeren Zeiten mehr zurücktreten und einer mehr sachlich-wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung und -darstellung freieren Raum lassen. Doch sind das in der Geschichte der Geschichtswissenschaft, wie noch die neueste Entwicklung zeigt, immer nur Episoden. Auch lassen sich bei den einzelnen führenden Völkern wesentliche Unterschiede im Grade der publizistischen Beeinflussung der Historie kaum feststellen, wenn sie auch meist den andern zum Vorwurf machen, was sie selbst ohne jedes Bedenken ausüben. Man kann deshalb in dieser Hinsicht von einer Art publizistischer Verblendung auch bei wissenschaftlichen Historikern reden, die besonders in Frankreich im Zusammenhang mit gewissen massenpathologischen Erscheinungen neuerdings einen hohen Grad erreicht hat.

In Deutschland waren und sind es besonders die politischen Gegensätze hinsichtlich der Lösung der deutschen, das heißt der Einigungsfrage, die auch die Erforschung der Vergangenheit bei Sammlung und Kritik der Quellen, bei der Stoffauswahl, der Beurteilung und Würdigung im einzelnen und im ganzen und bei der abschließenden Darstellung von jeher maßgebend beeinflussten. Der die praktische Tagespolitik beherrschende Gegensatz zwischen Großdeutsch und Klein-

deutsch, der schon der Publizistik der Freiheitskriege (Görres und Arndt) geläufig ist, findet seine genaue Parallele in dem Gegensatz zwischen kleindeutschen und großdeutschen Historikern, der durch den innerlich damit zusammenhängenden Gegensatz zwischen romantisch-mystischem Katholizismus und aufklärerisch-positivistisch oder wenigstens realistisch beeinflussten Protestantismus verschärft wird. Andererseits wurden die Einheitsbewegung und die faktische Einigung Deutschlands nicht nur durch die ex professo publizistischen Schriften deutscher Historiker, sondern auch durch die publizistische Zuspitzung ihrer Geschichtswerke (unbeschadet ihrer sonstigen unleugbaren wissenschaftlichen Bedeutung) vorbereitet und gefördert. Schon lange vor dem Weltkriege, 1899, unmittelbar nach der Faschodakrise, hat A. Guiland mit dem Scharfblicke des Hasses diese Zusammenhänge dargestellt und der später während des Weltkrieges zu Propagandazwecken konstruierten Linie Treitschke—Nietzsche—Bernhardi entscheidend vorgearbeitet. — Die von dem kleindeutschen Historiker Heinrich v. Sybel gegen den großdeutschen Julius Ficker auf dem Höhepunkte der dualistischen Krise verfochtene These war schon ein halbes Jahrhundert vorher von Heeren, der als strammer Rationalist kein „Proselyt für das Mittelalter“ sein wollte, vorgebildet, wenn er sich über das „jahrhundertelange Vergeuden der edelsten Kräfte jenseits der Alpen“ ereiferte. Droysen übertrug in seinem Alexander dem Großen (1833) die „historische Mission Preußens“ auf das makedonische Königtum. Selbst bei Ranke ist seine innere Zugehörigkeit zur kleindeutsch-protestantischen Gruppe auch aus seinen wissenschaftlichen Werken ersichtlich, wenn auch sein Universalismus, sein echt wissenschaftlicher, von der Historischen Schule genährter Hang zum Kontemplativen und vor allem die mit seiner ganzen ethischen Struktur aufs innigste zusammenhängende, ihm geradezu eingeborene Sachlichkeit jene parteiische Linie weniger deutlich hervortreten läßt als bei manchem seiner radikaleren Schüler und besonders bei Treitschke, wie Ranke denn dem' sonst so verhaßten habsburgischen Feinde durchweg weit größere Gerechtigkeit widerfahren läßt als die meisten anderen Vertreter der kleindeutschen Schule. Daß seine anscheinend nur von kühler wissenschaftlicher Luft durchwehten Meisterwerke doch auch eine deutlich erkennbare zeitgeschichtlich bedingte politische Note an sich tragen, steht seit den verdienstlichen Forschungen Diethers außer Frage. Nicht einmal die Erscheinungszeit dieser Werke kann da noch als Zufall behandelt werden. Rankes irenische Papstgeschichte stammt aus den Jahren konfessioneller Entspannung von dem Kölner Kirchenstreite von 1837. Aber er schuf ihr nachher, um eine Enttäuschung reicher, in der Reformationsgeschichte sogleich ein Gegengewicht. Auf die Französische Geschichte der fünfziger Jahre haben

die Probleme des Zweiten Kaiserreichs und auf die Englische Geschichte der sechziger Jahre der preußische Verfassungskonflikt eingewirkt. — Nach der Reichsgründung trat zwar der Gegensatz zwischen Kleindeutsch und Großdeutsch in der Geschichtsschreibung unter dem zwingenden Eindruck der anscheinend endgültigen Bismarckschen Lösung der deutschen Frage zugunsten anderer wie beispielsweise der durch die Reichsgründung befruchteten hansischen Forschungen mehr in den Hintergrund, wenn es auch an charaktervollen großdeutschen Nachzüglern und leidenschaftlichen Rückzugsgefechten nicht fehlte. So verschwand der alte Gegensatz auch aus den Geschichtswerken niemals ganz und blieb, da er sich immer noch konfessionell stützen und verhärten ließ, mindestens latent, bis ihm durch Weltkrieg und Revolution zu erneuter Verschärfung verholffen wurde. — Rein wissenschaftlich angesehen zeigten freilich die kleindeutschen Historiker trotz ihrer politischen Bindung manche Überlegenheit. Mit Recht betont Walter Goetz, daß ihnen unter den Großdeutschen zwar Männer wie J. F. Böhmer, J. Ficker, J. Döllinger, C. A. Cornelius die Wage hielten, daß aber zum Beispiel an die politischen Gesinnungsgenossen Hurter, Gfrörer und O. Klopp wissenschaftlich ein niedrigerer Maßstab angelegt werden müsse.

Aber auch über diesen Hauptgegensatz hinaus reflektiert die Geschichte der deutschen politischen und sozialen Parteien immer auch in der Geschichtsschreibung. Besonders der Liberalismus schuf sich beispielsweise in den Werken Rottecks, übrigens des Sohnes einer französischen Mutter, Welckers, Schlossers, Gervinus* und in Verbindung mit den kleindeutschen Gedanken in den maßvolleren Leistungen Häussers eine eindrucksvolle Verkörperung. Mit der deutschen Frage würde aber seit der Reichsgründung auch der lange Zeit vorherrschende Komplex geschichtlicher Vorstellungen des Liberalismus im allgemeinen Bewußtsein der Nation durch die soziale Frage immer mehr verdrängt. Den Widerschein davon findet man ebenfalls wieder in der Geschichtsschreibung. Sie wendet sich nun auch für die Vergangenheit in wachsendem Maße wirtschaftlich-sozialen Stoffen zu und trägt ihre neue Problemstellung auch in die politische Geschichte hinein. Die Geschichtsanschauung gerät jetzt unter kollektivistischen Einfluß, wenn auch der französische, bis auf Turgot zurückführbare Positivismus auf die deutschen Wirtschafts- und Sozialhistoriker oft nur indirekt wirkte und Buckle in Deutschland vielfach auf scharfe Kritik stieß. Die ökonomische Geschichtsbetrachtung freilich war nicht erst eine Neuschöpfung der marxistischen Weiterbildung der Junghegelschen Schule, sondern läßt sich in ihren Anfängen, wie Walter Sulzbach anschaulich gezeigt hat, sowohl für die „Lehre von den Einflüssen des Wirtschaftslebens“ wie für die Geschichtsphilosophie

des Klassenkampfes bis zu den Führern der französischen und deutschen Aufklärung zurückverfolgen. Sie wurde dann in gewissen Grenzen auch von der Romantik und Historischen Schule vertreten, so daß das Kommunistische Manifest nach den Nachweisen Q. v. Belows bereits von einer längeren Tradition zehren konnte. Von diesen gewiß dankenswerten Ermittlungen bleibt aber natürlich die Tatsache ganz unberührt, daß die ökonomische Geschichtsbetrachtung trotz all ihrer ideengeschichtlichen Unselbständigkeit in den Zeitverhältnissen seit der Jahrhundertmitte immer neue Stützen fand und eben mit ihrer Hilfe nun auch in die praktische Geschichtsschreibung eindrang. — Zeitlich vielfach parallel damit nahm die Kulturgeschichtsschreibung bei Männern wie Freytag, Riehl, R. W. Nitzsch und besonders bei Jakob Burckhardt einen lebhaften Aufschwung. Sie stand ebenfalls mit zeitgenössischen geistigen Strömungen in engem Zusammenhang: mit der demokratischen Welle und mit der durch das Scheitern der Deutschen Revolution hervorgerufenen politischen Enttäuschung. —

Für das politische, aber auch das wissenschaftliche Porträt eines Historikers werden oft die Erlebnisse seiner Entwicklungsjahre für immer entscheidend. Marcks hat das für Häusser und seine Zeitgenossen feinsinnig aufgedeckt: „Es war nicht die Generation Schlossers (1776) mit ihren Jugendeindrücken von Aufklärung und Revolutionszeitalter, auch nicht die Rankes (1795), dessen entscheidende Entwicklung bereits hinter die großen Aufwühlungen der Kriegsjahre fiel... Die damals (1816—1818) erst Geborenen wie Freytag, Mommsen, Sybel, Häusser, die in den dreißiger Jahren groß wurden, .. . atmeten... die Luft der jungen, politischen, oppositionellen Zeit, mit ihrem Drange auf staatliche Mitarbeit, auf Verfassungsfreiheit und nationale Einheit, mit ihrem bürgerlichen, liberalen, deutschen Ideal." ... Einer aus dieser männlichen Generation, Sybel, erklärte 1846 in einer akademischen Rede grundsätzlich: „Der Historiker... kann nur in einem lebendigen Rapport mit dem heutigen Tage die sittliche Wärme gewinnen, aus welcher der Vergangenheit ein neues künstlerisches Dasein erblühen soll" ...

Scheint nach dieser Äußerung der „lebendige Rapport" mehr das außerwissenschaftliche Pektus des Historikers zu beeinflussen, so ist doch gerade neuerdings an lehrreichen Beispielen gezeigt worden, daß auch wissenschaftliche Einzelforschung schwersten Kalibers fortwährend von den Anschauungen der jeweiligen Gegenwart abhängig wird. G. v. Below weist das 1914 in seinem Deutschen Staate des Mittelalters für die Verfassungsgeschichte nach, beginnend mit K. L. v. Hallers patrimonialer Theorie; zu ähnlichen Ergebnissen gelangt Dopsch 1918 für die frühmittelalterliche Wirtschaftsgeschichte in seinen „Wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der europäischen

Kulturentwicklung" sowie Schmoller in dem 1922 erschienenen posthumen Werke über deutsches Städtewesen in älterer Zeit für dies Spezialgebiet.

Für Frankreich läßt die lange Reihe der Darstellungen der alten Revolution von Thiers bis[Aulard eine Fülle von zeitgeschichtlich-politischen Einflüssen erkennen. Fast alle französischen politischen Parteien von der äußersten Rechten bis zur äußersten Linken haben sich hier verewigt, das heißt unter der Maske von Revolutionshistorikern Qegenwarts- und Tagespolitik getrieben. Nicht minder stand die geschichtliche Würdigung Napoleons mit der jeweiligen politischen Lage meistens in Einklang. Während aber in Deutschland nach 1871 die zeitgeschichtlichen, wenigstens die politischen Einflüsse in der Geschichtsschreibung mehr zurücktraten, zogen sie im besiegten Frankreich gerade des letzten halben Jahrhunderts immer weitere Kreise. Es entfaltete sich eine höchst einflußreiche Geschichtsschreibung des Wiederaufbaues, der Revanche und des Neuen Geistes, der auch in der geistigen Vorbereitung des Weltkrieges ein bevorzugter Platz zukommt. Männer wie Taine, Fustel de Coulanges, Houssaye, Vandal, Masson bezeugen das zur Genüge.

Die englische Entwicklung geht dagegen auch hier wie gewöhnlich ihre eigenen Wege. Gewiß werden auch hier die bekannten Parteianschauungen in Geschichtswerken vorgetragen und beeinflussen ihren wissenschaftlichen Charakter. Tories und Whigs bekämpften sich auch als Historiker Griechenlands, und der Demokrat Grote stand in bezeichnendem Gegensatz zu dem aristokratisch und autokratisch veranlagten deutschen Schlözer, der sich in Schmähungen gegen den Athener Pöbel nicht genug tun konnte. Wenn man die Höhe der englischen historiographischen Leistungen für das achtzehnte Jahrhundert treffend auf die Tatsache zurückgeführt hat, „daß die Engländer mit ihren historischen Werken keine praktischen politischen Zwecke verfolgten“, weil sie die „Freiheit“ schön besaßen, so hat diese wissenschaftlich erfreuliche ältere Tradition offenbar auch später noch nachgewirkt. Jedenfalls fanden Imperialismus und Deutschenfeindschaft erst verhältnismäßig spät ihren historiographischen Niederschlag.

Stärker aber als durch all diese Gegensätze wird, wie schon die letzten Andeutungen erkennen lassen, die neuere und neueste Geschichtsschreibung durch den Gegensatz zwischen Weltbürgertum und nationalem Gedanken beeinflußt. Die Tatsachen sind zu bekannt, als daß sie hier beispielsweise erläutert zu werden brauchten. Sie reichen viel weiter zurück, als man gewöhnlich annimmt, und finden sich auch bei den Matadoren der neuen wissenschaftlichen Richtung. Über seine vortreffliche „Geschichte des europäischen Staatensystems und seiner Kolonien“ von 1809 sagt Heeren selbst: „Auf die Erscheinung... hatten

die Zeitumstände einen großen Einfluß. Es erschien in dem Zeitpunkt, als Europa in Fesseln geschlagen war. Es kündigte sich gleichwohl von Anfang an als die Geschichte eines freyen Staatensystems an. Das Andenken daran lebendig zu erhalten, ... schien mir wichtig zu sein... Die erste Auflage war binnen einem Jahre vergriffen." Die zweite erschien 1811, die dritte 1819: „Ich sah unterdessen die Grundsätze siegen, die ich hatte aufrechterhalten wollen."... Auch in der gleichzeitigen römischen Geschichte Niebuhrs von 1811/42 lebte etwas vom Nationalgeist und vom Napoleonhasse der Erhebungszeit. Darin wird man der Analyse Guillands ungeachtet ihrer tendenziösen Aufmachung zustimmen können. Seit dieser Zeit hat der nationale Gedanke innerhalb und außerhalb Deutschlands die Geschichtsschreibung immer wieder in seinen Dienst gestellt. Die von ihm der reinen Wissenschaft drohenden Gefahren liegen auf der Hand. Mit Recht sagt Scheler: „Ein Forscher, der einen Gedanken ausspricht____, weil er ihn dem Geiste seiner Nation entsprechend oder dieser Nation dienlich hält, vergeht sich an dem höchsten Grundsatz aller Wissenschaft: der Wahrheit und ihr allein dienen zu wollen"... Und doch hatte! sich schon der alte Jordanes gegen nationalistische Schönfärberei gewandt. Und selbst wenn die Historiker nach gerechter Beurteilung der Nachbarnationen strebten, was besonders den gewissenhaften Deutschen nicht schwer fiel, so reichte doch ihre Sachlichkeit über einen europäisch-abendländischen Standpunkt nur selten hinaus und vermochte sich zu höherer, übereuropäischer, universalhistorischer Warte kaum zu erheben. Die Grundgedanken des europäisch, und zwar besonders westeuropäisch-abendländischen Denkens waren auch den Historikern so in Fleisch und Blut übergegangen, daß sie in ihren Augen einen aller wissenschaftlichen Diskussion entrückten axiomatischen Charakter annahmen. Spengler hat das richtig beobachtet, wenn er schreibt: „Der Historiker des Abendlandes hat eine ganz andere Weltgeschichte vor Augen als die großen arabischen und chinesischen Geschichtsschreiber, und nur aus sehr großer Entfernung und ohne innere Beteiligung könnte die Geschichte einer Zeit objektiv dargestellt werden"...

Weltkrieg und Revolution aber haben diese hier nur an einigen wenigen Beispielen aufgewiesene Abhängigkeit der Historiker von politisch-sozialen Zeitanschauungen in allen Kulturnationen nicht gelockert, sondern nur noch mehr verfestigt. Man kann also nicht sagen, daß der Einfluß der außer- und antiwissenschaftlichen Mächte trotz aller neuerdings wieder bemerkbaren wissenschaftlichen Selbstbesinnung nach der Gegenwart hin abgenommen hätte. Weltkrieg und Revolution öffneten ihnen um so eher ein noch breiteres Einfallstor, als sie in gleicher Weise eine Unmasse alter und neuer Probleme auf-

warfen und damit 'fast jedes größere Ereignis und fast jede bedeutendere Entwicklung der Vergangenheit in ein ungeahnt neues Licht rückten. Daß sie damit auch die Geschichte als Wissenschaft gefördert haben, kann gewiß nicht geleugnet werden. Aber gerade der wissenschaftliche Historiker wird ihnen gegenüber doch auch zu dem Warnungsrufe berechtigt sein: *Timeo Danaos et dona ferentes!*

IV. Einwirkung der allgemeinen Welt- und Lebensanschauung,

Unter den Bindungen, denen die wissenschaftliche Arbeit der Historiker von seiten seiner allgemeinen Welt- und Lebensanschauung ausgesetzt sein kann, ist, wie schon angedeutet, auch noch neuerdings die konfessionelle die stärkste. Wie sie das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation beiderseits begleitet und bewegt hatte, so stellte sie auch im Kampfe gegen die Aufklärung eine schlagfertige Kerntruppe. Ihr neuerlicher Aufschwung während des letzten Jahrhunderts hängt mit der tiefgreifenden religiösen Erneuerung zusammen, die in beiden christlichen Hauptkonfessionen vor hundert Jahren Platz griff. Besonders auf katholischer Seite wird ihr Zusammenhang mit dem Geiste der Restaurationszeit deutlich. Der Forscher, dem sie in Deutschland ihre Neubegründung verdankt, J. F. Böhmer, war nur dem Namen nach ein Protestant. Er war der geistesverwandte Lehrer Johannes Janssens, der den ersten Band seiner Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters 1876, auf der Höhe des Kulturkampfes, veröffentlichte. Besonders die katholische Lutherforschung hat sich bis zu ihrem letzten Vertreter Grisar von der Arbeitsweise der Vorgänger des Zeitalters der Religionskriege nicht völlig losgemacht, und wo sie von Psychologie redet, meint sie die von der katholischen Dogmatik längst festgelegte Ketzerpsychologie. Ereignisse und Gestalten der Reformation und Gegenreformation haben auch sonst bis an die Schwelle der Gegenwart heran auch innerhalb der Zunft der Historiker zu scharfen, vielfach konfessionell bedingten Auseinandersetzungen Anlaß geboten. Daß dabei die wissenschaftlichen Belange beiderseits zu kurz kommen, ist unvermeidlich. Auch die Protestanten ließen es nicht an Unduldsamkeit fehlen. An der Spitze der *Monumenta Germaniae Historica* stand zwar neben dem recht nüchternen Protestanten Pertz lange Jahre auch ein katholischer Feuergeist wie Böhmer. Aber unter den Mitarbeitern blieben die Katholiken doch immer ganz in den Minderzahl.

An anderen Stellen ist freilich im letzten Jahrhundert insofern ein sichtlicher Fortschritt nach der wissenschaftlichen Seite hin erzielt worden, als die Motoren der Welt- und Lebensanschauung des be-

treffenden Historikers bei der wissenschaftlichen Alltagsarbeit gewissermaßen abgestellt wurden, ohne daß diese darüber der Geist- und Charakterlosigkeit zu verfallen brauchte. In einem jugendlichen Bekenntnisbriefe von 1820 nannte Ranke Gott in der Geschichte „eine heilige Hieroglyphe“, und er fügte hinzu: „Wohlan... nur daran, daß wir an unserem Teil diese heilige Hieroglyphe enthüllen! Auch so dienen wir Gott, auch so sind wir Priester, auch so Lehrer"... Das philosophische und religiöse Interesse hat ihn nach eigener Aussage zum Historiker gemacht. An der „tief religiösen Färbung“ des Rankeschen Erkenntnisdranges will auch H. Onckens schöne Analyse nicht zweifeln. Und doch sagt Oncken von Rankes Religiosität treffend: sie „gibt nur den Antrieb, sie gestaltet nicht das Wesen dieser Arbeit selber. So mächtig der Antrieb seinen ganzen Menschen durchdringt, so greift er nicht etwa bestimmend in die Art und Weise dieser Studien, ihre Methoden und Grundsätze, in das Verhalten zu den Quellen über. Hier wahrt Ranke seine völlig sachliche Unabhängigkeit. So wenig . . . spekulativ . . ., so wenig verfährt er innerhalb seiner Arbeit religiös bestimmt, läßt er sich von kirchlich-dogmatischen Gesichtspunkten und Werturteilen leiten.“ Wenn auch die letzten Sätze schon zu viel behaupten, so wird man doch in der Tat nicht sagen können, daß der Historiker Ranke nun mit der Miene religiös-metaphysischer Allwissenheit und in besonders engem Kontakt mit dem Himmel in der Geschichte überall den Finger Gottes aufwies, wie das noch Johannes v. Müller und — im Banne Schellings — Heinrich Luden vielfach getan hatten. Einer Soziologie der Geschichtswissenschaft würde bei Untersuchung solcher Fälle auch die besonders lohnende Aufgabe zufallen, auch die Grenzen solcher „transzendenter“ Richtlinien in der wissenschaftlichen Arbeit der Historiker festzustellen, so die Grenzen des historiographisch sonst so einflußreichen Hegelianismus bei Ranke und selbst bei Droysen. Auch die „Ideen“ als Leitmotive geschichtlicher Entwicklung waren für die praktische Geschichtsdarstellung weniger mystisch gedacht, als man noch neuerdings annahm. Und so häufig später Wilhelm Scherer theoretisch und praktisch dem Positivismus huldigte: sein literarhistorisches Hauptwerk bleibt doch weiterhin unberührt davon.

Andererseits zeigt das Wiederaufleben des Streites um die Grundlagen der formalen und materialen Geschichtsphilosophie selbstverständlich die völlige Abhängigkeit der kämpfenden Gruppen und Parteien von allgemeineren, nicht nur erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Das gilt natürlich nicht nur von der heute in die Defensive gedrängten positivistischen Schule, sondern ebenso von der an Aristoteles und später an Lotze, Sigwart und Dilthey anknüpfenden neuen Richtung der „Geschichtslogik“. Den Einfluß des Streites auf die

praktische wissenschaftliche historiographische Arbeit wird man freilich nicht überschätzen. Die Geschichtsschreibung selbst hat bislang von den neuen besonders durch Rickert in immer schrofferen Gegensatz zur Naturwissenschaft gebrachten theoretischen Einsichten nur wenig Gebrauch gemacht. Wie anders war das früher, als Justus Liebig bei John Stuart Mill in die Schule ging. Ja, nicht einmal die anerkannten Führer dieser Richtung selbst, wie Dilthey, Windelband und sogar Troeltsch, haben sich in ihrer geistvollen praktischen ideengeschichtlichen Arbeit immer an ihre eigenen sorgfältig ausgeklügelten theoretischen Feststellungen und Richtlinien gehalten. Ähnliches war ja auch schon während des älteren von Lamprecht entfesselten Methodenstreites zu beobachten. Nach dem förderlichen Vorgang Rankes hat sich die praktische Historiographie gegenüber allzu starken Einbrüchen der Theorie und in ihrem Gefolge gewisser metaphysischer oder ethischer Voraussetzungen mehr gesichert, ohne doch dadurch der Veräußerlichung zu verfallen. Die Abhängigkeit der praktischen wissenschaftlichen Arbeit des modernen Historikers von bestimmten Voraussetzungen allgemeiner Welt- und Lebensanschauung ist durchweg eben nicht so stark wie die in dem letzten Abschnitte charakterisierte, obwohl Rothackers Versuch, die Abhängigkeitsverhältnisse hier exakter klarzulegen, alle Beachtung verdient. Die Etikettierungen können dann freilich nicht so einfach ausfallen, wie das häufig geschieht. Lamprecht zum Beispiel erscheint hier nicht nur als Positivist, sondern auch als „Nachzügler der spekulativen Geschichtsphilosophie“ des deutschen Idealismus, der als eine der Großtaten des deutschen Geistes auch die Geschichtswissenschaft noch heute in seinem Banne hält.

Schluß.

Soziologie der Geschichtswissenschaft und Geschichtslogik.

Wer die ganze Fülle der außer- und antiwissenschaftlichen Einflüsse überblickt, denen der Historiker auch des wissenschaftlichen Zeitalters fortwährend nicht nur ausgesetzt ist, sondern auch unterliegt, der wird sich, wenn er von der Geschichte als Wissenschaft überhaupt noch etwas erwartet und sie für ihn mehr ist als eine „Parallelerscheinung zur naturalistisch-kapitalistischen Lebensform“ oder ein Reflex des kapitalistischen Zeitalters, um ein Doppeltes bemühen. Er wird einmal diese hier nur flüchtig angedeuteten, vom Standpunkt der allgemeinen Soziologie noch tiefer zu ergründenden Fehlerquellen in ihrer ganzen Kraft und in ihrem weitgreifenden und oft unwiderstehlichen Einflüsse vor allem zu erkennen und in vergleichenden, an keine Nation gebundenen Forschung zu analysieren versuchen. Das ist die

vornehmste Aufgabe einer noch des Ausbaues bedürftigen Soziologie der Geschichtswissenschaft. Er wird aber weiter auch, wenn anders er es mit wissenschaftlicher, das heißt nach überindividueller Allgemeinbedeutung strebender Arbeit überhaupt ernst nimmt, um eine Verstopfung dieser Fehlerquellen bemüht sein. Das ist eine der wichtigsten Obliegenheiten einer nicht nur philosophisch begründeten, sondern auch mit der wirklichen schöpferischen historiographischen Arbeit Fühlung haltenden und auf sie zugeschnittenen Methodenlehre, die in ihrer allgemeinsten Fassung nach Dilthey eine „Analyse“ der... Methoden an der Hand der Geschichte der Wissenschaften“ erstreben soll. Angesichts des von der Soziologie der Geschichtswissenschaft ermittelten (und zu ermittelnden), wissenschaftlich geradezu beängstigenden Tatbestandes wird eine solche Geschichtslogik ihre dringlichste Aufgabe darin erblicken, die von der Soziologie der Geschichtswissenschaft aufgewiesenen wissenschaftsfremden Einflüsse zu bekämpfen und, wo sie sich zu förmlichen Bindungen verdichten, zu lockern, ganz ohne Rücksicht darauf, ob sie dem betreffenden Historiker zum Bewußtsein kommen oder nicht.

Der fachmännische, schöpferisch tätige Geschichtsschreiber, der von solchen Erwägungen aus an die neuesten methodologischen Leistungen der Rickertschule herantritt, kann sich ihnen gegenüber im Interesse der Wissenschaftlichkeit seines von der Erfahrung und ihren Erkenntnisnotwendigkeiten abhängigen Spezialfaches insofern einer schweren Sorge nicht erwehren, als die Rickertschule mit ihrer Bevorzugung des „Wertens“ ihrem schon von Windelband programmatisch formulierten Hange zur Idiographie und ihrer ganzen rücksichtslos antinaturwissenschaftlichen Einstellung jene fremden Bindungen nicht lockern kann, sondern ihnen nur weiteren Vorschub leisten muß. Es wird einem unwissenschaftlichen Subjektivismus, der auch den festen quellenkritischen Boden unter den Füßen verliert, Tor und Tür geöffnet, wenn sich diese der Erforschung des Einmaligen und schlechthin Individuellen, also Nichtgesetzmäßigen nach dem Vorgange des Aristoteles (... ἡ δ' ἱστορία τὰ καὶ ἑκάστον λέγει) und übrigens auch schon des Chladenius (Allgemeine Geschichtswissenschaft 1752) hingeebenen Geschichtslogik in einer praktischen Darstellung Gehör zu verschaffen versteht, wie das besonders bei Spengler der Fall ist. Was alles an diesem sonst gewiß großen Wurf mißlungen ist und dem Vorwurfe des Dilettantismus nicht entinnen kann, dürfte zum Teil auf die neuartige Wertlehre und andere verführerische Kernsätze der Rickertschule zurückzuführen sein.

Gerade angesichts der ständig wirksamen, ja der neuerdings wieder beträchtlich zunehmenden außerwissenschaftlichen Einflüsse auf die Geschichtswissenschaft erwächst dieser, sofern sie sich dem persön-

liehen Belieben des einzelnen zu entziehen wünscht und auf ihre Gleichberechtigung mit anderen, subjektiver Willkür mehr entrückten und nach einer gewissen Allgemeingültigkeit strebenden Wissenschaften Gewicht legt, die ernste Verpflichtung, der Forschung und auch noch der Darstellung ein einigermaßen wertfreies Gebiet zu sichern. Hier liegt das Verdienst Max Webers, dessen Arbeiten freilich unter der Wirkung des pessimistischen Gegenstückes zu Rankes Wahlspruch: *Labor ipse voluptas* an Unbefangenheit eingebüßt haben.

Nicht durch eine theoretisch wie immer gerechtfertigte Nachgiebigkeit gegen ihre Soziologie kann die Geschichtswissenschaft gefördert werden, sondern nur durch ihre bewußte, planmäßige Bekämpfung. Dabei wird dann auch mancher heute in Vergessenheit geratene oder der allgemeinen philosophischen Verachtung preisgegebene Satz des alten Positivismus wieder zu Ehren kommen und zur Begründung einer Art von Neupositivismus brauchbare Bausteine liefern, nur daß man sich der praktischen Tendenz des Positivismus (*savoir pour prévoir*) entschlagen müßte.

Stileinheiten zwischen Wirtschaft und Geisteskultur.

Von

Paul Honigsheim.

Inhaltsübersicht.

- I. Einleitung: Das Problem und seine Beantwortungsmöglichkeiten.
- II. **Wirtschaftsleben und Geisteskultur in ihrer Verbundenheit und Getrenntheit.**
 1. Wirtschaft und Magie in der undifferenzierten Gesellschaft reflektionslosen Hordendaseins.
 2. Wirtschaft und Magie in den Stadien erster sozialer Differenzierung.
 3. Die Wirtschaft, beherrscht vom Geistesleben, in den religiösen und theokratischen Einheitskulturen.
 4. Wirtschaft und Wissenschaft in Stileinheit und in freier Verknüpfung miteinander in der Renaissance.
 5. Die Wirtschaft und die Wissenschaft von ihr und vom Staat unter der Herrschaft staatlicher Einheitskultur.
 6. Das freie Nebeneinander von Staat, Wirtschaft und Wissenschaft im Zeitalter des Liberalismus.
 7. Das Geistesleben unter der Herrschaft der Wirtschaft und als Ausdruck der mechanischen Welt.

Literatur.

Von Schriften, welche befruchtend auf die Gesamtauffassung oder auf einzelne Zusammenhänge der nachfolgenden Arbeit eingewirkt haben, seien, unter Weglassung alles Speziellen, nur die folgenden erwähnt:

Zu 1 und 2: Söderblom, Nathan, Das Werden des Gottesglaubens.

Zu 3: Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirche, Tübingen 1911, besonders II, Kap. 7 u. 8, S. 252ff.

Zu 4, 5 u. 6: Burckhardt, Jakob, Die Kultur der Renaissance in Italien.

Voigt, Georg, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, Bd. I³ u. II³, Berlin 1893.

Sombart, Werner, Der Bourgeois, Leipzig 1914.

—, Der moderne Kapitalismus, besonders Bd. I, 2, Abschn. 8 u. Bd. II, 1, I Hauptabschn., Abschn. 1.

Onken, August, Geschichte der Nationalökonomie, Bd. I, Leipzig 1902, I. Buch, Kap. 3 u. II. Buch, Kap. 1.

Gide und Riste, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen, Jena 1913, I. Buch.

Honigsheini, Paul, Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik, in dem Sammelwerk: Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber, München 1923.

-, Umriss einer Geschichtsphilosophie der Bildung, in dem Sammelwerk: Soziologie des Volksbildungswesens, hrsg. von Leopold von Wiese, München 1921.

I. Einleitung. Die Problemstellung und seine Beantwortungsmöglichkeiten.

Die Fülle der Antworten, die auf die Frage nach der Kausalrelation zwischen Wirtschafts- und Geistesleben erteilt werden, läßt sich in die Gruppe der Abstreiter der Berechtigung solcher Problemstellung unter Betonung der Eigendialektik einer jeden Lebenssphäre und in diejenige der Anerkenner der strittigen Abhängigkeit gliedern. Letztere wiederum können in zwei Untergruppen geteilt werden: in solche, die in der Geschichte im wesentlichen nur Bewegungen innerhalb einer einzigen Daseinssphäre erblicken und die innerhalb der anderen Sphären konstaterbaren Veränderungen als durch die Umschichtung in jener ausschlaggebenden Sphäre bedingt ansehen. Die drei Auffassungen des Weltgeschehens als Ausdruck der Bewegung des Geistes (strenge Hegelianer), der Staatenwelt (reine Rankianer) und des Wirtschaftslebens (orthodoxe Marxisten) sind die einflußreichsten gewesen. Ihnen allen gegenüber ist in einer zweiten Untergruppe innerhalb der Anerkenner der Berechtigung der Fragestellung die Gesamtheit derer zusammenzufassen, die eine Wechselbeziehung zwischen den genannten Gebilden annehmen. Von letztgenanntem Standort aus soll im folgenden der Gegenstand erörtert werden. Zu dem Zweck sei noch eine methodologische Bemerkung vorangeschickt: Es handelt sich im folgenden nicht um Stufen, die etwa von der Gesamtheit der Völker und Kulturkreise mit Notwendigkeit oder gar zwangsläufig nacheinander durchgemacht werden oder noch zu durchlaufen wären, sondern um eine Typologie. Die zwecks Erleichterung der Klassifikation aufgezählten Typen sind nämlich dergestalt, daß zwar einige Völker sie alle oder einige von ihnen hintereinander durchgehen, daß aber auch Sprünge, rückläufige Entwicklungen und Wiederholungen festgestellt werden können.

II. Wirtschaftsleben und Geisteskultur in ihrer Verbundenheit und Getrenntheit

1. Wirtschaft und Magie in der undifferenzierten Gesellschaft reflektionslosen Hordendaseins. In der Horde, wie sie am reinsten in Südastralien anzutreffen ist, zeigt sich der Typus, in

dem sich Wirtschaftsverband und geistiger Verband noch völlig decken. Eine selbständige Klasse religiös bzw. magisch wirkender Menschen existiert noch nicht, ebensowenig eine durchgebildete Arbeitsteilung. Eine Stileinheit von Wirtschaftsleben und Geisteskultur besteht schon aus dem Grunde, weil beide von den gleichen Voraussetzungen aus und mit denselben Mitteln betrieben werden. Letztere sind die Grundsätze magischer Logik. Sie werden auch als prälogisches Denken bezeichnet. Wesentlich für sie ist der Umstand, daß der Satz der Identität hier nicht in Geltung steht. Hinzu kommt die Überzeugung, daß alles dem Menschen Begegnende als irgendwie mit Kraft behaftet angesehen wird. Sämtliche Verrichtungen sind beherrscht von dem Willen, die möglicherweise schädlichen Wirkungen der Kraft fernzuhalten bzw. letztere sich selbst zukommen zu lassen. Ob man bei Jagd oder Fischfang durch magische Akte das Tier erlegt bzw. fängt, ob man sich beim Essen mit Kraft lädt, ob man beim Tanz dadurch, daß jemand sich verkleidet wie ein Dämon, letzteren entsprechend dem prälogischen Denken in der eigenen Mitte zu haben glaubt — stets, beim Wirtschaften und beim religiös Eingestelltsein handelt es sich um das gleiche — um Magie.

2. Wirtschaft und Magie in den Stadien erster sozialer Differenzierung. Letztere entstand durch Arbeitsteilung, durch Distanzierung eines Krieger- und Magierstandes unter Mitwirkung einer Spezialform der Magie, nämlich des Tabu. Mit letzterem Worte ist folgendes gemeint: Einige Personen oder Schichten sind kraftgeladener oder fähiger, sich mit Kraft zu laden, als andere, und diese Tatsache wirkt, bis in die einfachsten Verrichtungen des täglichen Lebens hinein, sozial differenzierend. Trotzdem kann hier auch von Einheitskultur die Rede sein, da alle wenigstens der Möglichkeit nach an den religiös-magischen Akten auch der tabuhaft abgegrenzten Menschen teilhaben und es sich dabei der Idee nach um Gemeinschaftsakte des ganzen Verbandes handelt. Auch hier ist alles magisch, und deswegen darf von einer Stileinheit zwischen Wirtschaftsleben und Geisteskultur gesprochen werden.

3. Die Wirtschaft, beherrscht vom Geistesleben, in den religiösen und theokratischen Einheitskulturen. Hierher sind alle Formen von Mittelalter und alle umfassenderen Theokratien zu zählen mit den für sie charakteristischen, oben in der „Soziologie der Scholastik“ entwickelten Folgeerscheinungen: privilegierter Theologenstand, Theologenschulen, Kirchenscholastik und Kasuistik. Zu den von hier aus geleiteten Sphären gehört auch das Wirtschaftsleben. Dementsprechend werden von den letzten Grundeinstellungen aus nicht nur prinzipielle Erörterungen über Wesen, Wert und Daseinsberechtigung der ökonomischen Betätigung angestellt, sondern auch das ganze

wirtschaftliche Gebaren von Individuen und Verbänden geregelt. Die Wirtschaft ist tatsächlich in weitgehendem Maße vom Geistesleben beherrscht. Gewiß ist der Zusammenhang zwischen beiden nicht von der Art wie in der undifferenzierten Gesellschaft der reflektionslosen Einheitskultur. Denn da war, wie wir sahen, beides das gleiche, nämlich beides Magie. Trotzdem kann man aber auch hier in vollstem Sinne des Wortes von einer Stileinheit von Wirtschaft und Geistesleben sprechen, denn beides ist vom gleichen Streben geleitet, beides ist eingegliedert in den Bau der Universaltheokratie, die nach Ansicht der damaligen Menschen nichts anderes ist als das Abbild des Gottesreiches auf Erden; und in diesem Sinne ist eben der Idee nach beides Dienst an diesem Stufenbau des Natur- und Gnadenreiches und als solcher Religion.

Daß jener Bau nur kurze Zeitspanne gestanden, ist bekannt. Schon bald folgte eine wesentlich andere Gesellschaftsstruktur:

4. Wirtschaft und Wissenschaft in Stileinheit und in freier Verknüpfung miteinander in der Renaissance. Wie aus dem Zusammenbruch jener Universaltheokratie neue Lebensformen erwachsen, das wurde oben in der „Soziologie der Scholastik“ geschildert. Das für uns wesentlichste Resultat der Entwicklung ist dies: Einerseits wird die Wissenschaft aus einem technischen Mittel zum Zweck des nachträglichen Erweises der Nicht-Widervernünftigkeit des Glaubensinhaltes zunächst ein innerhalb seiner begrenzten Sphäre vornehmlich der Naturbetrachtung in seiner Selbständigkeit geduldetes, danach ein neben der Religion gleichberechtigtes Wesen, um sich schließlich an deren Stelle zu setzen und den Anspruch zu erheben, nur mit ihren eigenen Mitteln das ausführen zu können, was jene versprochen, aber nicht geleistet habe. Andererseits löst sich die Wirtschaft im Zeitalter des Frühkapitalismus gleichfalls von der kirchlichen Leitung los. So können sich¹ beide, Wissenschaft und Wirtschaft, frei von religiöser Bindung entfalten, auch unabhängig voneinander. Tatsächlich finden sie sich aber immer wieder. Denn ihre Vertreter bekunden ihre gemeinsame Herkunft und den Abfall von dem gleichen Gebilde auch dadurch, daß sie dem gleichen Lebensstil huldigen. Der frühkapitalistische Unternehmer der italienischen Städte und der Humanist, der an seinem Tische speist, gehören dem gleichen Menschentyp an. Aus den traditionellen Verbänden haben sie sich herausgesondert und ihre Sache nicht auf Sippen und Markgenossen, sondern auf sich selbst gestellt. Bankiers, Projektenmacher, Condottieren als Besitzer und als Führer von Armeen sowie alle die anderen Wagemutigen, sie sind insofern Individualisten, als Erfolg oder Zusammenbruch ihrer Unternehmungen dauernd nicht von der ökonomischen Unterlage, sondern von ihrer Person, die alles zusammenhält, abhängig ist. Der Humanist anderer-

seits ist insofern ein individualistischer Unternehmer, als er es gewagt hat, sich durch Aneignung der noch schwer erreichbaren Ware „humanistische Bildung“ zum Objekt mit Seltenheitswert auszugestalten, sich dann, nicht ohne Reklame, auf den Markt bringt, das heißt dahin, wo ihn die Abnehmer sehen können, und sich nun von den meistbietenden Fürsten, Städten und Universitäten als schätzenswerte Attraktion möglichst gut bezahlen läßt. Der Naturwissenschaftler andererseits will dasselbe wie der damalige Wirtschaftsmensch, nämlich mit HiHe der menschlichen Vernunft, der man im kirchlichen Zeitalter verhältnismäßig geringe Selbständigkeit zuerkannt hatte, herrschen. „Wissen ist Macht“ ist das Leitmotiv bei Lord Bacon. Chemie als empirische Wissenschaft oder Alchimie als magische Kunst, die hier wie so oft ineinander übergehen, wird betrieben, um Qold zu haben, während es Seefahrer in den Kolonien holen und andere es durch Produktion für den Markt der kapitalistischen Länder einzutauschen suchen. Man befaßt sich, wie Lionardo da Vinci, mit Optik und Mechanik, um Schifffahrt treiben und den Krieg der modernen Armeen führen zu können. Aber die Zeitspanne für dies verhältnismäßig ungebundene Treiben ist kurz, und das ihr zur Verfügung stehende Stück der abendländischen Kulturwelt ist klein. Es folgt die Gegenreformation mit dem Versuch, durch Freigabe einer Lebenssphäre nach der anderen für die Kirche zu retten, was noch zu retten ist, vor allem aber folgt die staatlich geleitete Einheitskultur.

5. Die Wirtschaft und die Wissenschaft von ihr und vom Staat unter der Herrschaft staatlicher Einheitskultur. Das Zeitalter des Absolutismus bringt in kulturorganisatorischer Beziehung vor allem den bis dahin im Abendlande nicht bekannten Typus des beamteten Professors an staatlichen Universitäten zu ausschlaggebender Bedeutung. Die von ihm vertretenen Disziplinen, sowohl die staatlich akzeptierte, im Katholizismus wie im Protestantismus ganz schematisch und innerlichst unreligiös gewordene Theologie, als auch die direkt oder indirekt im Dienste des Absolutismus stehenden Fächer, wie Cameralia, Naturrecht, römisches, staatliches und kanonisches Recht (welch letztere alle drei ganz naturrechtlich deduktiv abgehandelt werden), sind mit ihren Dedukationen aus allgemeinen Prämissen und mit dem Stil ihrer in immer weitere Unterabteilungen gegliederten Lehrbücher ganz das Abbild des damaligen Staats- und Wirtschaftslebens. Wurde doch auch in diesem in der Epoche des Merkantilismus alles von einem Zentralkunkte aus mit Hilfe einer vielgliederig abgestuften Bureaukratie einheitlich und schematisch geregelt. Indem aber seit der Aufklärung Individuum, Wissenschaft und Wirtschaft genau so gegen den staatlichen Stachel locken, wie sie es einst im Bunde mit ihm gegen die kirchliche Bevormundung getan, entsteht:

6. Das freie Nebeneinander von Staat, Wirtschaft und Wissenschaft im Zeitalter des Liberalismus. Wirtschaft und Wissenschaft, erst von der Kirche, dann vom Staat beherrscht, werden nunmehr frei und können wiederum in unmittelbare Beziehung zueinander treten. Es geschieht, denn man hat am eigenen Leibe, insbesondere in Frankreich, gespürt, wohin eine staatlich geleitete Wirtschaft unter Ludwig XIV. und der Regentschaft geführt hat, anderseits ist unter dem Zwang des Staatskirchentums, das nur noch als lästiger Druck empfunden wurde, der Wunsch erst recht wieder laut geworden, nun doch endlich das in der Renaissance begonnene Werk einer Leitung der Welt ausschließlich durch die menschliche Vernunft durchzuführen, die ihrerseits keiner Offenbarung, Erleuchtung oder Autorität bedürfe. So eilt denn zeitweilig in den Tagen der Physiokraten und der sogenannten klassischen Nationalökonomie die Wissenschaft der Wirtschaft voran. Als Resultat dieser Entwicklung zeigt sich aber sehr bald etwas wesentlich anderes, als man erwartet hatte. Es kommt nämlich zu einem neuen Verhältnis von Wirtschaft und Geisteskultur.

7. Das Geistesleben unter der Herrschaft der Wirtschaft und als Ausdruck der mechanisierten Welt. Wie in der „Soziologie der Scholastik“ schon gesagt, beherrscht die Wirtschaft in Gestalt von Konzernen einerseits, von Gewerkschaften andererseits das Geistesleben in immer zunehmendem Maße. Die Wissenschaft dieser und der vorausgegangenen Epoche weist ganz denselben Stil auf wie die gleichzeitige Wirtschaft. Man lebt nicht mehr in Gemeinschaften, sondern in Gesellschaften, der Einzelne wird als Zahl bewertet in einem zweckrationalen Verband, in den er nach Willkür aus- und eintritt. Als Kopf- oder als Handarbeiter ist er ein Teil innerhalb einer großen Maschine, und er wird wie jede andere Qualität nicht als solche, sondern nach einer Umrechnung in Quantität in die Kalkulation eingefügt. Ein solches Lebewesen kann natürlich auch nur Sinn für eine Wissenschaft haben, die nicht anders verfährt als die Wirtschaft, innerhalb deren er sich bewegt. Auch im Geistesleben wird Mechanik das erlösende Wort. Der Materialismus glaubt, da er Qualitäten nicht sieht, alle Fragen spielend lösen zu können, indem er alles Geistige in mechanische Prozesse verwandelt. Der Marxismus findet eine noch verblüffendere Formel. Während die Geldwirtschaft, von jedem individuellen und traditionellen Werte absehend, alles auf den Generalnenner „Geldwert“ umgerechnet und dies ihr Verfahren tatsächlich auch der ganzen Welt aufoktroyiert hat, rechnet er alle Güter auf den Generalnenner „Arbeitszeit“ um und findet mit seinem historischen Materialismus auch die Möglichkeit, den Mechanismus seiner Tage auf die ganze Geschichte zu übertragen — eine Lösung, die

dem älteren Materialismus noch' nicht so leicht gefallen war. Und da das Wirtschaftsleben ein Kampf aller gegen alle ist — zuerst, in der Periode der liberalen Freiwirtschaft, derjenige von Individuen gegen Individuen, dann im Zeitalter der Kartelle und Konzerne derjenige von Wirtschaftsgruppen gegen Wirtschaftsgruppen und von Klassen gegen Klassen —, so sieht man auch in der Natur nichts anderes, und für eine ganze Generation von Gelehrten und „Gebildeten" sowie für eine große, ihnen folgende Masse von „Ungebildeten" wird Darwinismus das Schlagwort. In der Tat, für die letzten Menschenalter, das heißt für seine eigene Zeit, hat der Geschichtsmaterialismus recht behalten. Die Wissenschaft zeigt hier nicht nur in ihrem Stil eine Verwandtschaft mit dem gleichzeitigen Wirtschaftsleben, sie ist vielmehr wirklich nichts wesentlich anderes als der ideologische Überbau über den ökonomischen Verhältnissen. Für die Jahrhunderte und Jahrtausende vor der mechanischen Geldwirtschaft des letzten Säkulums trifft er dagegen nicht zu; für jene Epochen wird man aber trotz schärfster Ablehnung des historischen Materialismus auf Grund der obigen Ausführungen von Stileinheiten zwischen Wirtschaft und Geisteskultur sprechen dürfen.

Soziologie der Jurisprudenz.

Von

Paul Honigsheim.

Literaturangaben.

Als immer noch unentbehrliche Kompendien und Nachschlagewerke kommen in Betracht:

Stintzing-Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft.

Schulte, Friedrich von, Die Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts (ausschließlich als Materialsammlung verwertbar). Stuttgart 1875—1880.

Gierke, Otto von, Das deutsche Genossenschaftsrecht, insbesondere Band III und IV (wo auch alle detalwert. Literatur angegeben ist). Berlin 1868.

Derselbe, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2. Aufl. Breslau 1902.

Jellinek, Georg, Ausgewählte Schriften und Reden, Bd. I und II, besonders Bd. II, Abschnitt VI. Berlin 1911.

Für das Rechtsdenken der Primitiven seien hier nur genannt, ohne daß deshalb der in diesen Büchern vertretene Standpunkt immer geteilt wurde:

Graebner, Fritz, Das Weltbild der Primitiven, in der Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen herausgegeben von Gustav Kafka. München 1924, Ernst Reinhardt.

Derselbe, Ethnologie, in dem Sammelband Anthropologie, herausgegeben von Schwalbe und Fischer in dem Werk: Kultur der Gegenwart, Teil III. Abt. V (in beiden letztgenannten Werken auch reichhaltige Literaturangabe). Leipzig und Berlin 1923, Verlag von Teubner.

Thurnwald, Richard, Psychologie der primitiven Menschen in dem Handbuch der vergleichenden Psychologie, herausgegeben von Gustav Kafka, verlegt von Ernst Reinhardt, München.

Wenn hier von einer Soziologie der Jurisprudenz die Rede sein soll, so möge es verstattet sein, von vornherein auf dies hinzuweisen: Weder kann durch eine solche Betrachtung irgendeiner Erkenntnis vom Wesen des Rechts oder von einem sogenannten „richtigen Recht“ gewonnen werden, noch auch ist es möglich, auf solche Weise an einer Umgrenzung des Aufgabenkreises oder vollends zu einer Methodenlehre der Rechtswissenschaft zu gelangen. Das Ziel, das die nächstfolgenden Zeilen zu erreichen sich vorgesetzt haben, ist viel-

mehr ein bescheideneres: Es kommt darauf an, festzustellen, was bei Vorhandensein bestimmter gesellschaftlicher Strukturverhältnisse als Recht angesehen und dementsprechend für das eigene Verhalten als richtunggebend angenommen wird, ferner, weshalb, d. h. also auf Grund welcher Art von Einsicht jenes geschieht, welche Einzelnen oder Gruppen es sind, die für die Genesis solcher Vorstellungen von ausschlaggebender Bedeutung wurden, ob diese Individuen oder Verbände die sämtlichen Funktionen ausüben, die erforderlich sind, d^h mit Satzungen befolgt werden, oder ob sie diese Arbeit beispielsweise in einen Akt der Rechtsschöpfung oder einen solchen der Rechtsfindung teilen, sowie schließlich, ob es bestimmte, in ihrem So-Sein durch die gesellschaftliche Struktur bedingte Formen der Übermittlung derartigen Wissens gibt. Insonderheit interessieren alle diese Fragen unter dem Gesichtspunkte, ob unter gleichen bzw. ähnlichen geselligen Formen, d. h. beim Zusammenwirken gleicher oder ähnlicher konstitutiver Komponenten gleiche oder ähnliche Arten der Rechtsbildung, des Rechtsdenkens und der Rechtsübermittlung gezeitigt werden. Dabei können wir uns, unter Erinnerung an das im vorigen Kapitel Gesagte, daß es sich nicht um Stufen, sondern um Typen handelt, an die dort geschilderten Hauptformen anlehnen.

Beginnen wir dabei mit jenen Lebensarten, die entweder den Schriftkulturen und Stifterreligionen voraufgegangen sind oder bei Völkern angetroffen werden, die die letztgenannten Formen bis jetzt nicht hervorgebracht haben. Dann tritt uns zunächst die undifferenzierte und unreflektierte Gesellschaft des Hordendaseins vor Augen. Hier prädominiert die Magie, und Recht ist dasjenige, was der magisch-distanzierte Mensch als solches verkündet und handhabt. Das kann der Einzelne sein, der beim Fischfang, bei der Jagd oder beim Kriegszug Erfolge heimgebracht hat, der also nach der Überzeugung der anderen mit außeralltäglichen Kräften behaftet ist, die den übrigen nicht eignen. Das vermag aber auch eine Schicht zu sein, und zwar scheint die Gruppe der Alten unter bestimmten Verhältnissen diese Funktion auszuüben. Dann ist bei den Jüngeren die Meinung ausschlaggebend, jene Senioren ständen den wichtigsten Ereignissen noch näher, sie hätten noch von irgendeinem mächtigeren Wesen, von einem Tier oder von einem Urgeist die Kunde empfangen **und** seien etwa hierdurch eher in der Lage, das an sich Richtige, und zwar nicht zuletzt auch in der rechten Weise zu tun, d. h. also Akte, die als letztlich Magiebehaftete angesehen werden, auszuüben, darüber hinaus aber auch zu überwachen, daß von den Hordenangehörigen auch nur entsprechende Funktionen verrichtet werden. Dieses Achten darauf, daß nicht durch ungeeignetes Tun dem Einzelnen oder dem Ganzen vermeintlicher Schaden zukomme, die Feststellung, daß und

wie es geschehen ist, die Entscheidung darüber, was im ungünstigen Falle getan werden muß, auf daß die drohenden oder schon eingetretenen Folgen von möglichst geringer oder gar keiner Tragweite sein mögen, das ist die letzten Endes im prälogischen Denken verankerte juristische Funktion jener lebensreiferen Leute. Deutlich erweist sie sich als eine solche, die rechtsschöpfend und rechtsfindend in einem ist. Nicht minder gilt dies von derjenigen des schon erwähnten kraftgeladenen Führers. Der Unterschied liegt höchstens hierin: jene Alten sind entsprechend den Ursachen des Glaubens an ihre Besonderheit schon stärker an eine Tradition gebunden; zum mindesten aber ist bei solcher Sachlage die größere Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß sich eine solche bildet, und sie bedeutet naturgemäß ein geringes Maß an Willkür und dadurch an Irrationalität, dementsprechend umgekehrt ein Plus an Stabilisierungsmöglichkeit und einen der ersten Ansätze zur Berechenbarkeit der Folgen einer Handlung und zur Rationalisierung. Letzteres finden wir in nicht minder starkem Maße in derjenigen Form geselligen Zusammenseins, die bei vielen Völkern auf die geschilderte Periode folgt. Dabei denken wir an jenes Stadium, das zwar entsprechend den Ausführungen des vorigen Kapitels gleichfalls als ein solches der Einheitskultur angesprochen werden darf, das aber im Unterschied zum Voraufgegangenen unzweifelhafte Züge stärkerer sozialer Differenzierung aufweist. Großfamiliäre oder sippenhafte Bildungen spielen eine Rolle. In diesen herrscht oft der Patriarch unumschränkt, und er ist es auch, der innerhalb ihrer Recht spricht. Er tut es kraft eigenen Gutdünkens, und daraus resultiert der spontane, völlig unberechenbare Charakter solcher Justiz. Innerhalb der Sphären aber, die jenseits seines unumstrittenen Machtbereichs liegen, kann gelegentlich schon andere Form von Justiz Platz greifen. Denn entweder handelt es sich um das Verhältnis von gleich oder doch ähnlich mächtigen Gebilden, die zueinander in irgendeine freundliche oder feindliche Beziehung treten. Dann entwickeln sich gewohnheitsrechtliche Normen, wie Sühne- oder Blutgelder und ähnliche, oder aber die soziale Distanzierung ist so weit vorgeschritten, daß eine Anzahl derartiger großfamiliärer oder ähnlich struktuierten Gebilde zusammen eine Ganzheit den übrigen gegenüber bilden. Dann sind sie in der Lage, diesen das ihnen selbst genehme Gesetz aufzuoktroieren. In der Folgezeit sind ihre Häupter dann oft nicht nur Gesetzgeber, Gesetzausleger und Richter in einer Person, sie haben auch schon — so sehr sie ihrer ganzen Interessenslage nach gegen ein rein formales Recht eingenommen und nur auf die Innehaltung des richtigen, d. h. in diesem Falle des ihren Interessen ökonomischer und sozialer Art entsprechenden Rechtes erpicht sein müssen — die Wurzel zur Kodifikation und damit zur Gültigkeit

abstrakter Sätze gelegt. Zu einer solchen kommt es tatsächlich aber erst in einer anders geschichteten Welt, nämlich in derjenigen, die zum mindesten mit der Schrift versehen ist, wenn sie nicht gar mit einer literarisch festgelegten Religion behaftet ist.

Hiermit aber haben wir die Gefilde jener reflektionsbehafteten Einheitskulturen betreten, von denen in der Soziologie der Scholastik des näheren die Rede ist, bei denen jedenfalls, wie verschieden sie auch immer sein mögen, diese charakteristischen Züge aufweisbar sind: Nicht nur herrscht ein Vergesellschaftungsgebilde über die anderen, nicht nur gliedert es die anderen als untergeordnete Organe in seinen Gesamtkörper ein, vielmehr hat es auch die Mentalität seiner Angehörigen in dem Sinne beeinflußt, daß letztere tatsächlich jenes als das wertbehaftetere im Vergleich zu allen übrigen ansehen, und daß es in der von den Menschen als gültig anerkannten Werthierarchie der Vergesellschaftungsgebilde unbestritten den ersten Platz einnimmt. Von irgendwoher stammende Denkprozeduren werden dann verwandt, um diesen an sich feststehenden Rang nun noch vor den Augen der Menschen zu legitimieren. Einer bestimmten Schicht ist letzteres zur Aufgabe gefallen, und besondere Institute sind da, an denen es geschieht. Je nachdem, welches Gebilde prädominiert, handelt es sich um eine Einheitskultur, die von einem primär religiös orientierten Verband geleitet wird, oder um eine solche, bei welcher dies nicht zutrifft. Wie dem aber auch sein mag, stets weiß man sich im Besitz einer absoluten Wahrheit, und das ist auch für die ganze Einstellung dem Rechte gegenüber ausschlaggebend. Denn es kommt jetzt nicht darauf an, daß irgendeinem Individuum oder irgendeiner Gruppe sein Recht geschehe, daß alles formal richtig vor sich gehe, sondern daß die Herrschaft gewahrt bleibe, und daß den überlieferten Wahrheiten oder Offenbarungen entsprechend gelebt werde. Als ein technisches Mittel hierzu gilt auch die Rechtsprechung, und wenn es nötig ist, so muß dann eben die Satzung, auf die man sich beruft, so abgefaßt sein, daß sie auf diesen konkreten Fall angewandt das gewünschte Resultat hervorzubringen ermöglicht. Rational, unter verstandesmäßiger Berechnung der technisch besten Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke, ist also diese Einstellung den Rechtsproblemen gegenüber. Das gilt von der geistigen Arbeit, die in der Schaffung bestimmter allgemeiner Normen liegt, wozu es bisweilen einer sehr weitgehenden Anpassung religiöser, prophetischer, eschatologischer oder sonstiger Lehren und Äußerungen an die konkreten Verhältnisse der Welt bedarf; das gilt erst recht von der Detailarbeit, die sich die Verwendbarkeit dieser allgemeinen Sätze für den Einzelfall des täglichen Lebens zu unterdrücken zur Aufgabe gemacht hat, d. h. von der religiös-juristischen

Kasuistik. Und zwar ist dies ganz regelmäßig der Fall, unabhängig davon, ob dies alles noch von denselben Personen ausgeübt wird, oder ob eine Arbeitsteilung dahingehend Platz gegriffen hat, daß Gesetzgeber, Interpret und Rechtsprecher nicht mehr identisch ist, gegebenenfalls sogar noch der Rechtslehrer, der an besonderen Instituten wirkt, den Chor der verschiedenen Funktionäre vergrößern hilft. Denn auch darin bekundet sich der rationale Charakter all dieser Figuren, daß sie es nicht zuletzt einer theoretischen Vorbildung verdanken, wenn sie sich in solcher Vorrangsstellung bewegen. Erst recht finden wir all dies Gesagte bekräftigt, wenn wir uns von der religiös geleiteten Einheitskultur ab- und denjenigen zuwenden, bei denen ein primär, nicht religiöses Gesellschaftsgebilde in der Hierarchie der Werte obenan steht.

Allerdings, wenn wir uns jetzt die staatlich geleiteten Kulturen ansehen, so finden wir derartiges in den Epochen des Feudalstaates noch nicht. Gewiß, auch hier weiß man sich im Besitz der absoluten Wahrheit, an ihr wie an der sozialen Schichtung erlaubt man nicht zu rütteln. Aber so wie da, wo keine Schrift erfunden war und keine Stifterreligion existiert, der Patriarch nach Willkür herrscht und richtet, so ist es auch jetzt nicht in erster Linie die geschriebene Satzung, die gilt, sondern die Entscheidung von Seiten des Herrn. Das, was Max Weber als Kadi-Justiz bezeichnet hat, ist gerade für diese Zeiten charakteristisch, und man schert sich nicht viel um Geschlossenheit und inneren Zusammenhang eines Rechtssystems, das dann als solches nicht existiert, und man fragt nicht nach der formal-logischen Seite des Rechts. In der Periode des Staates dagegen, da wird all dies von zentraler Bedeutung, noch nicht in der Umgebung asiatischer Despoten, der entscheidet vielmehr von Fall zu Fall, wohl aber, wenn sich statt unkontrollierbarer Günstlinge Personen um ihn scharen, deren Amtsbefugnisse genau umgrenzt sind, d. h. je mehr man sich dem reinen Typus des modernen Staates mit seiner Zentralisation, seinem Beamtentum und seiner Bureaucratie annähert. Es ist hier nicht der Ort, die zur Genesis dieses Gebildes beigetragen haben, sie sind ökonomischer, politischer und geistiger Natur. Erinnert sei nur an dies: Der moderne Staat hat so, wie er etwas a-Religiöses mit auf die Welt gebracht hat, so auch ein spezifisch rationalistisches Moment in die Wiege gelegt bekommen. Das gibt auch seiner Jurisprudenz das Gepräge. Denn wenn irgendeine, so ist sie zunächst einmal eine formal logische. Das erklärt sich ganz allgemein hieraus: Wie so oft, haben sich auch hier Spitze und unterste Schicht in der Abwehr des übermächtig gewordenen gemeinsamen Gegners gefunden, in diesem Falle also gegenüber der Feudalität, Fürstentum und Bürgertum. Beide sind demnach verhältnismäßig tra-

ditionslos, beide spezifisch geldwirtschaftlich und somit rechenhaft eingestellt, beide haben wegen dieser ihrer letztgenannten Eigenheit ein Bedürfnis nach übersichtlichen, berechenbaren Zuständen. Ihnen muß ein Recht und seine Gerichtspraxis willkommen sein, die vor Unvorhergesehenem schützt. Willkür, Laune sowie alles statistisch nicht Erfäßbare, sind dann unangenehme, möglichst zu eliminierende Begleiterscheinungen des Lebens. Gut erscheint es dann, wenn man ganz bestimmte Satzungen hat, an die man sich halten kann. Gut ist es darum auch, wenn man weiß, daß bei etwaigen Lücken im Gesetz das Fehlende nach bekannten logischen Methoden ergänzt wird. Dieser Typus, der ja auch in der ganzen Ausgestaltung seines eigenen Lebens zusehends rationalistischer wird, sehnt sich nach einem in sich geschlossenen Rechtssystem und nach dem logisch richtigen Recht. Aber leider hat man es nicht, und so ist man in einer solch bewegten Epoche herzlich froh, es anderwärts zu finden. Man übernimmt es, man liest alles hinein, was man braucht, und so wird das römische Recht aus einem historisch gewordenen, aus einem rassenhaft und zeitlich bedingten Gebilde zu einem absolut gültigen. Und so ist nicht mehr das Leben Herr über das Recht, sondern umgekehrt, es hat sich den Satzungen des letzteren anzupassen. Diejenigen aber, die diese kennen, das sind die unentbehrlichen Leute. Insonderheit werden solche, die es zu interpretieren verstehen und diese ihre Erklärung weiterzugeben in der Lage sind, Herren der Situation. So hebt sich mit dem Steigen der Fürstenmacht das Ansehen der neuzeitlichen Universitäten und nicht zuletzt ihrer juristischen Fakultäten. An ihnen gehört, nicht aber eine praktische Ausbildung erhalten zu haben, das verschafft die erstrebte Position. Diese Entwicklung wird noch beschleunigt, indem die gleichen Anstalten auch die eigentlichen Träger einer nicht minder dem Zeitgeist verwandten Denkform werden, nämlich der naturrechtlichen. Sie legitimiert ja, ebenso wie es seinerzeit die religiöse Scholastik in bezug auf die Kirche getan hatte, vor den Augen des Individuums, das vielleicht noch hier und da zweifelhaft sein könnte, den bestehenden Staat, seine Herrschaftsansprüche und seine Vielregiererei. Aber so wie sein Vorläufer, die hochmittelalterliche Scholastik, so trägt auch dies Gebilde den Keim in sich, der zur Untergrabung des von ihm so verherrlichten Staates führen sollte, so wie ja auch dieser letztere selbst durch seine eigene Praxis eine veränderte Mentalität heraufbeschwört. Denn wie uns gleichfalls Max Weber gezeigt hat, führten damals die Bedürfnisse der wirtschaftlich tätigen Schichten ebenso wie diejenigen der Bureaucratie zum gleichen Ende, zur Durchbrechung des starren, formal logischen Prinzips, und „Vernünftigkeit“ der Rechtsordnung wird im Wohlfahrtsstaat des 18. Jahrhunderts nicht mehr gleichgesetzt mit „logisch

richtig", sondern mit zweckmäßig. Wobei nur unter letzterem durchaus nicht das nämliche verstanden wird, sondern von Seiten des Staates seine Expansions- und Weltmarkt-Eroberungstendenzen von seiten der Einzelnen ihr jeweiliger ökonomischer Vorteil. Und der hatte sich zwar anfangs völlig mit den Tendenzen des Staates gedeckt, nicht dauernd aber blieb es der Fall. Dies hinwiederum ist aus dem Grunde so belangvoll, weil wir in eine Zeit geraten sind, in der es nicht mehr so ohne weiteres feststand, daß das Individuum hinter dem Ganzen zurückzustehen habe. Vielmehr sind wir in die Epoche atomisierter Gesellschaft eingemündet. Und auch sie hat sich das ihr adäquate Recht und den für sie charakteristischen Rechtschöpfer und Rechtsfinder geschaffen.

Es handelt sich um die anderwärts in diesem Buche eingehender geschilderten Kulturen der getrennten Sphären. Ausgehendes Mittelalter nebst sogenannter Renaissance, also das Auseinanderfallen kirchlich geleiteter Einheitskultur auf der einen Seite, Aufklärung und Liberalismus, also das Auseinanderfallen staatlich geleiteter Einheitskulturen auf der anderen Seite, das sind aus dem modernen Europa die für uns wesentlichsten hier anzuführenden Epochen. Die erstere hat sich nur eine geringe Zeitspanne lang auswirken können, weil die neue absolutistische Gebundenheit folgte und — so wie alles Übrige, so auch Wirtschaft und Individuum in sein Gefüge einzwängte; in den letzten Zuckungen der zweiten befinden wir uns jetzt. Doch fühln wir ihre Nachwirkungen noch auf Schritt und Tritt, und zwar nicht zuletzt auf dem Gebiete des Rechtslebens. Ohne hier darauf einzugehen, was die verschiedenen Epochen und Rassen alles unter Freiheit verstanden haben und auch heute noch an völlig Divergierendem verstehen, sei nur hervorgehoben: Das mit dem modernen Staat und seinem Monarchen emporgestiegene Bürgertum verstand daruntei dies: Man wollte befreit sein von der Einmischung des Staates und seiner Polizeiorgane in die private Sphäre, bei letzterer aber dachte man hinwiederum in erster Linie an die Kontraktfreiheit: Diese Forderung zu legitimieren, erschien aber eine Waffe besonders geeignet, die bisher von einem anderen im gegenteiligen Sinne geführt worden war, so wie sie überhaupt manchem Herrn hatte dienen müssen, nämlich das Naturrecht. Nur daß es im 18. Jahrhundert wieder in seinem ursprünglichen Sinne einer Dekomposition von Ganzheiten und einer Betonung des souveränen und isolierten Individuums in seiner ganzen gesellschaftsbildenden Kraft verstanden wurde. Bedeutete dies an sich schon eine durchaus a-historische rationale Konstruktion, so mußte es zudem noch zur Forderung eines rein rationalen Rechtes führen. Ein solches versprach nämlich eine so und nicht anders verstandene Freiheit am ehesten gegen irgendwelche

Feinde zu garantieren. Erblickte man diese doch nicht zuletzt in den historisch überkommenen Privilegien oder in Willkürakten von Feudalen und Obrigkeiten. War aber einmal dies Moment das ausschlaggebende, so ergaben sich noch weitere Folgerungen von selbst: Sollte das Individuum geschützt sein den Machthabern gegenüber, was lag näher, als letztere zu schwächen, indem man ihnen nur eine begrenzte Macht vindizierte, die Teilung der Gewalt, insonderheit die Scheidung von rechtsschöpfender und rechtsfindender resultierte daraus. Und so wurde jetzt im 19. Jahrhundert jahrtausendelang Vereinigtes immer unerbittlicher getrennt. Schon dadurch erlitt natürlich jeder einzelne von den Trägern dieses kleineren Stückes Macht eine Einbuße an sozialem Ansehen. Letzteres mußte aber überhaupt jetzt immer mehr und mehr zu demjenigen Menschen hinübergleiten, der nicht so sehr als der Vertreter jener Macht erschien, die dem Individuum feindlich war, sondern sich umgekehrt geradezu als Repräsentant des freien einzelnen gebärdete. Nicht der staatliche Beamte, nicht der Richter, sondern der Anwalt wurde jetzt der Held des Tages. Früher hatten ihn Feudalität und Beamtentum nicht für voll genommen. War er doch in ihren Augen nur ein Gewerbetreibender gewesen, ein Mann also, der kein festes Gehalt bezog, sondern wie ein Kaufmann auf Kundenfang gehen mußte. Jetzt aber war es anders; in allen bürgerlichen Revolutionen und Parlamenten gab er den Ton an, und in der eigentlichsten Domäne der Bourgeoisie, in den romanischen Ländern und in Belgien, tut er es noch. Dort ist er der Wagemutige, der vielleicht den Ministersessel erklettern wird, während der Richter der Mann des geruhsamen Lebens und der traditionellen Haltung ist, dem die höchsten juristischen Ämter meist dauernd verschlossen bleiben. Letzterer Typus gilt ja auch da, wo man Rechtssprechung als eine rein rationalistische Angelegenheit ansieht, als Maschine. Nach der Meinung solcher Leute tut sie nichts anderes und soll sie eigentlich auch nichts Weiteres tun, als den vorliegenden Fall unter das in Frage kommende allgemeine Gesetz zu subsumieren. Was wunder, daß sich, ebenso wie gegen die sämtlichen Mechanisierungstendenzen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, so auch gegen diese Auffassung und gegen die ihr gelegentlich zugrunde liegenden Sachverhalte eine Strömung erhob. Gewiß war sie nicht die erste dieser Art. Denn schon die Romantik hatte in ihrer Opposition gegen den Rationalismus von Aufklärung, Revolution und Napoleonismus auch die Irrationalität der Rechtsschöpfung durch Hervorhebung der Bedeutung des frei schaffenden Volksgeistes betont. Jetzt aber, wo man Rechtsschöpfung und Rechtsfindung zeitweilig so scharf geschieden, da fühlte man sich doch gedrungen, auch letzterer einen produktiven Charakter zuzusprechen. Daß hiermit dem per-

sönlichen Belieben des Richters wiederum viel anheimgegeben war, liegt auf der Hand. Andererseits bedeutet diese Forderung doch nur ein Geringes verglichen mit der Gesamttendenz, in die sie einzugliedern ist, das Emotionale, die unmittelbare Bezogenheit von Mensch zu Mensch auch für die Rechtspflege zentrale Bedeutung erlangen lassen. Denn die neueste Wendung im Strafrecht und in der Strafrechtspflege ist wesensverschieden von den rationalistischen Bestrebungen einer bürgerlich-naturwissenschaftlichen Welt. Letztere hat in dem sogenannten Verbrecher nur das Produkt seiner Vorfahren oder seiner Umwelt erblickt. Damals — und bei nicht wenigen heute noch — handelte es sich also eigentlich um eine wissenschaftlich-analytische Untersuchung des Kriminellen und um seine darauf erfolgende Eingliederung in ein Schema. Im Vergleich hiermit bedeutet jene religiös-mystisch verankerte, nicht zuletzt aus dem neuen Brudergefühl der Jugendbewegung heraus geborene und teilweise schon realisierte Forderung nach einem aus divinatorischem Schauen erwachsenen inneren Wissens nur die Seele des Gefangenen und nach einer sich hierauf aufbauenden Erziehung durch ein Zum-Bewußtsein-Bringen seiner Selbständigkeit und Eigenkraft den äußersten Gegenschlag, der wohl jemals gegen den juristischen Rationalismus geführt worden ist.

Daß es kein Zufall ist, wenn ein solcher auf dem Boden der Jugendbewegung erwachsen ist, das wird jedem einleuchten, der das spätere Kapitel dieses Buches über Jugendbewegung und Erkenntnis wird gelesen haben. Daß er gerade in Deutschland gezeitigt worden ist, auch das hat seinen tiefen Sinn. Die romanischen Völker im allgemeinen, das französische aber insonderheit, sind der klassische Boden so wie der „Claré“ und des „Eprit de Systeme“, so auch der formal-juristischen Logik, der diesem Geist entsprechenden Revolutionen und der hieraus resultierenden Egalitarisierung, wie sie uns in Demokratie, Parlamentarismus u. a. m. vor Augen tritt. Deutschland, das Land des Partikularismus, der Mystik und des Respekts vor der Gewordenheit und Eigenform, ist demgegenüber auch in juristischer Hinsicht der fruchtbare Boden der historischen Rechtsschule und der romantischen Jurisprudenz gewesen; es schickt sich jetzt an, mit der angedeuteten neuesten Wendung abermals eine Mission, und zwar auch auf juristischem Gebiete, anzutreten. Und so wie ganz allgemein jene beiden Länder Komplementärerscheinungen darstellen, die seelisch aufeinander angewiesen sind, so ist es auch im Speziellen in Hinsicht auf das juristische Denken.

Wie zum Schlusse dieses Buches noch wird zu sagen sein, ist die Seinsform der Zukunft nur in Form einer höheren Synthese aus Gesellschaft und Gemeinschaft, die beide allein für uns nicht mehr in

Frage kommen, denkbar. Nur in Form einer Einheit aus der rationalistisch-logischen romanischen Jurisprudenz, wie sie in reinster Form von den Franzosen repräsentiert wird und aus der entgegengesetzt gerichteten deutschen Einstellung dem Problem des Redners gegenüber, ist die zukünftige Jurisprudenz denkbar. Sie aber wird nicht der unwesentlichste Ausdruck der künftigen Menschenverbundenheit sein.

III. Materielle Wissenssoziologie.

Geschichtliche Typen wissenschaftlicher Kooperation.

Indische Lebenskreise.

Von

Lore Spindler (Köln).

„Die Kastensoteriologie des vedantischen Brahmanentums in Indien ist die einzige logisch ganz geschlossene Form der ‚organischen‘⁴ Heils- und Gesellschaftslehre, welche je entstanden ist.“ Dieses Urteil Max Webers¹⁾ würde wohl schon genügen, die Behandlung des Problems der indischen Kastenordnung im Rahmen einer Soziologie der Erkenntnis zu rechtfertigen. Sie hat aber über dieses historische Interesse hinaus eine aktuelle Bedeutung. Nicht nur der traditionalistisch gesinnte Teil der Inder hält an ihr als einer hochheiligen Einrichtung grauer Vorzeit fest, sondern auch die moderne nationale Bewegung des Svarāj geht bewußt auf den Kern der alten Ordnung zurück. Gleich der zweite Punkt des Credo, das Gandhi im Oktober 1921 veröffentlicht hat²⁾, lautet: Ich glaube an den Varnāśrama Dharma (die Ordnung der Kasten), das heißt nichts anderes als Anerkennung des vor Jahrtausenden von den alten Rischis aufgestellten Schemas. Daß es noch heute eine solche Bedeutung hat, daß Führer Indiens noch heute darauf zurückgreifen zu müssen glauben, beiweist doch wohl, daß es mehr ist als eine Ausgeburt machthungriger Brahmanen, daß es nicht nur durch seine lange Geltung fest in den Gemütern verankert ist, sondern auch in irgendeiner, dem Europäer schwer faßbaren Art der indischen Mentalität entspricht. Was solche Anerkennung findet, ist aber nicht die ungeheuerlich komplizierte, durch starre Schranken aufrechterhaltene Kastenordnung der Neuzeit, sondern die alte Gliederung in vier erbliche Berufsstände, die im Prinzip — wenn ihm auch die Wirklichkeit keineswegs immer entsprochen hat — nach der durch Auslese und Vererbung gesichert geglaubten Eignung für diese Art von Betätigung gebildet sind. Wenigstens gilt dieses für die drei oberen Kasten³⁾, um diesen in Europa eingebürgerten Namen beizubehalten,

¹⁾ Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. II, S. 367.

²⁾ Young India, 6. Oktbr. 1921.

³⁾ Die indische Bezeichnung ist varna, Farbe.

was um so unbedenklicher geschehen kann, als es sich hier ja nicht um eine Darstellung dessen, was aus dieser Einteilung im Laufe der Jahrtausende geworden ist, handeln kann, sondern um die Aufzeigung des Idealtypus, der den alten Gesetzgebern vorgeschwebt haben mag. Es sind dies die Ordnungen der Priester und Gelehrten des „brahmaṇam“, der Krieger des „kṣatriyam“ und der Ackerbauern, Handwerker und Kaufleute des „vaiśyam“. Die vierte Ordnung, das „śudram“, fällt insofern etwas aus dem Rahmen heraus, als in ihr die unterworfenen vorarischen Bewohner Indiens zusammengefaßt sind. Daraus erklärt sich auch seine abgesonderte, verachtete Stellung und die gerade ihm gegenüber besonders strengen Verbote der Tisch- und Bettgemeinschaft. Der Gedanke der berufsständischen Gliederung, die Anerkennung angeborener Verschiedenheit der Anlagen tritt hier zurück zugunsten rassehygienischer Erwägungen. Auch insofern weicht die Stellung der Śudras von der zu erwartenden ab, als ihre Aufgabe, den anderen drei Kasten zu dienen, infolge ihrer rituellen Unreinheit wesentlich eingeschränkt wird und sich daher auf andere Gebiete verschiebt.

Diese vier Klassen sind es auch nur, die Gandhi im Auge hat, wenn er in seinem Glaubensbekenntnis fortfährt „im strengen Sinne der Veden, nicht in der vulgären Auffassung“. Er weist ihnen leicht veränderte Beschäftigungen zu: den Kṣatriyas neben dem Militärdienst die Beamtenfunktion, den Vaiśyas den Handel, während er in den Sudras die Klasse der Handwerker und Arbeiter zusammenfaßt, alles aber im Sinne verschiedener Berufungen, nicht von Vorrechten gemeint, mit dem Ziel, eine Ökonomie der sozialen Kräfte zu erreichen, nicht in der Absicht, ganze Klassen von gewissen Beschäftigungen auszuschließen. Wie weit diese Gedanken schon in den alten Gesetzbüchern enthalten waren oder nur die Fortentwicklung ihrer Lehren darstellen, wird später zu zeigen sein⁴).

Es wird gut sein, den Begriff der Kaste im heutigen Sinne, der „jati“, für diese Betrachtung ganz beiseite zu lassen und nur die Vierteilung ins Auge zu fassen, wie sie den alten Gesetzbüchern zugrunde liegt. Reichen diese ihrem Wortlaut nach auch nicht in so vordenkliche Zeit hinauf, wie die indische Tradition lange geglaubt hat, ist vor allem die berühmte Quelle indischer Gesellschaftslehre und indischen Rechts, die den Namen des Vaters und Lehrers des Menschengeschlechtes, des sagemuwobenen Manu trägt, keine alte Schöpfung, sondern eine in Verse gebrachte Fassung der in den knapp formulierten Sätzen des indischen wissenschaftlichen Stils enthaltenen

⁴) Vgl. hierzu auch die Auszüge aus Schriften Gandhis in Romain Rolland, Mahātma Gandhi, München 1922.

Lehren⁵⁾, so ist das ihnen zugrunde liegende System doch alt und läßt sich bis in die Zeit der arischen Einwanderung zurückverfolgen⁶⁾.

Alte Überlieferungen, die sich wohl schon während des Vordringens der Arier in der ostindischen Halbinsel bildeten und von den Brahmanen als der geistig herrschenden Klasse ausgebaut und systematisiert wurden, teilen die ganze indische Gesellschaft, das heißt die 300 Millionen in Indien lebenden Menschen in vier Klassen, im Westen nach den ersten portugiesischen Berichten „Kasten“ genannt, von denen drei als die herrschenden betrachtet werden, weil sie die kulturell höher stehenden Einwanderer umfaßten, und mit mancherlei Vorrechten, vor allem religiöser Art, ausgestattet waren, während die vorgefundenen und teils verdrängten, teils aufgesogenen Einwohner, „die dunkle Haut“ der frühen vedischen Lieder, zu einer dienenden Klasse herabgedrückt wurden.

Welcher Zeit Zustände in den brahmanischen Spekulationen, die sich zu den Einzelheiten der indischen Gesellschaftslehre verdichtet haben, ihren Niederschlag gefunden haben, wissen wir nicht. Die alte Überlieferung gibt über die sozialen Zustände fast keine Auskunft. Erst in der frühbuddhistischen Zeit, also etwa im 5. Jahrhundert vor Christus, fließt in den Jatakas, den Erzählungen aus Gautamas früheren Geburten, eine reiche Quelle, der wir entnehmen können, daß damals die Gesellschaftsverhältnisse in weitem Umfang dem aufgestellten Ideal, für dessen Bildung, wie so oft in der indischen Chronologie, feste Daten fehlen, entsprochen haben.

Doch ist die Einheitlichkeit der einzelnen Kasten schon ziemlich zerstört. Die Berufe, insbesondere der Vaiśyas, erscheinen durchweg erblich, das Handwerk und vor allem der Handel sind gildenmäßig organisiert, die Heirat in der Regel nur innerhalb der Untergruppe gestattet. Die Entwicklung zur modernen Kaste, für die eben, nach Gaits, des Mitherausgebers des Zensusberichtes von 1901, Definition, Endogamie innerhalb der Gruppe, gemeinsame Kastenbezeichnung und nach Herkommen ererbter Beruf charakteristisch sind⁷⁾, was man noch durch die relativ selbständige Verwaltung mit weitgehender Jurisdiktion über die Mitglieder ergänzen könnte, hat also begonnen. Doch hat sie noch nicht alle Berufe erfaßt. Sowohl ein Teil der Beamten, als das fahrende Volk, als Jäger und Lohnarbeiter erscheinen kasten-

⁵⁾ Vgl. die Einleitung G. Bühlers zu seiner Übersetzung des Apastamba Dharma sutra (Sacred books of the East, Vol. II, Oxford 1879) und des Manava Dharmaśāstra (Sacred books of the East, Vol. XXV, Oxford 1886).

⁶⁾ Vgl. hierzu A. Weber: Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmana und Sūtra (Indische Studien, Bd. 10, Leipzig 1868).

⁷⁾ Census Report of Bengal for 1901, p. 354.

los⁸⁾). Vaiśyas und Sudras sind, wie in den vedischen Texten, in den Berufen nicht streng geschieden. Ergänzt werden diese Angaben durch griechische Nachrichten, die Megasthenes, der Gesandte des Seleukos Nikator am Hof Candraguptas, macht. Seine Nachrichten zeigen ein etwas anderes Bild wie die Jatakas. Er kennt sieben Klassen⁹⁾: an der Spitze stehen die Brahmanen, die als Philosophen oder Sophisten bezeichnet werden; dann folgen die Landleute, darauf Hirten und Jäger, hierauf Handwerker und endlich drei Klassen, die man als Unterabteilungen der Kṣatriya wird ansprechen müssen: nämlich Krieger, Aufseher und Ratgeber des Königs. Dabei wird betont, daß keine Ehen der Klassen untereinander stattfinden, und daß es verboten ist, von einer Klasse in eine andere überzutreten oder den Beruf zweier Klassen gleichzeitig auszuüben.

Die Systematisierung der Gesellschaftswissenschaft geschah erst in den Jahrhunderten nach Christus, erst in Form kurzer Sutren, das heißt Lehrsprüchen, die ohne Kommentar kaum verständlich waren, dann in Form des in Versen abgefaßten Lehrgedichtes.

Diese Lehrbücher¹⁰⁾, von denen neben dem unter Manus Namen überlieferten die dem Narada, Brihaspati und Yajñavalkya zugeschriebenen Werke die bekanntesten sind, führen den Titel Dharmaśāstra, im Gegensatz zu den ihnen vorhergegangenen und häufig bei ihrer Abfassung benutzten Dharmasutras, unter denen das der Apastamba-Schule am besten erhalten ist. Das älteste Werk dieser Gattung scheint das des Gautama zu sein; weitere sind uns unter dem Namen des Bhaudayana und Vikhana überliefert, noch andere kennen wir nur durch Zitate. Beiden Klassen von Werken ist gemeinsam, daß sie nicht nur Regeln für das soziale Gemeinschaftsleben im weitesten Umfange geben, nicht nur die Vorschriften für die Kastenordnung und die Pflichten der einzelnen Kasten und Lebensalter, sondern auch — je nach ihrer Entstehungszeit, für die diese Angaben wichtige Anhaltspunkte geben —, mehr oder weniger die Rechtssätze des Zivil- und des Strafrechts, Prozeßvorschriften, Sitten- und Anstandsregeln und endlich noch Vorschriften über Opfer und andere religiöse Zeremonien samt den Bußen, die bei ihrer Verletzung vollbracht werden müssen, all das eingebettet in einen religiös-philosophischen Rahmen.

Die Ordnung, die jedem Lebewesen seiner ewigen, das heißt metaphysisch begründeten Bestimmung nach gesetzt ist, deren Erfüllung ihm Wohlergehen im Diesseits und Seligkeit im Jenseits verbürgt, ist

⁸⁾ Vgl. R. Fick: Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit, Kiel 1897.

⁹⁾ Megasthenes, Fragmente der Indike I, 40.

¹⁰⁾ Vgl. hierzu den diesbez. Abschnitt in Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Bd. III, Leipzig 1922.

sein Dharma¹¹⁾, in Europa meist mit „Gesetz“ wiedergegeben, aber viel umfassender und von absoluter Geltung, auch über den Bereich der Menschen hinaus alle Lebewesen umfassend, und eben dieser wird in den Dharmaśāstras gelehrt. Entsprechend der Verschiedenheit der Lebewesen, ist er für alle verschieden, wird oft, zum Beispiel in der Bhagavadgita, zu einem rein persönlichen Lebensziel, ist aber im allgemeinen für größere Gruppen gemeinsam. Diese Gruppen sind einmal solche des Alters: Jüngling, Mann, Alter und Greis haben verschiedene Aufgaben.

Ihr Idealtypus ist in den vier Lebensstilen, den Āsramas, gezeichnet, die für alle Arier Geltung haben, wenn sie auch in voller Reinheit vielleicht nur von den Brahmanen, und auch von ihnen nur in einigen Zeitaltern, gelebt wurden¹²⁾. Aus der ungebundenen Kindheit steigt dieses Ideal —' das übrigens nur für Männer gilt — auf über die strengen Jahre des Studiums als Brahmanenschüler, als Brahmācārīn, zur wichtigsten Periode, der des Grihastha, des Hausvaters, von dem aus mit zunehmendem Alter, „wenn er die Söhne seiner Söhne erblickt“¹³⁾, die Loslösung vom Irdischen beginnt, indem der Alte, oft von seiner Gattin begleitet, hinaus in den Wald zieht (daher heißt diese Stufe die des Vanaprastha, des Waldsiedlers¹⁴⁾, auf der alle Bequemlichkeiten des Lebens aufgegeben und auch der äußere Gottesdienst, dieses Kernstück brahmanischer Religiosität, das den Haushalter auf Schritt und Tritt begleitet und seine ununterbrochene Aufmerksamkeit erfordert, vereinfacht wird und gegenüber Vedastudium und asketischen Übungen zurücktritt, bis er endlich auf der letzten Stufe ganz verschwindet, wo der Greis einsam als Samnyasin¹⁵⁾, als wandernder Asket ohne bleibende Wohnstatt hinauszieht ganz der Meditation ergeben, im Brahman ruhend, alle Wesen in Liebe umfassend, um so arm und hilflos aus dem Leben zu scheiden, wie er in dasselbe eingetreten ist.

Auch hier zeigt sich die wunderbare Abgerundetheit des indischen Gesellschaftssystems: das religiöse Leben, das Erlösungsstreben soll zu seinem Recht kommen, aber ebenso das irdische Leben, die Erzeugung von Nachkommenschaft und das Streben nach Gewinn. Der Ausgleich war auf der Grundlage der brahmanischen Religion um so leichter möglich, als männliche Nachkommen für die Darbringung der

¹¹⁾ Vgl. hierzu auch die Ausführungen von H. v. Glasenapp in *Hinduismus*, S. 8, Berlin 1922.

¹²⁾ Es ist in den betr. Kapiteln nach den allgemein gehaltenen Eingangsworten immer nur von Brahmanen die Rede.

¹³⁾ Manu VI, 2.

¹⁴⁾ Manu VI, 1-37.

¹⁵⁾ Manu VI, 38ff.

Manenspenden unentbehrlich waren und der offizielle Brahmanismus trotz alles Eindringens mystischer Frömmigkeit bis heute an dieser Zeremonie festhält. Die Jugend dem Studium, die Manneskraft dem Beruf und der Familie, das Alter religiöser Betrachtung, das ist das Ideal. Nur ausnahmsweise, in der Theorie wenigstens, wird ein Überspringen der zweiten Stufe gestattet, vielleicht noch unter buddhistischem Einfluß, denn es sind gerade alte Sastras, zum Beispiel das Gautamiya¹⁶⁾, die ein Verharren im Brahmacarinstande guteißen, oder aus ihm unmittelbar zum Einsiedlerleben übergehen lassen.

In unserem Zusammenhang interessieren nur die beiden ersten Stufen, da die letzten — in der Praxis von Anfang an nicht streng geschieden — mit der zunehmenden Lösung vom Irdischen keinen Raum für eine Abgrenzung des Wissens gegenüber anderen Ständen lassen. Sie allein sind auch noch von praktischer allgemeiner Bedeutung. Noch heute gilt für den Hindu die Pflicht, eine Zeitlang als Schüler eines vedakundigen Brahmanen zu leben, wenn sie auch in vielen Fällen zu einer bloßen Zeremonie zusammengeschrumpft ist, noch heute richtet sich die Berufsbetätigung nach den alten Kastenregeln, nur daß die einfache Vierteilung einem unendlich zugespitzten System Platz gemacht hat.

Die Darstellung folgt dem berühmtesten der indischen Gesetzbücher, dem Manava Dharma Sastra¹⁷⁾. Seine Abfassungszeit ist unter den Fachgelehrten strittig. Neuerdings gibt Winternitz¹⁸⁾ als wahrscheinliche Abfassungszeit den weiten Spielraum des 2. Jahrhunderts vor Christus bis 2. Jahrhundert nach Christus an. Indische Gelehrte gehen noch weiter und legen sie in das 4. Jahrhundert nach Christus, so Bhandarkar¹⁹⁾. Andere Gesetzbücher sind, nur wenn sie wesentliche Verschiedenheiten aufweisen, gelegentlich berücksichtigt, was aber bei der außerordentlichen Stabilität der indischen Gesellschaftswissenschaft selten ist. An ihrer Hand soll nun in ganz großen Zügen der gedachte Idealtyp indischer Gesellschaft betrachtet und die Aufgabe, die jeder Kaste für das Ganze zukommt, geschildert werden.

Die erste Teilung des Wissens tritt schon während der Studienzeit ein. Wohl ist den drei oberen Kasten gemeinsam eine Zeit des Studiums, in Indien vorwiegend als religiöses Studium zu verstehen, vorgeschrieben. Aber nicht für alle drei ist es von gleicher Dauer. Die Brahmanen, auf deren Bedürfnisse es in erster Linie zugeschnitten ist, beginnen es früher, im 8. Lebensjahr, die Kṣatriyas im 10., die Vaiśyas

is) III, 1.

¹⁷⁾ Zitiert als Manu nach Abschnitt und Vers. Beste Übersetzung von Bühler, in den Sacred books of the East, Vol. 25, Oxford 1886.

¹⁸⁾ M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur III, S. 489.

¹⁹⁾ Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society 1900.

im 12.²⁰⁾ Das geschieht mit der feierlichen Einführung beim Ouru, dem priesterlichen Lehrer, die aber auch noch später, im äußersten Fall jedoch im 16., 22. oder 24. Jahre stattfinden muß. Sie gilt als die zweite Geburt, deren sich die oberen Kasten rühmen. Für die ganze Studienzeit, deren Dauer verschieden sein kann, 3—12 Jahre für jeden Veda oder „bis der Schüler ihn vollständig erlernt hat“²¹⁾, gelten strenge Regeln. Ein einfaches Leben in vollem Gehorsam, Keuschheit und Armut, Bedienung des Guru, besonders durch Anzünden der heiligen Feuer und Erbetteln seines Lebensunterhaltes ist allen Schülern zur Pflicht gemacht. Daneben sind natürlich eine Reihe von Ritualvorschriften zu befolgen. Alle diese Vorschriften haben den Zweck, in den jungen Menschen die Aufnahmefähigkeit für das religiöse Wissen, das ihnen übermittelt wird, zu stärken.

Wie schon gesagt, gelten nur Angehörige der drei oberen Kasten als fähig, dieses Wissen aufzunehmen. Sudras sind streng ausgeschlossen²²⁾. Sie dürfen den Veda nicht einmal mit anhören, geschweige denn selbst lernen, rezitieren oder gar lehren. Zuwiderhandlungen gegen dieses Gebot werden an dem Schüler und dem Lehrer bestraft, der nach strenger Anschauung wie ein Verbrecher gemieden werden muß²³⁾. Wie alt diese Regel ist, zeigen schon die Jātakas, wo erzählt wird²⁴⁾, wie zwei Sudras, die als Schüler bei einem Brahmanen weilten, als ein Zufall sie an ihrer Sprache erkennen ließ, von ihren ergrimten Mitschülern gesteinigt werden.

Auch die Frauen sind vom Studium der heiligen Texte ausgeschlossen. Wohl fällt ihnen eine starke Mitwirkung beim Ritual, den täglichen häuslichen und den großen außergewöhnlichen Opfern zu, aber der Veda darf ihnen nach den Gesetzbüchern²⁵⁾ nicht gelehrt werden, da sie ihn nicht rezitieren, also nicht auf die von alters her übliche Art erlernen dürfen, obwohl noch die Upaniṣads gelehrte Frauen kennen, die es an heiligem Wissen mit männlichen Brahmanen aufnehmen können, wie andererseits in manchen modernen Sekten, z. B. bei den Saktas, Frauen als Guru, das heißt geistlicher Lehrer nicht nur fungieren können, sondern sogar häufig sind²⁶⁾.

Gegenstand des Studiums bildet in erster Linie der Veda, das heißt in der Regel die Samhita, die Hymnensammlung der drei²⁷⁾ ersten

²⁰⁾ Manu II, 36.

²¹⁾ Manu III, 1.

²²⁾ Manu X, 127.

²³⁾ Manu III, 156.

²⁴⁾ Citta Sambhūta Jātaka.

²⁵⁾ Manu IX, 18.

²⁶⁾ Sir Charles Eliot: Hinduism and Buddhism, London 1920, Vol. II, p. 185.

²⁷⁾ Der Atharvaveda wird in den frühen Dharmasastras wie auch in den buddh. Jātakas nicht als Gegenstand des Studiums aufgezählt; nur Baudhayana begreift ihn mit ein und verlängert die Studienzeit entsprechend.

Veden oder eines von ihnen mit den zugehörigen Brahmanas und Upanisads, wie sie sich seit Jahrhunderten in den verschiedenen Brahmanenschulen fortpflanzen. Auch die Unterrichtsmethode, Vorsprechen durch den Lehrer und Nachsprechen durch den Chor der Schüler, hat sich im Laufe der Jahrhunderte nicht geändert. Im Preis der Vortrefflichkeit und Verdienstlichkeit dieses Studiums können sich die Gesetzbücher nicht genug tun²⁸⁾. Daran schließt sich das Studium der sechs Hilfswissenschaften des Veda, der Vcdāngas (Vedaglieder): Phonetik, Ritual, Grammatik, Ethymologie, Metrik und Astronomie, deren Anfänge schon in den Brahmanas vorliegen, mit denen sich aber wohl immer nur die Brahmanen befaßt haben, die ihren eigentlichen Beruf, den des Opfern und des Lehrens, auszuüben beabsichtigen. Daran würden sich die anderen Wissenschaften schließen, die sich großenteils im engsten Anschluß an den Veda und an die Bedürfnisse der Religion entwickelt haben, wenn sie auch schon früh von besonderen Schulen gepflegt wurden. Welche Zeit ihrem Studium gewidmet war, wann die Einführung in die speziellen Berufspflichten der anderen, nicht priesterlichen Berufe erfolgt ist, wann insbesondere der künftige Herrscher in die Kunst der Politik²⁹⁾, die nach den erhaltenen Lehrbüchern zu urteilen sehr umfangreich war, eingeführt wurde, wann die Fertigkeiten des Krieges und der Jagd geübt wurden, dafür geben die Dharmaśāstras keine Vorschriften, doch legen das uns erhaltene Arthaśāstra Kautilyas und die Schilderungen in indischen Romanen es nahe, daß sie nach frühem Abschluß des Vedastudiums geschehen ist, oder im Anschluß an das Vedastudium unter demselben Lehrer, wie es im Bhimasena Jataka von einem Brahmanen berichtet wird, der dort 18 Wissenszweige erlernt, so daß das 12—36 jährige Vedastudium auch bei Brahmanen die Ausnahme gebildet haben wird. Endlich werden noch Künste erwähnt, die erst dann betrieben werden dürfen, wenn das ernste Studium beendet ist, weil sie leichter Art sind und vielfach den Frauen und den Spielleuten überlassen werden. Sie scheinen besonders für Ksatriyas und solche Brahmanen bestimmt zu sein, die später in den Hofdienst treten.

Über die Ausbildung der Vaiśyas sind wir noch weniger unterrichtet als über die der zwei obersten Kasten. Wohl ist auch ihnen das Vedastudium vorgeschrieben und die Erzählungen, vor allem die Jatakas, berichten von Kaufherrensöhnen, die mit Prinzen oder Ministersöhnen gemeinsam erzogen werden. Aber welche Erziehung die große Masse der Vaiśyas erhält, davon erfahren wir nichts. Vermutlich werden sie nach kurzer Studienzeit bei einem Guru den Handel oder ein Hand-

²⁸⁾ Zum Beispiel Manu XI, 247, III, 66.

²⁹⁾ Vgl. zu ihrem Inhalt: A. Hillebrand, Altindische Politik, Jena 1923.

werk erlernt haben, meist das väterliche im Hause des Vaters selbst, so daß eine lebendige handwerkliche Tradition in den Familien sich entwickelte. Die Gesetzbücher sprechen aber auch von Lehrlingen im Hause eines fremden Lehrherrn, die „menchliches Wissen" im Gegensatz zu den geistlichen Wissenschaften des Veda erlernen wollen und dafür bei ihren Lehrherren arbeiten³⁰).

Nach Beendigung des Studiums führt der Dharma, die vorgeschriebene und doch zugleich als immanentes Gesetz der Wesen betrachtete Daseinsregel, den Mann in das weltliche Leben des Berufs. Nur ausnahmsweise ist es ihm gestattet, diese Lebensstufe zu überspringen und gleich das Leben eines Asketen aufzunehmen³¹). Auch für diese Zeit begleiten zahllose Vorschriften religiöser und ritueller Art sein tägliches Leben, Vedastudium, Opfer und Almosengeben bleiben für die drei oberen Kasten vorgeschrieben³²), aber die Beschäftigung mit diesen Dingen ist nicht wie vorher und nachher sein vornehmster Lebenszweck. Er liegt vielmehr einer für den einzelnen wohl meist traditionell festliegenden Beschäftigung im Rahmen der für seine Kaste vorgeschriebenen Berufe ob. Als solche kennt die Überlieferung für den Brahmanen³³) das Lehren des heiligen Wissens und das Vornehmen von Opfern für andere (die großen Opfer bedürfen der Mitwirkung der Brahmanen), für den Ksatriya³⁴) Schutz der Schwächeren, für den Vaiśya³⁵) die Viehzucht, den Handel, das Geldgeschäft und den Landbau, während für den Sudra³⁶) wieder nur eine Beschäftigung vorgesehen ist, der demütige Dienst der anderen Kasten.

So das Schema. In Wirklichkeit gestaltet sich die Verteilung der Beschäftigungen wesentlich bunter. Zunächst ist jeder der oberen Kasten gestattet, im Falle der Not die Beschäftigung der unter ihr stehenden auszuüben³⁷), jedoch mit einigen Einschränkungen. So ist den beiden oberen Kasten der Ackerbau von Manu³⁸) ausdrücklich untersagt, weil der Gebrauch des Pfluges die in der Erde lebenden Tiere verletzt! kann. Auch für den Handel werden zahlreiche Verbote aufgestellt, deren Entstehung nicht immer ganz durchsichtig ist. Einige, wie das Verbot des Verkaufs von Fleisch, Soma (dem heiligen Opfertrank), geistigen Getränken, Wild, Gift, sind aus religiösen Gründen leicht er-

30) Brihaspati XVI, 6 (Sacred books of the East, Vol. XXXIII, Oxford 1889.

31) Manu VI, 36f.

32) Manu I, 88, 89, 90.

33) Manu I, 88.

34) Manu I, 89.

35) Manu I, 90.

36) Manu I, 91.

37) Manu X, 81 ff.

38) Manu X, 84.

klärlich, andere, wie das Verbot des Handels mit Gewürzen, Ölfrüchten, gefärbtem Tuch und anderem, sind in ihrem Zweck und Ursprung dunkel. Nur dem Vaiśya ist im Notfall auch die Sudrabeschäftigung, das heißt die persönliche Dienstleistung gestattet, während den Sudra in gleichem Falle die Ausübung eines Handwerks erlaubt ist³⁹⁾. Dagegen darf keine Kaste je die Arbeiten der ihr übergeordneten übernehmen⁴⁰⁾.

Doch werden an anderer Stelle⁴¹⁾ Verwertung des Wissens durch Lehrtätigkeit (gemeint sind weltliche, außervedische Wissenschaften, zum Beispiel Logik, Zauber), mechanische Künste, Lohnarbeit, Dienstleistung, Viehzucht, Ackerbau, Bettel und Geldausleihen gegen Zins als die in Zeiten der Not allen erlaubten Einkommensquellen genannt; doch sollen Brahmanen und Kṣatriyas nur zu heiligen, das heißt Opferzwecken und auch da nur gegen geringen Zins und nur an einen sehr schlechten Menschen Geld ausleihen⁴²⁾.

Die Brahmanen werden in den von ihnen verfaßten Rechtsbüchern an die Spitze aller Menschen gestellt, ja den Göttern gleichgesetzt⁴³⁾. Sie allein sind aus Brahmas Haupt, und zwar aus seinem Munde entsprungen, darum gebührt ihnen auch alle Ehre, selbst wenn sie niedrigen Beschäftigungen nachgehen. An Ansprüchen lassen es auch sonst die Brahmanen nicht fehlen, Steuerbefreiung, Straferleichterungen bis zur völligen Straffreiheit in vielen Fällen, Anspruch auf aller Art Schenkungen sind ihre immer wiederkehrenden Vorrechte. Daß die Wirklichkeit je diesen weitgehenden Forderungen entsprochen hat, scheint unwahrscheinlich. Für die vorchristliche Zeit ist es keinesfalls anzunehmen, denn das Bild, das uns die Jatakas von dem sozialen Leben Indiens zu Buddhas Zeit geben, zeigt sie uns zwar als bevorrechtigte, aber keineswegs erste Klasse des Staates, und wenn auch ihre Stellung nach der brahmanischen Reaktion gegen den Buddhismus sicherlich gefestigt und erhöht wurde, so blieb ihr absolutes Übergewicht, vor allem im wirtschaftlichen Leben, doch wohl immer Wunsch. Allerdings waren sie gerade den beiden anderen oberen Kasten unentbehrlich. Den engen Zusammenhang mit den Kṣatriyas betonen schon die Rechtsbücher, wenn sie sagen, daß weder Kṣatriyas ohne Brahmanen gedeihen könnten, noch umgekehrt⁴⁴⁾. Nicht nur für die großen Zeremonien, besonders für das Roßopfer war die Mitwirkung von Brahmanen unentbehrlich, wie ihre Teilnahme

39) Manu X, 99.

40) Manu X, 95 f.

41) Manu X, 116.

42) Manu IX, 319.

43) Manu X, 117.

44) Manu IX, 322.

an den Manenopfern, sondern sie erst machten durch die Annahme als Schüler, den Angehörigen der anderen arischen Kasten zu einem zweimal Geborenen, wie sie ihm durch das heilige Wissen die Tradition erschlossen. Diese beiden Beschäftigungen stehen daher in ihrem Dharma obenan: Lehren und Vollzug der Opfer für andere werden neben dem Empfang von Geschenken von Reinen als Mittel, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, neben Studium, Opfer für sich selbst und Almosengeben als seine Pflichten aufgezählt⁴⁵⁾. Das Lehramt soll grundsätzlich nach Manu nicht gegen ein festes Honorar ausgeübt werden⁴⁶⁾; nur die Entgegennahme von Geschenken nach beendeter Lehrzeit entsprechend dem Vermögen des Schülers ist gestattet⁴⁷⁾. Dagegen unterscheiden die Jatakas⁴⁸⁾ ausdrücklich Schüler, die gegen ein festes Unterrichtsgeld bei ihrem Lehrer leben, und solche, die seinen Unterricht durch Dienstleistung entgelten.

Für die Vornahme von Opfern für andere bestanden feste Sätze, deren Einhaltung auch den Brahmanen selbst, die für alle großen Opfer wie jeder andere Haushalter eines fremden Brahmanen bedurften, eingeschärft wird⁴⁹⁾. Für Unwürdige, Sudras und Frauen⁵⁰⁾ dürfen keine Opfer vollzogen werden.

Sind mehrere Priester beteiligt — für das Somaopfer sind schon in vedischer Zeit vier notwendig —, so teilen sie sich zu vorgeschriebenen Teilen⁵¹⁾. Bei großen Opfern wurden besonders von Fürsten Unmengen von Geschenken an die beteiligten Priester verteilt, und die Erzählungen alter Zeit sind voll von ihrem Preise.

Von besonderer Bedeutung wurde die feste Verbindung eines Brahmanen mit einem Fürsten als sein Hauspriester, sein Purohita. Als solcher wurde er nicht nur sein Berater in allen geistlichen, sondern auch in weltlichen Angelegenheiten, also eine Art Kanzler. Der in den Jatakas wiederholt vorkommende „Leiter des Königs in weltlichen und geistlichen Dingen“ scheint stets ein Brahmane gewesen zu sein⁵²⁾, und auch unter den anderen Ministern und Beamten des Königs werden sich, soweit Rechtsprechung und Verwaltung in Betracht kommen, Brahmanen häufig befunden haben.

Die Träger der bisher genannten Berufe wird man mit Richard Fick⁵³⁾ als „eigentliche Brahmanen“ zusammenfassen können, etwa

⁴⁵⁾ Manu X, 75 f.

⁴⁶⁾ Manu III, 156.

⁴⁷⁾ Manu XI, 63.

⁴⁸⁾ Zum Beispiel Tilamutthi Jataka.

⁴⁹⁾ Manu XI, 38.

⁵⁰⁾ Manu III, 65, III, 178, IV, 205.

⁵¹⁾ Manu VIII, 208f.

⁵²⁾ Fick, a. a. O., S. 94.

⁵³⁾ a. a. O., S. 125ff.

noch unter Hinzurechnung des von Manu allerdings gering geschätzten und dem Fleischhandel gleichgeachteten Tempeldienstes⁵⁴). Den Übergang zu den von Fick als „weltlich“ bezeichneten Brahmanen bilden solche, die • Beschäftigungen ausüben, die durchaus derselben Wurzel entspringen wie der Opferdienst und nur andere Seiten des ursprünglichen Berufsscharismas des Priesters als des Vermittlers zwischen Menschen und Göttern, zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt weiterentwickeln. Es sind dies die im Mahasila aufgeführten niedrigen Künste des Zauberers, Exorzisten, Traumdeuters, Wahrsagers, für die alle wenigstens im Atharvaveda eine gewisse Grundlage und in den Brahmanas manche Beispiele zu finden sind.

Viel weiter vor dem eigentlichen brahmanischen Dharma weichen die ab, die „Ackerbau treiben, Ziegen und Schafe züchten“, wie es im Dasabrahmana Jataka heißt. Ein beträchtlicher Teil von ihnen mag besonders in dem am frühesten von Ariern besiedelten und nach Manu für Brahmanen zum Leben ausgezeichnetsten Land, dem Brahmanavarta⁵⁵), zwischen Sarasvati und Driśadvati, Großgrundbesitzer gewesen sein und ihr Land verpachtet haben, aber in östlichen Gegenden waren auch Brahmanen als Kleinbauern nichts Seltenes⁵⁶). Daß auch der Handel nicht ausdrücklich verboten, sondern im Notfalle gestattet war, haben wir schon oben gesehen. Daneben aber erwähnen einzelne Jatakas Brahmanen in Beschäftigungen, die nach Regel und Herkommen ihnen streng verschlossen sein mußten, so als Jäger und Tischler, also in typischen Sudraberufen.

Die moderne Entwicklung hat dahin geführt, daß außer den Gelehrten (den Pandits), den Lehrern (Sastris) und Priestern auch die Köche als ein spezifisch brahmanischer Beruf gelten, eine natürliche Entwicklung der verschärften rituellen Reinhaltungs- und Speisegesetze, wie überhaupt persönliche Dienstleistungen, die eine Berührung des Bedienten bedingen, Brahmanen nur von Angehörigen der eigenen Kaste geleistet werden können. Auch die Verwaltung hat einen Teil der Brahmanen an sich gezogen; in der Provinz Bombay waren zum Beispiel die Brahmanen mit 7,1 % ihrer Mitglieder an der Verwaltung, mit 3,2 % am Handel beteiligt, wozu noch ein beträchtlicher Prozentsatz von Rentnern und Großgrundbesitzern kommt⁵⁷). In ihren oben genannten eigentlichen Berufen waren nach dem Census Report von 1901, allerdings in der östlichen Großstadt Kalkutta, nur 13 % tätig⁵⁸).

⁵⁴) Manu III, 152.

⁵⁵) II, 22f.

⁵⁶) Fick, a. a. O., S. 158.

⁵⁷) Max Weber, a. a. O., S. 103 Anm. und 113 Anm.

⁵⁸) Ebenda S. 113 Anm.

Die Kṣatriyas werden von den Brahmanen als aus Brahmas Armen entsprossen anerkannt⁵⁹). Sie stehen ihnen also im Range nach, so sehr, daß selbst ein Kṣatriya von 100 Jahren zu einem Brahmanen von 10 Jahren im Sohnesverhältnis steht⁶⁰). Doch wird das Gegenseitig-aufeinander-angewiesen-Sein der beiden obersten Kasten mehrfach betont. Sie sind die alte Kriegerkaste, deren vornehmster Dharma der Schutz des Volkes vor Feinden und Dieben ist. Die ganze kriegerische Vergangenheit der arischen Einwanderer hat sich in ihrem Lebensideal erhalten, das uns noch aus der Bhagavad-Gita entgegentönt: für den Kṣatriyas gibt es keinen besseren Dharma als gerechten Kampf⁶¹). Wie das Wissen des Brahmanen, so sind die Waffen seine Rüstung. Wohl liegt es auch ihm ob, sich in der Jugend dem Studium der heiligen Texte zu widmen, wohl hat er auch als Haushalter noch seine religiösen Pflichten zu erfüllen, und daß es vielen Angehörigen seiner Klasse mit diesem Studium ernst war, beweisen die aus ihr hervorgegangenen großen Reformer: der Mahāvira (der Stifter der Jainas) der Buddha, in späterer Zeit der Stifter der Bhagavata-Sekte sind seinen Reihen entsprossen. Aber Berufsdharma ist ihm der Krieg, wohingegen ihm die eigentlichen Brahmanenberufe des Lehrers, Opferers und des üeschenkeempfängers verwehrt sind. Außer allgemeinen Regeln über das Verhalten in der Schlacht geben die Sāstras nur wenige Einzelheiten seines allgemeinen Dharmas. Um so eingehender beschäftigen sie sich mit seinem höchsten Vertreter, dem Könige, von dem in der Regel ein ganzer Abschnitt der Gesetzbücher handelt. Der Fürst war eben die namhafteste, fast könnte man sagen typische Erscheinungsform des Ksatriya, so wie der Purohita und der Guru es für die Brahmanen sind. Indien zerfiel in alten Zeiten in eine Unzahl kleiner Fürstentümer, die in stetem Kampfe miteinander lagen, weil Vergrößerung des Reiches mit allen, auch den hinterlistigsten Mitteln — das Arthaśastra, das uns unter Kautilyas, des Ministers Candraguptas, Namen überliefert ist, gibt Beispiele dafür, die Macchiavell nichts nachgeben — oberstes Ziel königlicher Politik ist. Die Dharmāśāstras zeigen, entsprechend ihrer Aufgabe, nicht den Artha, den irdischen Nutzen, sondern den Dharma, die gottgewollte Lebensordnung zu lehren, ein etwas friedlicheres Bild. Als vornehmste Pflicht erscheint hier der Schutz der Untertanen. Daß er dabei in einem von Brahmanen verfaßten Lehrbuch sehr häufig ermahnt wird, die Brahmanen zu ehren und mit reichen Gaben zu bedenken⁶²), kann nicht wundernehmen. Der König hat dafür zu sorgen, daß die Kasten aufrechterhalten bleiben und

⁵⁹) Manu I, 31.

⁶⁰) Manu II, 135.

⁶¹) Bhagavad Gita II, 31.

⁶²) Zum Beispiel Manu VII, 79, XI, 4.

ihre Pflichten nicht vernachlässigen⁶³⁾. Besonders betont wird seine Strafgewalt, deren Ausübung wiederholt eingeschärft wird, da sonst alle Ordnung in der Welt aufhörte; „alle Kasten würden durch Mischung verderben, alle Schranken würden zerbrechen, alle Menschen würden gegeneinander wüten⁶⁴⁾, oder, wie es an anderer Stelle⁶⁵⁾ heißt: „Wenn der König nicht unermüdlich Strafe verhängte über die, welche Strafe verdienen, so würden die Stärkeren die Schwächeren wie Fische am Spieße braten; die Krähe würde den Opferkuchen fressen, der Hund das Opferfleisch belecken, niemand würde ein Recht auf Besitz haben, es würde alles drunter und drüber gehen.“ Durch Gastfreundschaft, besonders gegenüber Vedakundigen, Städtebau, Beschützung der Witwen und Waisen vor allem der im Kampfe gefallenen Krieger, ja bei manchen sogar durch die Einrichtung von Versammlungsstätten mit Spieltischen⁶⁶⁾ soll er das Wohl seiner Untertanen fördern.

Zur Verwaltung seines Besitzes — im Prinzip ist er Herr über alles und alle mit Ausnahme der Brahmanen⁶⁷⁾ — bedarf er eines Stabes von Beamten, die zum Teil schon in den Dharmaśāstras, in voller Ausführlichkeit in den Arthaśāstras genannt sind. Vor allem soll er gelehrte Brahmanen an seinen Hof ziehen — der Erste Minister muß immer ein Brahmane sein⁶⁸⁾ —, aber bei den zahlreichen Beamten, die das schon in Manu⁶⁹⁾ geschilderte System der Verwaltung erfordert, werden sich früh schon besondere Beamtenkasten gebildet haben, die Nachkommen der von Fick als kastenlos angesehenen Minister. Daneben werden vor allem Richter, die allerdings wieder Brahmanen sein müssen⁷⁰⁾, Gesandte sowie Militär- und Steuerbeamte, Aufseher verschiedener Art, Dorf- und Bezirksvorsteher erwähnt, aber auch Handwerker im Dienste des Königs und Dienerinnen werden genannt, die aber alle hier, wo es sich um die Kṣatriyas handelt, auszuschneiden sind, da sie mit Ausnahme der Militäarchargen und der militärischen Beamten, die vielleicht auch einen Teil der Steuerbeamten stellten, nicht der Kṣatriyakaste angehören.

Betrachten wir nun den eigentlichen Nährstand, die Vaiāyas, so nennen die Gesetzbücher als ihren Dharma in erster Linie die Viehzucht⁷¹⁾, und zwar offenbar als Grundlage ihres Wohlstandes neben

⁶³⁾ Manu VII, 35.

⁶⁴⁾ Manu VII, 24.

⁶⁵⁾ Manu VII, 20f.

⁶⁶⁾ Apastamba II, 10, 25, 12.

⁶⁷⁾ Manu I, 100.

⁶⁸⁾ Manu VII, 58.

⁶⁹⁾ VII, 53 ff.

⁷⁰⁾ Manu VIII, 9.

⁷¹⁾ Manu IX, 328.

der Ausübung eines anderen Berufes⁷²⁾). Sich von der Viehhaltung abzuwenden, ist ihm untersagt, wie anderseits niemand Vieh halten soll, solange er dazu bereit ist⁷³⁾). Daneben steht, aber aus religiösen Gründen wieder erst an zweiter Stelle, der Ackerbau. Über beide Zweige finden sich, abgesehen von den rechtlichen Vorschriften über die Beziehung des Hirten zum Eigentümer der Herde, die vermuten lassen, daß ein vertraglich bestellter Hirte die Regel war, und über das Vorgehen bei Grenzstreitigkeiten, keine Bestimmungen. Dagegen sind sie zahlreich für die dritte, manchmal sogar an erster Stelle genannte Beschäftigung, den Handel. Die Sastras scheinen hauptsächlich städtische Verhältnisse, nicht die sich selbst genügende und sich selbst verwaltende Dorfgemeinschaft im Auge zu haben. Und hier spielen in der Tat die reichen Kaufherren und die Händlergilden die erste Rolle. Diese Entwicklung scheinen die Gesetzbücher wiederzugeben, wenn sie von den Vaiśya eine reiche Fülle von Kenntnissen, die den Handel fruchtbar machen, verlangen, von Maß und Gewicht angefangen bis zur speziellen Warenkunde des Edelstein-, Edelmetall-, Tuch-, Gewürz- und Wohlgeruchhandels und der Kenntnis fremder Sprachen⁷⁴⁾). Wie der Brahmane sein Wissen, der König sein Reich, so soll er immer darauf bedacht sein, seinen Besitz zu mehren. Dementsprechend wird anderswo auch das Geldgeschäft an erster Stelle als seine Aufgabe bezeichnet⁷⁵⁾). In Zeiten der Not dürfen Sudrabeschäftigungen, also gewöhnliche Dienstleistungen und dieser Kaste vorbehaltene Gewerbe, ausgeübt werden, doch sollen sie so bald als angängig wieder aufgegeben werden⁷⁶⁾).

Auffällig ist, daß das eigentliche Gewerbe ganz fehlt. Nur indirekt kann auf bestimmte Vaiśyagewerbe geschlossen werden, nämlich dann, wenn ein Gewerbe erwähnt wird, ohne daß irgendwelche verächtlichen Folgen an seine Ausübung geknüpft sind. Bei Manu scheint allerdings das Weberhandwerk in dieser Beziehung allein zu stehen. Alle anderen sind zum wenigsten in dem Grade unrein, daß Brahmanen von einem Manne, der sie ausübt, keine gekochten Speisen annehmen dürfen, so zum Beispiel die Schreiner, Korbmacher, Schmiede, Schneider und Wäscher, während andere auch von der Teilnahme an den Totenfeiern ausschließen, wie der Beruf des Baumeisters und des Abrichters von Hunden und Elefanten. Diese geringe Schätzung des Handwerks, wie der Handarbeit überhaupt, in der erst in allerneuester Zeit unter dem Einflusse Gandhis und seiner Anhänger eine Ände-

72) Manu IX, 326.

73) Manu IX, 328.

74) Manu IX, 329ff.

75) Manu VIII, 410.

76) Manu X, 98. .

rung eingetreten ist, mag ihren Grund darin haben, daß bei dem überwiegend agrarischen Aufbau der indischen Gemeinschaft das Handwerk, die wenigen großen Städte ausgenommen, nur durch unfreie Dorfhandwerker oder Sklaven vertreten war, also eines freien Aries für unwürdig galt.

Die Jatakas kennen interessanterweise eine besondere Kaste der Vaišyas überhaupt nicht, was Fick zu dem Schluß führt, daß theoretisierende Brahmanen eine in Wirklichkeit unbegrenzte Vielheit sozialer Gruppen unter diesem Namen, der in vedischer Zeit eine Bezeichnung für die arischen Viehzüchter und Ackerbauer gewesen sei, zusammenfassen⁷⁷⁾). Es ließe sich aber auch denken, daß sich höhere Beschäftigungen, wie zum Beispiel der Wächter- und Schreiberberuf, allmählich mit der Entwicklung des Städtewesens und der Hofhaltung aus diesen ursprünglichen „Gemeinfreien“ rekrutiert hätten.

Von den nach Manu unter die Vaišyas zu zählenden Berufen werden in den Jatakas vor allem die Kaufleute und ihre Hilfsberufe erwähnt. Als besondere Kaste sind sie schon hier nicht nachweisbar und verschwinden als solche ganz aus der Literatur, wie auch heute eine solche Zusammenfassung der gehobenen, weder den Brahmanen noch den an Stelle der Kṣatriyas getretenen Rajputen angehörigen Klassen fehlt. Im Rang folgen diesen heute zuerst die Händler, sodann die Schreiber, sodann -- eine wesentliche Neuerung gegenüber der alten Sozialverfassung, die im Prinzip Asketen nur nach zurückgelegtem Berufsleben, also gewissermaßen außerhalb der gewöhnlichen Lebensordnung kannte — die Angehörigen religiöser Orden und religiöse Bettler.

Der Sudra, die letzte der vier alten Kasten, ist der geborene Sklave⁷⁸⁾). Selbst wo er rechtlich frei ist, haftet ihm diese wohl aus alten Kampfzeiten stammende Degradierung noch an⁷⁹⁾), die in der Lehre von seinem Ursprung aus Brahmas Füßen zum Ausdruck kommt. Sein Dharma ist es, den anderen wie ein Unfreier zu dienen, und alle Bestimmungen, die für die sieben Klassen von Sklaven gelten, haben auch für ihn Gültigkeit. Der Dienst bei Brahmanen ist die beste Beschäftigung⁸⁰⁾), doch mag er, wenn ihn kein Brahmane beschäftigen will, auch einem Kṣatriya oder einem reichen Vaišya dienen⁸¹⁾). Der Herr seinerseits hat die Pflicht, ihn nach seiner Geschicklichkeit und entsprechend der Zahl der von ihm abhängigen Familienmitglieder zu entlohnen⁸²⁾). Aber eigener Besitz ist dem Sudra verboten; erwirbt er

⁷⁷⁾ a. a. O. S. 163.

⁷⁸⁾ Manu VIII, 413.

⁷⁹⁾ Manu VIII, 414.

⁸⁰⁾ Manu X, 123.

⁸¹⁾ Manu X, 127.

⁸²⁾ Manu X, 124.

ihn trotzdem, so kann sein Herr ihn straflos an sich ziehen⁸³). Das Ansammeln von Schätzen ist ihm streng verboten⁸⁴). Für treue Dienste wird ihm als Entgelt das Aufsteigen zu höherer Kaste im Laufe der Wiedergeburten verheißen⁸⁵).

Auch in religiöser Hinsicht ist der Sudra geringeren Rechts. Er darf kein Opfer veranstalten und die übrigen frommen Übungen zwar nachahmen — und es ist sogar verdienstlich, wenn er es tut —, doch ohne das Wichtigste, den Gebrauch der heiligen Texte⁸⁶). Denn er gilt als rituell unrein, wenn auch in verschiedenem Grade, darf nicht an den Totenopfern teilnehmen und muß von den Brahmanen gemieden werden. Er darf daher keine geistige Belehrung empfangen⁸⁷), noch allein mit ihnen gemeinsam reisen⁸⁸), noch einen toten Brahmanen zum Verbrennungsplatze tragen.

Dafür ist er in seiner weltlichen Beschäftigung insofern freier, als die oberen Kasten, als keine Arbeit ihn verunreinigen oder für ihn den Verlust der Kaste nach sich ziehen kann. Findet er nirgends einen Dienst, so ist ihm das Betreiben handwerklicher Künste gestattet⁸⁹), und alle oben genannten, „unreinen“ Berufe werden ihm daher zugefallen sein.

Die Gesellschaft war also sehr stark auf ihn angewiesen. Das wird sogar von Manu indirekt anerkannt, wenn er den König besonders ermahnt, Vaiśyas und Sudras bei ihrer Arbeit zu halten⁹⁰), wie anderseits beide Kasten verpflichtet sind, an bestimmten Tagen für den König in ihrem Handwerk zu arbeiten⁹¹). Aber nicht nur für die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse waren die Sudras in vieler Hinsicht unentbehrlich; sie sind es auch, die bei festlichen Gelegenheiten die Musikanten, Sänger und Tänzer stellen.

Den Sudras gleichgestellt werden die aus ihrer Kaste wegen Verletzung ihrer Regeln Ausgestoßenen und die Mischkasten, das heißt Nachkommen von Angehörigen der höheren Kasten mit niederen, besonders in den Fällen, in denen die Frau der höheren Kaste angehört — während zum Beispiel die Nachkommen eines Brahmanen und einer Sudrafrau in der siebenten Generation Brahmanenrang erlangen können⁹²) —, von denen schon Manu 15 verschiedene kennt⁹³).

⁸³) Manu VIII, 417.

⁸⁴) Manu X, 129.

⁸⁵) Manu X, 335.

⁸⁶) Manu X, 127.

⁸⁷) Manu IV, 80.

⁸⁸) IV, 140.

⁸⁹) Manu X, 99.

⁹⁰) Manu VIII, 418.

⁹¹) Manu VII, 138.

⁹²) X, 64.

Ihnen sind Beschäftigungen vorbehalten, die den zweimal Geborenen verwehrt sind, und deren niedrige Einschätzung sich auch darin zeigt, daß diejenigen, die sie ausüben, nicht zu den Totenfeiern, den Sraddhas, eingeladen werden dürfen, vielfach nicht vor Gericht als Zeuge zugelassen sind, und Brahmanen keine Speise reichen dürfen. Unter ihnen befinden sich auch solche, die in anderen Ländern keigeswegs zu den verachteten Berufen gehören, und die auch noch im indischen Epos eine große Rolle spielen, zum Beispiel der des Wagenlenkers, wobei man sich nur zu erinnern braucht, daß im Mahabharata der Gott Kriāna dem Helden Arjuna als Wagenlenker dient. Weiter rechnen dazu die Ärzte — nach den Kommentaren auch die Wurzelgräber —, die verschiedenen Arten von Jägern, die Fischer, die Haremswächter, Lederarbeiter, Schreiner und Trommler.

Noch tiefer stehen die noch nicht in die Hindugesellschaft rezipierten Stämme, die Dāsya, und zwar auch dann, wenn sie eine arische Sprache sprechen⁹⁴).

Zu unterst in der Stufenleiter stehen die Candālas und Svapakas⁹⁵), die außerhalb der Dörfer leben und sich in die Gewänder Hingerichteter kleiden müssen, keinen Schmuck von Edelmetall tragen dürfen und von Connubium und commercium mit anderen Menschen streng ausgeschlossen sind. Ihr Amt ist es unter anderem, auf des Königs Geheiß die Verbrecher hinzurichten⁹⁶). Bis auf den heutigen Tag sind sie die „Unberührbaren“ geblieben, die Parias, die außerhalb der Dorfgemeinschaft leben müssen, nicht die allgemeinen Brunnen benutzen und keinem Angehörigen höherer Kasten nahen dürfen. Erst in allerjüngster Zeit bahnt sich, wieder unter dem Einfluß der nationalen Bewegung, hier ein Wandel an.

Um das Ergebnis unseres Überblickes noch einmal kurz zusammenzufassen: die indische Gesellschaft stellt sich uns in den Rechtsbüchern als ein geschlossenes Ganze dar, in dem jeder Teil als notwendig anerkannt und um dieser Notwendigkeit willen an seinem Platze festgehalten wird. Eine gelehrte Oberschicht, die Brahmanen, schafft und erhält Wissen, gestützt auf ihre wohl begründete und mehr und mehr ausgebaute priesterliche Vormachtstellung. Ihre Entstehung in spätvedischer Zeit etwa gleichzeitig mit der Abfassung des berühmten Puruṣasokta des Rigveda⁹⁷), des Liedes von der Entstehung des Menschengeschlechtes, können wir uns mit Baines⁹⁸) so denken, daß die

⁹³) Manu X, 31.

⁹⁴) Manu X, 45.

⁹⁵) Manu X, 51.

⁹⁶) Manu X, 56.

⁹⁷) Rigveda X, 90, 12.

⁹⁸) Sir Athelstane Baines: *Ethnography im Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde* II. Bd. 5. Heft, S. 14 f.

priesterlichen Funktionen mit der fortschreitenden Komplizierung des Rituals einerseits, der Vertiefung der Religiosität anderseits zu einer Absonderung der geistlichen Machttträger von den weltlichen führte, beide aber noch durch feste Bande verknüpft und besonders auf die Reinhaltung ihres Blutes bedacht. In Abhängigkeit von ihnen stand von jeher die sich selbst genügende autonome Dorfgemeinde, die Trägerin der Wirtschaft, in der die arischen Einwanderer durchaus das Übergewicht hatten, zu unterst auf der Stufenreihe die in Indien vorgefundenen und von den Ariern unterworfenen Stämme. Eine feste Abschließung der einzelnen Berufe gegeneinander bestand nicht von Anfang an; noch die Sastras scheinen durch die weitgehenden Freiheiten für Zeiten der Not eine gewisse Freiheit in der Berufswahl vorauszusetzen. Viel einschneidender als die Art der Berufsarbeit — mit Ausnahme verachteter, als unrein geltender oder von den vorarischen Einwohnern betriebener Beschäftigungen — war die Reinhaltung des Blutes. Dieser Gesichtspunkt, der von den herrschenden Klassen aus allmählich alle etwas auf sich haltenden Gruppen erfaßte, in Verbindung mit der hierarchischen Fortbildung des alten Kultes, bereitete den Boden, auf dem die feste Kastengliederung entstehen konnte. Das spirituelle Übergewicht der Brahmanen, die trotz aller Verbote unvermeidliche Vermischung mit den nichtarischen Einwohnern und Abkömmlingen solcher Mischverbindungen, die die alte Überlieferung sich dienstbar machten, die wachsende Arbeitsteilung in den städtischen Gemeinwesen, die zunehmende Erbllichkeit der Berufe führten allmählich zu dem heutigen System, dessen Unüberschreitbarkeit für den Inder, dem, soweit er von der Reinkarnation überzeugt ist, ein langsames Sichaufarbeiten durch treue Pflichterfüllung als Ziel gesetzt ist⁹⁹⁾, weit weniger Schrecken hat als für die Hast des Europäers, der alles Streben in ein Leben zusammenfassen will, diesem System seiner Fülle selbständiger Kasten, die sich in stetem Fluß befinden, stets bereit, sich weiter zu zersplittern, wie neue Arbeitsarten oder andersartige Verbindungen mit nicht als im gleichen Rang stehend anerkannten Kasten es erfordern, stets bereit, auch nichtarische Elemente in besonderen Kasten sich einzugliedern, ein System, das so fest im indischen Denken und Fühlen verankert ist, daß es selbst die mohammedanische Invasion überdauert, ja sogar ihre Träger mit erfaßt hat, und daß es bis jetzt auch dem Eindringen des Kapitalismus gegenüber sich behauptet hat, ja ihm in gewissem Umfange Vorschub leistet, weil es eine wirksame Verbindung der Arbeiter unmöglich macht. Baines¹⁰⁰⁾ zählt allein 45 Hauptgruppen mit über 500 einzelnen Kastennamen auf,

⁹⁹⁾ Manu IX, 335; Max Weber, a. a. O. S. 113.

¹⁰⁰⁾ a. a. O., S. 146ff.

die zum Teil nur durch den Wohnsitz von den Angehörigen desselben Berufes sich unterscheiden, zum Teil fremden Stammes sind und noch kaum als hinduisiert betrachtet werden können.

Wohl sind hier und da aus freier indischer Initiative hervorgegangene, nicht durch englische Maßnahmen, wie zum Beispiel Schulen, Eisenbahnen usw. erzwungene Ansätze zu einer Durchbrechung der starren Schranken zwischen den einzelnen Kasten wahrzunehmen. Einerseits auf wirtschaftlichem Gebiet, wo die gemeinsame Werkstätte von jeher als rein gilt, wie die Hand des Arbeiters selbst¹⁰¹⁾, anderseits auf religiösem, indem einige Sekten, vor allem die Saktas, während des Gottesdienstes keine Kastenunterschiede kennen. Die neueste und stärkste Überbrückung ist aber wohl in der nationalen Bewegung zu erblicken. Allen drei Strömungen gemeinsam ist die Achtung vor dem Gewordenen, die prinzipielle Anerkennung der Notwendigkeit verschiedener Funktionen für die menschliche, speziell die indische Gesellschaft, ein Zug, der einer vierten Richtung, soweit sich das aus der Ferne beurteilen läßt, abzugehen scheint: der kommunistischen Bewegung, deren Bestreben dahin geht, Indien möglichst schnell durch die kapitalistische Stufe hindurch zu treiben, ohne daß eine klare Vorstellung dessen, was dann werden soll, erkennbar ist¹⁰²⁾.

Indiens Probleme, seine wirtschaftlichen wie seine politischen und seine sozialen, verlangen eine Lösung aus seinem eigenen Geist, seiner eigenen Vergangenheit heraus. Die alte Vierteilung trägt, so sehr äußere Momente bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben mögen, dem Rechnung.

Wie die indische Religion, so erhebt auch die indische Gesellschaftslehre nicht den Anspruch, für alle Menschen Geltung zu haben, sondern will nur die in sie hineingeborenen Wesen in sich begreifen. Ist es da nicht denkbar, daß die alte Lehre erneut zur Grundlage eines sozialen Aufbaues wird, der alle durch Jahrhunderte in Indien ansässigen und dadurch mit ihm verwachsenen Stämme umfaßt, ihnen den breitesten Spielraum für ihre religiöse Betätigung läßt und sie dennoch auf der Grundlage der Anerkennung aller Arbeit als gleichwertig zu einer Nation zusammenschweißt?

¹⁰¹⁾ Manu V, 129.

¹⁰²⁾ Vgl. Manabendra Nath Roy, Indien, 1922, Verlag der kommunistischen Internationale.

Zur Erkenntnissoziologie der aristotelischen Schule¹⁾.

Von

Dr. Paul L. Landsberg, Bonn a. Rh.

Es ist ein durchaus sinnvolles Ereignis, daß nach Piatons Tode nicht sein zweifellos bedeutendster Schüler Aristoteles, sondern eine durch weniger originelle Persönlichkeiten geführte „Orthodoxie“ im Besitze der Schule blieb. Historisch gewertet war das richtig, gleichgültig, wie es sich mit den Motiven der beteiligten Personen verhalten hat. Das Lyzeum ist schlechthin keine Fortsetzung der Akademie und Aristoteles, trotz der langen Dauer seiner Loslösung vom Meister im Grunde nicht der Fortsetzer Piatons. Es war gut, daß der Schüler im Meisterwerden auch zu äußerer, deutlich abgehobener Schulgründung sich gezwungen sah. Daß der neuplatonischen Akademie freilich das Herz fehlen mußte, ist leicht einzusehen. Ihr Herz war die unersetzliche, leiblich gegenwärtige Person gewesen. Bemerkenswert bleibt, daß die mythische Verewigung des Lehrers zum Mittelpunkt der gedenkenden Schule nicht gelang. Es war da niemand, der dem Piaton das hätte werden können, was jener dem Sokrates; auch Aristoteles war es nicht gegeben, an die Gestaltkette des Mythos ein Glied anzuwirken. Die Mythen der Akademie waren nicht tief genug aus dem Wirklichen heraus geschaut, die platonischen Erinnerungen des Aristoteles schon bald viel zu sehr durch ein systematisches Probleminteresse vom personalmythischen Zentrum abgelenkt. Immerhin bleiben seine dem Piaton gewidmeten Verse die formal höchste Äußerung vergöttlichenden, das heißt verewigenden Gedenkens an den Lehrer, die uns überliefert ist.

Auf die fast zu platonischen Lehrjahre folgen die Wanderjahre des Aristoteles, der Aufenthalt in Assos und in Mazedonien, die Fühlung

*) Diese kleine Arbeit ist ein Zusatz zu meinem Buche „Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie“. Eine erkenntnissoziologische Untersuchung (Bonn, Friedrich Cohen Verlag, 1923) und nur als solcher voll zu verstehen und zu beurteilen.

mit Hermias und die Erziehung Alexanders. Seine Meisterzeit führt ihn nach Athen zurück und ist die Zeit des Lyzeums²⁾. Gelehrt hat Aristoteles schon in Assos, erst recht in Mazedonien. In beiden Fällen müssen die soziologischen und persönlichen Bedingungen wohl eigentümliche Variationen des Lehrens herbeigeführt haben. In Assos kann man nicht so sehr von einem Schülerkreis des Aristoteles sprechen, als vielmehr von einem Kreis an sich gleichgestellter Piatonschüler, die — nach Piatons Tode der Akademie entfremdet — hier in der Nähe des Hermias, der lange schon mit den Piatonikern in enger Verbindung stand, eine Gemeinschaft mengefremden philosophischen Lebens und gegenseitiger Belehrung suchten. Der Austausch zwischen gleich Eingeweihten einer Philosophie ermöglicht eine abgekürzte Sachlichkeit und ein Absehen von der pädagogisch bedeutsamen Form, zugleich eine intime, verfeinert kritische Erörterung eigener Grundlehren, die in der eigentlichen „Schule“ nicht möglich ist. Beide Möglichkeiten wurden für Aristoteles wichtig. — In Mazedonien hinwiederum stand an der Stelle des zur Schule gehörigen Schülerkreises der einzige Schüler, groß und fürstlich, sichtbar berufen. Beide Situationen wären dem Piaton nicht gemäß gewesen, waren es dem Aristoteles. Es galt hier sich zu begnügen, nicht aus Alexander einen Philosophen zu machen, sondern nur ihn mit der Philosophie bekannt zu machen. Alexander war nicht der philosophische König, den Piaton suchte, nicht Dions gemäßige Erfüllung. Seine Ziele waren ihm mitgeboren, brauchten und konnten ihm nicht von der Philosophie gezeigt werden. Ausstattung mit zeitgemäßem Wissen war hier mehr geboten als Weisung des rechten Lebensweges. Zu solcher resignierter Erzieherstellung konnte Aristoteles sich verstehen, dessen Interessen immer sachlicher wurden, dem das Pädagogische nicht mehr Mitte war. Piaton und Alexander hätten sich schlechthin abgestoßen, Vertreter ganz verschiedener Lebensformen, verschiedene Götter letzten Endes. Aristoteles scheidet von Alexander in Frieden. Es macht deutlich, daß dieser Prinz nicht Philosoph geworden ist, wie er den Aristoteles in dem Augenblick entläßt, in dem er den Thron besteigt, in dem er also nach der platonischen Theorie seiner erst recht zu bedürfen begonnen hätte; daß er ihn aber trotzdem in Frieden entläßt und die Gründung des Lyzeums nunmehr unter mazedonischem Schutze erfolgt, daraus ist zu entnehmen, daß auch Aristoteles seinerseits in unplatonischer Resignation zu diesem Schüler sich verhalten, nicht auf „Biegen oder Brechen“ mit dem Jugendeifer des Piatonismus bestanden hatte. Daß diese Resignation eine gewisse Endgültigkeit für den Aristoteles besaß, läßt sich

²⁾ Die gleichzeitig subtile und großzügige Darstellung der Entwicklung des Aristoteles durch W. Jäger war uns hier Führer.

aus dem Gesichte seiner eigenen Schule ablesen, zu deren Gründung er nunmehr vorschritt.

Die Akademie Piatons war die soziologische Gestalt, in der ein kleiner auserwählter Freundschaftsbund durch Eros und Erkenntnis der Ideen sich vom blinden Erdenleben zu wahrer Anschauung zu erlösen strebte. Diese Seelen gehen verbunden geraden Weges nach oben, dem überhimmlischen Orte zu; alles Wissen ist ihnen nur Mittel, dorthin zu gelangen. — Ganz anders Aristoteles und seine Schule. Der in hoher Geistigkeit gesammelte Weise schaut hier um sich und herab, erfaßt die Dinge dieser Welt in ihrer Vielfalt und ihrem gestaltigen Gesamt, sucht die Vielfalt zu beschreiben und die Gestalten durch Begriffe abzubilden. Diese geistige Wendung muß seine Schule mitvollziehen. Der Weg von der Akademie zur peripathetischen Schule ist der Weg von der Erlösungssekte zur Universitas literarum. Diese Schule ist vielleicht die einzige „universitas“, die je existiert hat. Die welthafte Einheit alles Einzelnen war hier durch die umfassende Gesamtvision des Lehrers schon vorausgegeben. Der späteren Wissenschaft ist sie als „Synthese“ ewig aufgegeben, wird von den Philosophen des aristotelisch Welt und Wissenschaft zugewandten Typs immer wieder gesucht. Einheit zu schaffen in der Vielfalt, durch deren organische Gliederung in ein geordnetes Formenreich, ist Grundzug aristotelischen Philosophierens. Das bildet sich auch in seiner Schule ab. Hier war es seine persönliche Allseitigkeit und geistige Reichweite, durch die die mannigfachen Fachforschungen der Schüler stets Gebietsforschungen im Bereiche der Ganzheit eines geistigen Landes blieben. Die Zersetzung des Erkenntnisbildes in „Wissenschaften“ ist noch nicht aristotelisch. Wohl sind in seiner Schule die Wissenschaften als gebietshafte Einheiten empirischer Kenntnisse schon in gewissem Sinne Selbstzweck geworden, Erkenntnis des Ganzen auch Mittel, die Teile zu erkennen, nicht nur umgekehrt; aber noch nicht hat das erkennende Bestreben die Fühlung mit der Weltganzheit verloren. — Die Einheit des Platonismus ist die elementare des Eros, der die dualistisch zerklüftete Welt zusammenschließt; die Einheit des Aristotelismus ist die der Gesamtgestalt ruhig erblickter Welt, in deren Ordnung alles Einzelne verharret. Dem Alexandrinismus endlich ist jede Einheit verloren, geblieben nur noch das Streben nach Wissen um die vielen Dinge. So steht die aristotelische Schule am Anfang der spätantiken wissenschaftlichen Entwicklung an entscheidender Stelle auf dem Wege von Platon zu den Alexandrinern.

Die Philosophie Piatons ist eine Philosophie des Jünglingsalters, die Philosophie des Aristoteles eine Philosophie des Mannesalters. Die entscheidenden Mythen Piatons sind klare Visionen tief jugendlich gebliebener Seele, die Vorlesungen des Aristoteles sind Mitteilungen männlicher Arbeitsergebnisse. Bei dem einen fühlt man noch im strengen Ungestüm des Greises die marktfremde Unbedingtheit, bei dem anderen fehlt in den bekannten Schriften jede anmutige Torheit und kühne Weltfremdheit der Jugend. Der Jüngling Aristoteles war, wie wir jetzt wissen, durch und durch Platoniker. Der Mann erst fand zu sich selbst und eigener Philosophie. Vielleicht findet der Mensch sich erst in dem Lebensalter, zu dessen symbolischer Darlegung seine Seele eigentlich und besonders vorgeformt ist. Wenn wir „Aristoteles“ sagen, so denken wir an den reifen Mann, um so mehr, da wir hier dessen Werk, die peripathetische Schule, zu behandeln haben. Von der Entwicklungsgeschichte, wie sie Jäger aufgedeckt hat, dürfen wir weitgehend absehen.

Von der Zeit seiner Reife an hat Aristoteles ununterbrochen gelehrt. Davon sind die uns vorliegenden Schriften der Niederschlag, Nachschriften meistens von Schülern. Nicht mehr also hören wir den Dialog von Schüler und Lehrer, wir vernehmen den Vortrag des Lehrers vom Schüler nachgeschrieben. Zur Universitas gehört das Kolleg, die geschlossene Mitteilung des Wissenswerten eines Gebietes durch einen, der dies Gebiet beherrscht. Im Verhältnis zu Sokrates bedeutet das einen ungeheuren Wandel. In Piatons Lehren ist ein Übergang von der sokratischen Methode zu seiner mehr monologischen bemerkbar. Die Vorlesungen des späten Piaton waren auch sicher Formvorbild für Aristoteles. Trotzdem bleibt die eigentlich platonische Lehrart eine modifizierte sokratische, und auch des späten Piaton Stimme tönt nicht so antwortlos und selbstzweckhaft in den geistigen Raum hinab. Die Schriften des Aristoteles verraten durch ihre monologische Form, daß die Wesentlichkeit des Schülertums und der Gemeinschaft für ihn nicht mehr besteht. Für Sokrates und Piaton sind die Schüler geliebter Selbstzweck, deren Gewinnung und Erlösung die Erkenntnis dient; für Aristoteles ist das Erkenntnisganze das Geliebte, die Schule ein Mittel, es durch Ausfüllung der Leergestalten zu verbessern, es weiter zu überliefern, kurzum ein Erkenntnissubjekt herzustellen, das nach Vielfalt der Fähigkeiten und Dauer des Lebens der Weltvielfalt adäquater sein soll als noch so gewaltiger Einzelverstand. — Die Schule dient hier der Erkenntnis, nicht die Erkenntnis der Wirklichkeit des geistigen Reiches. Der Eros ist aus der Mitte genommen. Die Frage, ob Aristoteles Jünglinge liebte, ist, wie die Frage nach seiner Ehe, eine müßige Frage

nach abgelöstem Privatleben. Piatons Jünglingsliebe ist die letzte Wirklichkeit seiner Philosophie, ohne deren Kenntnis man nicht ein Wort von ihr richtig verstehen kann. Das neue Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen bringt eben eine Zerspaltung des Ichs in ein historisches, erkennendes und ein unhistorisch privates, fühlendes Ich, die für den erotischen Philosophen undenkbar ist. Rational und irrational werden hier erst Grundgegensätze des persönlichen Lebens. Mag Piatons Weltbild dualistischer sein als das des Folgers; seine Persönlichkeit besaß eine elementare Einheit, die diesem fehlt. Piaton begeistert, Aristoteles belehrt. Er ist nicht wesentlich Erotiker.

Damit wechselt das Verhältnis zum Schüler. Dies Verhältnis muß hier mit rationalen Kategorien bestimmbar sein. Bei wesentlich jünglingliebenden Pädagogen wie Sokrates und Platon gibt es das nicht. Wer zu ihrem Kreis gehört, ihr Schüler genannt werden darf, ist geradezu nur aus dem Bestehen eines irrationalen Liebesbundes zu bestimmen, der in tausend geschwächten Formen, in tausend unbewußten Schwingungen spürbar bleibt. Kein Wissen, keine Tüchtigkeit konnte ja auch zu einer Philosophie des Eros den Zugang erzwingen, kein Weg zu ihr führen, ohne Führung ihres eigentümlichen Daimons. Die Platoniker waren darum Freunde; Freund war ihnen auch Piaton. Mag aber Freundschaft noch so sehr verehrend sein, nie enthält sie eine Unterordnung im Sinne einer nur nehmenden Haltung. Der Freund als Lehrer gibt, weil er liebt, und nimmt auch, weil er liebt. Die Schönheit des Geliebten ist für die geistige Zeugung im Sinne des platonischen Gastmahls so notwendig wie die Begabung des Liebenden. Schüler und Lehrer brauchen sich gegenseitig. Wo nicht geistige Zeugung und Eros, wo Belehrung und Überlieferung von Kenntnissen das zentrale Streben eines Lehrers und die Seele einer Schule ist, da bedarf der Schüler mehr des Lehrers als der Lehrer des Schülers. Der Lehrer hat in ganz neuem Sinne die Stelle des übergeordneten Gewährers, hat ganz neue Distanz zur eigenen Schule. Dieser soziologischen Notwendigkeit des Lehrens ohne Eros unterliegen nicht nur große Gelehrte wie Aristoteles, sondern auch jeder kleine Schullehrer, der ohne wesentlichen, das heißt pädagogisch überprivaten Eros ist. Nur der Liebende kann als Lehrer nie „Vorgesetzter“ sein; wohl Herrscher, denn der echten Herrschaft Element ist der Eros auch.

Aristoteles ist der Beginner einer großen Tradition; der reichste Schatz von Erkenntnis ist in seinen Schriften überliefert. Durch Erhaltung dieser Schriften, mehr noch als durch Fortsetzung der Forschung, hat seine Schule die Funktion erfüllt, zu der sie historisch bestimmt war. Wer sich für die Welterkenntnis als solche interessiert,

muß niemandem dankbarer sein als Aristoteles und dieser Schule. Wir stehen am Beginn jeder europäischen Wissenschaftsentwicklung. Zugleich ist es klar und seit Nietzsche gar nicht mehr zu übersehen, welche kulturkritischen Fragezeichen an diese Stelle gehören. Der Gegensatz zwischen Piatonikern, auch augustinischer Eigenart, denen daran liegt, durch die Philosophie Menschen zu erlösen, und Aristotelikern, denen daran liegt, durch die Philosophie den Wissensschatz der Menschheit zu mehren und zu organisieren, wird im geistigen Leben des europäischen Menschen ein Grundmotiv bleiben. — Über eines muß man sich klar sein: das Neue und Unerhörte bringt hier Aristoteles. Heilswissen ist die älteste Form des von Menschen gesuchten Wissens überhaupt. Die zweite Form ist praktisches Wissen, wie es die Berufe brauchen, bis hin zum medizinischen Wissen um den Körper. Ein Wissen, das weder dem Heile noch dem Wohle dienen soll, sucht in größerem Maßstabe erst Aristoteles. Alle älteren griechischen Philosophen sind wesentlich Heilslehrer, Gesetzgeber und Ärzte. Woher dieser neue Trieb nach reiner Welterkenntnis? — Die Genese eines Triebs gehört zu den undurchschaubaren Vorgängen. Gerade noch können wir feststellen, wo ein Trieb im Laufe der Menschheitsgeschichte zum ersten Male rein auftritt wie hier der Wissenstrieb; gerade noch können wir hier uns klar werden, daß wir jedenfalls die irrationale Intimsphäre triebgenetischer Problematik aufzählen müssen, nicht an der Oberfläche rationaler Motivationen verharren dürfen. Hier ist nicht nur ein neuer Wille, hier ist ein neuer Trieb. Vielleicht können wir noch in der Anschauung der Gebärde, mit der der Weise sich über die Welt stellt, ahnen, wie stark dieser Trieb von einem der menschlichen Urtriebe, vom Machttrieb, sich herleitet, andererseits wieder im Bewußtsein des aristotelischen Erkenntnisbegriffs mit seiner charakteristischen Passivität an einen hingabefrohen Erkenntniseros zum Weltgewissen denken. Psychologisch auflösen läßt sich jedenfalls das Rätsel nicht, und die Ursprünge liegen im intimen Ich des Aristoteles, das uns für immer verschlossen bleibt. Indem die Ideen in die Welt selbst hinabgezogen werden, wird diese Welt selbst Objekt der Erkenntnis. Vieles in der Neuart dieser Erkenntnis erklärt sich aus der Eigenart ihres Objekts. Als Rest bleibt das Interesse an der Vielheit als solcher. — Die in der Menschheit angelegten Triebmöglichkeiten werden von ihr im Lauf ihrer Geschichte verwirklicht, und eine große Person ist oft vor allem der erste und exemplarische Verwirklicher eines Triebs. Dieser Trieb ist bei Aristoteles noch geleitet von einem Auswahlprinzip nach gegenständlicher Würdigkeit und nach umfassender Allgemeinheit. Die geistige Haltung bleibt immer noch platonisch, axiologisch überformt. Der reine Trieb befriedigt sein im Wesen wahlloses Bedürfnis erst in der alexandrinischen Schule.

Der spezifische Mythos des Piaton ist der vom Daimon Eros, seiner Geburt und seltsamen Eigenart, seinem berauschten Ahnen und hungerigen Streben; der spezifische Mythos des Aristoteles ist der vom Qotte, der als Denken des Denkens in sich ruht, vom unbewegten Bewegter, den die Welt liebt, während er in liebloser Vollkommenheit über ihr ruht. Der Mensch Aristoteles erscheint kühler und glücklicher als Piaton. Zu genial um der „jxavfa," fremd zu sein, ist er doch Gelehrter genug, sie durch gegenständliche Betrachtung sich zu entfremden, die Piaton durch seinen reinsten dialogischen Hymnus vergegenwärtigt hatte. In Piatons Denken klaffen erlebte Widersprüche, fast tragische Zerrissenheit. Dem Aristoteles fügt durch den Gedanken alles Wirkliche sich zum geordneten System. Nur darum ist Das möglich, weil er nicht unter dem Zwang der wirklich erlebten Schau des Einzelnen festgebannt bleibt, sondern in der Labilität und immerhin relativen Willkür des logischen Denkens und der Induktion sich ergehen darf. Der aristotelische Gott in der aristotelischen Welt: Im ungeheuren Spiegel dieses Mythos ist wohl auch die Grundstruktur deutlich wahrzunehmen, die der Beziehung des Weisen zu seinen Schülern eigen war. Wirbt der platonische Sokrates um jeden wohlgeratenen Jüngling, geht zunächst geistig zu ihm hinunter, um ihn dann an sich hinaufzuziehen, ist auch Piaton noch der Weise des Hölderlinspruches, der zum Schönen am Ende sich neigt; Aristoteles ist so nicht mehr Lehrer, und an den Schülern ist es, zu werben um sein überlegenes Wissen. Der Freund ist ihm die natürliche Selbstlosigkeit des erotischen Lebens. Nicht mehr der Jüngling als Schüler, Freund und Gebilde steht in der Mitte dieser Schule, sondern der männliche Lehrer selbst.

Soziologie der Scholastik.

Von

Paul Honigsheim.

Inhaltsübersicht.

I. Einleitung: Umgrenzung des Themas und Begriffsbestimmungen.

II. Soziologie der Scholastik:

1. Die gesellschaftliche Bezogenheit einer jeden Scholastik.

Ein Stand von Geistesarbeitern, die nötigen Bildungseinrichtungen, die Werthierarchie der Vergesellschaftungsformen, die Einheitskultur.

2. Die Hauptformen der Scholastik auf Grund ihrer Orientiertheit nach verschiedenen Vergesellschaftungsformen klassifiziert.

Kirchen-, Staats-, Wirtschaftsscholastik.

Literaturangaben.

Die älteren und neueren Werke über die Geschichte der Scholastik gehen durchweg anderen Interessen nach als den in dieser Arbeit verfolgten und sind deshalb für unsere Fragestellung ziemlich unergiebig. Von Schriften, die den Zusammenhängen von Geistesleben und Gesellschaft nachspüren, seien dagegen die folgenden als wesentliche genannt:

Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen, Tübingen 1911, besonders Kap. II, 7 u. 8, S. 252 ff.

Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft, im Handbuch der Sozialökonomie, Bd. III, 1921 ff.

Sombart, Werner, Der Bourgeois, Leipzig 1914.

—, Moderner Kapitalismus, Bd. I, 1 u. 2, München-Leipzig 1921.

Für die Staats- und Wirtschaftsscholastik:

Jellinek, Georg, Allgemeine Staatslehre, I. Buch, 3 Kap., II. Buch, 7. Kap. 2; 10. Kap. 5, III. Buch, 14. Kap. 2.

—, Ausgewählte Schriften und Reden, Berlin 1911, Bd. II, Nr. 34, 35.

Stintzing-Landsberg, Geschichte der Rechtswissenschaft, Bd. III u. IV.

Kawerau, Siegfried, Soziologische Pädagogik, Leipzig 1921.

Scheler, Max, Universität und Volksbildung, in dem Sammelwerk: Soziologie des Volksbildungswesens, hrsg. von Leopold v. Wiese, München 1921.

Honigsheim, Paul, Hochschule, Volksbildung und Erwachsenenunterricht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Leipzig 1924, besonders II, 1, erscheint demnächst.

Honigsheim, Paul, Die neue Volkshochschulidee, die akademische Gegenwartskrise und die Zukunft des Erwachsenenunterrichts, in Bausteine zur neuen Schule, hrsg. von Paul Oestreich, München 1923.

—, Revolutionierung deutscher Volksbildung; in der Sammlung: Junge Republik, Heft 7, Fackelreiter-Verlag, Werther bei Bielefeld.

I. Einleitung.

Umgrenzung des Themas und Begriffsbestimmungen.

Unter Scholastik soll hier folgendes verstanden werden: Eine jede Form von geistiger Betätigung, die in einer schriftlichen Fixierung ihren Niederschlag findet, und deren letztes Ziel es ist, vor der Vernunft mit Hilfe theoretischer Erörterungen einen bestehenden Zustand als berechtigt oder eine bestimmte Weltanschauung als wahr zu erweisen. Die Ganzheit und die einzelnen Teile dieser letzteren sind dann aber nicht erst auf diesem Wege gefunden worden. Vielmehr werden sie auf Grund besonderer Einsichten als feststehend angesehen. Letztere entstammen aber einer anderen Quelle. Als solche können in Betracht kommen: Glaube, mystische Schau, Prophetie, Offenbarung, Autorität und anderes mehr. Bei dieser Definition sind wir vom christlichen, jüdischen und arabischen Mittelalter ausgegangen. Doch wird sich zeigen, daß wir auch berechtigt sind, das Wort Scholastik auf Gebilde anzuwenden, an die man sonst bei dessen Benutzung nicht zu denken gewohnt ist. Handelt es sich bei ihnen doch um Erscheinungen, die unter ganz anderen gesellschaftlichen Verhältnissen auftreten, dementsprechend also auch in ihrem Äußeren und in bezug auf den Inhalt der vorgetragenen Lehren von den eben geschilderten Gebilden verschieden sind. In Hinsicht auf die Art ihres Verhaltens zu den Vergesellschaftungen ihrer Tage betrachtet, tragen sie aber das gleiche Antlitz. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen möge die Scholastik zum Gegenstand einer soziologischen Untersuchung gemacht werden.

II. Soziologie der Scholastik.

1. Die gesellschaftliche Bezogenheit einer jeden Scholastik.

Damit eine geistige Betätigung der geschilderten Art sich in größerem Umfang entfalten kann, muß zuerst ein Stand von Geistesarbeitern vorhanden und den anderen Bevölkerungsteilen gegenüber sozial abgegrenzt sein. Er weiß sich im Besitz der Wahrheit. Letztere mag aus einer Anzahl von magischen Praktiken für allerlei Einzelfälle bestehen; es kann sich aber auch um ein geschlossenes System handeln.

Zwecks Erhaltung und Fortpflanzung dieser Lehren sind Bildungseinrichtungen vonnöten. Sie stellen sich je nachdem als Schulen, Klöster, Akademien, Universitäten und anderes mehr dar und dienen dazu, einen Nachwuchs von Besitzern dieser Wahrheit heranzuziehen. Hat sich die Vorstellung von einem Erbcharisma durchgesetzt, so geschieht diese Rekrutierung nur aus den Nachkommen jener Intellektuellenschicht. Anderenfalls tritt ein anderes Ausleseprinzip an die Stelle. Auch dies wird verschieden sein, je nachdem, ob es von Rechts wegen bzw. einer regelmäßig befolgten Tradition entsprechend die Kommenden nur aus bestimmten sozialen Schichten aussucht, oder ob die Aufnahme an keinerlei Rücksichten auf gesellschaftliche Zugehörigkeit gebunden ist. Je nachdem, wie diese Frage gelöst ist, wird sich auch das Verhältnis der Schüler untereinander und zu ihren Lehrern verschieden gestalten. Immer aber handelt es sich um das Zusammensein von Autoritäten und Aufnehmenden. Desgleichen besteht dasjenige, was gelernt wird, stets aus zwei Teilen, einem allgemeinen theoretischen und einer praktischen Kunst, diese Prinzipien auf alle vorkommenden Fälle des Lebens anzuwenden. Das letztere ist die Kasuistik. Sie fehlt unter solchen Umständen nie. Forschen wir aber danach, was sie enthält, und auf welche Fragen sie antwortet, so gibt uns folgende Betrachtung Auskunft. Wie verschieden auch die Gesellschaftsstruktur im einzelnen sein mag, stets finden wir, wo von Scholastik die Rede sein kann, einen umfassenden Verband, innerhalb dessen jene Wahrheitsbesitzer eine privilegierte Stellung einnehmen. Außer dieser, den übrigen gegenüber distanzierten Gruppe von Intellektuellen gibt es dann aber noch eine Fülle von großen und kleinen Verbänden politischer, ökonomischer, sozialer und sonstiger Natur. Sie greifen in- und übereinander. Infolgedessen gehört ein und dasselbe Individuum oft zu mehreren derartigen Gebilden. Deshalb kann es in Konflikte geraten, dann nämlich, wenn verschieden geartete Verbände, zu denen beiden es gehört, in Widerstreit gegeneinander entbrennen, und wenn es dementsprechend gezwungen ist, sich zu entscheiden, welchem es Folge leisten will. Die Antwort darauf kann ausfallen entweder entsprechend den Interessen der betreffenden Menschen oder auf Grund einer höheren bzw. geringeren Bewertung der in Kollision geratenen Verbände. Geschieht letzteres, so muß, den wertenden und handelnden Menschen bewußt oder unbewußt, eine Werthierarchie der Vergesellschaftungsgebilde in Geltung stehen. Sie zu pflegen, auszugestalten, zu begründen und in ihren praktischen Folgerungen auf immer weitere, schon aufgetretene oder auch nur denkmögliche Konfliktarten auszudehnen, ist eine der Aufgaben jener Intellektuellen. Diese Kasuistik zu lernen, um sie später einmal, wenn sie als Autoritäten zu entscheiden haben werden, auf das Leben anwenden zu können, ist Pflicht der Schüler. Auf diese

Weise sorgt die herrschende Intellektuellenschicht dafür, daß auch über den Bestand ihrer eigenen Generation hinaus die von ihr aufgestellte und als richtig angesehene Werthierarchie der Vergesellschaftungen in Geltung bleibt. Die Folge von alledem ist eine direkte oder indirekte, jedenfalls aber weitgehende Regelung des ganzen Lebens der Individuen und der Untergruppen durch jene Scholastikerschicht. Trotzdem also keinerlei Gleichheit oder Ähnlichkeit der Menschen in bezug auf ihre wirtschaftliche oder soziale Lage vorhanden zu sein braucht, kann man dann doch im vollsten Sinne von einer Einheitskultur sprechen. Denn das Verbindende liegt in der Gemeinsamkeit der religiösen oder weltanschaulichen Einstellung sämtlicher Angehörigen. Sie alle sind von der unverrückbaren Gültigkeit jener Werthierarchie durchdrungen, und sie leben in der Überzeugung, daß alles, was geschieht, möge sich dies auch äußerlich als die Sache einzelner Personen oder Gemeinschaften bekunden, tatsächlich die Angelegenheit der Allgemeinheit ist, und so ist auch ihr eigenes Tun in ihren Augen ganzheitsbezogen.

Welches ist nun aber dies Ganze? Naturgemäß jenes Gebilde, das in der Welthierarchie als das höchste hingestellt ist, entweder um seiner selbst willen, oder weil es Abbild oder Repräsentant eines noch heiligeren ist. Aus der Fülle der möglichen Vergesellschaftungen kommen aber im wesentlichen nur drei in Frage.

2. Die Hauptformen der Scholastik, auf Grund ihrer Orientiertheit nach verschiedenen Vergesellschaftungsgebilden klassifiziert

Die reinste und ursprünglichste Form einer Scholastik ist die Kirchenscholastik. Im nördlichen Buddhismus, im Lamaismus von Tibet, im christlichen, arabischen und jüdischen Mittelalter steht sie uns vor Augen. Nicht minder kann die Entwicklung andere Vergesellschaftungen dazu drängen, in dieser Hinsicht ein der Kirche analoges Verhalten an den Tag zu legen. Dies geschieht zunächst durch den Staat der europäischen Neuzeit. Im Kampf hat er sich aus der Umklammerung durch die kirchliche Universaltheokratie herausgelöst. Zugleich mit ihm unternahmen es die bisher in die gleiche Einheitskultur eingezwängten Gebilde Wissenschaft, Wirtschaft und Individuum. Nicht ohne deren Unterstützung in Gestalt von Geldwirtschaft und nominalistischer Philosophie wurde er zu dem, was er ist. Dann aber gelang es ihm, auf geographisch begrenztem Räume und nicht ohne bewußte oder unbewußte Nachahmung der Hierarchie den Anspruch auf die gleiche Machtfülle und auf die Beherrschung der sämtlichen Lebenssphären durchzusetzen, gegen den er sich, als ihn die Kirche beanspruchte, Scheler, Soziologie der Erkenntnis (Forschungen Bd. II).

spruchte, mit solcher Vehemenz erhob. Auch darin imitiert er seine Gegnerin, daß er bei seinem Bestreben, eine staatlich geleitete Einheitskultur zu schaffen, das Geistesleben seiner Untertanen mit Beschlag belegt. Die im Kampfe gegen den gleichen Gegner frei gewordene Wissenschaft wird jetzt, im 16. und 17. Jahrhundert, von ihm zu seinen Zwecken verwandt. Auch er legt sich deshalb Bildungseinrichtungen zu; direkt oder doch indirekt sucht er vor allem die Universitäten in seine Hand zu bekommen. Das hier Vorgetragene ist zwar von ihm bis zu einem gewissen Grade gegen die Bevormundung von Seiten der Kirche geschützt, dafür aber in allen den Staat selbst direkt oder indirekt berührenden Fragen in weitgehendem Maße von ihm abhängig. Die Wissenschaft ist nämlich nicht zuletzt dazu da, um dasjenige, was an sich schon als unerschütterlich und über allen Zweifel erhaben angesehen wird, nämlich den Wert, die Omnipotenz und die bestehende Organisationsform des Staates nachträglich vor dem Verstande als das nicht Widervernünftige, als das Gottgewollte oder als das denkbar Beste für die Untertanen zu legitimieren. Das ist vor allem der Sinn des weltlichen, insbesondere des absolutistischen Naturrechtes eines Hobbes, Bossuet, Thomasius, Pufendorf, Wolf, Gundling, Nettelblatt und wie alle die an großen und kleinen Hochschulen und an den Universitätsdörfern der lutherischen Kleinfürstentümer wirkenden Professoren des 17. und 18. Jahrhunderts geheißen haben. An die Stelle der kirchlichen Scholastik ist eine staatliche Scholastik getreten, und so wie jene erfaßt sie ein Lebensgebiet nach dem anderen, nicht zuletzt also auch die dem Staate so wichtige Wirtschaft. Die merkantilistischen und kameralistischen Autoren sind Ausdruck dieses Geistes. Aber so, wie es der Staat der Kirche gegenüber getan hat, so tun es jetzt andere ihm gegenüber, und das führt zu einer dritten Form von Scholastik:

Die Wirtschaft war auf dem Höhepunkt des Mittelalters in weitgehendem Maße vom Geist der Universaltheokratie beherrscht gewesen. Die durchgeführten volkswirtschaftlichen Untersuchungen grundsätzlicher Art und die spezielle Kasuistik des „justum pretium“, der Berechtigung des Zinses usw. waren keine müßige Spielerei gewesen, sondern der folgerichtige Ausdruck der Gesinnung und der Lebenspraxis jener Tage. Gleichzeitig mit dem Staat und mit der Wissenschaft hatte sich die Wirtschaft in Gestalt des Frühkapitalismus aus jener Beeinflussungssphäre losgelöst. Im Zeitalter des Absolutismus wurde sie dann aber in Gestalt des Merkantilsystems in das Staatsgebilde eingezwängt. Gegenüber der Allgewalt des letzteren macht sich nun im 18. Jahrhundert, ebenso wie der Kirche gegenüber im 14. und 15., eine Lebenssphäre nach der anderen frei, unter ihnen Individuum, Wissenschaft und nicht zuletzt auch die Wirtschaft. In der Epoche des Liberalismus stehen sie alle mehr oder weniger unange-

fochten und selbständig neben dem Staat. Nach einer verhältnismäßig kurzen Zwischenzeit individualistischer Produktionsweise wirft sich die Wirtschaft aber auf dem Wege über Betriebskombination, Kartell, Gruppenkartell, Syndikat und Konzern zur Beherrscherin sämtlicher Einzelner, nicht zuletzt auch der sogenannten Unternehmer, vor allem aber des Staates selbst auf. Er und sein Ableger, die Kommune, funktioniert nun bewußt oder unbewußt im Auftrag jener. Und sie verwendet, genau so, wie es Kirche und Staat getan, unter anderem auch das Mittel des Geisteslebens zum Zwecke der leichteren Durchsetzung ihrer eigenen Interessen. Entsprechendes unternehmen, nur mit umgekehrten Vorzeichen, die als Gegenschlag gegen jene Gebilde entstandenen Organisationen der Arbeitnehmer. Sie belegen gleichfalls das Geistesleben ihrer Mitglieder mit Beschlag. Von der Industrie abhängige Bildungseinrichtungen und Presse sowie die von den Gewerkschaften unterhaltenen Bibliotheken, Seminare und Kurse und die von beiden Gruppen aus durch Bücher und Vorträge propagierte volkswirtschaftliche Lehre sind nämlich, so Entgegengesetztes sie scheinbar darstellen, und so fern sie einander scheinbar stehen, unter dem Gesichtswinkel der Soziologie des Wissens betrachtet tatsächlich dasselbe, nämlich Scholastik, und zwar hier speziell, nachdem Kirchen- und Staatsscholastik vorausgegangen sind, Wirtschaftsscholastik. Ein Unterschied allerdings bleibt bei aller Verwandtschaft bestehen: Das erstemal hatte das Geistesleben die Königsherrschaft inne und leitete nicht zuletzt die Wirtschaft; das zweitemal war das Geistesleben schon beherrscht, aber noch nicht von ihrer einstigen Magd, der Wirtschaft, sondern beide von einem dritten Gebilde, dem Staate, der es noch für notwendig hielt, sich mit dem Glauben an seine metaphysische Realität und an seine überirdische Herkunft zu umhüllen; jetzt aber ist auch er vom Throne gestürzt, und zugleich mit ihm ist das Geistesleben beherrscht von dem einstigen Gefolgsmann beider, vom Wirtschaftsleben.

Wer sich diese Entwicklung vor Augen hält, wird nicht erstaunt sein, wenn ihm gesagt wird, daß trotz aller scheinbaren Freiheit des Geisteslebens noch Granitblöcke und Quadern aus dem Wege zu räumen sein werden, ehe die Welt wieder vom Geiste geleitet werden kann, und daß es neben der Wirtschaftsumgestaltung einer Entfaltung ganz neuer, vielleicht noch schlummernder Menschenkräfte bedarf, wenn solches jemals Wirklichkeit werden soll.

Soziologie des realistischen und des nominalistischen Denkens.

Von

Paul Honigsheim (Köln).

Inhaltsübersicht.

- I. Wesen, Geschichte und Kontinuität von Realismus und Nominalismus.
- II. Realismus und Nominalismus in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit.
(Antike Polis und mittelalterliche Universaltheokratie als Grundlagen des Realismus; Klubs, Beamtenstaaten und Frühkapitalismus als Grundlagen des Nominalismus; Schelers These: Gemeinschaft und Realismus, Gesellschaft und Nominalismus.)
- III. Die soziologischen Auswirkungen des Nominalismus.
(Der Loslösungsprozeß von Individuum, innerkirchlichem Sonderverband und Staat aus der universal- und zentralkirchlichen Leitung und die ihnen dabei vom Nominalismus gewordene Unterstützung; Nachwirkungen dieses Prozesses in Aufklärung, Liberalismus und Sozialismus.)
- IV. Realismus, Nominalismus und Gegenwartskrise.
(Die Notwendigkeit eines neuen Realismus mit der Ganzheitsbezogenheit von Einzelleben und Einzelhandlung.)

Literaturangaben.

Abkürzung: Beiträge = Beiträge zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie, hrsg. von Clemens Baeumker, Münster i. W. 1891 ff.

Für die Geschichte und Kontinuität kommen von allgemeinen Werken insbesondere in Betracht:

De Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Tübingen 1913.

Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1913.

Baeumker, Europäische Philosophie des Mittelalters, in dem Sammelwerk:

Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg I, V, 1909.

Goldzieher, Islamitische und jüdische Philosophie, ebenda.

Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I u. II, Freiburg 1909/1911.

Für den älteren Nominalismus:

Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Beiträge VIII, 1910.

Enders, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie, Beiträge XVII, 1915.

Für den Nominalismus des Spätmittelalters:

- Lutz, Die Psychologie Bonaventuras, Beiträge VI, 4.
Baur, Die philosophischen Werke des Grosseteste, Beiträge IX.
Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist?, Beiträge V, 4.
—, Alexander von Haies, in der Festgabe für Baeumker, als Sonderband der Beiträge, 1913.
Schneider, Die Metaphysischen Begriffe des Bartholomäus Anglicus, ebenda.
Keicher, Zur Lehre der älteren Franziskaner-Theologie, in der Hertling-Festschrift 1913.
Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters; Wien 1881 ff. (Vielfach veraltet, aber als Materialsammlung gerade für diese Zeit noch gelegentlich in Frage kommend.)

Ober Staatslehre und Publizistik, die mit dem Nominalismus zusammenhängen oder ihm vorausgehen:

- Jellinek, Allgemeine Staatslehre, Berlin 1905, besonders: I. Buch, 3. Kap., II. Buch, 7. u. 8. Kap., III. Buch, 14. Kap.
von Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, III. Bd., Berlin 1881, II. Kap., § 10 und besonders § 11, S. 501 ff.
Mirbt, Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894.
Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen, in: Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von Stutz, Heft 6/8, Stuttgart 1903.
Wenk, Philipp der Schöne von Frankreich, Marburg 1905. (Für unsere Zwecke verhältnismäßig wenig ergiebig.)
Holtzmann, Wilhelm von Nogaret, Freiburg und Tübingen 1898.
Finke, Aus den Tagen Bonit^{us} VIII., Münster 1902.
Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste im Zeitalter Ludwigs des Bayern, Leipzig 1874 (teilweise veraltet.)
Hall er, Papsttum und Kirchenreform, Bd. I, Berlin 1903. (Grundlegend, besonders S. 339 ff.)
Honigsheim, Zur Soziologie der Mittelalterlichen Scholastik, in dem Sammelwerke: Erinnerungsgabe für Max Weber: Die Hauptprobleme der Soziologie, München 1923, S. 193ff.

Ober Kirchenrecht und Episkopalismus:

- Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechtes, Bd. II u. III, Stuttgart 1877-1880.

Ober gegenreformatorische Scholastik, Jesuiten, Kasuistik und Jansenisten:

- Werner, Der heilige Thomas von Aquino, Bd. III: Geschichte des Thomismus, Regensburg 1889, S. 142 u. 149.
—, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil, 1867.
—, Franz Suaret und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 1861.
(Die drei letztgenannten zum Teil veraltet.)
Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie, Paderborn 1917.
Gothein, Ignaz von Loyola und die Gegenreformation, 1895.
Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche, 1889-1890.
Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, II. Bd., 1. Abt., Bonn 1885, darin insbesondere Nr. 39, 41, 44, 51—57, 65, 68.
Reuchlin, Geschichte von Port Royal, Bd. I u. II, Hamburg 1839—1844.

Honigsheim, Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert, Heidelberg 1914. (Ebenda auch die Spezialliteratur.)
Nippold, Die altkatholische Kirche in den Niederlanden.

Ober die Neuscholastik und ihr Verhältnis zum Nominalismus:

Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, Bd. I, Münster 1860, II. Abhandlung, S. 250 ff.

I. Wesen, Geschichte und Kontinuität von Realismus und Nominalismus.

Die folgenden Zeilen sind als Ergänzung zu den Ausführungen über die „Soziologie der Scholastik“ gedacht. Sie haben die Aufgabe, an einem für das europäische Geistesleben besonders wesentlichen Sonderfall zu zeigen, inwiefern bestimmte Formen des scholastischen Denkens Ausdruck ausgeprägter gesellschaftlicher Zustände sind. Außerdem aber soll in diesem Zusammenhang eine zweite Frage aufgeworfen werden, die der Scholastik als solcher gegenüber nicht gestellt werden konnte. Wir meinen das Problem: Welche Bedeutung kann ein System nun seinerseits für die Ausgestaltung der Gesellschaftsformen haben? Erinnern wir uns, was Scholastik ist: Der mit literarischen Mitteln unternommene Versuch, einen geglaubten Wahrheitsgehalt oder einen bestehenden gesellschaftlichen Zustand vor der Vernunft als nicht widervernünftig zu legitimieren. Dann hat ein solches Gebilde an sich für das gesellschaftliche Leben nur die Bedeutung, daß es das von ihrer Werthierarchie an die oberste Stelle Gerückte mit neuen Mitteln stützt. Je nachdem aber, ob dies zuhöchst Bewertete auch das unter den bestehenden Verhältnissen das wirklich Leitende und Ausschlaggebende ist, sind auch die Folgeerscheinungen verschieden. Das heißt: Die soziologischen Wirkungen eines Systems sind wesentlich andere, je nachdem ob es sich in ihm nur um eine nachträgliche Legitimierung eines für wahr gehaltenen Glaubensinhaltes allein oder um den Erweis der Nicht-Widervernünftigkeit eines solchen handelt, der gleichzeitig auch mit der Beglaubigung eines bestehenden Zustandes als des an sich richtigen zusammenfällt. Nur das letztere ist eine Scholastik im eigentlichen Sinne, das erstere dagegen nicht. Eine solche Situation ist gegeben bei demjenigen Gebilde, für welches sich der Name Nominalismus eingebürgert hat. Von ihm wird im allgemeinen angenommen, daß er eines unter den verschiedenen möglichen scholastischen Systemen darstellt; tatsächlich aber ist er eine Dekomposition der Scholastik und hat als solche seine ganz bestimmte soziologische Bedeutung. Diese ist derjenigen der Scholastik genau entgegengesetzt. Er wirkt nämlich als einer unter den möglicherweise verschiedenen Faktoren

mit bei der Auflösung derjenigen Gesellschaftsstruktur und der mit ihr verbundenen Einheitskultur, die nicht zuletzt von der offiziellen, das heißt von der eigentlichen Scholastik gestützt wurde. Wenn wir in diesem Sinne von Nominalismus reden, so denken wir an sehr konkrete historisch greifbare Gebilde, nicht minder aber auch bei der Bezeichnung seines Gegenstückes als realistischem Denken: Unter letzterem verstehen wir also nicht etwa, dem volkstümlichen Sprachgebrauch folgend, eine Willensrichtung, die dem praktischen und nützlichen und dem im Augenblick oder unter den gerade bestehenden Verhältnissen Erreichbaren zugewandt ist, auch nicht, der philosophischen Terminologie der Gegenwart uns bedienend, diejenige erkenntnistheoretische Einstellung, die der idealistischen diametral entgegengesetzt ist. Vielmehr denken wir bei dem Worte Realismus, entsprechend der Gepflogenheit der mittelalterlichen Scholastik, an diejenige Richtung, die den Universalien, das heißt also den Allgemeinbegriffen eine wie auch immer im einzelnen verstandene Wirklichkeit zusprechen. Unter den Terminus Nominalismus sollen dann im Gegensatz hierzu alle diejenigen Denkrichtungen zusammengefaßt werden, die solches nicht tun, die vielmehr demgegenüber die Seinswirklichkeit der Allgemeinbegriffe abstreiten und in letzteren nur „nomina“, nur „flatus vocis“ sehen, das heißt Sammelnamen, unter denen verschiedene Dinge zusammengefaßt werden.

Sollte man nicht wirklich annehmen, daß wir hier nur den Gegensatz zweier Schulmeinungen vor Augen haben? Erscheint es nicht auf den ersten Blick erstaunlich, wenn diese beiden Theoreme mit Soziologie in Verbindung gebracht werden? Diesem Einwand gegenüber soll versucht werden, im folgenden den Erweis zu bringen, daß sich hinter diesen Definitionen und Distinktionen Gegensätze prinzipieller Art verbergen, nämlich sehr verschiedene Einstellungen gesellschaftlicher Natur. Bei dem ersteren handelt es sich um eine Verteidigung eines Wahrheitsgehaltes und eines ihm entsprechenden Zustandes, bei dem zweiten um den Versuch, künstlich noch einen Glaubensinhalt zu stützen, während die aus ihm als Folgeerscheinung resultierenden Gesellschaftsformen zum mindesten in der Überzeugung der Menschen eine Erschütterung erlitten haben. Realismus ist Scholastik, Nominalismus das Gegenteil davon. Da, wo sich auf letzterem der Versuch einer Legitimierung bestehender Verhältnisse aufbaut, da bietet dieser Versuch tatsächlich den Gegnern die Waffen zur Untergrabung eben derjenigen Einrichtungen und Gesinnungen, die man selber stützen will. Bevor wir uns an den Beweis dieser Behauptung machen, sei noch kurz auf die konkreten historischen Gebilde hingewiesen, an denen unsere Betrachtung orientiert ist:

Der klassische Ausdruck des Realismus ist die platonische Philo-

sophie. An sie knüpfen Neuplatonismus, Augustinus und die gleichmäßig neuplatonisch gefärbten Gebilde der frühmittelalterlichen Philosophie, im Arabertum, im Judentum, sowie bei den Christen Scotus Eriugena, Wilhelm von Conches, der Schule von Chartres und andere mehr an. Realistisch in diesem Sinne ist dann vor allem das durchgebildete System der hochmittelalterlichen Philosophie, dasjenige des von der Kirche als Heiliger verehrten Dominikaners Thomas von Aquino, desgleichen aber auch dasjenige seines Antipoden, des Franziskaners Duns Scotus, welch letzteres gelegentlich, aber fälschlich als Nominalismus bezeichnet worden ist, weil es in mehr als einem Punkte den Vorläufer des Occamismus darstellt. Denn letztgenanntes Gedankengebäude stellt wohl den Höhepunkt der entgegengesetzten Geistesrichtung dar. Aber auch sie hat eine lange Vorgeschichte. Im Atomismus Demokrits mit seiner Auffassung vom Ganzen als dem Produkt ursprünglich seiender Einzelwesen und im Epikuräismus hat sie ihre antiken Vorläufer; aus dem Frühmittelalter kommt dann der ältere christliche Nominalismus in Frage. In seinen Anfängen ist er hier ursprünglich nur eine Schulmeinung der Roscellin und Berengar von Tours und knüpft an Streitigkeiten an über die Auslegung und über die Folgerungen des aristotelischen Satzes, daß die Substanz nicht Prädikat im Urteil sein könne. Die genannten Männer schlossen folgendermaßen: Die Substanzen können nicht Prädikat im Urteil sein, die logische Bedeutung der Universalien ist nun aber die, Prädikat im Urteil zu sein, folglich können die Universalien keine Substanzen sein. Was aber sind sie dann? „Flatus vocis“, das heißt Stimmhauche oder „Nomina“, das heißt Namen, so lauteten die Antworten. Der letztgenannte Ausdruck wurde am bekanntesten, und so erhielt die Schule den Namen der Nominalisten. Zugleich mit jenen kirchlich indifferenten Vordersätzen wurden nun aber andere Lehren vorgetragen. Roscellin leugnete die Dreieinigkeit, Berengar die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. Beides wurde kirchlicherseits verurteilt, beides erschien aber auch als Folgerung aus jenen oben dargestellten Prämissen. Und so galten denn auch diese als religiös anfechtbar. Aus diesem Grunde verschwindet der Nominalismus bald wieder. Erst im 13. Jahrhundert treten abermals Lehrer auf, und zwar insbesondere Franziskaner, die die Realität der Universalien leugnen, weil auch ihnen die Begriffe als „Nomina“ erscheinen, und weil auch sie ausschließlich dem Einzelding Realität zuschreiben. Aus dem Grunde belegte man ihre Schule mit dem gleichen Namen wie jene ältere. Der Zusammenhang ist aber nur ein lockerer, ja, sie hängen sogar viel weniger mit jenen älteren, deren Namen sie tragen, zusammen als mit deren Gegnern. Stehen sie doch, so wie diese, im Banne des Platonismus. Hiermit ist aber der für uns entscheidende Punkt berührt: Gewiß

gibt es eine nie ganz abbrechende Kontinuität in der Geschichte des Nominalismus, sie ist aber mehr eine äußere. Nicht weil man sich an Lehren der Vergangenheit anlehnt, nimmt man auch dies Gedankengebilde an, sondern umgekehrt: Man benutzt Termini und Argumente früherer Tage, weil man von sich aus zu entsprechenden Anschauungen gelangt ist, aus den Verhältnissen der Zeit heraus, in der man lebt. Zu diesen gehören aber nicht zuletzt die gesellschaftlichen, und die Frage nach der Bedingtheit durch sie ist hiermit für Realismus und Nominalismus aufgerollt.

II. Realismus und Nominalismus in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit.

Das Allgemeine ist das Wirkliche, es hat auch, entsprechend der aus dem Altertum übernommenen Lehre von den Gradabstufungen des Seins, mehr Realität als das Nicht-Allgemeine, das heißt also als das Einzelne. Demnach existiert auch eine Hierarchie, geordnet nach dem größeren oder geringeren Grade an Allgemeinheit und an Sein. Was aber ist das Allgemeinste? Gott; folglich ist er auch das Allerrealste. Der sogenannte ontologische Gottesbeweis des Anselm von Canterbury baut sich hierauf auf. In der Gradabstufung von oben nach unten folgt dann dasjenige, was Gott an Allgemeinheit und demnach auch an Realität verhältnismäßig näher steht; es sind einerseits die Engel, es ist aber im weiteren Verlauf dasjenige, was auf der Erde das Allgemeinste ist, die Kirche, und in bezug auf sie ist es nicht der einzelne Bischof oder Kirchenfürst, sondern die Kirche als Ganzheit, und bei der weiteren Betrachtung der Dinge unter diesem Gesichtspunkt erscheint uns immer wieder das Ganze als das im Vergleich zu den einzelnen Teilen in stärkerem Maße seiend als diese. Also nicht durch Zusammentritt von realen, vorher isoliert bestehenden Einzelnen ist das Ganze entstanden, sondern umgekehrt: nur dadurch, daß es an einem Ganzen Anteil hat, erhält auch das Einzelne in dieser Hierarchie einen gewissen Grad an Realität.

Prüfen wir, ob diese Einstellung den gesellschaftlichen Gebilden gegenüber ausschließlich diesen theoretischen Darlegungen der realistischen Philosophie eignet, oder ob ihre Existenz sich auch außerhalb dieser Literatur in der Welt nachweisen läßt. Dann stoßen wir auf einen Zusammenhang, auf den Max Scheler hingewiesen hat. Das Gefühl, daß diese gesellschaftliche Ganzheit, innerhalb deren man sich bewegt, das eigentlich Realitäthabende sei, daß sie gar nicht erst durch Zusammentritt der Individuen entstehe, daß letztere überhaupt gar nicht erst in sie eintreten können, weil sie als isolierte Wesen außerhalb ihrer und vor ihr gar nicht bestehen, dies Gefühl ist der

Ausdruck jener Form von Verbundenheit, die man in der Sprache von Ferdinand Tönnies als „Gemeinschaft“ bezeichnet. Realismus ist dementsprechend der Beweis dafür, daß die ihn vertretenden Menschen in einer Gemeinschaft leben, und daß Gemeinschaftsgeist bei ihnen wirksam ist. Sofort ergibt sich dann die Frage: Sollte etwa Nominalismus, das Gegenstück zum Realismus, auch der Ausdruck der dem Gemeinschaftsdasein entgegengesetzten Form menschlicher Verbundenheit sein? Letztere ist, in der Terminologie von Tönnies fortgefahren, die „Gesellschaft“ im engeren Sinne des Wortes. Dementsprechend wäre Nominalismus Ausdruck des Gesellschaftsdaseins. Das Charakteristische für letzteres liegt ja in folgendem: Die Menschen leben als isolierte Wesen nebeneinander; sie gehören gar nicht zu einer Verbundenheitsform, aus der Zugehörigkeit zu der sie den Sinn ihres Lebens gewinnen, sondern sie treten jeweils aus Praktikalisierungsgründen zu zweckrationalen Verbänden zusammen, die erst auf diese Weise entstehen, und die gar keine Realität mehr haben, wenn es jenen Individuen passen sollte, wieder aus ihnen auszutreten. In der Tat springt jene von Scheler betonte Ähnlichkeit zwischen Nominalismus und „Gesellschaft“, wenn man letztere unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, sofort in die Augen. Die Richtigkeit des Gedankens findet nun auch noch eine weitere Stützung durch eine soziologisch-historische Betrachtung über die gesellschaftliche Struktur der Epochen, in denen jene oben aufgezählten wichtigsten realistischen und nominalistischen Systeme erwachsen. Platons Staat ist die Polis, jene geschlossene staatlich - kirchliche Kultgemeinschaft der griechischen Welt, bevor sie, innerlich auseinandergefallen, der Spielball von Condottieren, wie Alexander der Große, von geldwirtschaftlichen Staaten und vorn zweckrational eingestellten Römerreich wurde. Scotus Eriugena und erst recht Thomas von Aquino leben zu einer Zeit und fühlen sich zugehörig zu einer Welt, in der die Kirche der allumfassende Verband ist, in der alle Menschen in sie hineingeboren werden, und in der ein jeder eben aus dieser seiner Zugehörigkeit seinen innersten Lebenssinn empfängt. Auf der anderen Seite dagegen bewegen sich Kyniker, Kyrenäiker und Epikuräer ganz und gar in einer Atmosphäre sich zersetzender oder zersetzter stadt-staatlicher Einheitskultur. Die Form ihres Zusammenseins ist diejenige des geistesautokratischen Klubs oder des Vereins, dessen Mitglied man wird, aus dem man auch ausscheiden kann, falls man es nicht überhaupt vorzieht, nach dem Zusammenbruch der altüberkommenen feudalen, städtischen, kultischen und magischen Gemeinschaften sich als selbstherrliche Individuen ganz aus jeder Bindung an irgendeine Gesellschaft fern zu halten, möge man die letztere nun einfach ignorieren, wie Diogenes im Fasse, oder sie nur zum Spielball der sich frei aus-

gestaltenden Persönlichkeit machen, wie es bei Alexander dem Großen der Fall ist. Noch deutlicher aber wird der Zusammenhang im ausgehenden Mittelalter. Es ist kein Zufall, daß die zwar noch realistisch eingestellten Roger Bacon und Duns Scotus, die aber schon als Vorläufer des ausgebildeten Nominalismus gelten können, ebenso wie dessen Vertreter selbst, Occam und seine Schüler Franziskaner sind. In dieser Gruppe und in ihrer Philosophie konvergieren nämlich eine Anzahl von Entwicklungsreihen, von denen jede einzelne an sich schon ein Element der Dekomposition der mittelalterlichen Einheitskultur enthält, und die, wenn sich ihre Wirkung miteinander verband, zu einer völligen inneren Auflösung ihrer führen mußten, so daß es nur noch eines äußeren Ausdrucks dieser Tatsache bedurfte. Jene Elemente, als deren Erbe und Zusammenfasser aber der nominalistische Franziskanerorden erscheint, sind folgende:

Die antiseigneurialkirchliche Bewegung der Pataria hatte einen Geist der Kritik der Hierarchie gegenüber hervorgerufen. Auf jene Strömung hatte sich dann die dualistisch-eschatologische Sektenidee der Albigenser, Katharer und Waldenser aufgerichtet und gerade in der Form, in der ihr Geist in das Franziskanertum einmündete, den universalistischen Kirchengedanken untergraben. Aus dem Gegensatz gegen den älteren Nominalismus und gegen die als Dialektiker bezeichneten Intellektualisten in der Religion sowie im Zusammenhang mit der neuplatonisch gefärbten augustinischen Metaphysik erwächst eine Mystik, die sich dann insbesondere im Franziskanertum selbständig neben die theoretische Erkenntnis setzt, wenn sie die letztere nicht sogar direkt ablehnt und dadurch ein bisher nicht unwesentliches technisches Hilfsmittel der universaltheokratischen Einheitskultur bedeutungslos macht. Die gleiche Mystik nimmt im Kampfe gegen ein Wissen um seiner selbst willen einen willensbejahenden, auf praktische Einstellung den Lebensproblemen gegenüber bedachten Charakter an. Sie befördert gleichzeitig eine besondere Beachtung der eigenen Seele und des eigenen Willens des Individuums und bringt damit eine noch weitere Hervorhebung der Bedeutung des persönlichen autonomen Willens, andererseits aber auch eine Betonung des Wertes der empirischen Einzeluntersuchung. In den gleichen Kreisen entwickelt sich der Sinn für Naturwissenschaft und in Verknüpfung mit dem soeben Gesagten die Möglichkeit einer empirischen Betrachtung der Natur. Einflüsse von außen kommen noch hinzu; unter ihnen ist derjenige der byzantinischen Logik der weniger bedeutende im Vergleich zu dem von Arabern und Juden ausgeübten. Von ihnen übernimmt man außer der Pflege der europäischen Naturwissenschaften vor allem die Lehre von der zweifachen Wahrheit, zugleich aber die Keime der Trennung von Religion und Wissenschaft und zudem

die Tendenz, die Religion in lauter getrennte Sphären auseinanderfallen zu lassen.

Durch das Konvergieren aller dieser Reihen entsteht die Kultur des franziskanischen Nominalismus. Ihre geistige Einstellung läßt sich etwa folgendermaßen charakterisieren: Eine Fülle bisher als Einheiten angesehener Gebilde sind aufgelöst; es gibt nicht mehr nur ein Erkenntnisobjekt, sondern zwei, nicht eine Erkenntnisart, sondern gleichfalls zwei. Nebeneinander stehen Religion und Wissenschaft. Jedes von ihnen darf sich nur mit ganz bestimmten Dingen befassen. Für die Wissenschaft ist es nun dasjenige, was nicht Sache der Religion ist. Nun ist aber die ganze Weltgeschichte als Teil des Heilprozesses Objekt religiöser Betrachtung. Sie kann also nicht Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein; es bleibt also für sie nur die Natur übrig. Sie ist nicht mehr wie im Thomismus in jenen Stufenbau eingegliedert, der Natur und Gnade umfaßt und von einer in die andere überleitet, sondern sie ist völlig von allem übrigen getrennt und wird isoliert betrachtet. An ihr aber interessiert im wesentlichen das Einzelne. Denn dieses allein hat ja Realität, während das Allgemeine und Begriffliche nur Namen sind. Jenes Einzelne aber wird innerhalb der wissenschaftlichen Sphäre empirisch erfaßt. Dies Individuelle ist aber nicht zuletzt der einzelne Mensch. Für ihn interessiert man sich psychologisch. Das geschieht aber auch aus dem Grunde, weil er innerhalb der religiösen Sphäre Träger des einmaligen und einzigartigen mystischen Erlebnisses sein kann. Das heißt er ist wesentlich, nicht nur als Objekt, sondern als Träger der Religion, als Subjekt. Doch nicht nur innerhalb der religiösen Sphäre ist er der produktive, er ist es vielmehr überhaupt. Auf ihn kommt es an, er schafft durch seinen Zusammentritt Verbände, genau wie es nach der Meinung des kyrenaischen, kynischen, epikuräischen und stoischen Naturrechtes der Fall war. Er aber verläßt sie auch wieder und löst sie, wenn er will, wieder auf. Ihm jedenfalls ist es anheimgegeben, über Wert und Unwert, über Güte und Schlechtigkeit der Vergesellschaftung und ihrer Organisationsform zu entscheiden.

Nach diesen Darlegungen wird es wohl nicht bezweifelt werden können, daß der Nominalismus genau so sehr ein Ausdruck der „Gesellschaft“ im engeren Sinne des Wortes ist, wie der Realismus es in bezug auf die Gemeinschaft ist. Im besonderen ist er das Zeichen der Tatsache, daß der gegliederte Pyramidenbau der katholischen Kirche mit ihrer Einordnung aller Sondergemeinschaften der zerrissenen Staatenwelt des modernen geldwirtschaftlichen Europa Platz gemacht hat. Zugleich wird aber auch dies evident: Wenn Scholastik zwar soziologisch bedingt ist, aber als solche noch keine Bedeutung für die besondere Ausgestaltung der Vergesellschaftungsformen hat,

so sind im speziellen realistische und nominalistische Denken nicht nur gleichfalls bedingt durch die Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern sie haben darüber hinaus noch eine besondere Bedeutung als konstitutive Komponenten für die Veränderungen, die in den konkreten sozialen Verhältnissen vor sich gehen. Vom Realismus ist selbstverständlich, daß er ausschließlich im Sinne einer weiteren Stützung und Stärkung des Bestehenden wirkt; der Nominalismus dagegen kann jedesmal sehr verschiedene Folgeerscheinungen zeitigen, je nachdem, was jedes Einzelne ist, dessen Realität und dessen Wert es einem anderen umfassenderen gegenüber herauspräpariert. Je nachdem, welcher Gestalt dies letztere ist, wird aber seine Wirksamkeit gleichfalls eine verschiedene sein.

III. Die soziologischen Auswirkungen des Nominalismus.

Es ist bei der Begrenztheit des Raumes nicht möglich, die sämtlichen anderwärts von uns schon herauskristallisierten soziologischen Auswirkungen des Nominalismus hier darzulegen. Nur einige Hauptmomente seien angedeutet: Jenes Einzelne, dessen Realität und Wert so stark betont wird, ist zunächst, wie aus allem Gesagten schon hervorgeht, das menschliche Individuum. Ihm allein eignet verbandsbildende Kraft, und auch der Staat ist sein Werk. Letztere Auffassung war nicht neu, vielmehr, vom Altertum ganz abgesehen, schon im Mittelalter verwandt worden, und zwar insbesondere von seiten der Kirche zum Zwecke der Herabsetzung des Staates, mit dem sie im Konflikt lag. Schon in den Tagen Gregors VII. war diese Waffe benutzt worden. Die Kirche hatte so verfahren können, weil sie zu jener Zeit in Macht stand und der Einzelne ein Nichts war. Jetzt aber, wo man vom Individuum' ausging, konnte eine solche, inzwischen noch keineswegs vergessene Doktrin ganz andere Wirkungen ausüben, wenn man sie einfach auf die Kirche übertrug. Das hieß der Hierarchie den Todesstoß versetzen, andererseits die Macht des Individuums außerordentlich hochheben. Wer aber hatte an beiden, insbesondere an ersterem ein Interesse? Doch zunächst die von der Hierarchie, wie sie sich im papalitischen System ausgestaltet hatte, am schwersten betroffenen. Das waren nicht zuletzt die kirchlichen Mittel- und Unterinstanzen. Opposition bei ihnen bestand schon lange. Im Frühmittelalter hatte unter den Nachwirkungen germanischen Eigenkirchenrechts der in die dezentralistische Feudalordnung hinein verflochtene kirchliche Sonderverband vorgeherrscht. Seit der cluniazensischen Bewegung war er zurückgedrängt, der Widerspruch aber vorhanden geblieben. In der nominalistischen Philosophie fand er

nun aber eine neue Waffe zu seiner Verteidigung, ja sogar zum Angriff. Wenn das Einzelne realer war als das Ganze, wenn es früher war, als das erst aus dem Zusammentritt zahlreicher Atome erwachsende Gesamte, warum waren denn nicht auch die Pfarrei und das Bistum das eigentlich Ausschlaggebende innerhalb der Kirche? So ist es denn kein Zufall, daß gerade von nominalistischen Theoretikern die Gewalt der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel so energisch betont worden ist, umgekehrt aber auch nicht, daß so viele Franziskaner und Franziskanerschüler im Gefolge der Bischöfe gehen. Man denke nur an die Reformkonzilien von Konstanz, Basel und Pisa. D'Ailly, Gerson und andere Anhänger des führenden nominalistischen Theoretikers Occam sind es, die hier das Wort für die Selbständigkeit der Bischöfe im Sinne des episkopalischen Kirchenrechts führen. Von da ab ist letzteres nicht mehr ausgestorben. Aus seiner Kontinuität seien nur erwähnt: die pragmatische Sanktion von Bourges mit den Erklärungen der gallikanischen Freiheiten, der Abbé de St. Cyran, das eigentliche Haupt der innerkatholischen jansenistischen Reformbewegung mit ihrer gleichzeitigen Betonung der Bedeutung und der Selbständigkeit der Pfarrei, der niederländische Jansenismus und die aus ihm hervorgegangene noch heute bestehende schismatische Kirche von Utrecht, die canonistischen Werke von van Espen, vom Trierer Weihbischof Hontheim, der unter dem Namen Febronius schrieb, der Josefinismus in Österreich und, als letzter Rest dieser Bestrebungen, der Altkatholizismus des 19. Jahrhunderts. Überblickt man diese Reihe, so wird auffallen, daß fast ein jedes ihrer Glieder nicht ohne starke Unterstützung von Seiten des Staates, oder zum mindesten in Anlehnung an ihn, zur Macht gelangt ist. Auch das ist kein Zufall. Denn er hatte ja ein Interesse daran, diejenige Form der Religion zu stärken, die seinen Gegner, die universale Kirche, angriff. War er doch selbst nicht zuletzt im Widerstreit gegen sie und ihre Umklammerung emporgekommen. Vor allem der französische Absolutismus war bei seinem Dreifrontenkampf gegen innerstaatliche, dezentralisierende Feudalität, gegen eine zwar politisch nicht mehr mächtige, wohl aber noch moralisch drückende Kaiseridee sowie insbesondere gegen das Papsttum zur selbständigen Macht geworden. Andere politische Gebilde folgen auf diesem Wege, unter ihnen auch der Kaiser Ludwig der Bayer. Bei seinem Kampfe gegen die Päpste Johann XII. und Benedikt XIII., die in Avignon residieren, findet er aber bezeichnenderweise die Unterstützung von seiten des Franziskaners Occam, des führenden Kopfes der Nominalisten, der uns zudem schon als Episkopalist und als Verteidiger der Ansprüche des Konzils entgegengetreten ist, sowie von seiten seiner Geistesverwandten Ubertino da Casale und Marsilius von Padua. Entsprechendes unternehmen, diesmal aber im Sinne des französischen Nationalstaates,

und zwar in direktem Zusammenhang mit den obenerwähnten Reformbestrebungen von Pisa und Konstanz, die gleichfalls schon genannten Franzosen Pierre d'Ailly und sein Schüler Gerson. Auch sie knüpften als Philosophen, Kanonisten und Politiker direkt an Occam oder an seine Schule an. Sie können so verfahren, wie sie es tun, nicht nur, weil sie den Staat schätzen, der sie gegen die päpstlichen universaltheokratischen Ansprüche schützt, sondern weil sie eben als Nominalisten wissen, daß das Einzelne realer und wertvoller ist als das Ganze, und weil ihnen dementsprechend der Staat wesentlicher ist als die allumfassende Religionsgesellschaft.

Die Entwicklung, die wir hier in einigen großen Zügen verfolgten, hat also mit ihrer Hervorhebung von überindividuellen Verbänden wie Pfarrei, Bistum und Nationalstaat weitab geführt vom Ausgangspunkt und von der ursprünglichen Zielsetzung des Individuumverherrlichenden Nominalismus. Denn die staatlich-kirchliche Einheitskultur des absolutistischen Beamtenstaates mit ihrer der Kirche nachgeahmten Eingliederung aller Lebenssphären in ihr Gebilde bedeutet eine neue Form von Gebundenheit. Und trotzdem hat sie schließlich doch demjenigen emporgeholfen, das dem Nominalismus das liebste war, dem Individuum. Das hängt damit zusammen, daß die neue allbeherrschende Vergesellschaftungsform zwar, wie wir in der „Soziologie der Scholastik“ schon sahen, eine neue Scholastik hervorbringt, nämlich die Staatscholastik des Bossuët und der anderen Absolutisten, daß dieses Gebilde aber seinen nominalistischen Ursprung nicht verleugnen konnte und den Keim der Zersetzung in sich trug. Denn die Anerkennung des Einzelnen in seiner gesellschaftsbegründenden Kraft auch dem Staate gegenüber blieb bestehen. So ist es denn Bossuët äußerst schwierig gewesen, diese Grundlage mit einer Auffassung des Staates als einer gottgewollten und nicht einem menschlichen Willen ihren Ursprung verdankenden Institution in einem System zu vereinigen. Nur durch Einfügung des Mittelgliedes der durch den Konsensus der Einzelnen geschlossenen und gleichzeitig gottgewollten Familien, die nun ihrerseits den staatsgründenden Vertrag schließen, entging er den tatsächlich staatsauflösenden Konsequenzen seines Unterbaues. Aber der Gegensatz blieb, und das zur Kritik aufgerufene und zur Selbständigkeit erwachte Individuum proklamierte sich in der Aufklärung zum Herrn aller Dinge. Es waren nicht nur die in den eisernen Klammern des französischen Absolutismus eingezwängten nominalistischen Elemente, die sich hier frei machten, vielmehr war entsprechender Geist von zwei anderen Seiten her in das 18. Jahrhundert hineingemündet. Zum ersten aus der englischen Aufklärung: Durch Naturwissenschaftlichkeit, Atomismus, Empirismus und manches andere bekundet sie diesen Zusammenhang eindeutig. Außerdem ist die ununterbrochene Kontinuität von nomina-

listischen Franziskanern zu Hobbes und zu anderen hin offenkundig. Zum zweiten aber aus der katholischen Gegenreformation. Sie ist nämlich alles andere als ein reaktiviertes Mittelalter, vielmehr eine immer weitergehende Anpassung der Kirche an eine veränderte Welt. Verzichten mußte sie auf Wiedergewinnung aller Abgefallenen, verzichten auch auf die erneute Verwirklichung ihres Ideals einer Einheitskultur. Insbesondere ist in diesem Zusammenhang der welthistorischen Stellung der Jesuiten zu gedenken. Sie liegt in folgendem: Das, was der Nominalismus anfänglich ohne Kirchenfeindschaft, dann aber seinem ursprünglichen Willen zuwider gegen die Kirche getan hatte, das tun sie nun notgedrungen selber, aber bewußt im Sinne der Kirche. Sie sehen den tatsächlich im Spätmittelalter begonnenen Prozeß eines Selbständigwerdens der einzelnen Kulturelemente, sie geben dementsprechend die nicht mehr zu haltenden Sphären frei, überlassen sie ihrer Eigengesetzlichkeit, grenzen genau das Gebiet der Kirche und dasjenige des betreffenden Kulturgebildes gegeneinander ab und begnügen sich mit der Anerkennung, daß bei Grenzfällen die Entscheidung der priesterlichen Autorität angerufen wird. Geschieht letzteres aber, so ist man bereit, alle Zugeständnisse zu machen, die das Leben wünschen kann. Das ist der innerste Sinn der jesuitischen Kasystik insbesondere in ihrer konsequentesten Form als probabilitistische Theorie der Escobar, Sanchez, Diana und anderer mehr. So man nur die formale Herrschaft der Kirche, insbesondere im Bußsakrament, anerkennt, so erlaubt sie schließlich alles.

Man sieht deutlich, daß es sich hier um eine dem Hochmittelalter diametral entgegengesetzte, nominalistisch infizierte Geistigkeit handelt, wie sich ja auch, abgesehen hiervon, durch Form und Inhalt der jesuitischen Philosophie in mehr als einer Hinsicht die Verwandtschaft bekundet. Die Wirkung ist nun aber auch hier letztlich eine der Absicht zuwiderlaufende gewesen. Denn tatsächlich ist dem Geist der Aufklärung und des individualistischen Naturrechts durch nichts so sehr vorgearbeitet worden wie eben durch dies System. So wie die nominalistisch unterbaute Staatsscholastik das politische Gebilde, so hat die entsprechend gerichtete jesuitische Scholastik nicht nur den Staat, sondern auch den religiösen Universalverband untergraben. Ein freies, unverknüpftes, ungeordnetes Nebeneinander von Individuum, mit seinem um seiner selbst willen geführten Privatleben, von Staat, Wirtschaft usw. ist seit dem Zeitalter der Aufklärung, in der alle diese Elemente der Auflösung von vorher Verbundenem konvergieren, die Folge gewesen. Und auch die beiden wesentlichsten Strömungen des 19. Jahrhunderts tragen das Gepräge dieser Herkunft: der Liberalismus und der Sozialismus. Bei ersterem ist Ähnlichkeit und Zusammenhang mit dem nominalistisch infizierten Rationalismus Englands und Frankreichs offen-

kundig. Aber auch mit dem Sozialismus verhält es sich nicht anders. Enthält er doch zum mindesten zwei sehr verschiedene Bestandteile: einmal die Ganzheitsbezogenheit, herstammend aus der Hegeischen Metaphysik und aus der säkularisierten christlichen Eschatologie, die der ältere Sozialismus in ebenso starkem Maße darstellt, wie die russische Räterepublik es in bezug auf jüdische Eschatologie tut. Auf der anderen Seite aber das atomistische Element des 18. Jahrhunderts mit seinem Aufbau der Gesellschaft aus zueinander tretenden Einzelnen. Letzteres Moment hat ihm später auch den Übergang zur formalen Demokratie und zum Parlamentarismus, sowohl in Hinsicht auf die Struktur der Staaten, an denen er sich beteiligte, als auch in bezug auf innere Organisation seiner Mitglieder in Partei und Gewerkschaft, erleichtert. Zugleich ist dadurch aber auch, im Bunde mit der Entwicklung zur Massenpartei, die Relativierung, die Erweichung seiner Idee und der tatsächlich oft nur lockere Zusammenhalt seiner Angehörigen in Gestalt einer stark zweckrationalen, verapparatisierten „Gesellschaft“ veranlaßt worden, die in allen diesen Hinsichten durchaus dem modernen Staat ähnelt. Damit aber sind wir in die Frage der Gegenwartsbedeutung des Nominalismus eingemündet.

IV. Realismus, Nominalismus und Gegenwartskrise.

Es soll hier nicht dargetan werden, inwiefern Einzelfragen und Problemkomplexe unserer Tage, und zwar nicht nur innerhalb der reaktivierten scholastischen Philosophie des Katholizismus denen jener mittelalterlichen Kontroverse verwandte sind. Nach der Kantschen Philosophie, nach dem älteren Neukantianismus eines Friedrich Albert Lange und insbesondere nach der Theologie Ritschis und der Seinigen in ihren prinzipiellen Ähnlichkeiten mit dem Nominalismus und in ihrem Hervorwachsen aus ihm und aus seinen Nachwirkungen soll hier nicht gefragt werden, vielmehr nur die soziologische Seite angeschnitten sein. Wenn Realismus nicht zuletzt auch die Weltanschauung derjenigen ist, die sich gerade im Besitz der Macht innerhalb eines umfassenden Vergesellschaftungsgebildes befinden, so ist auf der anderen Seite sein Gegenstück auch der Willensausdruck derjenigen, die diese Gewalt nicht mehr anzuerkennen gewillt sind. Es enthält dementsprechend, wie uns eine jede Seite im Buche seiner Geschichte erzählt, ein revolutionäres Moment in sich. Unter diesen Umständen ist er nicht nur ein immer wieder notwendig werdendes Gegenstück, sondern insbesondere auch unsere Zeit bedarf solchen Geistes dringend. Ist doch Gefahr vorhanden, daß aus Verzweiflung über soviel fehlgeschlagene Hoffnungen völlige Lethargie oder völliges Sichhineinstürzen in den Taumel des Sinnengenusses oder Hingabe an gnostische Systeme im Scheler, *Soziologie der Erkenntnis* (Forschungen Bd. II).

Sinne der Anthroposophie oder des adventistischen Chiliasmus weitere Schichten erfasse. Durch diese Aufzählung einiger unserer Zeit drohenden Gefahren ist aber auch schon gesagt, daß der Nominalismus allein und seine gesellschaftliche Einstellung insbesondere nicht das Heilmittel bedeuten. Fehlt doch den von ihm erfaßten Menschen die Ganzheitsbezogenheit ihres Tuns. Das hat sich gezeigt, wo immer er auftrat: Kirche, Staat und Sozialismus sind auf diese Weise untergraben und die Menschen in isolierte Atome umgewandelt worden. Gewiß läßt sich eine Bruder-Mensch-Ethik im Sinne des Franz von Assisi mit ihm verbinden. Aber sie genügt den Nöten unserer Tage nicht. Denn selbst gesetzt, daß sie immer mehr Menschen ergriffe, die riesenhaften verapparatisierten Institutionen Staat, Partei, Verein, Gewerkschaft, Konzern mit ihrer mechanischen Bürokratie oder mit ihrem schematischen Parlamentarismus blieben doch bestehen; sie würden das noch so brüderlich eingestellte Wesen doch beherrschen, es in ihren Strudel hinunterreißen und es doch zwingen, sich zweckrational einzustellen und die Beziehungen zu Einzelnen und zu Verbänden aus unmittelbaren in mittelbare und künstliche umzuwandeln. Die Projektion des eigenen Tuns, und sei es auch das alltäglichste, in die Gesamtentwicklung, in die Weltgeschichte hinein, würde auf dem Wege nicht kommen. Sollen also jene nicht entbehrlichen Institutionen nicht fürderhin die Seele in ihrem Räderwerk zermalmen, sondern vom Geiste beherrscht werden, soll das Werk des Tages nicht durch die zweckrationale Bezogenheit entweiht oder bestenfalls durch die Liebesbeziehung zum nächsten Einzelnen, für den man sorgt, einen allzu schwachen Schimmer erhalten, so muß neben einer Umgestaltung dessen, was jene Mechanisierung der Welt immer wieder verursacht, nämlich der Wirtschaft, auch wiederum Weltanschauung werden, Weltanschauung, vielleicht inhaltlich jenem Realismus des Mittelalters sternenfern; dadurch aber ihm kongenial, daß sie alle Handlungen eines jeden Einzelnen und einer jeden Gemeinschaft durch Eingliederung in einen sinnbehafteten Zusammenhang heiligt und aus den Niederungen des Zufälligen und des Alltäglichen emporhebt in die reine Luft der Ganzheitsbezogenheit.

Soziologie der Mystik.

Von

Paul Honigsheim.

Inhaltsübersicht

- I. Einleitung: Bedeutung und Umgrenzung des Themas; Wesen der Religion, Magie, prophetischen Religion und Mystik; die ununterbrochene Kontinuität in der Geschichte der Mystik.
- II. Soziologie der Mystik:
 1. Die Mystik in ihrer Bedingtheit durch das Vorhandensein bestimmter gesellschaftlicher Faktoren und Vergesellschaftungsgebilde.

Das Auftreten und die Verbreitung der Mystik in ihrem Bedingsein durch gesellschaftliche Faktoren und Formen.
(Fördernde Faktoren: im prälogischen Zeitalter; in den anderen Perioden; Staat, Klasse, Beruf, Sexualleben, geistig-gesellschaftliche Struktur eines Zeitalters in ihrer Bedeutung als Förderer der Mystik; hemmende Faktoren.)

Der Inhalt der mystischen Religion in seiner Bedingtheit durch gesellschaftliche Faktoren und Formen. (Der Inhalt des mystischen Gebetes und der mystischen Kosmologie.)
 2. Die Bedeutung der Mystik als Faktor der Vergesellschaftung.

Dissoziierende und assoziierende Wirkung; Kasuistik der mystischen Vergesellschaftungen; Kasuistik des Verhaltens der mystischen Menschen und Gruppen den a-mystischen Gebilden gegenüber; die durch hinzutretende Mystik verstärkten Vergesellschaftungen.
- III. Die geistige und gesellschaftliche Gegenwartskrise und die Zukunft der Mystik.

Literaturverzeichnis und Anmerkungen.

Allgemeinere Literatur.

Über Wesen, Anfänge und Abgrenzung von Religion, Magie und Mystik.

Söderblom, Nathan, Das Werden des Gottesglaubens (grundlegend).

Schmidt, Ursprung der Gottesidee, Münster 1912 (glänzend durchgeführte, aber zum Teil anfechtbare Theorie vom Urmonotheismus).

Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, Leipzig 1914. (In seiner Trennung von Religion und Magie anfechtbar.)

Eilder'mann, Heinrich, Urkommunismus und Urreligion; in der internationalen Arbeiter-Bibliothek, Bd. III, Berlin 1921. (Einseitige geschichtsmaterialistische Konstruktion trivialster Art.)

Preuß, K. Th., Die geistige Kultur der Naturvölker, in der Sammlung: Aus Natur- und Geisteswelt, Bd. 452, Leipzig 1914.

Heiler, Friedrich, Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 4. Aufl., München 1921.

Otto, Rudolf, Das Heilige, 7. Aufl., Breslau 1922 (anfechtbar).

Zur Soziologie im allgemeinen und Religionssoziologie im besonderen. **

Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft, im Grundriß der Sozialökonomik, III. Abt., Tübingen 1922.

— Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I-III, Tübingen 1920ff
Spann, Othmar, Gesellschaftslehre, 2. Aufl., Leipzig 1923. II. Buch, III. Hauptstück, S. 184 ff. (beachtenswert, aber anfechtbar).

Einige Werke über besondere, für die Soziologie der Mystik wesentliche Epochen der Religionsgeschichte.

Indien.

Deußen, Paul, Die Philosophie der Upanishads, 3. Aufl., Leipzig 1919.

— Die Geheimlehre der Veda, 5. Aufl., Leipzig 1919.

Geldner, Karl F., Die Religion der Inder: Vedismus und Brahmanismus, in: Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von Bertholet, Tübingen 1911.

Winternitz, M., Die Religion der Inder: Der Buddhismus, Tübingen 1911.

Beckh, Hermann, Buddhismus Bd. I u. II, in der Sammlung Götschen Nr. 174 u. 770 (knappe, aber sehr gute Darstellung der mystischen Technik).

Oldenberg, Hermann, Buddha, 7. Aufl., Stuttgart und Berlin 1920.

China.

Dvořák, Rudolf, Chinas Religionen, I. u. II. Teil, in der Sammlung: Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, Bd. XII u. XV, Münster 1895 u. 1903.

Grube, Wilhelm, Die Religion der alten Chinesen, in: Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von Bertholet, Tübingen 1911.

— Religion und Kultur der Chinesen, Leipzig 1910.

Laotse, Taoteking, übersetzt von Fried. Willi. Noak, Berlin 1888.

Stübbe, R., Confucius, aus religionsgeschichtliche Volksbücher, hrsg. von F. W. Schiele, III. Reihe. 15. Heft, Tübingen 1912.

— Laotse, ebenda 16. Heft.

Persien.

Geldner, Karl F., Die zoroastrische Religion, in: Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von Bertholet, Tübingen 1911.

Scheftelowitz, Isidor, Die altpersische Religion und das Judentum, Gießen 1920 (überschätzt vielleicht die Abhängigkeit des ersteren vom letzteren).

— Die Entstehung des manichäischen Religions- und Erlösungsmysteriums, Gießen 1922.

Wesendonk, O. G. von, Die Lehre des Mani, Leipzig 1922.

Reitzenstein, R., Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn.

Griechenland und Hellenismus.

Rohde, Erwin, Psyche, 5. Aufl., Tübingen 1910. (In Einzelheiten veraltet, sonst immer noch grundlegend.)

Kern, Otto, Orpheus, eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Berlin 1920.

- Wyß, Karl, Die Milch im Kult der Griechen und Römer. In der Sammlung: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, hrsg. von Rieh. Wünsche und Ludw. Deubner, XV. Bd., Gießen 1914.
- Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, ebenda, IX. Bd., Heft 1, Gießen 1910.
- Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines, ebenda, IX. Bd., Heft 2, Gießen 1910.
- Drews, Arthur, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907.
- Heinemann, Fritz, Plotin, Leipzig 1921 (spezielle philologische Fragen, für uns weniger ergiebig).
- Söhn gen, Oskar, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Leipzig 1923.
- Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., Leipzig 1920.
- Grill, Julius, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum, Tübingen 1903 (wenig bedeutend).
- Hopfner, Theodor, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, aus: Studien zur Paläographie und Papyruskunde, hrsg. von Dr. Karl Wessely, XXI Bd., Leipzig 1921.
- Gompertz, Heinrich, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophie und das Ideal der inneren Freiheit, 2. u. 3. Tausend, Jena 1915 (darin der Anhang S. 295 ff.).

Judentum.

- Zahlreiche Einzeluntersuchungen zur Geistesgeschichte des mittelalterlichen Judentums und über dessen Verhältnis zur arabischen und christlichen Welt in den Beiträgen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, hrsg. von Clemens Baeumker, Münster 1891 ff., sowie verschiedene Einzeluntersuchungen von S. Horowitz in den Jahresberichten des jüdisch-theologischen Seminars Fränkischer Stiftung, Breslau 1899 ff.
- Joël, D. IL, Die Religionsphilosophie des Schoar und ihr Verhältnis zur allgem. jüdischen Theologie, Leipzig 1849 (teilweise veraltet).
- Horodezky, H., Mystisch-religiöse Strömungen unter den Juden von Polen im 16.—18. Jahrhundert, Leipzig 1914.
- Bloch, Chajim. Die Gemeinde der Chassadim, Berlin-Wien 1920.
- Buber, Martin, Die Legende des Baal-Schem, Frankfurt a. M.
- Die Geschichten des Rabbi Nachman, Frankfurt a. M.
- Der große Maggid und seine Nachfolger, Frankfurt a. M.

Die letzten vier Werke sind freie Nacherzählungen von mündlich oder gedruckt verbreiteten Legenden aus dem ostjüdischen mystischen Chassidismus, wobei das Buch von Bloch den Werken Bubers an Sprachgewalt und Einführungsfähigkeit weit nachsteht.

Hierzu auch noch:

- Rappaport, Samuel, Aus dem religiösen Leben der Ostjuden, in der Zeitschrift: Der Jude, hrsg. von Martin Buber, Jüdischer Verlag, Berlin, VI. Jahrgang, 1922.

Christentum.

- Von den umfassenderen Werken sind für unsere Zwecke unentbehrlich:
- Harnack, Adolf, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I—III, Tübingen 1909.
- Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirche, Tübingen 1912.
- Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in dem Sammelwerk: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg, Bd. 1, IV, 1.

Von besonderen Schriften seien genannt:

- Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Leipzig 1874. Zahlreiche Einzelaufsätze von Denifle und Ehrle in dem von ihnen heraus-

- gegebenen Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters Bd. I—VII.
- Ritschi, Albrecht, Oeschichte des Pietismus, Bd. I—III, Bonn 1880—1886 (sehr anfechtbar).
- Heppel, Heinrich, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, 1875.
- Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, 1879.
- Goebels, Max, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch - westfälischen Kirche, Bd. I—III, 1849-1860.
- Goeters, Wilhelm, Die Vorbereitung des Pietismus, Leipzig 1911.
- Ecke, Karl, Schwenckfeld, Berlin 1911.
- Bärge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Bd. I u. II, Leipzig 1905.
- Honigsheim, Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik, in dem Sammelwerk: Die Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber, München 1923.

Immer noch beachtenswert sind die zahlreichen Werke von Ludwig Keller, Geschichte der Wiedertäufer, Staupitz und die Anfänge der Reformation u. a. m. Sie haben das Verdienst, die Bedeutung des Täuferturns herausgearbeitet zu haben, sind aber in bezug auf ihre These vom Zusammenhang der Täufer mit altchristlichen Gemeinden nicht haltbar.

Die Sektenliteratur ist unübersehbar; vgl. dazu

- Honigsheim, Die kleineren christlichen Religionsgemeinschaften in ihrer Stellung zum Volksbildungswesen, in Soziologie des Volksbildungswesens, hrsg. von L. v. Wiese, München 1921 und die dort verzeichnete Literatur.

Für die Gegenwart:

- Büttner, Die evangelischen Freikirchen Deutschlands, Bonn 1916.
- sowie die einschlägigen Artikel in der Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche in dem Sammelwerk: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Schiele und Zscharnack, Tübingen 1912 ff.

Für das Quäkertum:

- Grubb, Edward, Das Wesen des Quäkertums, Jena 1923, besond. Kap. II, VII und VIII.
- Heath, Carl, Religion und öffentliches Leben, übersetzt von Ernst Lorenz, Quäkerverlag, Berlin 1923.
- Koch, Walter, Die Stellung des Quäkertums zur sozialen Frage, ebd. 1922.
- Fry, Joan Mary, Das Sakrament des Lebens, ebd.
- sowie zahlreiche kleinere Schriften aus dem gleichen Verlag über die Lehre der Quäker, Quäkertum und Krieg usw.

Für die Anthroposophie und die mit ihr zum Teil zusammenhängende Rittelmeyersche Bewegung:

- Steiner, Rudolf, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Berlin 1920.
- Die Philosophie der Freiheit, Berlin 1921.
- Die Kernpunkte der sozialen Frage, Stuttgart 1920.
- Rittelmeyer, Vom Lebenswerk Rudolf Steiners, München 1921, bes. S. 209ff.

Anmerkungen.

(Im folgenden können nur wenige weiter leitende Hinweise gegeben werden.)

Abkürzungen: RE = Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Schiele, Tübingen 1909.

Die deutschen und chinesischen Mystiker, ferner Plotin, Giordano Bruno und Frau von Guyon wurden nach den allgemein zugänglichen und verbreiteten Ausgaben aus dem Verlage von Eugen Diederichs in Jena zitiert.

Zu I: Einleitung.

Prophetische Religion: Heiler, S. 258 und 269.

Zu II: Soziologie der Mystik.**1. Bedingtheit.***Mystik und Arbeit in Textilberufen.*

Edelmann, Selbstbiographie, II. Teil, § 1, 60, S. 298, dazu

Tschackert, Edelmann, RE V, 155, Zeile 31.

Arnold, Hasenkamp, RE IV, 463, Zeile 5.

Simons, Tersteegen, RE XIX, 530, Zeile 54.

Buddensieg, Quäker, RE XVI, 357, Zeile 28.

Goebel, Christliches Leben, I, 37-39, II, 259.

Ritschi, Pietismus, I, 478.

Troeltsch, Soz. Lehren, S. 802, Anm. 440.

Sexualität.

Heiler, S. 234, 256, 336.

Buddensieg, Quäker, RE XVI, 370, Zeile 22.

Loofs, Methodismus, RE XII, 794, Zeile 59.

Köhler, Menno, RQO IV, 271, Zeile 3.

Landgrebe, Labadie, RGG III, 1913, Zeile 32.

Kolde, Heilsarmee, 1899, S. 15.

Troeltsch, Soziallehren, S. 951.

Seuse, Deutsche Schriften, herausgeg. v. Lehmann, Jena, Diederichs 1911.

2. Mystik als Faktor.*Dissoziierend.*

Weber, Abhandlungen zur Religionssoziologie I, 470—471.

Assoziierend.

Briefwechsel: Seuse, I, 84.

Kraft des Führers bedingt durch Heiligkeit der Jünger: Bloch, Chassidim, S. 219.

Anachoreten: Grube, Religion der Chinesen, S. 213.

Messe und Gebetsgemeinschaft: Heiler, p. 472.

Mystische Technik:

Plotin, Enneaden, ed. Kiefer, Jena 1905, I, 53.

Tauler, Predigten, ed. Lehmann, Jena 1909, I, 44.

Lampe, Heil. Brautschmuck, 7. Aufl., Bremen 1746, S. 64.

Für Askese, als Mittel zur Mystik:

Tauler, II, 240.

Seuse, I, 33 u. 39.

Gegen Askese:

Bloch, Chassidim, S. 69.

Buber, Maggid, S. 12, 54, 117.

Mystikerhierarchie:

Wesendonk, Mani, S. 35.

Reitzenstein, Mysterienreligion, S. 9.

Tresp, Kultschriftsteller, S. 4.

Verhältnis zu Kirche und Sekte.*Völliges Sichherausstellen:*

Franck, Paradoxa, ed. Lehmann, Jena 1911, S. 7.

Sich-einfügen:

Heiler, S. 265.

Seuse, I, 3 u. 141, II, 89.

Tauler, I, 167.

Jung-Stilling, Der graue Mann, Werke VIII, 385, Stuttgart 1841.

- Ritusbefolgung nicht nur bei dem orthodoxen
 Mongdsi, S. 23, sondern auch bei dem heterodoxen Mystiker
 Laotse, Taoteking, ed. Noak, S. 29, dagegen nur mit großer Einschränkung bei dessen Jünger
 Dschuangdsi, Buch XIII, Nr. 9, S. 102.
 Horodetzky, Juden in Polen, S. 29.
- Toleranz der mystischen Gruppen untereinander:
 Reitzenstein, Hell. Mytenreligion, S. 15.
 Grill, Persische Mysterienreligionen, S. 41.
- Kirchen verbindende Bedeutung:
 Ritschi, Rechtfertigung und Versöhnung, I, 3, 1889, S. 633.
 Hepppe, Kirchengeschichte beider Hessen, II, 341.
- Ablehnung der Werke:
 Heiler, S. 243, 270.
 Deussen, Geheimlehre der Veda, S. 13 u. 35.
- Handeln als Mittel zur Selbstdisziplin:
 Plotin, Enneaden, I, 7, dazu:
 Drews, Plotin, S. 262.
- Anerkennung der Werke:
 Laotse, S. 42 u. 48; vgl. dagegen seinen Schüler Dschuangdsi, Buch XIV, Nr. 2, S. 105, wo der Mystiker die Fesseln der Moral als lästig hinter sich lassen soll.
 Tauler, I, 105, 192, 195, 196.
 Seuse, II, 44.
 Franck, S. 25, 289.
 Arndt, Postilla, in Schriften ed. Rambach I, 42, 153.
 Angelus Silesius, ed. Bölsche, Jena 1905, S. 241.
- Berufsgleichgültigkeit:
 Tersteegen, Geistliche und erbauliche Briefe I, No. 19 in: Schriften, VII, 51, Stuttgart 1845.
 Goebels, Christliches Leben II, 705 u. 111, 207.
 Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, Leipzig 1906, S. 258.
- Berufsbejahung:
 Tauler, I, 187.
 Angelus Silesius, S. 70.
- Almosennehmen und Bettel anerkannt:
 Seuse, I, 102.
 Tauler, II, 65.
 Franck, 175.
 Arndt, Postilla, in Schriften, ed. Rambach I, 365.
 Jung-Stilling, Lebensgeschichte, in: Werke I, 461.
 Simons, Tersteegen, RE XIX, 532, Zeile 13.
 Buber, Baal Sehern, S. 120.
- Gegen Kapit.-Geist innerhalb des Pietismus:
 Tersteegen, Geistliche Brosamen, in: Schriften V, 245.
 Jung-Stilling, Lebensgeschichte, in: Werke I, 464 u. 577.
 -, Theobald, in: Werke VI, 311.
- Für Freundschaft:
 Seuse, I, 125.
 Arndt, Postilla, Schriften I, 148.
 Frau v. Guyon, Zwölf geistliche Gespräche, ed. Hoffmann, Jena 1911, S. 123.

I. Einleitung: Bedeutung und Umgrenzung des Themas.

Die Tatsache, daß der Soziologie der Mystik hier eine besondere Untersuchung gewidmet wird, bedarf in unseren Tagen kaum noch einer Rechtfertigung. Vor allen Augen spielt sich täglich der Prozeß einer Entstehung, Wiedererweckung und Ausbreitung mystischer Einstellung ab, und für den Sehenden ist der Zusammenhang zwischen dieser Erscheinung und der gesellschaftlichen Gegenwartskrise klar. Von selbst ergibt sich die Frage: Haben wir es hier nur mit einer Sonderheit unserer Zeit zu tun, oder gibt es überhaupt eine Kausalrelation zwischen Gesellschaftsstruktur und Mystik. Das Problem ist naturgemäß ein zwiefältiges, indem letztere einmal als durch erstere bedingt, auf der anderen Seite aber auch als eine unter den möglicherweise zahlreichen konstitutiven Komponenten für die Formen der Vergesellschaftung erscheinen kann. In diesen beiden Hinsichten soll hier das Problem abgehandelt werden. Der Knappheit des Raumes wegen wird dabei mehrfach eine schematische Kasuistik die ausführliche Darlegung vertreten müssen. Wenige Begriffsbestimmungen mögen den Ausführungen vorausgeschickt werden:

Mystik wird hier als eine unter den verschiedenen Formen von religiöser In-Beziehung-Setzung begriffen. Dabei soll unter Religion im weitesten Sinne dieses Wortes hier folgendes verstanden werden: die In-Beziehung-Setzung zu einem Wesen, in bezug auf das, bei der sich zu ihm in Beziehung setzenden Person oder Gruppe, erstens die Vorstellung besteht, es sei mit irgendwelchen Kräften behaftet, die demjenigen nicht eignen, der sich zu ihm in Beziehung stellt. Dabei ist zweitens diese Vorstellung vorhanden: Durch diese In-Beziehung-Setzung könne eine Veränderung an der zu jenem Wesen in Beziehung tretenden Person oder Gruppe vor sich gehen. Diese vermeintlich eintretende Veränderung vermag wiederum verschiedener Art zu sein. Sie kann bestehen: in einem Entfernen von Mängeln, die dem Sich-in-Beziehung-Setzenden nach seiner Meinung anhaften, oder in einem Nicht-Eintreten von Schäden, die jenem, wie er befürchtete, drohten und anderenfalls nach seiner Überzeugung sicher oder wahrscheinlich eingetreten wären, oder in Gestalt eines Zukommens vermeintlicher Vorteile. Letztere wiederum vermögen verschiedener Art zu sein. Sie können bestehen: in dem sofortigen Besitz oder in dem Erreichen von sicheren Anrechten oder von größeren Chancen auf ein Gut irgendwelcher Art, oder in der Erlangung des Wohlwollens jenes Wesens, oder in dem einmaligen, mehrmaligen oder dauernden Gewinnen eines Teils oder der Ganzheit seiner Kraft, in dem unmittel-

baren Teilhaben an ihm, in der Tatsache, daß man in jenes Wesen verwandelt oder völlig eins mit ihm wird.

Wenn dies Religion in dem umfassenden Sinne des Wortes ist, so soll hier unter Magie im speziellen folgendes verstanden werden: die Kenntnis von technischen Mitteln in Form von Verrichtungen, von Bewegungen oder von Worten, oder von mehreren unter diesen genannten Möglichkeiten zugleich, durch die irgendwelche Kräfte, die mit solchen, oben geschilderten und als prinzipiell kraftbehaftet angesehenen Wesen zusammenhängen, in den Dienst gewünschter Veränderungen gebracht werden können. Sie ist also die eine unter den Formen eines Versuches, die Welt oder Teile von ihr in den Dienst einer Person oder Gruppe zu stellen. Eine andere Form solchen Versuches ist dagegen die angewandte rationalistische Wissenschaft. Gelegentlich entwickelt sie sich bei gleichzeitiger Einwirkung anderer Faktoren aus der Magie heraus. Oft steht sie im Konkurrenzverhältnis zu ihr.

Von den verschiedenen Formen einer In-Beziehung-Setzung zu jenem geschilderten Wesen, in bezug auf welches jene Vorstellung besteht, es sei mit irgendwelchen Kräften behaftet, die demjenigen nicht eignen, der sich zu ihm in Beziehung setzt, soll hier unter Mystik diejenige Form verstanden werden, die sich das Erreichen des als möglich oder doch als erstrebenswert angesehenen unmittelbaren Teilhabens an jenem Wesen oder des Eins-Seins mit ihm zum Ziel gesetzt hat.

Ebenso wie eine jede besondere Form der Religion, so kann auch eine jede besondere Form der Mystik magiebehaftet oder magiefrei sein. Je nachdem wie das Wesen vorgestellt ist, zu dem jene In-Beziehung-Setzung vorgenommen wird, kann eine Religion und auch eine Mystik transzendent oder auch diesseits gerichtet sein.

Schließlich haben wir die Mystik noch abzugrenzen gegenüber der prophetischen Religion. Dabei können wir uns einiger Darlegungen Heilers in folgender Weise bedienen:

Das mystische Erleben ist nie vollkommen naiv, dasjenige der prophetischen Persönlichkeiten dagegen wohl.

Die Mystik hat einen mehr oder weniger komplizierten Heilweg, bei der prophetischen Religiosität handelt es sich um einen spontanen Akt.

Auf den von Heiler hervorgehobenen Unterschied in dem sozialen Verhalten beider kommen wir in unserer soziologischen Untersuchung selbst zu sprechen. Bevor wir uns diesem zuwenden, sei noch eine Betrachtung grundsätzlicher Art vorweggenommen.

Die Geschichte der Mystik weist eine ununterbrochene Kontinuität auf. Letztere verläuft, in kürzesten Umrissen angegeben,

aus denen gleichzeitig hervorgeht, welche konkreten geschichtlichen Erscheinungen im folgenden insbesondere ins Auge gefaßt werden sollen, folgendermaßen:

1. Indien. Von dem Tabu indischer Magier und der ihnen verbündeten Burgherren zu Upanishaden, Jainismus und Buddhismus von hier in mehrfacher Ausstrahlung nach
2. China. Hier hatte sich schon aus der primitiven eine im Konfuzianismus tolerierte und von ihm sogar benutzte Magie entwickelt. Andererseits beeinflußt die indische Magie auch
3. Vorderasien, insbesondere Persien. Hier vereinigt sich kosmogonisch-dualistische Lehre mit ihr. Aus Vorderasien dringt mystische Lehre in nicht mehr erkennbarer Weise nach
4. Griechenland. Hier bildeten vorhomerischer Seelenkult und Glaube an Entrückungen auf Inseln der Seligen sowie an Versetzungen auf Berge und ins Erdinnere die Grundlagen, auf denen sich, vielleicht unter asiatischer Beeinflussung, eleusinische Mysterien, Dionysos-Kult, Orphiker, Pythagoreer und Platonische Philosophie entfalteten. Andererseits strahlen vorderasiatische, vielleicht persisch-dualistische Einflüsse auch aus in das
5. Judentum. Durch Verknüpfung von Elementen aus ihm, aus Griechenland und aus Vorderasien, erwachsen vier mystiktragende Gebilde, nämlich:
6. Neuplatonismus, mit Plotin als Höhepunkt,
7. Gnosis,
8. christliches Dogma,
9. Manichäismus. Bei diesem kommt noch buddhistischer Einfluß hinzu.

Auf Elementen der vier letztgenannten aufbauend, entwickelt sich:

10. Augustinus und die frühmittelalterliche Mystik, während andererseits aus Verknüpfungen von Nr. 5 und 6 hervorgeht
11. die jüdische Mystik des Mittelalters, und zwar sowohl diejenige, die sich auf einem neuplatonisch¹ verstandenen Aristotelismus aufbaut, als auch die kabbalistische Geheimlehre. Letztere findet im Chassidismus des Ostjudentums ihre Nachfolge. Gleichzeitig mit dem Judentum ist vom Neuplatonismus beeinflußt worden:
12. die arabische Mystik des Mittelalters. Sie ihrerseits im Bunde mit den vorgenannten jüdischen beeinflußt den christlichen Kulturkreis und schafft die Grundlage sowohl für
13. die deutsche Mystik der Dominikaner Eckardt, Suso,

- Tauler, die auf der scholastischen Unterlage des Thomismus aufgebaut ist, als auch für
14. die Franziskaner-Mystik. Sie ist durch die nominalistische Philosophie des ausgehenden Mittelalters freigegeben. Beide letztgenannten wirken durch zahlreiche Kanäle auf
 15. die spiritualistischen und täuferischen Mystiker der Reformation und auf
 16. die gegenreformatorische Mystik der Theresia von Jesu, Juan de la Cruz und andere mehr. Sie beeinflusst
 17. die oppositionelle Mystik im gallikanischen Frankreich, die Jansenisten, Malebranche, Fénelon, Frau von Qyon. Diese ihrerseits beeindruckten entscheidend, insbesondere durch ihren quietistischen Flügel, den
 18. deutschen Pietismus. Bei ihm wirkten außerdem durch ununterbrochene Filiationen Ideen der deutschen Mystik des Mittelalters (Nr. 13) und der Reformationszeit (Nr. 15) nach. Letztere waren zum Teil auf dem Umweg über den holländischen Präzismus vermittelt worden. Von hier aus waren spiritualistische täuferische Ideen auch gewandert nach
 19. England. Sie dokumentieren sich in der Mystik des Cromwellschen und nach-Cromwellschen Zeitalters bei Levellers, Seekers, Ranters, Quäkern und anderen. Auch während des gelegentlich direkt aus ihnen hervorgehenden Aufklärertums erhalten sich die letzten drei genannten Ideenkreise bis hinein in
 20. die Romantik. Hegel, der spätere Schelling, Baader und andere sind ohne Pietismus und ohne Jakob Böhme nicht denkbar. Der Pietismus mündet auf diesem Umwege sowie durch vielerlei andere Kanäle ein in
 21. die neue Gläubigkeit und das Erweckungschristentum der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Außerdem befruchtete er
 22. die Sekten, insbesondere die chiliastischen. Sie erhalten auch unmittelbare Eindrücke aus dem amerikanischen und englischen religiös-mystischen Leben. In der Gegenwart nehmen sie nach der Periode der Naturwissenschaftlichkeit, des Mechanismus und des Materialismus wieder zu. Das gleiche tut
 23. die Antroposophie. Aus der älteren Theosophie hervorgegangen, stellt sie die Neubelebung buddhistischer, neuplatonischer und gnostischer kosmogonischer Mystik dar.

Ist nun die ununterbrochene Kontinuität der Mystik erwiesen, so ist «damit gleichzeitig gesagt, daß eine Beeinflussung des einen Gebildes durch ein vorausgegangenes feststeht. Andererseits wäre aber eine Rezeption fremder geistiger Inhalte und Methoden nicht möglich gewesen, wenn nicht die betreffende beeinflusste Kultur zu solcher

Übernahme 'prädisponiert' gewesen wäre. Die Frage ist also: Gibt es für die Mystik besonders günstigen Boden? Sie kann nach zwei Seiten hin gestellt werden: erstens nach denjenigen Strukturformen des Geisteslebens, die für solche Einstellung vornehmlich prädisponieren, zweitens nach dem Vorhandensein von gesellschaftlichen Formen und Faktoren, die einen für die Mystik besonders geeigneten Resonanzboden schaffen. Die Beantwortung des letztgenannten Problems bildet die erste unter den beiden Hauptaufgaben einer Soziologie der Mystik. Ihr wenden wir uns nunmehr zuerst zu.

II. Soziologie der Mystik.

1. Die Mystik in ihrer Bedingtheit durch das Vorhandensein bestimmter gesellschaftsbildender Faktoren und Vergesellschaftungsgebilde.

Das Auftreten und die Verbreitung der Mystik in ihrem Bedingtsein durch gesellschaftliche Faktoren und Formen.

Das Zeitalter des prälogischen Denkens, mit dem wir beginnen, charakterisiert sich nicht zuletzt dadurch, daß der Satz von der Identität nicht in Geltung ist. Der Mensch steht nicht nur unter dem Schutz eines Tieres, jenes Tier ist vielmehr er selbst; der Verkleidete stellt nicht etwa nur den Kriegsdämon dar, sondern in ihm hat man jenen Geist leibhaftig gegenwärtig. Diese Einstellung den Dingen gegenüber in Verbindung mit dem Glauben, daß alles, was einem als stärker oder als unbegreiflich entgegentritt, kraftgeladen sei, und daß es möglich sei, sich durch bestimmte technische Mittel, wie Worte oder Handlungen vor dem Schaden, den jene Kräfte zufügen können, zu bewahren, beziehungsweise sie sich nutzbar zu machen, gegebenenfalls sich selbst mit ihnen zu laden, führen zu bestimmten Vergesellschaftungen. Man kann sie als Totemgruppe und als Tabudistanzierung bezeichnen. Das Wesen der Erstgenannten besteht in folgendem: Verschiedene Menschen wissen sich durch die irgendwie motivierte und bisher noch nicht eindeutig erklärte Zugehörigkeit zu dem gleichen Tier als untereinander verbunden. Das Charakteristikum der zweitgenannten Erscheinung liegt dagegen darin: Nicht jeder kann sich' mit demselben Quantum und mit derselben Kraft laden wie der andere. Die Verschiedenheit in der Kraftgeladenheit und in der Möglichkeit, solches zu tun, schließt die Menschen bis zu den Verrichtungen des täglichen Lebens herunter voneinander ab und wirkt dadurch sozial differenzierend. Beide Seinsformen können für die Genesis der Mystik förderlich sein. Einmal

der Totemismus; denn aus dem Verzehren des Totemtieres, das gegebenenfalls als Gott verehrt wurde, kann sich ein Vergottungsprozeß des verzehrenden Menschen entwickeln, und im Laufe der Zeit kann aus dem ursprünglich zentralen Akt ein technisches Mittel zum Eins-Werden mit Gott entstehen, das* dann überhaupt nur noch ein schließlich ganz beiseite zu schiebendes Hilfsmittel zur Mystik darstellt. Mit dem Tabu andererseits verhält es sich in dieser Hinsicht so: Er bietet unter anderem auch die Möglichkeit für das Werden eines tabuhaft distanzierten Magierstandes. Letzterer hat dann in seiner besonders bevorrechteten Stellung Gelegenheiten, die technischen Praktiken zur Kraftladung und zur Gottwerdung durch Verkleidung oder durch Verzehren eines Tieres oder eines Menschen, die man vorher durch Verkleidung oder ähnliches zum Gott gemacht hat, auszubilden. Wenn auch der magische Ursprung solchen Gottwerdungsprozesses späterhin immer noch erkennbar bleibt, so hat sich doch auf diesem Wege gelegentlich magiefreie Mystik entwickelt. Dieser Zusammenhang zwischen Magie und Mystik ist zum Beispiel in Indien und in China erkennbar. Hiermit aber sind wir in das Stadium der Schriftreligionen, der Staaten und staatsähnlichen Gebilde eingemündet. In bezug auf die der Mystik günstigen Vergesellschaftungsformen verhält es sich hier folgendermaßen: Für den Staat mit seinem umfangreichen Beamtenapparat ist Religion nur eines unter verschiedenen Mitteln zur Verwirklichung seiner außerreligiösen Zwecke. Der Mystik steht er dementsprechend feindlich oder verständnislos gegenüber, er benutzt sie nur, wenn sie Erscheinungen in ihrem Gefolge zeitigt, die er aus Gründen seines eigenen Wohlergehens schätzt. Deren kommen zwei in Frage:

Erstens die Tatsache, daß gewisse hierher gehörige Formen wegen ihres asketischen Charakters, der der Mystik eignen kann, aber nicht zugehörig zu sein braucht, bei den Gläubigen innerweltliche Arbeit zur Gewohnheit macht. Dann bieten diese dem merkantilistisch interessierten politischen Wesen schätzbare Untertanen dar und werden deshalb nicht nur geduldet, sondern gelegentlich direkt protegiert. Ihre seelische Einstellung den transzendenten Dingen gegenüber kann sich dann leichter ausbreiten. Der europäische Absolutismus in seinem Verhalten den verschiedenen asketisch-kalvinistischen Denominationen gegenüber, ist das nächstliegende Exempel. Die zweite Möglichkeit ist diese: Eine im Kampf gegen unterstaatliche Lebensformen stehende werdende Großmacht freut sich, daß zahlreiche ihrer Untertanen einem Glauben huldigen, der mit demjenigen der von ihr bekämpften Gewalten nichts zu tun hat. Denn die Stärke der letzteren, nämlich privilegierter Priester und Feudalschichten, wird dadurch geschwächt. So stützte der im Kampf gegen diese stehende neue indische Großstaat

des Asoka den Buddhismus. Außer in diesen beiden Fällen direkter Unterstützung kann der Staat auch noch folgende indirekte Bedeutung für Werden und Wachsen der Mystik erhalten:

Ebenso wie die sämtlichen anderen Lebensäußerungen kann auch die religiöse Sphäre von ihm völlig mit Beschlag belegt und in den Bau seiner Einheitskultur eingegliedert worden sein. Ein derartig geschlossenes Ganzes läßt keine Stellen erkennen, an denen eine schrittweise Reform einsetzen könnte. Opposition kann sich also nur als radikale Prophetie oder als weltflüchtige Mystik äußern. So rief die staatlich-kirchliche Einheitskultur des französischen Absolutismus auf ihrem Höhepunkte im 17. Jahrhundert die jahrhundertlang zurückgedrängte und unbeachtete weltflüchtige Frömmigkeit benediktinischen Daseins in der neuen Gestalt der Mauriner, die fast vergessene Mönchsaskese in Form der Trappisten und die mystischen Einsichten von Malebranche, Pascal, Fénelon und Frau von Guyon auf den Plan. Unterstützung kann solches Werden noch erhalten, wenn Bevölkerungsteile bestehen, die mit ihrem Lose sehr unzufrieden sind. Gedrückte, aber ökonomisch noch nicht emporgekommene Klassen erweisen sich dabei als einen fruchtbaren Nährboden für Prophetie, für Mystik dagegen eher noch wirtschaftlich sinkende Schichten. Beweis dessen: proletarische Reichsritter und Kleinbürger wurden von den spiritualistischen Strömungen der Reformationszeit, von Gedanken Schwenkfelds und Frankes besonders erfaßt; die kleinsten, in Zeiten geldwirtschaftlicher Staatsverwaltung kümmerlich dahinvegetierenden Territorialfürsten Westdeutschlands waren Träger des mystischsten Flügels des reformierten Pietismus. Er fand auch im sinkenden Handwerkertum Verbreitung. Letzteres trug auch die Erweckungsbewegung in der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts sowie später den Methodismus und verwandte Sekten in Deutschland. Innerhalb dieses Bevölkerungsteiles aber bietet wiederum der Beruf eines im Textilgewerbe tätigen Menschen den unter sonst gleichen Bedingungen günstigsten Boden für Verbreitung und Zähigkeit im Festhalten der einmal erfaßten Mystik. Erwähnt seien: die Pataria in norditalienischen Städten, die Waldenser als Anhängerschaft eines Tuchhändlers, Franz von Assisi, der Sohn eines solchen; ferner Täuferum, Schwenkfeldianer und niederrheinische kalvinistische „Gemeinden unter dem Kreuz“ als Textilbeflissene; der Webersohn und Quäkerbegründer Fox, die aus der reformierten Kirche ausgeschlossenen Labadisten, die in Wiewert grobes wollenes Tuch webten, der radikale Pietist Edelmann, der sich als Bortenwirker ernährte, die webenden Reformierten Hasenkamp und Tersteegen. Außerdem sei auf folgende Tatsachen hingewiesen: Gerade die von zahlreichen Mennoniten bewohnte Stadt Krefeld war lange Zeit Zentrale der Seidenindustrie; der geistige

Mittelpunkt und das Predigerseminar der erweckungschristlichen Sekte der evangelischen Gemeinschaft, volkstümlich Albrechtsleute genannt, befindet sich in Reutlingen, wo auch Textilindustrie und eine der wichtigsten Webeschulen ihren Sitz hat. Der unentwegteste und auch am meisten mystisch erregbare Teil des französischen Katholizismus befindet sich in den Zentren der Kammgarnspinnerei und der verwandten Industriezweige, nämlich in Lille, Roubaix und Tourcoing. Alles dieses und noch viele andere entsprechende Erscheinungen sind natürlich kein Zufall. Die schon sehr früh eintretende Arbeitsteilung innerhalb dieses Berufes, verbunden mit der Einsamkeit "öes Ausübenden, der lange Zeit heimindustriell tätig war, die Notwendigkeit ferner, dauernd die Sinne auf die Arbeit gerichtet zu halten, wobei aber der Geist nicht wie beim alten Handwerk völlig durch die Ganzheit des Werkes ausgefüllt war und dementsprechend unbefriedigt sowie im Gefühl einer Spannung zwischen Realität und Wunsch verblieb, schließlich das eintönige Geklapper des Webstuhles — dieses alles scheint einen Nervenzustand und eine seelische Verfassung erzeugt zu haben, die eine besonders günstige Grundlage für mystische Versenkung darbot. Denn daß bestimmte Nervenverfassung hierfür eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat, das können wir auch noch bei Betrachtung der sexuellen Sphäre in ihrer Bedeutung für die Mystik erkennen. Zustimmend können wir dabei von Heilers Satz ausgehen: „Die sexuelle Erotik gehört zur Randzone des mystischen Erlebens, sie steht nicht in seinem Mittelpunkt/* Ebenso wie dieser Autor wird man also die Auswüchse der psychoanalytischen Schule auf diesem Gebiete ablehnen. Trotzdem wird man die Rolle des sexuellen als eines möglicherweise Mystik fördernden Faktors nicht übersehen dürfen. Da kommen denn zunächst die Formen unbefriedigten Sexualtriebes als Förderungsmöglichkeiten der Mystik in Betracht.

Indem wir die erste der hierhin gehörigen Formen betrachten, setzen wir ein anfechtbares Wort von Heiler an die Spitze: „Mystik ist die Religion weiblicher Naturen.“ Es findet allerdings teilweise Bestätigung in der Geschichte. Im chinesischen Harem gewannen nördlicher Buddhismus und Taoismus sowie vielerlei magische Praktik immer wieder Anhängerschaft; Frauenklöster im Mittelalter, in der Gegenreform und in den letzten Jahrhunderten haben katholische Mystik ausgebildet oder fortgepflanzt; im Täuferium und in dem vom Calvinismus losgelösten Labadismus war die Frau führend, im Quäkertum spielte sie mehrfach eine entscheidende Rolle, Methodismus und Mennonitentum haben ihr in gewissen Grenzen besondere Rechte zugebilligt. Im Harem' bietet die dauernd aufs höchste gespannte sexuelle Eifersucht den günstigsten Resonanzboden. Die Christumystik einer Theresia von Jesu

und einer Margarete Ebner, der Kult des Jesukindes, dessen Statue an die Brüste gedrückt wird, andererseits die Erscheinung von Frauen in der Gefolgschaft von Propheten, deren Qeisteswelt sie innerlich ganz fern stehen, dies und vieles andere sind deutliche Anzeichen einer auf sexuelle Unbefriedigung zurückführbaren Hysterie. Zweitens fehlen analoge männliche Erscheinungen naturgemäß nicht. Auch bei Suso trifft man sie an, wie das Operieren mit Vorstellungen wie „ewige pe-liebte“ und „nachts zu ihm gehen“ bekundet. Drittens ist auch die Tatsache, daß in China gerade Eunuchen eine besondere Vorliebe für mystische Lehren an den Tag legen, auf das gleiche Konto zu schreiben. Viertens kann das Unbefriedigte bei angeborener oder bei erworbener konträrsexueller Veranlagung einen weiteren Antrieb zur Jüngerschaft einem mystischen Meister gegenüber darbieten, wie es ja auch zu eigenartigen Formen von Beziehungen im Pubertätsalter führt. Fünftens ist letztere Lebenszeit ebenfalls wegen des erwachten Qeschlechtstriebes für die Aufnahme entsprechender Eindrücke besonders empfänglich. Heute bringen diejenigen Gruppen der Jugendbewegung, die weltanschaulich in näherem oder fernerem Konnex mit solchen Gebilden stehen, bei denen Mystik möglich ist, neue Säfte dieser Art in die älteren Vergesellschaftungen hinein, die vielfach solchen Einflüssen argwöhnisch gegenüberstehen. Genannt seien: Quickborn und großdeutsche Jugend im katholischen Lager, andererseits der Jungsozialismus,ate ein auch durch die ganze innere Krise des Sozialismus mitbedingtes Wiedererwachen des im orthodoxen Marxismus, in Gewerkschaftsschematismus und in Lohnkämpfen zurückgetretenen Stückes sozialistischer Mystik. Auf der anderen Seite sind aber auch die Formen übersättigten Sexualtriebes als Ursachen der Entfaltung von Mystik nicht zu übersehen. So erschien zum Beispiel dem übersättigten Menschen des hellenistischen Römerreiches Askese, die ihrerseits mit Mystik verknüpft sein kann, es aber nicht zu sein braucht, als ein anziehendes neues Dogma. Mystischer Geheimkult, Neupythagoreismus und Mithrasdienst gehörten zu den wenigen Reizen, die überhaupt noch auf sein Nervensystem einwirken konnten. Heute hat die Anthroposophie eine} analoge Funktion.

Beide Male wirkten aber noch die geistig-gesellschaftlichen Strukturverhältnisse überhaupt mit. Aus der Fülle von Möglichkeiten an letzteren kommen zwei völlig voneinander verschiedene Arten als mystikfördernde in Betracht: Zunächst religiös orientierte Einheitskulturen mit Einordnung alier Lebenssphären und Vergesellschaftungsformen in den werthierarchisch strukturierten Pyramidenbau der Universaltheokratie, wie sie vor allem das christliche Hochmittelalter darstellt. Hier bedeutet Mystik das Sich-eins-Wissen mit der Ganzheit solchen Baues als eines Abbildes des Gottesreiches auf Erden und als

Seheler, Soziologie der Erkenntnis (Forschungen Bd. II).

eines Mittlers zwischen dem Reiche der Natur und demjenigen der Gnade. Nach verhältnismäßig kurzer Zeit fällt bekanntlich das Gebäude auseinander, lauter getrennte Sphären nebeneinander bleiben bestehen. Bei dieser zweiten Form von geistig-gesellschaftlichen Strukturverhältnissen ist Mystik in jenem eben geschilderten Sinne nicht mehr möglich. Sie kann nur noch als die eine Form der In-Beziehung-Setzung des Individuums zum Nicht-Ich bestehen, neben der andere, zum Beispiel naturwissenschaftlich-empirische usw., existieren können. Diese Situation ist für eine Anzahl von Kulturen charakteristisch. Man kann sie alle unter Verwendung eines Terminus aus der christlich-mittelalterlichen Welt am besten als nominalistische bezeichnen. Auch dann sind zwei Fälle möglich: Entweder man freut sich, daß sich die mystische Schau jetzt ganz frei und ungehemmt durch theoretischen Ballast einstellen kann, oder man ist resigniert und sucht einer anstürmenden Wissenschaft gegenüber, die vor keiner Schranke mehr haltmachen zu brauchen sich anmaßt, zu retten, was noch zu retten ist. Letzteres kann in Form einer Lehre von der zweifachen Wahrheit geschehen. Mittelalterliche Araber, Juden und Franziskaner vertreten sie. Ihnen zufolge kann ein Satz gleichzeitig philosophisch richtig und religiös falsch sein und umgekehrt. Andere schieden nicht nur die Erkenntnisarten, sondern auch die Erkenntnisobjekte und wollten dadurch intellektfreie mystische Einsicht ermöglichen. Ein mit jenem Nominalismus verwandter, ja sogar durch ununterbrochene Filiationen mit ihm verknüpfter Neukantianismus tat Analoges. Ritschi selbst, der am schärfsten die Sphären der Wissenschaft und der Religion trennte, haßte die Mystik noch. Ihm bedeutete sie eine Erweichung des lutherischen Kirchendogmas und Anstaltsbegriffes. Andere dagegen, die in mehr oder weniger freier Weise an ihn anknüpften, wiesen einem von der theoretischen Wissenschaft getrennten unmittelbaren Verkehr des Christen mit Gott eine besondere Bedeutung zu, um auf diese vorsichtige Art einer verzweifelten und skeptischen Zeit das Recht zur Mystik wieder zu erobern. Unter denselben geistig-gesellschaftlichen Strukturverhältnissen geschieht dies allerdings auch noch in ganz anderer Form. Denn eine solche an der Wissenschaft verzweifelte Zeit ist gleichzeitig diejenige der sozialen Isoliertheit des Menschen und des großstädtischen „intellektuellen Nomadentums“ mit seiner Nervenüberreiztheit. Dieser geistig-gesellschaftliche Zustand ist der gegebene Boden für jene oben geschilderten Gebilde, als deren Charakteristika uns Mithrasdienst und Gnosis im untergehenden Altertum sowie Anthroposophie in der Gegenwart vor Augen stehen.

Aus allem Gesagten ergibt sich nun das Gegenstück ganz von selbst. Völlig in das staatliche Gebilde eingelagerte Religion, aber ohne allzu starken Druck und ohne, als Folgeerscheinung, ein Empfinden, daß

etwas seelisch Wertvolles abhanden gekommen sei, überhaupt aufregungsloses Leben ohne Unbefriedigung oder Überbefriedigung sexueller oder sonstiger Art bilden für Aufkommen und Verbreitung von Mystik keinen Nährboden.

Was schließlich den Inhalt der mystischen Religion in seiner Beingtheit durch gesellschaftliche Faktoren und Formen betrifft, so läßt sich darüber nur dies sagen: Heiler hat uns gezeigt, daß das Gebet „in allem der Reflex der menschlichen sozialen Beziehungen und Verhältnisse“ ist. Dies gilt auch vom mystischen Gebet, indem man sich auf den ersten Graden der Mystik Gott nähert „ganz in den Formen des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen untereinander“. Darüber hinaus kann auch noch der Inhalt der mystischen Kosmologie, die Äonen-, Welten- und Engelsstaatslehre, dem Verfasser bewußt oder unbewußt, durch die Zustände, innerhalb deren er sich bewegt, oder die er sich wünscht, beeinflußt werden.

2. Bedeutung der Mystik als Faktor der Vergesellschaftung.

Der Prophet sprengt bestehende Vergesellschaftungsformen, der Mystiker ignoriert sie oder beachtet sie nur, insoweit sie ihm als technische Mittel zum Erreichen des erstrebten Zieles dienen können. Die Gleichgültigkeit wandelt sich aber auf dem Umweg über die Herabminderung der Bewertung jener Institutionen und bei dem Widerstand, den letztere der destruktiven Wirkung entgegenstemmen, langsam in ein Heraustreten ihrer Anhänger aus den überkommenen Verbänden. Als solche können hier folgende in Frage kommen: Die Sexualbeziehung. Sie wird gelegentlich als Konkurrenz aufgefaßt. Mehr noch die Familie, und zwar nicht nur wegen des geschlechtlichen Momentes, sondern weil sie den Menschen in die Alltagssorge herabziehe, desgleichen ursprünglich der Staat und die praktischen sozialetischen Betätigungsgebiete. In einer Fülle von Fällen aber läßt die Mystik im Laufe der Geschichte von diesem rigorosen Standpunkt ihrer mittleren Entwicklungsperiode ab und gewinnt zu jenen Vergesellschaftungen ein positives Verhältnis, insbesondere nachdem sie selber zur Entstehung neuer Gemeinschaftsgebilde Veranlassung geworden ist. Von letzteren sei deshalb zunächst geredet.

Mystik erscheint demjenigen, der ihrer teilhaftig zu sein glaubt, nicht zuletzt als Einsicht in Wesenheiten und Zusammenhänge, die anderen schlechterdings verschlossen sind. Dementsprechend sind letztere nicht ohne weiteres durch Worte und durch Begriffe mitteilbar, sondern nur dann, wenn auf der anderen Seite etwas Entsprechendes mitschwingt. Deshalb ist die Beziehung eines mystischen Menschen zu einem anderen zunächst diejenige eines Einzelnen zum Einzelnen. Und auch wo er zu

mehreren anderen in Beziehung steht, handelt es sich doch ursprünglich um ein von Fall zu Fall anders struktuiertes Verhalten von Einzelmensch zu Einzelmensch. Deshalb steht als erste Form einer mystischen Vergesellschaftung das Verhältnis von zwei mystischen Personen da. Hiermit aber gelangen wir zu einer

Kasuistik der mystischen Vergesellschaftungen.

I. Das Verhältnis von zwei mystischen Personen. Dabei unterscheiden wir die Sonderformen:

1. Das Verhältnis von Führer und Geführtem entweder als: "*"
 - A. Meister und Jünger, d. h. ohne Mitschwingen des Sexuellen, oder als
 - B. Meister und Jüngerin, d. h. unter Mitschwingen des Sexuellen.
2. Das Verhältnis von gleichmäßig religiös-mystisch produktiven Menschen; sie finden sich:
 - A. ausschließlich in der a-sexuellen Sphäre,
 - B. unter Mitschwingen des Sexuellen
 - a) bei primär Religiösem und nur peripherisch Sexuellem,
 - b) bei primär Sexuellem.

II. Die mehr als zwei Personen umfassende Verbundenheitsform, und zwar:

1. Organisationslose Verknüpfung, d. h. ohne Bureaucratie und mehrgliedriger, als legal anerkannter Hierarchie, in Gestalt von
 - A. Meister und Jüngerschaften mit den Sonderformen:
 - a) Der aus der Jüngerschaft seine Kraft saugende Meister (späterer jüdischer Chassidismus).
 - b) Die Jüngerschaft eines fernen Führers; Hinzutreten von Vermittlungselementen wie Brief usw.; beginnender Rationalisierungsprozeß.
 - B. Das führende Paar mit Anhängerschaft (mit einer Fülle von Beispielen im protestantischen Pietismus und Sektentum).
 - a) ohne Mitschwingen des Sexuellen beim Führerpaar,
 - b) unter Mitschwingen des Sexuellen beim Führerpaar (bei gefühlmäßiger, eventuell bei hysterischer Anteilnahme der Frauen der Gefolgschaft am Geschlechtsleben des Führerpaares).
 - C. Die tatsächlich führerlose Gruppe.
 - a) Von einander unabhängige Anachoreten, die sich miteinander verbunden wissen (in Indien, China, Frühchristentum).
 - b) Die innerhalb eines größeren Verbandes sich gelegentlich bildende lose Gemeinschaft als
 - a) Wallfahrtsgemeinschaft,
 - ß) Liebesmahlsgemeinschaft (im Dionys-Kult u. a. m.),
 - 7) mystische Gebetsgemeinschaft (was aber der katholische Gottesdienst, vor allem die Messe, nicht ist, nach Wunsch der „liturgischen Bewegung“ aber werden soll).
2. Organisierte Gruppen:
 - A. Übergangsform: Die Gruppe ohne offiziellen Führer mit tatsächlichen Leitern, welche Erscheinung gezeitigt wird, wenn bei vereinigten Spiritualisten nicht so geredet wird, wie es „der Heilige Geist den Seinigen eingibt“, sondern tatsächlich immer dieselben sprechen, womöglich dazu bestimmt werden und sich vorbereiten. (Quäker, „Versammlung“ der volkstümlich „Darbysten“ genannten, Zurückdrängung der „Propheten“ bei den organisierten Neu-Apostolischen, den sog. Neu-Irvingianern u. a. m.)

B. Die organisierte Oruppe:

- a) mit prinzipieller Möglichkeit für alle Mitglieder, zum mystischen Ziel zu gelangen.
 - a) Die a-intellektualistische mystische Gemeinde
 - αα) innerhalb des umfassenden religiösen Verbandes (Pietismus, Gemeinschaftschristentum),
 - ββ) außerhalb eines solchen (die Sekte).
 - β) Die intellektualistische mystische Schule im Besitz einer Technik, um zum Ziel zu gelangen, sie ist
 - aa) asketisch,
 - ββ) nichtasketisch;
- b) mit ausdrücklicher Scheidung der Mitglieder in mindestens zwei Schichten (Buddhismus, Manichaismus, mittelalterliche Sekten, Klöster mit Priestermonchen und Laien).

Wir fragen uns nunmehr, wie sich diese mystischen Vergesellschaftungen zu außenstehenden Individuen und Gruppen verhalten. Dabei kann uns nicht, wie man vielleicht vermuten würde, als Kriterium der pantheistische oder nichtpantheistische Charakter des einzelnen Systems dienen. Denn Pantheismus kann sowohl zu All-Anerkennung und damit zur Bejahung aller, auch der soziologischen Gebilde führen, als auch zur Betonung ihrer relativen Sündhaftigkeit und dementsprechend zur Forderung ihrer Überwindung oder ihrer Ignorierung. Gehen wir vielmehr die einzelnen Vergesellschaftungsgebilde durch, so gelangen wir zu folgender Kasuistik des Verhaltens der mystischen Menschen und Gruppen den a-mystischen Vergesellschaftungen gegenüber.

I. Der religiöse Verband; ihm gegenüber können sowohl die individualistische gebliebene als auch die als solche schon vergesellschaftete Mystik folgende fünf Einstellungen einnehmen:

1. Völliges Sichherausstellen und Ignorieren; je individualistischer, desto leichter möglich.
2. Verbleiben im umfassenden Verband mit der Absicht nach dem biblischen Sauerteiggleichnis in ihm zu wirken (von der Dominikanermystik über die Pietisten im Protestantismus bis zu katholischen Modernisten und der großdeutschen Jugend); meist unter Anerkennung des in der Kirche gehandhabten Ritus.
3. Bewußtsein, eigentlich den wahren Kirchenverband darzustellen, aber Anerkennung der Kirche mit der Absicht, von außen her auf sie einzuwirken. (Jansenistische und altkatholische Mystiker, Günther-Schüler, Frohschammer.)
4. Ablehnung der nichtmystischen religiösen Vergesellschaftungen, aber Anerkennung mehrerer mystischer Gemeinschaften nebeneinander (gegenseitige Toleranz der hellenistischen Mysterienreligionen, der amerikanischen Methodisten und Baptisten).
5. Tendenz, mehrere religiöse Verbände durch eine allen gemeinsame Mystik zu vereinigen. (Pietismus und Erweckungsbewegung als Beförderer der Union.)

II. Der a-religiöse Verband. Ihm und seinen verschiedenen Gestalten gegenüber ist die Stellung der Mystik bedingt je nach ihrem Verhalten zur Ethik, zum Handeln und zu sogenannten guten Werken. Wir gliedern unsere Übersicht;

1. nach dieser Stellung der Mystik.
 - A. Die der Welt gegenüber ethisch indifferente Mystik. Je mehr es ihr auf völliges Erlöstwerden durch Willensertötung und durch Erkenntnis ankommt, desto mehr hört für sie jede diesseitsbezogene Ethik auf zu existieren. (Upanishaden, Buddhismus, eleusinische Mysterien, Dionysos-Kult und Orphiker.)
 - B. Die der Welt gegenüber ethisch nicht indifferente Mystik; zwei Möglichkeiten sind in diesem Falle gegeben:
 - a) Die Anerkennung des Wertes eines Wohlverhaltens der Welt und ihren Geschöpfen gegenüber als eines technischen Mittels zur eigenen Disziplinierung und zur Erlangung der mystischen Schau. Plotin, die Neuplatoniker des Hellenismus, die Platoniker des Mittelalters und Franz von Assisi seien erwähnt.
 - b) Die Anerkennung des Wertes eines Wohlverhaltens der Welt und ihren Geschöpfen gegenüber, wegen des Wertes dieser sogenannten „guten Werke“ an sich. (Katholische Mystik mit Ausnahme des Quietismus, ferner der von ihr beeinflusste Pietismus.)
2. Nach den einzelnen A-religiösen Vergesellschaftungsgebilden.
 - A. Der Staat; er wird fast völlig von allen Arten mystischer Vergesellschaftungen und von sämtlichen Formen mystisch-ethischer Beziehung zur Welt ignoriert. Nur in China wird durch den Taoismus zwar seine Bürokratie abgelehnt, dagegen eine charismatische Bewährung der Herrschenden erfordert.
 - B. Die soziale Schichtung; sie wird höchstens in der eigenen Gruppe überbrückt, so gelegentlich in Indien; gegebenenfalls aber, wie im Pietismus nur bei den spezifisch-religiösen Zusammenkünften. Als Sonderforderung findet sich die Ablehnung des Ehrgeizes.
 - C. Der Beruf; je weltfreier die Mystik ist, desto mehr wird er ignoriert bzw. verlangt, daß man ihn verlasse (Indien), oder doch zum mindesten keine Berufsethik aufgestellt (Taoismus, eleusinische Mysterien, Dionysos-Gläubige und Orphiker). Je mehr dann das Wohlverhalten der Welt und ihren Geschöpfen gegenüber bewertet wird, um so mehr tritt auch die Berufsbewertung zum Vorschein. (Katholische Mystik mit Ausnahme des Quietismus, ferner der von ihr beeinflusste Pietismus.)
 - D. Das Wirtschaftsleben. Je weltindifferent, desto unzweideutiger auch die Anerkennung der Berechtigung des Almosenempfangens oder des Lebens auf Grund der Wohltaten von Freunden. (Buddhismus, Juden, Katholiken und Protestanten). Die Hochbewertung einer übernormalen wirtschaftlich produktiven Tätigkeit zum Zwecke einer „Beherrschung der ursprünglich bösen, kreatürlichen Welt durch den innerweltlichen Asketen“ findet sich, enger begrenzt als die unter 2c dieser Kasuistik geschilderte Berufsethik, wie Max Weber gezeigt hat, nur in der Mystik des kalvinistisch-täuferischen Kulturkreises.
 - E. Die Familie. Sie wird als Konkurrenz bis in den katholisch beeinflussten Pietismus negativ bewertet, nur in der Mystik des berufsbejahenden und wirtschaftliche Aktivität fordernden kalvinistisch - täuferischen Kulturkreises wird sie bejaht.
 - F. Freundschaft dagegen ist für letztere „Kreaturvergötterung“ und deshalb ebenso wie bei der ethikfreien Mystik Asiens ablehnenswert; sie wird dagegen gerade von sinnlicher und hysterischer Mystik gefordert, vielleicht weil hier infolge von Autosuggestion Sexualtriebe zum andern Geschlecht mit einer Möglichkeit der Freundschaft zu ihm verwechselt werden, oder weil die geglaubte mystische Gemeinschaft tatsächlich auf gleichgeschlechtlicher Veranlagung beruht.

Es bleibt uns jetzt nur noch eine Form des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Mystik zu erörtern. Letztere kann nämlich als neuer assoziierender Faktor bei schon bestehenden Vergesellschaftungen in Wirkung treten. Wir sahen ja schon, daß sie vielfach als engere Gemeinde innerhalb des größeren Verbandes verbleibt, um, dem biblischen Sauerteiggleichnis entsprechend, innerhalb seiner zu wirken. Er wird sie dann in dieser ihrer Tätigkeit vielleicht anerkennen. Doch kann er auch noch darüber hinausgehen. Die Mystik kann nämlich zu einer Macht werden und dadurch vielleicht zu einer gefährlichen Konkurrenz für ihn. In diesem Falle wird er versucht sein, das neue Gebilde in seine Hand zu nehmen, vielleicht sogar das mystische Gefühl der Angehörigen direkt auf sich selbst überzuleiten. Es ist nicht ausschließlich die Kirche, die diesen Prozeß vornehmen kann, vielmehr ist es jedem Verbände möglich, sich selbst zu ver-mystizieren, das heißt sich selbst als das Große, Wertvolle hinzustellen, das der Einzelne als Ganzes erfaßt, und an dem er, ähnlich wie der Katholik an dem Corpus mysticum Christi seiner Kirche, als einer Ganzheit, unmittelbar Anteil hat. Die Stärke eines gesellschaftlichen Gebildes hängt nicht zuletzt davon ab, wieweit es ihm gelingt, auf diese Weise die völlige gefühlsmäßige Hingabe des Mitgliedes zu erringen; diejenigen, denen es nicht glückte, leiden, wie zum Beispiel die wirtschaftlichen Massenverbände und die aufgeklärt-rationalistischen Parteien, Einbuße an Kraft. Das gilt insbesondere für diejenigen Vergesellschaftungen, bei denen Magie nicht vorhanden und auch nicht möglich ist, zum Beispiel bei Vereinen. Ähnlich liegen die Verhältnisse beim Sozialismus. In seiner ursprünglichen Idee sind mystische Elemente enthalten gewesen. Man hat einmal das Bewußtsein gehabt, zur Erfüllung einer Welterlösungsmission berufen zu sein. Man hatte ferner die Gewißheit, zum Kollektivmessias zu gehören. Denn als solchen empfand man stimmungsmäßig das Proletariat. Weitling und manche seiner Zeitgenossen, nicht minder aber verschiedene Münchener und Budapester Räterepublikaner seien als Beispiel genannt. Eine solche Einstellung hat zeitweilig ganz starke gemeinschaftsbildende Kraft gehabt. Diese Elemente waren dann aber gegenüber der Herrschaft des Marxismus mit seiner zusehends unmetaphysischer und unmystischer werdenden Rationalität, sowie gegenüber dem allverschlingenden Interesse an den Lohnkämpfen ein Menschenalter hindurch fast ganz zurückgedrängt worden. Nicht zuletzt dieser Tatsache ist es zuzuschreiben, wenn der Sozialismus den Charakter der bürokratisch geleiteten Massenpartei, die Gewerkschaft den einer zweckrationalen Gesellschaft angenommen hatte. Das Gefühl dafür, daß bei dieser Entwicklung etwas abhanden gekommen sei, führte an vielen Orten unabhängig voneinander zum Verlangen, den Sozialismus mehr gefühlsmäßig als „Erlebnis“ zu er-

fassen; Radbruch, Bröger und die jungsozialistische Bewegung sind Beweise hierfür; bei der Mystik der letztgenannten Bewegung kommt noch die oben schon angedeutete stimmungsmäßige Einstellung des jugendlichen Alters fördernd hinzu. Letzteres ist nicht minder der Fall bei verschiedenen Formen von Rassen-, Volks- und Staatsmystik. Hier wirkt auch über die Kreise der Jugendbewegung hinaus entscheidend das Oefühl mit, dem zur Weltherrschaft prädestinierten Volk oder der blutmäßig wertvollsten Rasse oder dem von Gott erwählten Stamme anzugehören. Die Jeune France und der ihm verwandte Teil des italienischen Fascismus, die sich beide gegen das zweckrationale Treiben der Großstädte und des Parlamentarismus auflehnen, andererseits völkische und zionistische Jugend gehören hierher. Bezeichnenderweise tritt aber bei den meisten von ihnen allen zu dem Rassenhaften noch ein anderes Moment hinzu: Die Jeune France ging von dem Bergsonschen Elan vital aus, umfaßte ursprünglich vielerlei Richtungen, von den Freunden der royalistischen „Action frangaise“ bis zu dem syndikalistischen Kreis um Sorel, wurde aber nach dem Kriege spezifisch katholisch; die deutsch-völkische Bewegung wählte sich das Hakenkreuz zum Symbol, aus dem Gefühl heraus, in irgendeiner Weise auch der altgermanischen Magie verwandt zu sein; und der Zionismus ist da am stärksten, wo er nicht ausschließlich rassenhaft ist, sondern auch im Gegensatz zum liberalen Judentum den traditionellen rituellen Praktiken Israels wieder zum Siege verhilft oder, wie Martin Buber, an die Mystik des östlichen Chassidismus anknüpft. Allenthalben findet sich also auch bei einer solchen, an außerkirchlichen Vergesellschaftungen orientierten Mystik bewußt oder unbewußt eine Rückkehr zur Magie. In der Tat erhält nämlich Mystik erst dann ihre vollste Auswirkung in dem uns hier beschäftigenden Sinne eines neuen Fermentes innerhalb schon bestehender Vergesellschaftungen, wenn sie magiebehaftet ist. Eine solche finden wir außer in den angeführten Kreisen auch noch bei Monarchejimystik in Kraft; denn der chinesische Kaiser ist, selbst bei diesem scheinbar so rationalisierten Volke, der magische Regenbringer, und bis zur Revolution hin war der französische König Wundertäter und Krankenheiler. Doch¹ ist auch eine solche magiebehaftete Mystik noch nicht die stärkste Stütze einer Vergesellschaftung, noch ist sie in diesen letztgenannten Gebilden nicht mit der Wissenschaft verknüpft. Solche Verbindung aber ist möglich, wenn letztere den Charakter einer Scholastik trägt. Sie hat dann die Aufgabe, nachträglich zu erweisen, daß der Glaubensinhalt nicht widervernünftig ist. Diese vier: Organisation, Mystik, Magie und Scholastik, können durch feste Klammern zu einer Ganzheit zusammengeschlossen werden. Dann erst entsteht die stärkste Form einer mystikgestützten Vergesellschaftung in Gestalt der theokratisch organisierten, scholastischen, magischen und mysti-

sehen Kirche. Die nordbuddhistische Kirche, der Lamaismus in Tibet, der nachbuddhistische Hinduismus und der Katholizismus sind die greifbarsten Beispiele.

Durch Erwähnung des letztgenannten Gebildes aber sind wir unmittelbar in die Gegenwartslage und in unseren dritten Teil eingemündet.

III. Die geistige und die gesellschaftliche Gegenwartskrise und die Zukunft der Mystik.

In dem gegenwärtigen Zustande Westeuropas hängen gesellschaftliche Isoliertheit des Menschen und Entzauberung der Welt eng zusammen. Durch beides ist eine Unbefriedigung hervorgerufen. Dem entsprechend würde weder eine nur individualistische noch eine nur magiefreie Mystik Aussicht auf Erfolg haben, vielmehr nur eine solche, die sowohl magisch als auch vergesellschaftend ist. Wo ist heute eine solche? Die magiefreie Mystik des Protestantismus geht, wie dieser selbst, in Deutschland zur Neige, nicht zuletzt, weil er sich im Unterschied von den angelsächsischen Ländern an den bürokratischen Staat angelehnt hat. Allem Anschein nach ist es jetzt für ein staatsfreies* evangelisches Christentum zu spät. Andererseits aber nehmen gewisse magiefreie Bünde ohne bürokratische Institution zu, insbesondere die Sekten der Neu-Irvingianer, Mormonen und Adventisten (ernste Bibelforscher). Sie alle aber sind nicht zuletzt chiliastisch, das heißt sie stellen den verzweifelten Menschen ein nahe bevorstehendes Reich der Vollkommenheit vor Augen. Nicht zuletzt hierdurch gewinnen sie (ebenso wie der hierin ähnliche Kommunismus) Anhang.

Andererseits nimmt täglich die Gruppe der Anthroposophen und die ihr verwandte Rittelmeyersche Bewegung an Zahl und an Einfluß zu, sie vor allem, weil sie magisch ist und dem an der Wissenschaft verzweifelten Menschen einen anderen Weg zur Gewinnung übersinnlicher Erkenntnisse weist. Wie aber nun, wenn einer Magie mit Chiasmus verbände, wenn einer gleichzeitig den Menschen aus der Isolierung und aus der entzauberten Welt erlöste? Nichts anderes aber stellt der moderne neuromantisch-mystische Gegenwartskatholizismus dar. Er stellt das chiliastische Zukunftsgebilde vor Augen in Gestalt eines Gottesreichs auf Erden in einer rekatholisierten Welt. Täglich zeigt er in Gestalt der Wandlung in der Messe und im Altarsakrament seine magische Kraft und regelt sie in einer umfassenden Organisation. Nicht zuletzt aus diesen Gründen siegt er vorläufig auf der ganzen Linie, wird er vielleicht nach dem Zusammenbruch des Bolschewismus in Rußland einen neuen Nährboden finden und auch anderwärts enttäuschte Sozialisten um sich scharen. Daß er so bald de-

finitiv der Vergangenheit angehören wird, ist nicht wahrscheinlich. Gibt es doch einen katholischen Menschentyp, der ohne Zugehörigkeit zu einem das gesamte Leben regelnden Verband und ohne eine in letzterem organisierte Magie nicht leben kann. Auf der anderen Seite ist aber auch nicht gesagt, daß er dauernd die Welt beherrschen und daß er allein die Mystik mit Beschlag belegen wird. Ansätze zu magiefreier unbureaukratischer und unhierarchischer Mystik zeigen sich unabhängig voneinander allenthalben. Wenn sie auch jetzt nur in kleinen Kreisen existieren, so können sie vielleicht als Gegensatz sowohl gegen das mechanisierte Leben unserer Tage als auch gegen die magische Hierarchie des Katholizismus insbesondere in einer wirtschaftlich anders eingerichteten Welt und bei einer ganz anders strukturierten Erziehung eine Zukunftsbedeutung erlangen.

Zur Soziologie moderner Lebenskreise

(um Stefan George, Johannes Müller, Graf Keyserling,
Rudolf Steiner).

Von

Privatdozent Dr. Vollrath-Erlangen.

Leben ist die Losung heute. Mit ihr vollzog sich längst ein Gegen-schlag wider den Tod eines geistverlassenen Materialismus, der hinter hundert Masken wohnte. Das Wort Leben ist wie ein Weckruf; er hat magische Gewalt. In dem gleichen Zeichen, mit demselben Wort geschieht heute eine entscheidende Reaktion auf das Zeitalter des Individualismus und Subjektivismus. Aus aller Vereinzelung rückt man zusammen und will nicht nur Abwechslung, sondern Weile, nicht nur Befreiung, sondern Erhebung. Der Wunsch nach Überwindung des augenblicklichen Weltzustandes und ein Begehren nach Verankerung des eigenen Selbst in metaphysischem Grund laufen parallel. So sucht man Gemeinschaft und findet Beziehung. Obschon das Verlangen nach einem Retter aus der Not sehr stark ist, größer noch ist das Angebot von Helfern und Heilandsfirmen. Der Sehnsucht nach Erlösung begegnen Verheißungen bald wissenschaftlichen, bald künstlerischen, bald politisch-wirtschaftlichen Gepräges. So entstehen Bünde und Kreise verschiedenen Bekenntnisses und gegensätzlicher Schlagworte. Ein buntes Bild! Ob sie miteinander im Kampf stehen, in ein Verhältnis der Konkurrenz zueinander treten oder sich neutral verhalten, — sie erscheinen doch ähnlich schon nach mancherlei Weisen der Wechselwirkung und in den Formen des Verkehrs ihrer Glieder untereinander. Sie harren einstweilen noch des beschreibenden Erzählers, des stilisierenden Zeichners und schildernden Malers.

Diese vielen Gesellschaften und Gruppen, Sekten und Schulen aber sind alle einig darin, daß sie ein Leben verheißten und darstellen. Als Tat, nicht als Gedanke bloß, als Wagnis, nicht als Begriff allein, als Besitz und nicht als Forderung nur ist das Leben stets ihr spezifisches Pathos, ihr gemeinsames Ethos. Oft wenden sie sich an die Öffentlichkeit, treiben Propaganda und Mission. Gelegentlich hält sich auch ein

leidenschaftliches Vollendungsstreben geheim verbunden mit Geistesverwandten. Wer vollendsi in ihren Ring gerissen ist, glaubt nicht mehr nur an ein mögliches Leben, sondern er vermeint es zu haben. Worin und woran, bleibe beiseite. Auch die Frage, ob diese persönliche Überzeugung wahr ist, interessiert zunächst nicht. Aber dem verstehenden Kritiker bieten die Wirklichkeitskomplexe dieser Kreise und Bünde interessante Fälle des Lebensproblems. Und überdies eignen sich diese Gruppenphänomene vorzüglich zu vergleichenden Studien soziologischer Art, zur Illustration beziehungsweise wissenschaftlicher Forschungsmethoden und Denkfiguren.

1.

Mittlerweile ist auch die Philosophie in das Zeichen des Lebensproblems getreten. Noch steht sie stark im Banne dieses Irrationalen, das weder logisch zu forcieren noch psychologisch zu fixieren ist. Daran ist die Philosophie wieder zur Metaphysik geworden, zu einer Metaphysik des Lebens. Vorüber sind die Zeiten, da sie nur Logik war, Erkenntnislehre sein oder eitel Psychologie werden wollte. Von diesen drei philosophischen Disziplinen ist die Psychologie am wenigsten geeignet, das Leben sachgemäß zu verstehen. Neben der Lehre vom Erkennen fehlt noch immer eine Theorie des Erlebens. Und zu einer Erkenntnis des Geisteslebens reicht die sehr kultivierte geschichtswissenschaftliche Begriffsbildung nicht aus. Allezeit mit Achtung zu nennen bleibt aber der Vorgang Hegels: er sah das Leben in der Logik, im dialektischen Rhythmus der Begriffe. Doch blieb es auf diese Weise mehr bezwungen als verstanden, mehr vergewaltigt als erschaut. Richtig gesehen wird es erst in der Situation, in die es gehört, an dem Ort seiner Geburt und Entfaltung. Leben entsteht immer aus einem Verhältnis, und nur in Beziehungen ist es da. Als Wechselwirkung zwischen Personen spielt sich das Leben ab. Daher ist es soziologisch zu begreifen. Für ein Verständnis des Lebens ist demnach zuständig allererst die Soziologie. Die Soziologie ist die Wissenschaft vom Leben. Sie hat das Leben zum Gegenstand, sofern es in Beziehungen da ist oder als Verkehr in Verhältnissen sich ausdrückt. Sie hat ein Maß für die Spannungen des Lebens, die methodischen Klammern für seine Zwei-, Drei- und Vieleinheit. Damit leitet sie zu einer sachgemäßen Betrachtung an und beschreibt das Leben in allen Weisen, nachdem sein Wesen gehörig begriffen ist.

Also gehören eine Metaphysik des Lebens und die Soziologie einander zu, gleichwie längst etwa Psychologie und Logik sich organisch entsprechen und fordern. Was hier die Logik begrifflich klärt, wird von der Psychologie belebt. So besteht ein sinnvoller Zusammenhang

auch dort: Während¹ die Logik Normen ins Psychologische legt, bringt die Soziologie Formen ins Metaphysische. Sie klärt ein Stück Metaphysik auf und überläßt diese nicht ganz der wissenschaftlichen Fragwürdigkeit und theoretischen Problematik. Sie erlöst zugleich die Metaphysik des Lebens aus dem Nominalismus eines leeren Begriffes, dem Rationalismus einer blassen Idee. Sie entreißt sie nicht, minder dem Rausch bloßer Erlebnisse und einer Lüsternheit, die immer schmecken und genießen muß, jener modernen Erlebnisneurose, die auch die Wissenschaft verderben kann. Womit nichts gesagt sein soll gegen die hohe Bedeutung des Erlebnisses an sich und die vitale Funktion, die es auch für alle Wissenschaft hat. Während aber die Wissenschaft über dieses „Ungefähr“ der Erlebnisse nur schwer Herr wird, betrachtet die Soziologie das Leben in seiner Dauerform und faßt die ihm zugrunde liegenden wesentlichen Beziehungen ins Auge. Vom hochgespannten Erlebnis wendet sie sich zum wohltemperierten Verhältnis. Und auf der Basis der Verhältnisse ist eine Wissenschaft vom Leben möglich. Sie leitet an zu einer Synopsis der realen Zusammenhänge, die das Wesen des Lebens ausmachen¹).

Es ist zunächst metapsychologisch. Die Psychologie kann sein Wesen nicht erfassen. Denn sie geht entweder aus von Proben, die an der eigenen Person gemacht werden, oder sie kommt, nachdem sie sich mit dem Seelenleben anderer beschäftigt hat, auf die Selbstbeobachtung zurück. Es gehört zu den mancherlei Vorzügen des Werkes von K. Qirgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens²), daß es nicht unterläßt, von Versuchen zu berichten, die er an sich selbst vornehmen ließ, und die Rolle bestimmt, die gerade diese Versuche in der Ökonomie seiner protokollarisch angelegten Untersuchung spielen³). Qirgensohn unterwirft sich selbst der Methode, die er auf andere anwendet. Und das ist von entscheidender Bedeutung. Er ist Subjekt und Objekt desselben Unternehmens.

Man hat diesen Versuch auch an dem Phänomen Rudolf Steiner machen wollen. Doch hat er sich bisher geflissentlich diesem Ansinnen entzogen⁴). Das ist verständlich von seiner Seite her. Aber doch bleibt es dabei, daß Steiner für sich allein genommen nur ein psychologisches Objekt sein kann. Was er alles erschaut und lehrt ist unerörterbar, solange es an dem einen Manne hängt. Nur wo eine inhaltliche Nachprüfung seiner Erkenntnisse durch andere geschieht, kann von einem

*) Darüber steht Näheres in meinem Aufsatz „Verhältnisprobleme in der Theologie“, Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften II, Heft 1, S. 35.

²) Leipzig, Verlag S. Hirzel, 1921.

³) a. a. O. S. 29 (Leipzig, S. Hirzel, 1921).

⁴) Zur psychologischen Prüfung der Erkenntnismethode Rudolf Steiners, von Hans Leise gang in „Unsere Welt“. Illustrierte Zeitschrift für Naturwissenschaft und Weltanschauung. XIV. Jahrgang, 1922, Heft 8 und Heft 9.

Wahrheitsbeweis für sein Wissen die Rede sein. Erst durch die Möglichkeit wechselseitiger Kontrolle ist eine Wissenschaft legitimiert. Auch sie will Gemeinschaft. Die Individualität Steiners dagegen ist ein psychologisches Problem, das oft gestellt und beschrieben, aber nicht gelöst ist. Wie seine Umgebung jedoch in diesem Gestirn den neuen Tag erhebender Erkenntnis grüßt, wie sie meint durch ihn über den Skeptizismus aller bisherigen Wissenschaft glücklich hinübergerettet zusein, wie sie ihm willig sein Wissen abnimmt und dialektisch vertritt, welches Verhalten der Jünger aus diesem Verhältnis zum Meister folgt, kurz das ganze Beziehungsleben um ihn her, das geheime wie das öffentliche Gebaren, das Für und Wider der Stellungnahme zu seiner Person, sie selbst samt ihrem Aktionsradius über Anhänger und Gegner läßt sich einer eigenen Betrachtung unterziehen. Und diese kann nur eine soziologische sein. Das Auge des Psychologen gleitet immer auf das Individuum ab. Er wird zuletzt ratlos und endet im Sumpf des Unbewußten. Während die Psychologie schließlich auf Autopsie beruht, arbeitet die Soziologie mit Synopsen.

Andere Unternehmungen — man denke an Graf Keyserlings Weg zur Vollendung oder an die Psychoanalyse — gehen von der eigenen Anlage aus. Die Reflexion führt hinein in das tiefere Wesen der Ichheit, hinunter auf den eigentlichen Grund des Selbst und spürt da herum. Aber schon dieses unentwegte Hineinsteigen in die Abgründe des Innenlebens ist nicht jedermanns Sache. Es läßt sich zu gut munkeln in dem Dunkel. Daß darin immer etwas Wesentliches gefunden werden muß, macht das Verfahren erst recht verdächtig. Und vollends was das arme Ich nicht alles hergeben soll, nachdem es so trocken gestellt ist. Es wird peinlich genotzüchtigt, nachdem es grausam isoliert ist. Selbst wenn man da drunten etwa den sozialen Nerv, einen altruistischen Zug, wirklich fände, das wäre eitel Innerlichkeit. Von ihr kommt die Selbstbeobachtung nicht los, nicht heraus zum anderen, zu dem Beziehungsleben, das zwischen Ich und Du besteht. Diese Lebendigkeit ist mehr als seelische Regsamkeit. Worin besteht aber dieses „Mehr"? In dem Verhalten, das Ausdruck eines Verhältnisses ist. Die Psychologie kann diesem eine verständliche Struktur nicht geben. Ihr mangeln die Formen, in die sich das Leben entladen kann. Ihr fehlt das Gefüge, damit sie jene Lebendigkeit aufhängt, ein zwischenpersönliches Schema für das interindividuelle Weben des Lebens. Darum kündigt hier die Psychologie ihre Zuständigkeit. Wo nur zwei oder drei versammelt sind, da hört sie auf; und! zieht sich zurück. Nur das eine Ufer, daran die Strömung des Lebens brandet, oder nur das andere, daran sie anknüpft, bleibt Domäne der Psychologie. Aber sie beherrscht nicht beide zugleich samt ihrem Zwischenraum. Was im einzelnen sich regt, ist nicht das Leben, höchstens der

Reflex desselben, die Anlage dafür. Bei diesen sich zu bescheiden und das Leben auf die Seele allein zu verschließen, ist gewaltsam. Den Blick nur auf die Persönlichkeit zu richten, ist eine wissenschaftliche Kurzsichtigkeit. Aber umgekehrt: in jeder Gemeinschaft erwacht das Interesse am Leben. Und mit dem Interesse am Leben ist der Individualismus und Subjektivismus wissenschaftlich überwunden. Da rechnet das Ich mit dem Du, bejaht seine Existenz, nimmt Stellung zu ihm ;und erfährt, was Gegenwart ist.

Das führt auf einen zweiten Punkt. Bemerkenswert an allen Kreisen und Gruppen ist ihr Widerspruch gegen die Geschichte; das heißt nicht gegen die Geschichte an sich, sondern gegen ein Zuviel des Historischen, das nachteilig ist für das Leben. Er richtet sich einmal im Namen der Tat und der Zukunft gegen die Vergangenheit. Johannes Müller und Graf Hermann Keyserling wären da unter anderen zu nennen. Jener, der historisch Gebildete, hat ein Gefühl für das Gewicht des Vergangenen: „Man verliert mit der Lösung des Bewußtseins von der Vergangenheit nicht nur den Zusammenhang mit ihr, denn alles Neue wächst unmittelbar und unbewußt aus der Vergangenheit, weil niemand aus dem Zusammenhang des Lebens herauspringen kann“⁵⁾. Aber dennoch ist er überzeugt: „Man kann nur schöpferisch sein, wenn man unhistorisch wird . . . denn jede geschichtliche Orientierung, jeder Rückblick stört die keimende Bildung“⁶⁾. Müller ringt mit ihr. Wenn er den „Bann der Vergangenheit“ löst und ihre „Last“ abwirft, predigt er nicht Emanzipation von der Geschichte, sondern Freiheit zur Lebensäußerung und Initiative. Denn „wir können nicht in der Richtung der Vergangenheit der Gegenwart dienen“⁷⁾. Keyserling vertritt ähnliche Gedanken. Nur belastet ihn, den Naturwissenschaftler und Metaphysiker, die Geschichte überhaupt nicht. Er wird spielend mit der Vergangenheit fertig und schaltet sehr willkürlich mit ihr. Vielmehr prophezeit er Geschichte und ist ganz auf die Zukunft eingestellt: „Es sind sich noch immer nur wenige dessen bewußt, wie sehr kontrapunktlich der Geschichtsprozeß verläuft. Eben weil die Massen zurzeit in unerhörtem Grade gesiegt haben, gehen wir einer ausgesprochen aristokratischen Weltepoche entgegen. Eben weil die Quantität allein entscheidet, wird das Qualitative bald mehr bedeuten als je vorher. Eben weil die Masse heute alles scheint, werden alle großen Entscheidungen demnächst in kleinsten Kreisen fallen. Sie, sie allein, wie die Arche während der Sintflut, bedeuten den Hort der Zukunft“⁸⁾.

⁵⁾ Grüne Blätter. Eine Vierteljahrsschrift für Lebensfragen 19. Bd. 1916/17, S. 144.

⁶⁾ a. a. O. S. 143/44.

⁷⁾ a. a. O. S. 144.

⁸⁾ Schöpferische Erkenntnis, Darmstadt 1922, Otto Reichl Verlag, S. 88.

Und diese Zukunft wird nun mit Bewußtsein gemacht. Die Geschichte verläuft in Gegensätzen; „deshalb müssen wir Geistigen uns zu dem, was heute geschieht, bewußt kontrapunktisch einstellen“⁹⁾. Für Keyserling ist die Vergangenheit nichts; die Geschichte nur Aufgabe und Zukunft. Er ist mehr Ahne als Erbe, fühlt sich als Erzvater, nicht als Epigone. „Die Geschichte steht ja noch ganz am Anfange“¹⁰⁾. „Die eigentliche Geschichte beginnt jetzt erst mit uns“¹¹⁾. Und eben „dieses zu bewirken, darf als; erstes und vornehmstes Ziel der Schule der Weisheit gelten“¹²⁾. Ihr Selbstbewußtsein drückt sich am schärfsten in den Worten aus: „Wir stehen wahrscheinlich an dem kritischsten Punkt der bisherigen Menschheitsgeschichte, einem wichtigeren als dem, welcher das Auftreten Christi bezeichnete“¹³⁾.

Ein Widerspruch gegen die Geschichte kommt auch aus dem Kreis Stefan Georges. Doch ist er hier anders motiviert: er geschieht im Namen des Absoluten, des Ewigen, des Seins gegen das Werden, die progressive Schau, die Kategorien der Entwicklung und des Fortschrittes, mit denen der Zeitgeist arbeitet und denkt: „Berückt durch den Entwicklungsgedanken, fragt dieser stets das Vergangene danach, wie es geworden ist“, und vergißt darüber, „was es gewesen ist... und wenn uns ein Mitlebender auffällt, so forschen wir zunächst, woher er kommt, ehe wir uns darüber klar werden, wer er ist... Der Mensch bedeutet für uns nur noch ein Stück Geschichte, ein Stück Zeit, ein Bündel historischer Kausalitäten, und daß er erst einmal sein muß, ehe er wirken und bewirkt werden kann, das Gefühl kommt selten in die Theorie, seltener in die Praxis. Das Sein, das Wesen eines Menschen, seine Natur ist aber mehr und tiefer als seine Geschichte, oder vielmehr erst als Ausfluß, als Anwendung dieser seiner Natur kann seine Geschichte verstanden werden. Erst aus der Anschauung seiner Natur kann seine Beziehung zur Zeit begriffen werden, nicht umgekehrt. An einem Punkt müssen wir, wie weit wir auch von Ursache zu Ursache schreiten mögen, haltmachen und einfach schauen, einfach erleben, einfach hinnehmen ohne weiter zu erklären. Dieser Punkt ist die wesenhafte (göttliche oder natürliche) Grundform des Menschen, sein So- und Nicht-anders-Sein, sein wirkendes Selbst, unabhängig von seinen Beziehungen zum Stoff, den er vorfindet und von den Spiegeln, in die er fällt“¹⁴⁾.

Gleichgültig gegen seine literarische Einreihung zeichnet daher

⁹⁾ a. a. O. S. 88.

¹⁰⁾ a. a. O. S. 341.

¹¹⁾ Schöpferische Erkenntnis S. 343.

¹²⁾ a. a. O. S. 481.

¹³⁾ a. a. O. S. 343.

¹⁴⁾ Gundolf: Stefan George in unserer Zeit, Heidelberg 1913, S. 5/6.

Friedrich Oundolf das Bild Georges, lediglich als Ausdruck der Beziehung, die er zu ihm hat; das heißt „nicht mit unbeteiligter Objektivität, aber mit der Sachlichkeit des Glaubens, der auf Anschauung beruht“¹⁵). Eine andere Stimme aus demselben Kreise meint: „Von außen gesehen erscheint George als das Haupt einer Dichterschule; aber er lehrt seine Jünger dichten, indem er sie erleben lehrt. Er bringt die seit dem Altertum völlig verschwundene Erscheinung in die Welt, daß ein Führer Jünger um sich schar, die an ihn und sein Wort als den Anfang einer hohen Zeit glauben“¹⁶).

Auf diese soziologischen Voraussetzungen gesehen, besteht mancherlei Ähnlichkeit mit der Art, wie seine Freunde das Bildnis Rudolf Steiners gezeichnet haben, wiederum als Ausdruck der Bewunderung, Dankbarkeit und Verehrung, die der Reflex einer Lebensbeziehung zu ihm sind¹⁷). Für Stefan George wird das Zeugnis abgelegt: „daß vielleicht um ihn der einzige Ort heute in der Welt ist, wo man erfahren kann, was wahre Freude sei“¹⁸), und der bloße Anblick seines Wesens genüge, um das „Stirb und Werde“ zu erfahren. Ähnlich redet Rittelmeyer von der Zaubergewalt Rudolf Steiners. Er verrät, daß „seine körperliche Urgesundheit unergründlich“ sei, und erzählt, „einem reichgebildeten Schriftsteller, der ihn gehört habe, sei es gewesen, als habe er ein großes kosmisches Orchester gehört“¹⁹). Dann faßt er in Superlativen zusammen „mächtigste Geistesüberlegenheit und innerste Selbstentäußerung, Außerordentlichkeit der Gaben und herzlichste Menschlichkeit, kosmische Größe des: Weltschauens neben Eindrücken reinsten Güte — und man wird ahnen, wie wir uns in der Nähe Steiners fühlen“²⁰). Beidemale wird der Held gefeiert durch Gleichnisse aus der Heiligen Schrift. Nur sind sie dort mehr dem Alten Testament entnommen: „Man erinnert sich bei seinem (Georges!) Anblick der Eliassstelle von der Erscheinung des Herrn: nicht in Donner und Blitz erscheint er, sondern in einem sanften, stillen Säuseln... wie ein Seraph bald und bald wie ein Löwe, ein unbegreifliches Zugleich von Mächtigkeit und Zärtlichkeit, Anmut und Würde... Süßigkeit ging aus von dem Starken“²¹). Rittelmeyer dagegen nimmt die Sprache des Evangeliums zu Hilfe, um¹ der Welt in Steiner den „Messias“ zu verkünden. Der „Übermensch“, vom¹ Prediger in der Wüste einst prophezeit, ist

¹⁵) a. a. O. S. 7.

¹⁶) Georgika, anonym, Weißsche Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1920, S. 81.

¹⁷) Vom Lebenswerk Rudolf Steiners, eine Hoffnung neuer Kultur, hrsg. von Liz. Dr. Rittelmeyer, 1921, Verlag Kaiser, München.

¹⁸) Georgika S. 77.

¹⁹) Vom Lebenswerk Rudolf Steiners S. 17.

²⁰) a. a. O. S. 19.

²¹) Georgika S. 78.

nun da. Und was der „Hohepriester^{4,2)}“ geweissagt, ist Wirklichkeit geworden. Der Eifer des Jüngers vergöttert den Meister. Jedesmal erscheint ein Verhältnis als der Ort unbedingter Urteile. Aus gegenwärtiger Beziehung wird ein Bild gestaltet, dessen Maße über alle historischen Bedingtheiten hinaus ins Absolute und bei Lebzeiten schon ins Mythologische gehen. Je kleiner der Kreis, desto größer geraten die Prädikate. Je bedingter die Zugehörigkeit zu ihm, desto unbedingter lauten die Urteile. Je öffentlicher aber der Sprechsaal wird, desto fragwürdiger erscheinen sie. Im Licht des erweiterten Kreises wird der Personenkultus unmöglich.

Doch sei nicht unterlassen, die Unterschiede noch anzudeuten, die größer sind als die erwähnten Ähnlichkeiten. Steiners Freunde haben in rastloser Propaganda eine Bewegung aus seiner Sache gemacht mit allen Mitteln exoterischer Reklame und esoterischer Geheimlehre. Mehr als jene zog diese gewaltig an. Mittlerweile aber sind die wirtschaftlichen Versuche der Anthroposophie zusammengebrochen, und die sozialen Rezepte erwiesen sich einstweilen als undurchführbar. Heute erscheint sie umgestellt auf eine religiöse Bewegung, die Rittelmeyer mit Erfolg betreibt als Christuskult und Menschenweihe. Die Freunde Stefan Georges dagegen verzichten auf eine gewaltsame Wirkung ins Weite. Sie machen nicht in Politik, predigen keine neue Verfassung oder soziale Wirtschaftsordnung als Rettungsmittel aus den Nöten der Zeit. Über Teilnahme und Abneigung, Bewunderung und Spott des Publikums erhaben, beklagen sie sich nicht, empfindlich wie die Anthroposophen, über eine Verkennung Steiners durch die Welt. Dessen Anwälte verwechseln fortwährend ihre soziologische Situation, das heißt, sie wenden sich einmal an die weite Welt, dann an den engen Zirkel der Eingeweihten. Bald reden sie im Namen der Sache, bald für die Person. Sie appellieren an die Wissenschaft und dann wieder ans Vertrauen. Bei diesem Wechsel der Horizonte müssen die Aussagen immer schief oder unpassend wirken, stets verzerrt oder übertrieben erscheinen. Die Lage der Leute um George dagegen wird in dem Maße günstiger, als sie auf ihren Bund sich beschränken. Diese Konzentration gibt den Verlautbarungen Eindeutigkeit, Sinn und Recht. Auch setzen sie allen schiefen Urteilen über Stefan George nicht ihren Unwillen entgegen, sondern hüten nur die Würde und die Sinnbildlichkeit seines Wesens, daß sie wirke durch sich selber nach dem Wort Lagardes: „Die Größe solcher Männer besteht darin, daß sie umgestalten auch ohne Absicht“. Stefan George überredet und lehrt nicht, auch reist er nicht oder regt nur an. Aber er waltet in der Ruhe des

²²⁾ Wie der Rektor der Berliner Universität vom Jahre 1907 (Stumpf) genannt wird.

Seins. Was Gundolf vom Führer sagt, das gilt von ihm: „Wohin er kommt, muß er verwandeln. Er mag wollen oder nicht“²³). Er stellt ein Niveau dar, dessen Gehalt durch die Form veredelt ist, schafft eine Lebensatmosphäre und bildet einen Kreis. Dieser Kreis aber „ist weder ein Geheimbund mit Statuten und Zusammenkünften, noch eine Sekte mit phantastischen Riten und Glaubensartikeln, noch ein Literatenklüngel, sondern es ist eine kleine Anzahl einzelner mit bestimmter Haltung und Gesinnung, vereinigt durch die unwillkürliche Verehrung eines großen Menschen, und bestrebt, der Idee, die er ihnen verkörpert (nicht diktiert), schlicht, sachlich und ernsthaft durch ihr Alltagsleben oder durch ihre Leistung zu dienen“²¹). Er ist ein Zusammenschluß ästhetisch verantwortlicher Menschen. Sie übersetzen seit bald drei Jahrzehnten alte und neue Dichtungen. Auch versuchen sie sich in neuen rhythmischen Gebilden. Bloßem Literatentum gegenüber hüten sie das Wertgefühl für reines Dichtertum, das ist: Ewiges in Formenschränken. Ihr Bund stellt sich dar als „Jüngerschaft. Jedenfalls aber bleiben die Freunde Stefan Georges völlig uninteressiert an allem, was nach einer „Bewegung“ aussieht. Das Leben ihres Kreises webt rein um eine Persönlichkeit, die für sie „der archimedische Punkt außerhalb des Zeitalters“²⁵) ist. „Gerade in einem Zeitalter, das mit Stolz und Bewußtsein nur Zeitalter ist, verkörpert George das ewige Menschentum“²⁶). Für eine Schar, die zwar klein ist, ihre Kleinheit aber wahrhaft in bewußter Absichtlichkeit.

Was bei Keyserling der „Sinn“ ist jenseits aller Gestaltung, aber verkörpert in persönlichen Typen, um die eine Gesellschaft sich gruppiert, was bei Johannes Müller „Reich Gottes“ ist, beschlossen im Wort Jesu und ausgedrückt in einem Gemeinschaftsleben, was die Anthroposophen an Rudolf Steiner haben, das finden seine Verehrer an Stefan George: in einem Alles, Ewigkeit in der Gegenwart. Das ist Religion, die einen Stern umkreist, der von lichtem Nebel umflossen ist; eine Religion, die das Ethos jedes einzelnen Gliedes bestimmt, sofern ein Verhältnis das Verhalten regelt. Es ist Leben als Verhältnismetaphysik. Wie es auch mit den Prädikaten der Ewigkeit, des Seins, der Absolutheit stehen mag, sie wachsen organisch in der Ruhe solcher Gemeinschaft. Jedenfalls aber macht das Erlebnis derselben den Reiz des Lebens aus, das in diesen Kreisen pulsiert. Das führt auf methodische Betrachtungen zur Soziologie zurück.

Gleichwie das Leben metapsychologisch war, erscheint es nunmehr als

^{23a}) Gefolgschaft und Jüngertum in Blätter für die Kunst. Eine Auslese aus den Jahren 1904—1909, bei Georg Bondi, Berlin, S. 114-118.

²⁴) Friedrich Gundolf: George, bei Georg Bondi, Berlin 1920, S. 31 Anm.

²⁵) a. a. O. S. 22.

²⁶) a. a. O. S. 26.

metahistorisch» Die Beziehung zu einer Persönlichkeit der Geschichte, so fühlbar sie sein mag und so wirksam, stellt noch kein Lebensverhältnis her, dessen Vorzug die Gegenwärtigkeit ist. Historische Dependenz ist kein Verhältnis, und der Anschluß an ein Stück Vergangenheit bedeutet nicht Gemeinschaft. So wenig das Leben etwas Individuelles ist, kann es Beziehung auf etwas Vergangenes oder Zukünftiges sein. So wenig die Psychologie als Wissenschaft dem Verhältnis genügt, wird die Geschichtswissenschaft der Gegenwart gerecht, die im Lebensverhältnis da ist. Der Historik fehlt das "Organ dafür. Ihr schrumpft die Gegenwart auf einen Punkt zusammen, der gleichsam mathematisch Vergangenheit und Zukunft scheidet. Sie ist hier nur der Beziehungspunkt geschichtlicher Perspektiven zu Erkenntnissen nach rückwärts und zu Prophezeiungen nach vorwärts. Als Wirklichkeit selbst aber bleibt die Gegenwart unfäßbar, weil sie so weder Länge noch Breite hat.

Ferner funktioniert die historische Begriffsbildung nur am Schema des Nacheinander in der Zeit. Ein Verweilen im Beieinander und in allen Weisen, wie der eine mit dem anderen beschäftigt ist, was er an ihm hat, und wie er von ihm lebt, ist ihr nur bedingungsweise erlaubt. Denn in der Hauptsache liegt ihr am Effekt. Sie interessiert bei allen Verbindungen, Kooperationen, Fehden oder Konkurrenzen letztlich das, was dabei herauskam. Vollends wo sie Motiven und Ursachen nachspürt, ist sie teleologisch eingestellt. Aber zwischen Grund und Ziel, zwischen dem Warum und Wozu liegen allerlei Weisen des Wie, die ein Verweilen verlangen bei der Verhältnisschau. Der Historiker hat immer Eile. Er befindet sich stets wie auf der Flucht. Den Zug der Entwicklungsbetrachtung nach rückwärts oder vorwärts vermag er nicht zu hemmen. Selbst dann, wenn Erlebnisse und Wertungen des Historikers als Voraussetzungen aller historischen Erkenntnis, als Normen, Maße und Ziele angesetzt werden, fehlt das gute Gewissen, weil diese gern als ewige sich gebärden. Und solches Gebaren verstößt recht eigentlich gegen den Geist der Geschichtswissenschaft, die dem Rhythmus ruhelosen Werdens folgt und ewiger Veränderung, absolute Werte aber nicht gelten läßt, wie sie allein aus einer Gemeinschaft wachsen, die um ihrer willen wieder gepflogen wird.

Will man aber auf eine Erkenntnis der Gegenwart, wie sie hier erlebt wird, nicht verzichten, so gilt es zunächst den Begriff derselben aus der historischen Schematik zu erlösen und die Geisteswissenschaft überhaupt aus der Beschränkung auf geschichtliche Methode und Erkenntnislehre. Dann wird nämlich¹ im Blick auf Lebensverhältnisse eine Wissenschaft von der Gegenwart möglich. Personen, die in Wechselbeziehungen stehen, sind gleichzeitig da. Sie haben zwischen sich nicht einen Zeitabschnitt, so daß die eine vorher, die andere nachher wäre.

Sie bestimmen sich vielmehr gegenseitig in allen Weisen des Für- und Widereinander, des Neben- und Beieinander, der Über- und Unterordnung, wirkend und leidend zur selben Zeit. Während die Gegenwart als mathematischer Punkt zwischen Verganenheit und Zukunft unwirklich ist und es wirkliche Gegenwart im Ich nicht gibt, besteht sie in Beziehungskreisen, wo es zu einer Gemeinschaft gekommen ist. Da lebt das Ich in der Gegenwart des Du oder beide in der Gegenwart eines Dritten. Schließlich ist es „Er“, in dem Ich und Du eins sind, und dessen Namen das eine mit dem anderen verbunden ist. Diese eigenartige Verbundenheit zwischen den Elementen Ich, Du, Er ist die Grundstruktur der Soziologie als einer Wissenschaft von der Gegenwart und des Lebens. Man braucht sich nicht mit den Feststellungen zu begnügen, daß das Leben seinem Wesen nach transpsychologisch ist und die Gegenwart metahistorisch. Man braucht sich ebenso wenig vor aller Metaphysik kritisch zu bescheiden. Das Transpsychologische und Metahistorische hat seine eigene Wissenschaft: die Soziologie. Sie wehrt jeder subjektivistischen Willkür des Denkens, dem erkenntnistheoretischen und ethischen Solipsismus. Die Einzigkeit des Bewußtseins, das sich vor der Vergangenheit, dem Milieu gegenüber, ja angesichts der Zukunft noch selbstsicher gebärdet, ist aufgehoben, sobald ein anderes ihm begegnet und die Synthesis eines Verhältnisses vollzieht oder ermöglicht. Das Er und das Du, das Beziehungszentrum und das Gegenüber, das Haupt und das an ihm partizipierende Verhältnisglied lassen sich nicht verflüchtigen zu einer bloßen Vorstellung, nicht verdampfen zu einem Postulat des Ich. Sie haben eine Würde, die durch kein fragwürdiges Ding zu ersetzen ist. Sie sind Selbstzwecke und nicht Mittel, nicht Objekte, sondern Subjekt, vor dem das Ich sogar Objekt werden kann. Wie schon das Ich überhaupt nicht denkbar ist ohne das Du, so kann, was als Objekt erschien, zum bestimmenden Subjekt werden, das Du als Ich auftreten. Jedenfalls ist das erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Verhältnis in der Soziologie umtauschbar. Ist schon das Du ein vollwertiges Verhältnisglied, „mein Nächster“, mit dem allein eine Wechselbeziehung auf Gegenseitigkeit in Freiheit möglich ist, so gewinnt der Dritte als „Er“ sogar eine überragende Bedeutung als Führer, Haupt und Herr, sofern es die Funktion einer Verknüpfung an beiden erfüllt. Diese erscheinen stets mit vielen verbunden in dankbarer Gebundenheit an jenen, voll von Verehrung und Erwartung, Glaube und Hoffnung, zur Tat und zum Werk. Auch ohne weitere Anwendung auf zeitgenössische Gruppenverhältnisse dürfte einleuchten, daß die Kategorien des Du und Er für eine Soziologie so wichtig sind wie die Ideen der Kausalität und Substanz für die Natur — die Begriffe der Entwicklung und des Fortschrittes für die Geschichtswissenschaft. Ferner ergeben ihre gegen-

wärtigen Beziehungsmodalitäten zu einem Ich die Formen für eine Wissenschaft vom Leben und die Möglichkeit eines Verständnisses seiner Metaphysik.

2.

Von den bisher genannten Lebenskreisen ist die Gemeinschaft um Stefan George am reinsten Selbstzweck in sich. Verehrt von seinen Freunden, ist Stefan George einer, der eigentlich nichts will: ohne Absicht und Organisation, ohne Programm und Theorie. So war auch sein Kreis „nie etwas anderes als die von Menschen getragene oder in Menschen gebrochene Ausstrahlung von Georges Weltgefühl, die er so wenig hindern als hervorrufen konnte. Der Kreis ist seine aura." Zwar steht Rudolf Steiner in ähnlicher Weise im Mittelpunkt seiner Gesellschaft, aber ganz als Autorität von maßgebendem Gewicht für seine Erkenntnisse, als ein Ort der Entscheidung für oder wider, als ein Stein des Falles oder Aufstehens. Aber mit ihm wollen seine Anhänger etwas: eine neue Kultur, eine neue Ordnung der Verhältnisse, eine Reform der Gesellschaft und Wirtschaft. Der „Kommende Tag", Sitz Stuttgart, nennt sich Aktiengesellschaft zur Förderung wirtschaftlicher und geistiger Werte. Also ist diese Gesellschaft vorzüglich ein Mittel zu Zwecken außerhalb ihrer selbst, der esoterische Kern einer exoterischen Bewegung.

Johannes Müller und Graf Keyserling stehen überhaupt nicht so im Mittelpunkt ihrer Gemeinde und Schule, trotz hoher Dankbarkeit, die man ihnen zollt für mancherlei Förderung und Hilfe. Keyserling ist nur Anreger; darüber hinaus ein Betriebsleiter der Tagungen seiner Gesellschaft für freie Philosophie. Er leitet sie ein und beschließt sie mit Geschick. Er setzt noch die Akzente auf das Gehörte und kontrapunktiert die vernommenen Töne wie Ober- und Unterstimmen zu einem Akkord. Auch dem Mentor und Meister seiner Schule eignet nur eine graduelle Überlegenheit des Talentes und der Technik. Denn Autorität will er für seine Schüler so wenig sein, wie er selber Autoritäten anerkennt. Er vermittelt nur die gerade gangbaren Artikel dem Publikum auf seinen Tagungen: bald Psychoanalyse und Yoga, bald Okkultismus und Magie. Er spielt auch gern eine Vermittlerrolle zwischen Indien und Europa, gefällt sich als Makler zwischen morgen- und abendländischem Geist.

Überdies lernen die Schüler nicht für die Schule, sondern für die Welt und die Geschichte der Zukunft. Des Grafen Gestaltungswille und Trieb, zu wirken, hat ein doppeltes Ziel: Menschenbildung und Weltfortschritt. Persönlichkeitsbildung soll in der Schule und Welterneuerung durch die Schule geschehen. Viel mehr als er selber sollen seine

einstmaligen Schüler Mittelpunkte neuer Kreise werden, die schon durch ihr bloßes Dasein ansteckend auf die Umgebung wirken, Führer, die mit dem Prestige einer Sinnbewußtheit den Lauf der Geschichte bestimmen. Als Keimzelle kommenden Neubaus soll seine Gesellschaft alle entwicklungshemmende Gegensätzlichkeit der Standpunkte in Politik, Weltanschauung und Religion zu organischen Spannungsverhältnissen kultivieren, um den Rhythmus eines Fortschrittes einzuleiten. Im übrigen ist sein Traum ein Lokal, ähnlich der platonischen Akademie in einem Park. Von diesem äußeren Rahmen erwartet er viel Förderung; nicht eigentlich für seinen eigenen Kreis, sondern durch diesen für alle Kreise und eine Regeneration der Welt.

Was Keyserling nur erträumt, hat Johannes Müller immer besessen in den Schlössern Mainberg und Elmau. Vorzüglich der Ort und sein Raum in Natur und Landschaft prägen das Zusammengehörigkeitsgefühl seiner Gemeinde charakteristisch aus. Als Gemeinde nennt sie sich jeweils nach dem Lokal und nicht nach der Person. Das ist ganz in Müllers Sinn. Man hat es ein Kloster genannt. Und es bietet auch dem Menschen eine Entrückung aus seiner kleinen Alltäglichkeit in die große Natur. Aber während das Kloster festhält, läßt das Schloß wieder los, daß einer' in sein Leben und Werk wieder zurücktrage, was die Ruhe der Berge und die Freude an Menschen ihm droben beschert. Müller sammelt die Menschen nicht um sich. Er ist reserviert, unpersönlich und hält zurück, gleichgültig gegen jegliche Anhängerschaft. „Das ist mein leidenschaftlicher Wunsch für alle, die sich zu mir wenden, daß sie sich von meiner Person und meinen Worten lösen möchten ... ich bin ein Wegweiser, der seinen Zweck nur erfüllen kann, wenn man nicht bei ihm stehenbleibt... mir ist's jedenfalls unbegreiflich, wie es andere unter Anhängern aushalten, wie sie Anhänger suchen können." Aber das Schloß ist die Stätte eines Lebens in vielen Weisen, zwischen flüchtiger Begegnung und dauernder Verbundenheit, die unbewußt, natürlich ist. Der Raum des Hauses in der Natur läßt eine „Gemeinschaft" wachsen im Unterschied von der Zweckhaftigkeit der „Gesellschaften" um Keyserling oder Steiner, im Unterschied auch von der Bewußtheit des „Bundes" um George. Das Haus ist der Hort einer Zusammengehörigkeit. Gefühlt und bewußt wird dieser Beziehungsgrund aber meist erst dann, wenn man sich sonstwo trifft. Wilhelm von Scholz meint: „In dem Hauch von Heimatgefühl, das wohl jeder Gast Elmau bewahrt, würde etwas wertvoll Verbindendes liegen bei jeder Begegnung²⁸⁾". Und so ist's in der Tat.

²⁷⁾ Blätter jzur Pflege persönlichen Lehens, 1913. (Vom alten und neuen Mainberg, S. 193-94.)

²⁸⁾ Städte und Schlösser, Perthes, 1920, S. 74.

Ein weiteres Symptom der Sachlichkeit bei Johannes Müller ist dies, daß ihm das Wort Jesu der Quell neuen Lebens ist. Er verdeutscht und vergegenwärtigt es nicht als Ethik und Ordnung wie Tolstoi, sondern als Potenz der Erneuerung und Wiedergeburt. Darin liegt beschlossen das Reich Gottes. Ihm macht er nur Raum, daß das Evangelium objektiv sich verwirkliche. Nicht zu vergessen endlich, wie stark völkisch Müller empfindet und denkt! Im Volksganzen sieht er den höchsten irdischen Wert, und er vertritt dies Gut mit aller Energie den Neutralen gegenüber: „Ich bin nur Volk!“ Diese Erkenntnis gliedlicher Zugehörigkeit zum Volk erweckt er in jedem einzelnen, daß aus diesem Sachverhalt die hohe Verantwortung für das Ganze erwachse. Die Verbundenheit zum Beispiel von Mann und Frau bestehe nicht darin, daß der eine am anderen volles Genügen habe, sondern sie komme erst so zustande, daß beide dem Kinde dienen und in diesem dem Volk. Analog liegt es bei dem organischen Verhältnis von Staat und Kirche. Weder beherrschen sie einander, noch dient nur eines dem anderen. Aber die gemeinsame Sorge für die Zukunft des Volkes gibt ihnen die rechte Verbundenheit. Während Müller selbst als vergesellschaftende Potenz geflissentlich zurücktritt und dem Haus, ja dem Wort Jesu den Vorzug läßt, das verbindende Dritte zu sein, durchzieht doch alle seine Reden der Rhythmus dieser soziologischen Figur: einer Verbundenheit von zweien im Dienst an dem Dritten.

Seltsam bleibt indes, daß Müller sich einsam fühlt. Daß er unzeitgemäß sei, hat er immer gewußt: „Was mich interessiert, und was ich verfolge, dafür hat unsere Zeit kein Interesse, und was unsere Zeit interessiert und alle diese verschiedensten Strömungen treiben, das interessiert mich gar nicht oder kommt für mich erst in zweiter Linie in Betracht/'²⁹⁾ Wohl werden dem Kenner die Zusammenhänge seines Denkens mit der Zeit deutlich. Aber obschon er Kriegsaufsätze geschrieben hat und er ein Wort zu dem aktuellen Thema Teosophie sagt, obschon alle Nöte der Nachkriegszeit durch seine Reden zittern; er orientiert sich nicht an der Zeit und ihren Interessen: das Evangelium Jesu ist zeitlos. Keyserlings Unternehmen dagegen ist vielmehr zeitbedingt. Er betont, daß eine Persönlichkeit, die geschichtliche Wirkung hervorrufen will, zeitgemäß sein muß.³⁰⁾ Und wie zeitbezogen vollends ist Steiners Anthroposophie mit dem ganzen Apparat ihrer Propaganda! Aber Müller verrät mehr als diese objektive Unzeitgemäßheit: „daß ich mich so wenig mit Menschen verstehe, schon im Oberflächlichen nicht, und je tiefer es geht, um so weniger“. Dies Nichtverstandenwerden ist ein Symptom dafür, „daß ich mich ein-

²⁹⁾ Grüne Blätter 1923, Heft 1, S. 46.

³⁰⁾ Schöpferische Erkenntnis S. 293; doch vergleiche dazu Philosophie als Kunst, 1920, S. 17ff.

sam fühle, so wenig ich unter meiner Einsamkeit leide"³¹). Aber er wundert sich doch darüber: „Die einfache Tatsache, daß ich unter einer solchen Fülle von Menschen so einsam bin, und daß ich bei dem Reichtum persönlicher Vertrautheit und Liebe, die mir überall begegnet, so menschenverlassen im Innersten, in der bewegenden, treibenden Gärung meines Wesens bin, ist mir selbst ein Rätsel." ³²) Woher kommt das? Eine psychologische Interpretation dieses Falles sei hier nicht angestellt, auch nicht untersucht, in welchem Grade Temperament und Naturanlage ihn mitbedingen. Aber vielleicht hat dieser Einzelfall etwas Typisches und gilt auch für die anderen: Graf Keyserling, Stefan George und Rudolf Steiner.

Jedenfalls bleibt diese Tatsache interessant und erwägenswert, daß eine Fülle soziologischer Beziehungen besteht ohne einen Bewußtseinsreflex davon. Das Bewußtsein zeigt ja Einsamkeit an, und die Gemeinsamkeit bleibt unbewußt. Also ist das Bewußtsein kein ausreichender Erkenntnisgrund realer Verbundenheiten. Soziologische Synthesen liegen vor oder werden bedingt, ohne daß sie bewußt, ehe sie erkannt werden und unabhängig davon. Sie bedürfen auch nicht erst des erkennenden Subjekts, vor dem sie gelten wie die Dinge und ihre Ordnungsbeziehung aufs Gegenständliche. Die personalen Elemente eines Verhältnisses sind selber synthetisch aktiv, selbst wenn diese Vergesellschaftung nicht bewußt oder erkannt wird. Sie bedarf zu ihrem Gelingen nicht erst eines sie zusammenschauenden Ichs und erkennenden Subjekts. Sie ist wirklich, ehe man fragt, ob und wie sie möglich sei. Zu dieser faktischen und gelebten Einheit des Verhältnisses personaler Glieder, wie sie in Vertrauen und Verehrung, Liebe und Dankbarkeit, gegenseitigem Sichverstehen und Kennen besteht, gibt es weder in der räumlich-dinglichen noch in der zeitlich-geschichtlichen Welt eine Analogie. Die Faktoren selber realisieren Verhältnisse, dokumentieren Lebenseinheiten und Gruppierungen, die als objektive Synthesen einfach anzuerkennen sind. Während unbeseelte Dinge erst durch ein erkennendes Subjekt verbunden sind, vermögen Personen, die durch ihre Besonderheit einer logischen Vereinheitlichung widerstreben, doch untereinander ein Lebensverhältnis zu gewinnen und Gemeinschaft zu haben. Wie alle Gruppierung um ein Zentrum nach innen, so ist auch die Stellungnahme der Gruppe nach außen zu Konkurrenzen und Gegnerschaften als Verhältnis da. Ist doch auch der Streit nur eine Verbundenheit von Kontrahenten. Ja, gerade der Kampf ist Leben, nur eine Sonderform des Verkehrs, die Verknüpftheit gemeinsamer Gegnerschaft mit dem Rhythmus der Einheit in alle Zweiheit. Daher ist der erkennende und verstehende Sozio-

³¹) Grüne Blätter 1922, S. 188.

³²) Grüne Blätter 1922, S. 188.

löße nur ein Reporter faktischer Beziehungen, wirklicher Zusammenstöße, realer Auseinandersetzungen, nur ein Notar für Verhältnissynthesen. Soweit diese sich im Bewußtsein der beteiligten Glieder spiegeln und ihre Äußerungen sogar als Geschichtsquellen da sind, wird der Verhältnistheoretiker auch auf die Geschichtswissenschaft und Psychologie rekurrieren dürfen. Seine soziologische Denkweise kann sich alsdann mit jenen Methoden, der psychologischen und historischen, kombinieren zu interessanten Problemfiguren und reizvollen Lösungsformen. So bieten die Veröffentlichungen moderner Kreise natürlich interessante psychologische Dokumente, auch wertvolle Quellen für geschichtliche Betrachtungen. Als Publikationen aber liegt ihr Sinn in der Bedeutung, die sie haben, für die Zusammengehörigkeit der Kreise. Demnach wäre anzugeben, was, abgesehen von den repräsentativen Werken Gundolfs* und Bertrams, die „Blätter für die Kunst“ für den Stefan-George-Kreis bedeuten oder die „Grünen Blätter“ für die Gemeinde der Elmau. Was neben Keyserlings Reisetagebuch der „Weg zur Vollendung“ samt dem „Leuchter“ für eine spezifische Rolle spielen in der Gesellschaft für freie Philosophie und für die Schule der Weisheit. Ebenso bieten alle publizistischen Organe Rudolf Steiners von der Zeitschrift für Dreigliederung des sozialen Organismus mit den Aufrufen an das deutsche Volk und die Kulturwelt, ja ivon den Werbeblättern auf dem öffentlichen Geldmarkt bis zu den „Zyklen“, die nur für Eingeweihte sind, interessante soziologische Exponenten, Realmittel einer Vergesellschaftung, aber auch Erkenntnismittel für sie, ihre Lebensgesetze und Verkehrsnormen.

So bleibt bei aller Kombination der Methoden die soziologische Intention richtunggebend und maßbestimmend. Ihr sind alle mit-schwingenden Fragen untergeordnet; etwa die: wie jene gruppen-bildenden Persönlichkeiten geschichtlich geworden und bedingt sind, was sie meinen und denken; selbst die: welches Leitbild einer Vergesellschaftung ihre Ideen, Pläne, Programme belebt, und wieviel ihnen wohl selbst bewußt sein mag von der soziologischen Funktion, die sie tatsächlich erfüllen, und von dem Aktionsradius, den sie haben. Bewußtsein und Wirklichkeit fallen hier ja nicht zusammen, weder bei dem Führer noch bei den Geführten, weder im Haupt noch in den Gliedern, weder im Weisen noch in der Masse. Das Reich des Unbewußten erstreckt sich nicht bloß auf einen Teil des seelischen Inventars; auch geschichtliche Wirkungen geschehen vielfach unbewußt. Zwar bevorzugt Graf Keyserling theoretisch das Bewußte und erwartet von einer Steigerung des Bewußtseins die Vertiefung des Wesens einer Führerpersönlichkeit und durch sie wieder eine Hebung des allgemeinen Niveaus. Aber er rechnet praktisch gerade mit der magischen Wirkung ihres Sinnbildes und Wertes auf die Umwelt. Jo-

hannes Müller umgekehrt schätzt das Unbewußte, stellt Bewußtsein und Wesen grundsätzlich einander entgegen. Er meint, daß alle bisherige Kultur nur Bewußtseinskultur war und wir eine Wesenskultur brauchen. Wenn er wie Keyserling bloße Vorstellungen und blasse Gedankengespenster verscheucht, so sind doch die Motive des gleichen Vorganges verschieden: Keyserling kämpft wider die Begriffe, weil sie die Menschen entzweien. Müller dagegen wehrt ihnen, weil sie keine Wesenserneuerung schaffen und nur auf das Bewußtsein wirken. Dabei läßt er aber das Bild und das Wort Jesu nicht magisch wirksam werden, sondern sorgt für seine Klarheit und Erläuterung, daß es zu einem Ferment werde seiner Gemeinde, der Kirche und einer neuen Welt.

Die geschichtliche Aufklärung über die Entstehung einer Gemeinschaft versteht noch nicht das Leben in ihr. Dieses vorzüglich bleibt Gegenstand der Soziologie. Sie interessieren die faktischen und gegenwärtigen, nicht bloß die bewußten und historischen Beziehungen zwischen dem Lehrer und Schüler, Meister und Jünger, dem Messias und seinen Gläubigen, Führer und Geführten. Nicht minder aber interessiert sie das Verhalten der verschiedenen Gruppen zueinander, sei es Kampf, Konkurrenz oder Neutralität: der Verkehr Keyserlings mit Steiner und sein Verhältnis zu Johannes Müller. Dessen kritische Stellung zur theosophischen Bewegung und seine positive Haltung zur Kirche. Rudolf Steiners Unternehmungen gegen die derzeitige Form des Staatswesens und den Betrieb auf seinen Hochschulen. Während Steiner höchstens neutral zu den Kirchen steht, sind ihm gerade von protestantischer Seite die eifrigsten Förderer der anthroposophischen Bewegung entstanden, von theosophischer und katholischer Seite die schärfsten Gegner. Während endlich die namhaftesten Vertreter des Stefan - George - Kreises (Wolters, Gundolf, Bertram) an Universitäten wirken, schafft sich die Schule der Weisheit Raum durch eine Kritik von Universität und Kirche.

Ist das Leben immer Gegenwart und die Gegenwart eine Beziehung von Zeitgenossen, so kann sie an einem dieser skizzierten Verhältnisse erfaßt und erkannt werden. Es ist ganz einerlei an welchem. Jedes einzelne Verhältnis bietet eine Probe von Gegenwart und kann für die ganze stehen. Unerheblich erscheint, was die genannten Männer denken und lehren. Unerheblich sind auch ihre Ideen und Programme. Beiseite bleibe ebenso ihre geschichtliche Bedingtheit. Wichtig dagegen ist vor allen Dingen ihr Beruf, ihre Wirkung, ihr Wesen und Sein, das heißt die Bedeutung ihrer Gegenwart für die Menschen um sie her, die soziologische Rolle in dem Beziehungsleben, das auf sie eingestellt ist. Die Beobachtung und Erkenntnis persönlicher Verhältnisse und Gruppen, die Gleichheit ihrer Lebensgesetze, die festgestellten Ahn-

lichkeiten und Unterschiede der Beziehungsweisen sind nicht frei ersonnen, Analogien und Differenzen nicht beliebig konstruiert. Es ist keine Willkür im Spiel soziologischer Betrachtung. Sie hat ein Objekt, an dem sie sich ausweisen kann. Das Recht auf eine besondere Betrachtungsweise kann der Soziologie nicht bestritten werden. Und dies um so weniger, als sie die Wissenschaft von der Gegenwart ist. Neben die vielverhandelten alten Probleme einer Erkenntnis der Natur und Geschichte ist die neue Fragestellung nach der Möglichkeit einer Erkenntnis der Gegenwart das Grundproblem der Soziologie. Seine Lösung scheint nur im Blick auf Verhältnisse und Lebenskreise möglich zu sein. Allein aus dieser grundsätzlichen Einstellung versteht sich die Besprechung der erwähnten Lebenskreise. Die Auswahl will eine Probe sein für das neue Problem, eine Illustration zu der Frage nach der Möglichkeit einer Wissenschaft von der Gegenwart³³).

³³) Dieselben Gedanken hat der Verfasser — zum Teil erweitert ~ ausgesprochen in seinem Buch: *Vom Geist der Gegenwart in Kunst und Leben*. Leipzig und Erlangen, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, 1924.

Zur Soziologie der psychoanalytischen Erkenntnis.

Von

Kuno Mittenzwey.

Nicht vom Wahrheitsgehalt der psychoanalytischen Theorie und Methode soll hier die Rede sein. Es wird vielmehr der größte Wert darauf gelegt, daß die nachfolgende Untersuchung jenseits der Wahrheitsfrage geführt wird. Daß für den Erkenntnissoziologen Irrtum wie Wahrheit gleicherweise Gegenstand des Interesses sind, bedarf nicht der Erwähnung.

Der soziologischen Betrachtung aber kann die Psychoanalyse in doppelter Weise unterstellt werden. Einmal kann man die soziologischen Bedingungen untersuchen, die zur Entstehung der psychoanalytischen Lehre und Bewegung Anlaß gegeben haben und in der Theorie mehr oder minder deutlich niedergeschlagen sind; gewissermaßen die „Milieubedingungen“ der Theorie. Dann aber kann man auch betrachten, wie die Psychoanalyse selbst gemeinschaftsbildend wirkt und zur Entstehung von Erkenntnisgruppen, Vereinen, Diskutierklubs, Konventikeln führt, in denen die psychoanalytische Erkenntnis gepflegt wird. Nur von diesem zweiten soll hier, als von einem eigentlich erkenntnissoziologischen Thema, die Rede sein. Das ungemein starke Anwachsen der psychoanalytischen Bewegung, das namentlich seit Kriegsende zu beobachten ist — psychoanalytische Vereinigungen gibt es heute in allen Erdteilen, bis nach Kalkutta und Yokohama —, mag eine solche Untersuchung ohne weiteres rechtfertigen.

Daß sich Menschen, von wissenschaftlichem Interesse getrieben, zusammentun, um eine wissenschaftliche Erkenntnis zu pflegen und zu vertiefen, scheint freilich nichts Besonderes zu sein. Und was das überraschende Anwachsen betrifft, so ist es naheliegend, einfach von einer „Mode“ zu sprechen. Selbstverständlich wäre damit nichts erklärt. Man muß sich schon die psychoanalytischen Erkenntnisgruppen etwas näher ansehen.

Was ihre Mitglieder eint und damit diese Vereinigungen von anderen wissenschaftlichen Vereinigungen unterscheidet, ist zunächst,

äußerlich gesehen, die mehr oder minder stillschweigend gemachte Voraussetzung, daß die Mitglieder selbst durch die Analyse hindurchgegangen sind, daß sie ihre eigene Analyse hinter sich haben. Wer nicht analysiert ist, wird nicht recht für voll angesehen, weil er über die grundlegenden Erfahrungen nicht verfügt, oder aber er wird von selbst das Interesse bald verlieren.

Dies erscheint wiederum als nichts Besonderes. Daß man von dem Mitglied erwartet, daß es die elementaren psychoanalytischen Begriffe und Erfahrungen in der analytischen Behandlung erworben hat, wird prinzipiell als nichts anderes erscheinen, als wenn vom Teilnehmer an einem physikalischen Kollegium gefordert wird, daß er ein physikalisches Praktikum absolviert habe — das bloße Anhören von Vorlesungen genügt nicht. Daß beim psychoanalytischen Praktikum das Mitglied selbst zum Untersuchungsobjekt geworden ist, scheint einen wesentlichen Unterschied nicht zu begründen.

Eine solche Auffassung würde wohl die Analogie zu andersartigen wissenschaftlichen Vereinigungen weitestgehend wahren, würde aber den Kern der Sache verfehlen. Sie würde einen intellektualistischen Standpunkt ausdrücken, der das Wesen der Analyse vollkommen verkennt. Denn das Wesen der Psychoanalyse — und ihrer Erfahrung in der Selbstanalyse — besteht nicht einfach in wissenschaftlichen Feststellungen, Sätzen von Wahrheitsgehalt, die man erkennend in sich aufnimmt. Die Analyse will „erlebt“ sein, sie will ein Stück — und zwar ein allerwichtigstes Stück — Schicksal des einzelnen geworden sein. Selten nur wird ein Gelehrter „aus rein wissenschaftlichem Interesse“ sich der Analyse unterziehen. Der Fall ist nicht ausgeschlossen. Wenn aber das wissenschaftliche Interesse so groß ist, daß der Betreffende sich der mühevollen und manche Selbstentäußerung fordernden Prozedur der Analyse unterzieht, so dürfte das meist schon ein Hinweis sein, daß das Interesse kein ganz unpersönliches ist. Oft ist dieses „wissenschaftliche Interesse“ nur ein Vorwand für eine tiefere Beunruhigung, die der Betreffende durch das, was er von Analyse gehört hat, erfahren hat. Würde die Analyse durchaus nur in szientifischem Interesse unternommen, und wäre irgendwelches Konfliktsmaterial in dem betreffenden Analysanden durchaus nicht vorhanden — wir lassen dahingestellt, ob es solchen Menschen überhaupt gibt —, so würde die Analyse, richtig geführt, alsbald sich als ergebnislos erweisen. Sie könnte nur das eine Ergebnis zeitigen, daß nämlich das Übertragungsverhältnis zwischen Arzt und Analysandem auf reines Erkenntnisverlangen eingestellt sei und die Analyse nur den Zweck verfolge, den Wahrheitsbesitz des Arztes auf die Probe zu stellen.

(Eine Zwischenbemerkung: Psychoanalytische Inhalte sind, ebenso wie psychologische, in weitem Maße an die Sprache gebunden. Wenn

wir stellenweise uns der psychoanalytischen Sprache notgedrungen bedienen, so ist darin eine Anerkennung der mit diesen Terminis bezeichneten Inhalte selbstverständlich nicht enthalten.)

Um es zu wiederholen: Die eigene Analyse, die bei den Mitgliedern psychoanalytischer Vereinigungen vorausgesetzt wird, ist nicht ein Kurs wissenschaftlicher Unterweisung. Sie will vielmehr ein wesentliches Stück Lebensschicksal, wichtiger, wenn nicht gar entscheidender Bestandteil der persönlichen Biographie sein. Ist in dieser Weise die psychoanalytische Erkenntnisgesellschaft in der Regel eine Gesellschaft von Analysierten, so ergeben sich daraus sofort die folgenden Bedingungen, die auf die Teilnehmer in der Regel zutreffen werden:

1. Die neurotische oder doch neurotoide Konstitution. Diese wird in der Regel vorhanden sein. Allerdings ist der Neurosenbegriff der Psychoanalyse ein so ungeheuer weiter und der in unserer Gesellschaftsordnung vorhandene „Konfliktstoff“ ein so allgemein verbreiteter, daß diese Bedingung nichts Besonderes zu sein scheint. Namentlich der Psychoanalytiker wird geneigt sein, zu sagen, daß in diesem Sinne alle Zeitgenossen neurotisch seien. Es ist ja eine der Erleichterungen, die die Analyse dem Patienten gewährt, daß sie seine Situation als typisch und allgemein verbreitet ihn sehen lehrt. Das geht dann so weit, daß nicht nur die Menschen allein, sondern die geistigen Hervorbringungen und Kulturinhalte von der Gegenwart bis in die graueste Vorzeit der Mythenbildung hinauf von der Neurosenperspektive aus umgedeutet werden. Das Ironische dabei ist, daß dieses Umdeuten der geistigen Welt von einer „neurotischen Optik“ aus von den Analytikern selbst gar nicht mehr als neurotische Blick-einstellung (oder deren Kompensation) empfunden wird. Sie halten im Gegenteil diese Optik für die einzig objektive, die Umdeutungen, die sich daraus ergeben, für ungeheure Entdeckungen. Ganze Zeitschriften bemühen sich, die Erkenntnisgewinne zu bergen, die durch diese Anwendung der neurotischen Optik auf die Inhalte der geistigen Kultur mühelos zutage gefördert werden. Dieses Umdeutungsspiel ist eine der Hauptbeschäftigungen in diesen analytischen Erkenntnisgesellschaften, welches den Beteiligten einen großen Erkenntnisgenuß bereitet. — Doch haben wir keinen Anlaß, hier auf diese Applikation neurotischer Blickeinstellung weiter einzugehen¹⁾. Wir kamen nur darauf zu sprechen, weil sich darin die Weite des psychoanalytischen Neurosenbegriffes unmittelbar widerspiegelt. Diese Erweiterung des Neurosenbegriffes ist für das ausgehende 19. Jahrhundert nicht uncharakteristisch. Schon Möbius hatte ja gesagt, daß „wir alle etwas

¹⁾ Vgl. darüber meinen Aufsatz: Geisteswissenschaften und Psychoanalyse. Dioskuren II, 1923.

hysterisch" seien. Es ist eine der Leistungen der Psychoanalyse, daß sie sozusagen die „grande hystérie" von der „petite hystérie" aus begreifen will, im großen Anfall nur ein kumuliertes Symptom sieht, daß aus einer viel allgemeineren und viel verbreiteteren psychischen Zuständlichkeit verstanden werden will.

Ist so der Neurosenbegriff gerade unter Freuds Einfluß ungeheuer geweitet worden, unser Blick für neurotische Äußerungen außerordentlich geschärft worden, so könnte es scheinen, als sei mit der genannten Bedingung der neurotischen Konstitution, in Anbetracht der ungeheueren Verbreitung neurotischer Züge bei der heutigen Kulturmenschheit, eigentlich gar nichts gesagt. Und jeder Psychoanalytiker wird geneigt sein, es so aufzufassen. Trotzdem wird, wer die Mitglieder psychoanalytischer Versammlungen unvoreingenommen betrachtet, ein ganz unfragliches Überwiegen des „typus nervosus" konstatieren. Diese Versammlungen sind schon noch in anderem Prozentverhältnis nervös zusammengesetzt als die heutige Kulturmenschheit. Wichtig ist, daß alle diese Menschen ihre tiefere oder leichtere neurotische Verwirrung zum Gegenstand systematischer Behandlung, ja zeitweilig zum Mittelpunkt des ganzen Lebensinteresses gemacht haben. Hier scheiden sich die Geister. Von der neurotischen Affizierbarkeit bis zu solchem Wichtignehmen der nervösen Beschwerden, daß man den Aufwand monate- oder gar jahrelanger Behandlung aufbringt, ist schon noch ein großer Schritt. Robustere Naturen pflegen zu sagen, daß „solche Zustände wohl jeder Mensch einmal durchmacht", daß man aber „über so etwas hinwegkommt". Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, was sich in solcher Meinung ausdrückt. Hier soll nur bemerkt werden, daß man solche „robustere Naturen" in den psychoanalytischen Gesellschaften verhältnismäßig seltener findet — es sei denn, daß ihnen die Psychoanalyse selbst als taugliches Mittel erscheint, um es ihrem Erfolgswillen dienstbar zu machen. Im allgemeinen ist es schon ein bestimmter Menschentyp, der in diesen Gesellschaften sich findet und sich wiederfindet, allen Versicherungen von psychanalytischer Seite zum Trotz, daß die Neurose heute Allgemeingut der Kulturmenschheit und eigentlich jeder Zeitgenosse ein analysebedürftiger Patient sei.

2. Wir sagten soeben, daß von der neurotischen Affizierbarkeit bis zum Aufwand der analytischen Behandlung noch ein großer Schritt sei. Damit kommen wir bereits zum zweiten Merkmal der Angehörigen dieser Gesellschaften. Alle diese Nervösen suchen oder suchten nun die Erleichterung für ihre neurotischen Beschwerden und Verwirrungen auf dem Wege wissenschaftlicher Einsicht und Beeinflussung. Damit stellt sich die Psychoanalyse und die von ihr verursachten Phänomene recht dar als ein Kind unseres szientifischen

Zeitalters. Nehmen wir an — was sich zwar kaum beweisen läßt, aber alle Wahrscheinlichkeit für sich hat —, daß Menschen von neurotischer Konstitution zu allen Jahrhunderten geboren werden, daß ihr Vorkommen gewissermaßen eine konstante Variationsbreite der Menschennatur darstelle. (Diese Annahme hat jedenfalls mehr für sich als die andere, daß dieser Menschentypus durch besondere Bedingungen der gesellschaftlichen Ordnung, wie zum Beispiel durch die „sexuelle Not“ unserer Zeit, in besonderer Häufigkeit hervorgebracht würde. Wenn es wahr ist, was die Freudianer behaupten, daß die Phantasie der Neurotiker im Kerne stets um sexuelle Themen kreist, so wäre damit immer nur der Reflex des neurotischen Weltverhältnisses im (bewußten oder unbewußten) Phantasieleben bloßgelegt. Es wäre lediglich gesagt, daß in unserer so ganz auf Erfüllung und zugleich Verhüllung der Sexualität gestellten Zeit die sexuelle Sphäre diejenige ist, wo das Bewußtsein des Neurotikers am ehesten und empfindlichsten aus den Fugen gerät.) Bleiben wir also bei der Annahme, daß es Neurotiker zu allen Zeiten gegeben hat und geben wird — auch in einem idealen Zukunftsstaat, in dem eine behutsame staatliche Fürsorge für die ununterbrochene und restlose Beseitigung alles Konfliktmaterials von frühesten Kindesbeinen an sorgen würde. In früheren Jahrhunderten aber werden diese Menschen, die dazu prädestiniert sind, zu ihrer Umgebung in ein Mißverhältnis zu geraten, vor allem bei den Mächten Zuflucht gesucht haben, die ihrem Jahrhundert als die universale Erretterin erschienen. Es braucht kaum weiter ausgeführt zu werden, daß auf diese Weise heute die psychoanalytischen Gesellschaften manches Menschenkontingent aufnehmen, das in anderen Jahrhunderten seine Anlehnung in religiösen Gemeinschaften der verschiedensten Art gefunden hätte. So betrachtet, erscheinen die psychoanalytischen Gesellschaften und ihre starke Verbreitung nur als ein Ausdruck der szientifischen Einstellung unseres Zeitalters: die Wissenschaft als die allein seligmachende Macht angesehen. Diese Ausdrucksfunktion teilt die Psychoanalyse, von hier aus gesehen, mit den Vereinigungen der Theo- und Anthroposophie. Auch diese geben einem Anlehnungsbedürfnis, das in einer Störung des Verhältnisses zur Umwelt begründet ist, Nahrung mit Inhalten, die mit Betonung als Wissenschaft hingestellt werden: Anthroposophie.

3. Neurotische Affizierbarkeit und Heilung auf wissenschaftlichem Wege würden noch nicht zureichen, um das Wesen der psychoanalytischen Gruppenbildung zu erklären. Auch die Elektrotherapie oder Suggestionstherapie sind wissenschaftliche Methoden der Neurosenbehandlung. Noch nie aber hat man gehört, daß die auf elektrotherapeutischem oder suggestivem Wege Geheilten einen Verein gründen zur weiteren Erforschung der Elektrotherapie u. dgl. Um das Spezifische

Scheler, Soziologie der Erkenntnis (Forschungen Bd. II).

der Gruppenbildung Analysierter zu verstehen, müssen wir den allgemeinen Gang der analytischen Behandlung etwas näher betrachten.

Wenn man von einem Gesunden verlangen wollte, er solle sein ganzes Leben bis in die früheste Kindheit hinauf erzählen, solle die kleinsten Details durchforschen und vor allem auch das schon ganz Entschwundene, kaum mehr Auffindbare zu reproduzieren sich bemühen, so würde er vermutlich antworten, daß er dazu keine Zeit habe. Nur die neurotische Not kann einen Menschen dazu bringen, sich der mühevollen und zeitraubenden Prozedur analytischer Durchforschung zu unterziehen. Dabei erlebt der Patient nun erstens die große Genugtuung, daß er gerade in seinem Ungenügen, ja sogar in seinen „Unarten“ ernst genommen wird. So häufig war es die erste Entfremdung des Neurotikers der Umwelt gegenüber, daß er, gerade wegen seiner neurotischen Unzulänglichkeit, von seiner Umgebung „nicht ernst genommen“ wurde. Jetzt plötzlich sind nicht nur alle Dinge seines Lebens furchtbar wichtig, selbst die kleinsten Kleinigkeiten, an die er selbst in seiner ungeheuren Ichzentriertheit nicht mal gedacht hatte — er erlebt noch mehr: diese wichtigen Dinge seines Privatlebens sind durchwirkt von den geheimnisvollsten Mechanismen. Was gibt es da nicht alles für seltsame Sachen: Symbolisierung und Verdrängung und Ambivalenz usw. usw., und alle diese ungeheuer bedeutsamen Dinge spielen sich in seiner kleinen gequälten Seele ab. Er hatte es doch immer gewußt: nur die bösen Menschen verstehen ihn nicht; sie tun ihm unrecht, wenn sie seine Eigenheiten für „Dummheiten“ erklärten, aber jetzt die Wissenschaft, die versteht ihn. Ist es da wohl ein Wunder, wenn im Patienten auch nach abgeschlossener Behandlung das Interesse zurückbleibt, mehr von diesen geheimnisvollen Prozessen zu erfahren, die ihn so tiefgehend beeinflußt haben, ihn zur Welt in ein schiefes Verhältnis gebracht und krank gemacht haben? So schlummert unter der Beschäftigung mit den neurotischen Phänomenen, wie sie in den psychoanalytischen Vereinigungen gepflegt wird, verkappt eine immer wiederholte Beschäftigung mit dem eigenen Ich und seinen Mechanismen. Eine solche Beschäftigung vermag mindestens einem gewissen Typ von Neurotikern eine große Befriedigung zu gewähren. Mindestens ein Typ von Introvertierten ist auf eine ewig zurückgrabende, „regressive“ Selbstbetrachtung eingestellt, die im psychoanalytischen Verein den Anreiz wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit erhält. So glaubt man Wissenschaft zu treiben und streichelt doch nur immer wieder das endlos geliebte eigene Ich.

Wir sprachen gerade von „abgeschlossener Behandlung“. Die Behandlung kann abgeschlossen werden — die Analyse wird es im Grunde nie. Immer wieder sind die neurotischen Mechanismen bereit, in Aktion zu treten, immer wieder ist der Analytierte bereit, auf ein tiefer an-

greifendes Ereignis neurotisch zu reagieren und sich in neue Konflikte zu verstricken. Immer wieder ist er davor gestellt, von sich verknotenden Affekten die analytische Auflösung zu leisten. So muß gewissermaßen die durch die Behandlung gewonnene Energie, mit der Umwelt fertig zu werden, immer wieder neu gespeist werden. Daraus allein schon folgt ein dauerndes Anlehnungsbedürfnis, mit Menschen gleicher Gesinnung und gleichen Schicksals in Kontakt zu bleiben.

Wir nähern uns schrittweis dem Kern der Sache.

4. Wenn das Wort Ambivalenz irgendwo am Platze ist, so bei der Charakterisierung des Selbstgefühls des Neurotikers. Oft genug ist beschrieben worden, wie ungeheure Selbstüberschätzung mit bänglichem Kleinmut und Selbstverkleinerung übereinander gelagert sind. Die Analyse versucht nun, dieses also gestörte Selbstgefühl umzugestalten, sei es durch mehr naturalistische Auflösungen, wie Freud es tut, oder durch mehr moralistische Einwirkungen, wie Adler es tut. Es wird versucht, eine neue Gleichgewichtslage des Selbstwertgefühles aufzubauen. Diese aber wird gestützt (immer nur im Schema gesprochen und von allen spezielleren Modalitäten abgesehen) auf zwei wesentliche Momente: 1. auf die in der Analyse gewonnenen Einsichten in die neurotischen Determinationen und Mechanismen; kurz gesagt auf jene Psychologie, wie sie der Analytiker dem Patienten vorträgt; 2. auf das Sympathieverhältnis zum Arzt, die sogenannte „Übertragung“. Beide Momente sind in jeder Analyse und jedem Patienten gegenüber wirksam; welches von beiden das wichtigere ist, läßt sich nur im einzelnen Fall und auch da nur schwer abwägen, prinzipiell überhaupt nicht. Historisch war die Theorie ursprünglich ganz ausschließlich auf das erste Moment gestellt. Freud glaubte lange Zeit, daß die Therapie ausschließlich durch das Bewußtmachen der verdrängten Komplexe und Mechanismen erfolge; von hier aus stammt die Rede von dem „sokratischen Element“ in der Psychoanalyse. Erst viel später wurde man auf das eigenartige, zwischen Arzt und Analysandem sich herausbildende Sympathieverhältnis aufmerksam. Man erkannte zuerst nur ein Teilphänomen davon, die „Übertragung“ neurotischer Symptome von einer anderen Person, der gegenüber sie ursprünglich galten, auf den Arzt; so zum Beispiel die Erneuerung zwanghafter Haßwünsche, die in einer früheren Altersstufe dem Vater gegenüber gehegt wurden, dem Arzt gegenüber. Jetzt bezeichnet man den ganzen Sympathiekontakt, in den der Analysand mit dem Arzt eintritt, als Übertragung. Dieses eigenartige Sympathieverhältnis, das nur der analytischen Behandlung eigentümlich ist, und in der wir das Grundwesen der gesamten Psychoanalyse erblicken möchten, ist zum Gegenstand einer prinzipiellen und erschöpfenden Untersuchung noch nicht gemacht worden. Jedenfalls ist die Kurve dieses Sympathieverhältnisses für den

Verlauf der Therapie von allergrößter Bedeutung, vermutlich viel wichtiger, als jenes „sokratische Element“.

Daß die beiden obenbezeichneten Pfeiler, auf die das neue, artefielle Selbstgefühl des Patienten gestützt wird, auch nach abgeschlossener Behandlung immer wieder gestärkt und gefestigt werden, ist für das weitere Schicksal des Patienten von größter Wichtigkeit. Auf das erste Moment, die stete Neuvergewisserung der analytischen Einsichten, wurde schon oben unter 3. hingewiesen. Es erscheint hier in neuer Beleuchtung, eben vom Selbstgefühl her beleuchtet, und als koordiniert mit dem anderen Moment, der weiteren Gestaltung der Übertragung. Für die Ablösung der Übertragung kann die Einführung in eine psychoanalytische Gesellschaft gute Dienste leisten. Das Übertragungsverhältnis während der Behandlung kann nämlich so von Leidenschaft und Unruhe erfüllt sein wie nur irgendein Sympathieverhältnis, und bleibt oft von Dramatik nicht frei. In einem akutesten Stadium der Therapie, wenn die neurotischen Themen und Situationen aufbrechen und mit voller Gewalt reaktiviert werden, kann es vorkommen, daß der Patient den Arzt zu jeder Tagesstunde braucht, ihn nachts aus dem Schlaf trommelt usw. Ist dann die Auflösung vorgeschritten, hat der Patient alle Möglichkeiten, sein neurotisches Verhältnis zur Welt auch dem Arzt gegenüber zu erneuern, durchlaufen, und ist er stets auf dessen verstehenden und doch energischen Willen gestoßen — und wohlgerne, ist der Patient nicht inzwischen davon gelaufen, was auch oft genug vorkommt, aber die Psychoanalytiker nicht weiter zu beunruhigen pflegt — so tritt das Sympathieverhältnis in ruhigere Bahnen ein. In diesem Stadium kann es der Ablösung dienlich sein, wenigstens bei intelligenten und wissenschaftlich durchgebildeten Patienten, sie zur Teilnahme an psychoanalytischen Diskutierklubs zu veranlassen. Manche Psychoanalytiker gründen direkt solche Vereinigung nur, um darin ihrem in der Ablösung begriffenen Patienten eine Betätigungsgelegenheit zu verschaffen, wo sie weiterhin mit den so wichtigen psychoanalytischen Dingen sich beschäftigen können und zugleich mit dem — oftmals angebeteten — Arzt in Kontakt bleiben.

Gemäß den genannten zwei Momenten, auf die das neue Selbstgefühl der Analysierten sich aufbaut, lassen sich zwei Typen unter den Mitgliedern solcher psychoanalytischer Vereinigungen unterscheiden, selbstverständlich nur als Idealtypen, ohne daß darum die Subsumption eines jeden Mitgliedes unter den einen der beiden Typen immer möglich wäre. Daß die genannten beiden Momente in jeder Analyse und in jedem durch die Analyse aufgebauten Selbstgefühl wirksam sind, wurde ja schon gesagt. — Der eine Typ unter den Mitgliedern ist der der ewigen Patienten. Sie sind vorwiegend durch das Übertragungsverhältnis an die Psychoanalyse gebunden, sind die geborenen

„Jünger“; ihre Zugehörigkeit beschränkt sich meist auf das Attacheement an einen bestimmten Analytiker, in dem sie den Meister sehen, und an dessen Lippen sie während der Sitzungen hängen. Man muß es angesichts solcher Beziehungen oftmals bewundern, was menschliches Sympathieverlangen alles fertig bringt; wie es den Deckmantel aufrichtigen wissenschaftlichen Interesses hervorzubringen vermag, um in dieser Form eine Beziehung aufrechtzuerhalten, die doch nur eine reine Sympathieabhängigkeit ist. Die Zugehörigkeit solcher Mitglieder zu der betreffenden Gesellschaft dauert so lange, wie dieses Sympathieverhältnis dauert, und dies wieder hängt davon ab, ob diese Sympathie mit der Zeit zu anderweiter Verwendung gelangt, oder ob die Analyse das „letzte Erlebnis“ bleibt.

Der andere Typ gründet sein neues Selbstgefühl mehr auf das andere Moment, auf die in der Analyse gewonnenen Einsichten in die psychischen Zusammenhänge. Während der erste Typ der gläubige, jüngerhafte ist, sind die meist mehr intellektuell gerichteten Repräsentanten dieses Typs die selbständigeren Elemente der Gesellschaften, welche gern geneigt sind, sich durch eigene Versuche zur Weiterbildung der Theorie vor ihren Gesinnungsgenossen zu legitimieren. Stärker freilich ist ihr Bedürfnis, sich auf Grund ihres neuen Wissens Geltung zu verschaffen gegenüber den „Laien“, den Unanalysierten. Hier wird ihnen ihr besseres Wissen zu einer unerschöpflichen Quelle der Bestätigung, wieviel sie durch die Analyse gegenüber ihrem früheren Zustande, da sie so klein und häßlich waren, gewonnen haben — eine Bestätigung, die um so sicherer niemals versagt, als ja die psychoanalytische Interpretation seelischer Vorgänge immer „stimmt“. Von hier aus begreift sich auch, warum ein gewisser Typ intellektueller Neurotiker, nachdem der Arzt mit aller Mühe sich bestrebt hat, ihn zum Anschluß an die Wirklichkeit zu befähigen, diesen Anschluß auf die Weise zu leisten sucht, daß er selbst andere zu analysieren beginnt. Er erlebt in dieser Tätigkeit das Hochgefühl, daß er selbst plötzlich in die Rolle des Arztes eintritt und daß er jetzt seinen Analysanden sich so unterordnen kann, wie er sich selbst vorher vor dem Arzt unterordnen und entblößen mußte, als er alle seine Geheimnisse hergeben mußte.

Auf diese Weise gewährt die Analyse dem Neurotiker die Befriedigung, nicht nur, daß seine geheimen Themen, Phantasien und Neigungen zum Gegenstand größten wissenschaftlichen Ernstes gemacht werden, sondern auch, daß angesichts dieser Themen ihm ein ganzes psychologisches System, eine Art esoterischer Wissenschaft übermittelt wird, die ihm vor den Laien einen gewaltigen Vorsprung im Verstehen menschlicher Dinge verleiht, die noch dazu nie aus Büchern, richtig nur durch die eigene Analyse, diesen Aufnahmeakt in den esoterischen Kreis, gelernt werden kann. Wenn man ermißt, wie stark

im Neurotiker das Bedürfnis nach Steifung des Selbstgefühls ist — übersieht man jetzt, daß tatsächlich relativ oft das Bild der Heilung gegeben sein kann? Dabei ist das, was der also Analytierte fürder tut, immer wieder die mehr oder minder intensive Beschäftigung mit der Neurose, mit der Neurose und, wenn auch im generalisiertesten und wissenschaftlichsten Gewand, indirekt mit seiner Neurose, die nun einmal die Substanz seines Lebens bleibt; nur mit dem Unterschied, daß diese Beschäftigung früher mit oszillierendem Selbstgefühl oder gar mit „bösem Gewissen“, jetzt aber mit wissenschaftlichem Ernst und Stolz geschieht. Übersieht man dies alles, so muß man ehrlich anerkennen: Mehr kann die Wissenschaft (als Methode) nicht leisten. Sie verschafft dem Neurotiker, der nun einmal verurteilt ist, Leerlaufarbeit zu leisten und ewig um sich selbst zu kreisen, wenn er auch nur ein Pseudogott ist, die Befriedigung wissenschaftlichen Könnens, indem sie ad hoc eine Wissenschaft erfindet.

Ogleich diese Wissenschaft so konstruiert ist, daß sie nie versagen kann, daß kein empirischer Fall denkbar ist, der ihr widerspricht, bedarf sie doch immer wieder der Verlebendigung im Kreise der Gleichgesinnten. Man muß sich eben gegenwärtig halten, welchen starken Anteil diese Wissenschaft an dem neugewonnenen Selbstgefühl des Analytierten hat. Und auch nach der Behandlung bleibt der Neurotiker der Mensch, der der Selbstbestätigung ewig bedarf.

Im Vorstehenden glauben wir deutlich gemacht zu haben, worin die überraschende Zunahme der psychoanalytischen Erkenntnisgesellschaften begründet ist. Die psychoanalytische Theorie und Therapie wirkt selbst gesellschaftsbildend, indem sie ein dauerndes Bedürfnis nach Erkenntnisanlehnung erzeugt.

Die Probe auf unsere Auffassung ist gegeben in den Grenzen des in diesen Gesellschaften gepflegten Erkenntnisbetriebes. Diese Grenzen werden in beinahe humoristischer Weise sichtbar im gegenseitigen Verhältnis der verschiedenen psychoanalytischen Schulen. Bekanntlich gibt es nicht die Psychoanalyse, sondern eine Mehrheit von Schulen, die sich nicht etwa in sekundären Ausgestaltungen der Theorie unterscheiden oder verschiedene Entwicklungsphasen derselben repräsentieren (so wie zum Beispiel die ursprüngliche Breuersche Affekttheorie heute noch ihre Anhänger hat), sondern die sich gerade in den fundamentalsten Punkten diametral widersprechen. Als in der Physik der Streit zwischen der Fernwirkungstheorie und der Maxwellschen Theorie der Elektrizität tobte, ruhten die Physiker nicht eher, als bis sie ein *experimentum crucis* gefunden hatten. Daraus ging die Hertzsche Versuchsanordnung und schließlich die ganze drahtlose Telegraphie hervor. Die Psychoanalytiker denken gar nicht daran, nach solchem *experimentum crucis* zu suchen. Die Wissenschaft, die sie in

Händen halten, ist von vornherein die absolut richtige. Allerdings müßte die Existenz einer solchen Mehrheit sich widersprechender Schulen, deren Anhänger doch auch analysiert sind, eine schwere Bedrohung des analytisch aufgebauten Selbstgefühls darstellen. Aber die Psychoanalytiker sind nicht verlegen, sie gewinnen gegenüber den andersgesinnten Kollegen ihren Selbstschutz genau wie gegenüber dem Laien: sie zeihen die Anhänger der anderen Schulen einfach ungenügender Analyse. Jeder Psychoanalytiker der einen Richtung weiß heute ganz genau, welche Widerstände bei dem Schulhaupt der anderen Richtung, wie auch dessen Jüngern, ungelöst sind. — Daß übrigens ein *experimentum crucis*, welches zwischen den verschiedenen Theorien entschiede, gar nicht möglich ist, und welche methodische Eigenart der Struktur der psychoanalytischen Theorie darin zum Ausdruck kommt, ist den Psychoanalytikern bisher nicht zum Bewußtsein gekommen. Und was wir oben über die Verwurzelung des Glaubens an die Theorie im Selbstgefühl angedeutet haben, das wird dafür sorgen, daß dies auch nicht zum Bewußtsein kommen wird — würde doch sonst eine Welt zusammenbrechen.

Soziologie des Steiner-Kreises.

Von

Dr. Walter Johannes Stein.

Wodurch Rudolf Steiners Wirken und Persönlichkeit zum Mittelpunkt befreundeter und gegnerischer Kreisbildungen hat werden können, ergibt sich nur aus einer Beurteilung der gesamten Kulturlage unserer Zeit. Denn diese Kulturlage ist es, welche bewirkt, daß zahlreiche Menschen ein seelisch und geistig unbefriedigtes Dasein führen. Was diese Menschen als geistige, seelische und auch äußerlich praktische Lebensbedingungen umgibt, veranlaßt sie zu einer Art Flucht aus dem Qegenwartsleben. Kein Wunder, wenn also die Scharen der Unbefriedigten dahin strömen, wo sie ein Heilmittel gegen ihr Leiden zu finden hoffen. Kein Wunder auch, wenn jene, die selber vor die Aufgabe gestellt sind, solche Heilmittel zu spenden, wenn sie sehen, daß sie solche wirksame Heilmittel nicht haben, zu Gegnern dessen werden, von dem die Menge glaubt, er habe sie. So wird die Frage nach der Kreisbildung um Steiner zur wichtigen Kulturfrage. Denn ihre Beantwortung fordert die Einsicht in die Kräfte und Gegenkräfte der gesamten Zeitkultur. Denn die Anthroposophen sind nur die ersten, welche das empfinden, was in der Zukunft immer mehr Menschen empfinden und erleben werden, nämlich das Ungenügende jener Daseinsformen, die zwar mit historischer Notwendigkeit entstanden sind, aber dem Menschen eben doch nicht ermöglichen, sich voll und ganz im Bewußtsein seiner Menschenwürde innerhalb dieser Formen auszuleben. So suchen diese Menschen den Zusammenschluß mit jenen, welche schon heute ebenso empfinden wie sie. Was erschennen die Menschen? Was gibt ihnen Steiner? Wie verhält sich die Welt als Zuschauer dieses Gebens? Das sind die Fragen, welche auf Tatbestände deuten, in welchen die soziologischen Kräfte walten, von denen hier gesprochen werden soll.

Wir leben in einer Zeit, in welcher naturwissenschaftliches Vorstellen alle Kreise ergriffen hat. Auch der naturwissenschaftlich Ungebildete denkt in Gedankenformen, welche das naturwissenschaftliche Zeitalter erzeugt hat. Mit dem Denken solcher Gedankenformen sind gewisse seelische Begleiterscheinungen verbunden. Sie bleiben ent-

weder ganz unbewußt, oder es wird jedenfalls ihr Zusammenhang mit den naturwissenschaftlichen Gedanken nicht erkannt. Aber sie sind da, sie wirken in den Untergründen der Seele.

An einem Beispiel soll erläutert werden, was gemeint ist. Der moderne Mensch weiß zum' Beispiel durch sein naturwissenschaftliches Vorstellen: Die Welt ist aus einem irgendwie gearteten Urnebel heraus entstanden. Es formt sich der zentrale Gastropfen, aus dem hernach die Erde wird, und macht, als erstarrende Kugel, in unfaßbaren Zeiträumen alle Phasen, die Episode der Bewohnung durch das Menschengeschlecht mit einbegriffen, durch. Künstlerisch oder überhaupt feiner empfindende Menschen, wie zum Beispiel Herman Grimm, fühlen sich bei dieser Vorstellung von der Zukunft, die unser wartet, gegen die ihr Intellekt nichts einwenden kann, doch unbehaglich. Herman Grimm schreibt aus diesem Unbehagen in seinen Goethe-Vorlesungen die folgenden Worte: „Es kann keine fruchtlosere Perspektive für die Zukunft gedacht werden als die, welche uns in dieser Erwartung als wissenschaftlich notwendig heute aufgedrängt werden soll. Ein Aasknochen, um den ein hungriger Hund einen Umweg machte, wäre ein erfrischendes appetitliches Stück im Vergleich zu diesem letzten Schöpfungsexkrement, als welches unsere Erde schließlich der Sonne wieder anheimfiele, und es ist die Wißbegier, mit der unsere Generation dergleichen aufnimmt und zu glauben vermeint, ein Zeichen kranker Phantasie, die als historisches Zeitphänomen zu erklären die Gelehrten zukünftiger Epochen einmal viel Scharfsinn aufwenden werden.“ So etwas — wie diese Worte von H. Grimm — muß man als Symptom nehmen. Sie besagen natürlich nichts gegen die Berechtigung naturwissenschaftlicher Denkweise. An dieser Berechtigung zweifeln hieße die Zeit, in der man lebt, verleugnen. Die ganze Größe dieser Zeit beruht ja auf der naturwissenschaftlichen Vorstellungsart.

In den Ausführungen H. Grimms bäumt sich der Wille gegen das auf, was der Intellekt begreiflich finden muß, und dies ist ein immer mehr um sich greifendes Geschehen. Der Wille, der zunächst durch Erziehung und Lebensgewohnheit mit den Willensimpulsen der Umgebung mitschwingt, kann sich in diesem Mitschwingen nicht voll ausleben. Man will in dieser so gemalten Welt nicht leben, weil man in ihr seine moralischen und ethischen Ideale, ja schließlich sich selbst als sinnlos empfinden muß. So zieht man sich, soweit das äußere Leben dies zuläßt, von diesem mit seinem Inneren zurück und flüchtet in eine anders wollende und anders empfindende Gemeinschaft. Doch lebt dies alles zunächst ganz unbestimmt als eine Art allgemeinen Unbefriedigtseins in den Seelenuntergründen und wird so zur Kraft, welche die Menschen, die solche Empfindungen haben, zur Anthro-

posophie treibt. Rudolf Steiner ist mit seiner anthroposophischen Weltanschauung streng auf den Boden der naturwissenschaftlichen Vorstellungsgestaltung gestellt. Er ist niemals gegen naturwissenschaftliche Fakten polemisch eingestellt gewesen, sondern nur gegen unberechtigte Interpretationen derselben. Wenn seine eigenen Anhänger aus Mißverständnis vielleicht da oder dort Naturwissenschaft polemisch behandeln, so weist Steiner selbst ein solches Verfahren auf das deutlichste zurück. Anthroposophie will Naturwissenschaft fortsetzen. Sie fügt zur Empirie der Sinne übersinnliche Beobachtung, aber sie will ebenso exakt und empirisch im erweiterten Beobachtungsfeld arbeiten, wie Naturwissenschaft im Sinnesgebiet. Aber indem Anthroposophie auf der Grundlage einer ins Übersinnliche erweiterten Empirie steht, vermag sie nun zum naturwissenschaftlich gegebenen Tatbestand, den sie voll anerkennt, noch einen zweiten zu fügen, der jene Unbefriedigtheit auslöscht, welche der naturwissenschaftlich bloß zugängliche Tatbestand in der Seele, die ihn erfährt, zurückläßt. Das sei an dem schon angeführten Beispiel erläutert. In den Schulen pflegt man eine anschauliche Verdeutlichung der Kant-Laplaceschen Weltentstehungstheorie zu geben. Der Lehrer versetzt mittelst einer Vorrichtung einen Öltropfen in Rotation und demonstriert, wie durch die Zentrifugalkraft kleine Planeten (Tropfen) sich abspalten. Dieses Experiment läßt unbewußt in der Seele des Schülers, der im Bewußtsein höchst befriedigt ist, eine Unbefriedigung zurück. Formuliert würde diese Unbefriedigtheit die Frage ergeben: Wo ist der große Weltentstehungslehrer, der den Urnebel ebenso in Rotation versetzt, wie der Schullehrer den Öltropfen durch Drehen der Stricknadel, an der ein Kartenblatt steckt, das durch seine Rotation den Tropfen mitrotieren macht?

Diese Frage, nach der wirkenden Macht, dem Geistig-Wesenhaften, welches da wirkt, ergibt sich immer wieder auch auf anderen Gebieten. Nur tritt diese Frage nicht formuliert ins Bewußtsein, sondern waltet verborgen im Seelengrund und wirkt von da aus als Triebkraft des Suchens. Diesen Trieb erhebt Anthroposophie ins helle Licht des Bewußtseins. Steiners Geheimwissenschaft mag manchem phantastisch erscheinen, weil darin von übersinnlichen Wesen die Rede ist. Aber gerade weil von ihnen die Rede ist, werden alle jene Unbefriedigtheiten aufgelöst, die bloße Sinneswissenschaft in den Seelen zurückläßt. Gewiß ist für den Durchschnittsmenschen der Gegenwartszivilisation die Anerkennung einer übersinnlichen Empirie nicht ohne weiteres selbstverständlich. Aber man kann sich dazu durchringen, indem man zum Beispiel erkennt, daß im „reinen Denken“, wie Rudolf Steiner es in seiner „Philosophie der Freiheit“ darstellt, eine solche übersinnliche Empirie schon vorliegt. Dieses reine Denken lernt man dadurch kennen, daß man die Gedanken nicht bloß an den Erscheinungen auftreten und

sie passiv anwesend sein läßt in der menschlichen Seele, sondern indem man beobachtet, wie der Wille einschlägt in das Gedankenelement. Man wird dann gewahr, wie man sich als Mensch selber verhält in der Tätigkeit des Gedankenbildens, zum Beispiel über die Natur. Man erfährt dann auch, wie der Ursprung der moralischen Impulse in diesem reinen Denken liegt. Dadurch kommt man zu einer Anschauung vom Menschen als eines geistigen Wesens, das in einer lebendigen Geistwelt steht, während man durch die passiv erlebten Gedanken im Menschen nur ein Naturwesen sehen kann, das in die Naturnotwendigkeit eingesponnen ist. So führt einen die Erfahrung, die man mit dem reinen Denken macht, zu einer Weltanschauung, welche voll befriedigen kann. Denn jenseits des von der Naturwissenschaft gekennzeichneten vorläufigen Entwicklungsendes ergibt sich einer auch das Übersinnliche berücksichtigenden Betrachtungsart Geistig-Wesenhaftes, in dem der Mensch sein Ethisch-Moralisches, sein Religiöses verankern kann. Sieht man von diesem Wesenhaften ab, dann werden Ethik, Moral und Religion zur Seifenblase, die zerplatzt und keine Dauer über den Tod des einzelnen oder gar über das zunächst als Erdenende sich darbietende Geschehen hinaus hat. Steiner gibt eine Weltanschauung, welche zwar nur erobert werden kann durch Überwindung von Vorurteilen und Denkgewohnheiten, in denen das Wollen gewohnheitsmäßig heute noch bei vielen mitschwingt, aus denen der Wille sich aber allmählich deutlich wahrnehmbar für den unbefangenen Beobachter zurückzieht. Dieses bewußt zu vollziehen, strebt Anthroposophie an, damit nicht notwendige moderne Anschauungen unbewußt im Wollen verneint, sondern dadurch bejaht werden können, daß der sich zurückziehende Wille zum Wahrnehmungsorgan wird für eine empirisch gegebene geistige Welt. Durch Erforschung dieser Geisteswelt wird Naturwissenschaft durch eine Geisteswissenschaft so ergänzt, daß durch diese Ergänzung die ewige Wesenheit des Menschen das Reich findet, in dem sie sich bewahren kann, trotzdem die naturwissenschaftlichen Vorstellungen recht behalten.

Damit ist auf einen wesentlichen Punkt gedeutet, der in Betracht kommt, wenn erforscht werden soll, was die Menschen zur Anthroposophie führt. Es ist jedoch auch die Kehrseite dieser Sache beachtenswert. Wer nämlich die Arbeit der Überwindung der Vorurteile und Denkgewohnheiten nicht leisten will oder kann, fühlt sich durch die bloße Tatsache der Existenz der Anthroposophie beleidigt und zurückgesetzt. Ein solcher findet sich durch das Nichthineinkommen in die anthroposophische Weltanschauung als minderwertiger Mensch qualifiziert, was er dann gewöhnlich so formuliert, daß er sagt: die Anthroposophen sind hochmütig und halten sich für eine bessere Sorte von Menschen. Wenn das wirklich bei irgendeinem Anthro-

posophen der Fall wäre, dann würde sich dadurch bloß zeigen, daß der Betreffende in Wahrheit noch nicht erfaßt hat, worauf es gerade in der Anthroposophie ankommt. Denn wenn es auch wahr ist, daß die Anthroposophie nur durch Überwindung gewisser Vorurteile und Denkgewohnheiten erarbeitet werden kann, so ist, doch eben, weil das wahr ist, auch wahr, daß das erste Vorurteil, das fallen muß, jegliche Selbstüberschätzung ist. Denn durch Prüfungen der Selbsterkenntnis muß der Schüler des übersinnlichen Wissens seinen Weg suchen, die ihn seinen Charakter mit allen seinen Untugenden und Fehlern erkennen lassen und gar sehr bescheiden machen.

Schon aus dem Angeführten geht hervor, daß die Sehnsuchten, die in immer mehr Menschen erstehen und diese zur Anthroposophie führen, berechtigte Sehnsuchten sind. Was aber von der Anthroposophie wegführt, ist Furcht vor wahrer Selbsterkenntnis. Mit dieser Furcht vor der Selbsterkenntnis ist aber eigentlich auf eine andere Furcht hingedeutet, auf die Furcht vor dem Übersinnlichen. Die Angst vor dem Übersinnlichen ergibt sich nämlich dem Menschen, weil er ahnt, daß gerade die ersten übersinnlichen Erfahrungen ihm bittere Selbsterkenntnis bringen. Davor flieht dann der Mensch. Da aber die Kräfte der Zeit die Menschheit unerbittlich zu dieser Selbsterkenntnis führen müssen, geschieht es, daß wie mit eherner Notwendigkeit alle Gegner der Anthroposophie gerade in ihrer Gegeneinstellung ihr wahres Wesen offenbaren müssen¹⁾. Steiner hat etwas vor die Menschheit der Gegenwart hingestellt, womit sich jeder auseinandersetzen muß, und es führt jeden dazu, sei es im Mitarbeiten, sei es im Gegenwirken, sein wahres Wesen zu enthüllen. Wenn also zum Beispiel diejenigen, deren Aufgabe es wäre, Erkenntnissehnsuchten oder religiöse Sehnsuchten zu befriedigen, mit schelen Augen auf Steiner sehen, weil ihm das besser gelingt als ihnen selbst, und das dann zu Kreisbildungen, zum Beispiel „nicht anthroposophischer Kenner der Anthroposophie“ führt, dann entgeht ein solcher Kreis, indem er sich gegen Steiner wendet, dem Schicksal nicht, sich selber charakterisieren zu müssen in seinen eigenen Schriftstücken, welche er aufsetzt im Kampf gegen Anthroposophie. Daher liest man in einem solchen Dokument Worte wie die folgenden: „Hat die Kirche es nicht zum Teil selbst verschuldet, daß ihr die Anthroposophie zur Gefahr geworden ist? Vor allem muß man es den evangelischen Predigten mehr anmerken, daß wir eine frohe, nicht langweilige Botschaft zu verkünden haben.“ Mit der Kreisbildung um Steiner hat es aber noch seine besondere Bewandnis. In dem Sinne, wie sie der Titel dieser kleinen Abhandlung meint, der von den Veranstaltern dieses Sammel-

¹⁾ Vgl. Louis M. J. Werbeck: „Eine Gegnerschaft als Kulturverfallserscheinung“, Der kommende Tag A. G., Verlag, Stuttgart.

Werkes geprägt wurde, gibt es nämlich gar keinen „Steiner-Kreis“. Denn dieser „Kreis“ wäre ja die Anthroposophische Gesellschaft. Aber diese Gesellschaft hat keine andere Aufgabe, als das Geistesgut der Anthroposophie so lange in ihrem Schöße zu pflegen, bis es allgemeines Menschheitsgut geworden sein wird. Über diesen Zeitpunkt hinaus kann die Gesellschaft im Sinne ihrer Gründer nicht bestehen wollen. Sie ist von vornherein nicht als abgeschlossener Kreis gedacht gewesen, sondern als Keim, der wie jeder Keim — also etwa der Keim einer Pflanze — gerade durch seine allmähliche Auflösung Leben aus sich hervorgehen läßt. Abgeschlossener Same bleibt der Keim nur, solange die Winterdecke ihn zudeckt. Wenn Sonnenkräfte ihn rufen, der Welt seine innere Kraft zu offenbaren, dann opfert er seine Sonderexistenz auf. Dieser Augenblick ist jedoch für die Anthroposophische Gesellschaft noch nicht gekommen. — So fühlt sich der Anthroposoph zwar herausgetrieben aus der Welt, die ihn umgibt; aber er weiß, daß die ganze jetzt lebende Menschheit in demselben Erleben darinnen steht — freilich mehr oder minder bewußt —, das ihm bewußt geworden ist. Die Willensimpulse der letzten Jahrhunderte haben ja zu der katastrophalen Gegenwart geführt und aus dieser herauszukommen, also aus den Willensrichtungen herauszukommen, die in diese Katastrophen hineingeführt haben, ist durchaus allgemeine Menschheitssehnsucht. So erlebt der Anthroposoph das allgemeine Zeitgeschehen, indem es ihm bewußt geworden ist als sein eigenes Seelenschicksal. Er weiß, daß es für den Gegenwartsmenschen gilt, das Bewußtsein seines Menschentums zu retten und es nicht aufzehren zu lassen durch die immer stärker hereinbrechenden Katastrophen. Dadurch fühlt sich der Anthroposoph in seiner Gesellschaft als in einem Keim eines neuen menschlichen Zusammenlebens, in welches einzulaufen die Sehnsucht der Gesamtmenschheit ist, insofern diese ihr Menschentum bewahren will gegenüber den untermenschlichen Kräften, die heute drohen, dem Menschen sein wahres Wesen zu rauben.

Vor ihrer eigentlichen Konstituierung ruhte die Anthroposophische Gesellschaft in einer Art Embryonalzustand im Schöße der Theosophischen Gesellschaft. Rudolf Steiner hielt im Winter 1900/1901 Vorträge in Berlin über „die Mystik im Aufgang des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung“. Gemeint war unter „moderner Weltanschauung“ die Weltanschauung des naturwissenschaftlichen Zeitalters. Diese Vorträge waren der Anlaß dazu, daß man von Seiten der Theosophischen Gesellschaft an Rudolf Steiner herantrat und ihn aufforderte, im Rahmen der Veranstaltungen dieser Gesellschaft mitzuwirken. Steiner sprach daraufhin über dasjenige, was er aus seiner eigenen übersinnlich-empirischen Forschung in Fortsetzung seiner naturwissenschaftlichen und litera-

rischen Arbeiten und seiner sonstigen Studien zu sagen hatte. Wie eine Geisteswissenschaft die selbstverständliche Fortsetzung sinnlich-empirischer Naturforschung sein müsse — das hatte sich Rudolf Steiner durch seinen eigenen Entwicklungsweg ergeben. Dieser führte von Goethes naturwissenschaftlichen Anschauungen und Fichtescher Erfassung der menschlichen Geistestätigkeit zunächst dazu, am Menschen selber das zu suchen, was am Menschen geistig ist. Dies geschah durch die Erlebnisse, in welche Steiners Buch „Die Philosophie der Freiheit“ hineinführte und auch den Leser hineinführt. Wer dieses Buch nach Inhalt und Entwicklungsgang seiner Gedanken nacherlebt, macht eine geistige Erfahrung. Er weiß, daß er im „reinen Denken“ ein leibfreies, rein geistiges Dasein ergreift, aus dem heraus er handelnd wirken kann. Er weiß sich als eine Individualität. Er erfaßt in Freiheit die ideellen Intuitionen, welche er und nur er erlangen und als selbsterkannte nur selber verwirklichen kann. Daß der Mensch in einer wahrhaftigen Geistwelt darinnen lebt, davon gibt dieses Buch eine lebendige Anschauung. Und diese Anschauung ist es, durch welche sich der Mensch als wollendes Wesen die Freiheit zuschreiben darf. Dadurch aber überschreitet der Mensch die Schwelle der geistigen Welt. Von dieser geistigen Welt sprach Rudolf Steiner zu den Theosophen, als sie ihn hören wollten. Es waren das Menschen, welche aus einem allgemeinen Unbefriedigtsein ihrer Seelen mit den ganzen Lebensverhältnissen der Gegenwart nach Befriedigendem vor allem für ihren Erkenntniswillen strebten. Sie waren aber in eine Art Tragik hineingestellt, die sie mehr oder weniger bewußt empfanden, und die, je stärker sie empfunden wurde, um so mehr zum seelenentwickelnden Faktor sich gestaltete. Sie mußten ihre praktische Willensbetätigung in das äußere Leben einfließen lassen, zum Beispiel in ihren Beruf, aus dem sie ihre Sehnsucht gerade heraustrieb. Dadurch wurde eine Spaltung, die ja schon immer da war, diesen Menschen immer mehr bewußt; denn sie gingen jetzt mit Gefühl und Gedanke in die Anthroposophische Gesellschaft hinein, hatten aber ihre praktische Willensbetätigung unabhängig davon draußen im Leben. Sie betätigten sich im gewöhnlichen Leben, indem sie darinnen standen so, als ob alle die Erkenntnisse, die sie gewannen, nichts mit dem praktischen Leben zu tun gehabt hätten. Dies war zwar in keiner Weise der Fall; aber die Zuhörer Steiners konnten damals die Brücke noch nicht finden, die von Ideen zu Taten wirklich führt. So handelte es sich damals im wesentlichen nur um das Aufnehmen von Erkenntnis.

In denselben Stunden, in denen im Jahre 1902 die deutsche Sektion der Theosophischen Gesellschaft begründet worden ist, deren Generalsekretariat man Steiner anbot, fügte es ein Zufall, daß Steiner ab-

wesend sein mußte, um einen Vortrag zu halten über „Anthroposophie“, einen Vortrag, der einer unter vielen war, die er als Vortragszyklus damals zu halten sich verpflichtet hatte (vor einem Kreise, der nicht der theosophischen Bewegung angehörte). Man sieht daraus, daß es schon damals „Anthroposophie“ war, worüber er redete. Anthroposophie war es, was lange vor der Begründung der Anthroposophischen Gesellschaft Rudolf Steiner vertrat, auch in der Zeit seiner Wirksamkeit in der Theosophischen Gesellschaft. In der Zeit dieser Wirksamkeit setzte er die Spiritualität der abendländischen Zivilisation mit dem Mittelpunkt des Mysteriums von Golgatha dem entgegen, was als uralte orientalische Weistümer in der Theosophischen Gesellschaft aus der Tradition heraus gepflegt wurde. Über Präexistenz, wiederholte Erdenleben, über die Evangelien — alles im Hinblick auf den Christus — sprach damals Steiner, jedoch nicht aus der Tradition, sondern so, wie die Dinge gefunden werden konnten, aus dem unmittelbaren Bewußtsein der Gegenwart. Das alles lief ein in eine Art künstlerische Darstellung, zum Beispiel auch durch Steiners Mysteriendramen. Als dann die Theosophische Gesellschaft allmählich in eine Art Absurdität ausartete — dadurch, daß sie von ihren Voraussetzungen aus nicht herankommen konnte an das Mysterium von Golgatha —, kam es so weit, daß ein Jüngling als der wiedererstandene Christus den Mitgliedern vorgestellt wurde. Steiner wies dies zurück, weil er der Meinung war, ein ernster Mensch könne sich auf solche Absurditäten nicht einlassen; denn dies und manches andere, was vorgebracht wurde, erschien ihm lächerlich gegenüber der zentralsten Gestalt der abendländischen Zivilisation. Steiner, der sich mit seiner Forschung voll in diese abendländische Zivilisation hineinstellte, wehrte alles ab, was mit ihr unverträglich war. Darüber kam es zu einer Art Ausschluß der Anthroposophen aus der Theosophischen Gesellschaft. Unmittelbar vor diesem Ausschluß war ein Gründungskomitee, gebildet aus drei Persönlichkeiten, zusammengetreten und forderte die Anthroposophen auf, sich ihnen anzuschließen. Dadurch organisierte sich der Hörerkreis Steiners zur „Anthroposophischen Gesellschaft“. Steiner selbst wurde nicht Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft. Die Anthroposophische Gesellschaft ist eine Bildung, welche die Hörer Steiners aus ihrer Initiative ins Werk gesetzt haben. Steiner war nur bereit, in diesem neugeschaffenen Rahmen zu wirken. Bis zur Gründung der Gesellschaft war den Hörern somit die Aufgabe erwachsen, durch ihr Urteil sich nach der einen oder anderen Seite hin zu entscheiden. Nach der Seite eines traditionellen Überlieferns uralter Weistümer, ohne Anschluß zu finden an das Mysterium von Golgatha und die abendländische Zivilisation, oder nach der anderen Seite, die Steiner von Anfang an vertreten hat.

Mit diesem Entscheid begann für die Anthroposophische Gesellschaft ein selbständiges Wirken. Anthroposophie suchte sich nun noch inniger in die gegenwärtige Zivilisation einzuleben, indem sie Umschau hielt auf alles, was wissenschaftliche und praktische Zivilisation der Gegenwart ist. Steiner zeigte in zahlreichen Vorträgen, in seiner eigenen Betätigung, wie die von ihm vertretene Anthroposophie in vollen Einklang gebracht werden konnte mit dem, was heute wissenschaftlich ist, was heute in tieferem Sinne künstlerisch ist, und was heute praktisches Leben ist. Was sonst überall in der Zeitkultur auseinanderfiel: Kunst, Wissenschaft und Religion, das brachte Steiner zur vollständigen Harmonie. Er zeigte, wie die Kunst die Offenbarung geheimer Naturgesetze sei, er trug Wissenschaft hinauf in die Welt des Übersinnlichen, er hob alle trennenden Schranken auf, die als Erkenntnisgrenzen oder Willenslähmungen das Gemüt des modernen Menschen bedrücken. Ein immer zahlreicher werdender Hörerkreis scharte sich um Rudolf Steiner, dem gegenüber er eine anthroposophische Menschenpflege entfaltete.

Mitten in dieser Tätigkeit entstand der Gedanke, für die Mysteriendramen Steiners und für andere bühnenmäßig zur Darstellung kommende künstlerische Betätigungen ein Haus zu haben. Eine andere Gesellschaft hätte diese Aufgabe einem Architekten übertragen, der in irgendeinem überlieferten Stil dieses Haus erbaut hätte. Anthroposophie konnte so nicht verfahren. Es entsprach ihrem Wesen, ihrer Lehre und ihrer Kunst eine Hülle zu geben, die aus ihr selbst entspringen mußte und ihr angepaßt war wie die Nußschale der Nuß. Durch eine Anwendung des Goetheschen Metamorphosengedankens mußte etwas geschaffen werden, was in sich organisch lebendig den Gedanken und Empfindungsinhalten der Anthroposophie eine Hülle schuf. Während so in einem neuen eigenen Stil der Bau entstand, enthüllte sich Steiner in engem Zusammenhang damit eine neue Kunst, „die Eurythmie“.

Unterdessen war der Weltkrieg ausgebrochen, und die Völker zerfleischten sich gegenseitig. Die Anthroposophen arbeiteten aber, obwohl sie Angehörige von 17 Nationen waren, darunter auch solcher, deren Staaten im Krieg miteinander lagen, friedlich nebeneinander an dem Bau des Goetheanum, der freien Hochschule für Geisteswissenschaft. Viel Liebe ist in diesen Bau gebaut worden ¹⁾, der, auf einem Betonfundament errichtet, in seinem oberen Teil ganz aus Holz geschnitzt und von zwei Kuppeln gekrönt war. Die eine größere überwölbte den Zuschauerraum, die andere kleinere die Bühne, Über all diesen Betätigungen waren aus Zuhörern Mitarbeiter geworden, und

¹⁾ In der Neujahrsnacht 1922/23 ist der Bau infolge Brandlegung bis auf das Fundament abgebrannt.

die anthroposophische Gesinnung hatte die Probe abzulegen, ob sie gewachsen war, dem Haß der Völker werktätige Liebe entgegenzusetzen, und ob der Opfermut bestand, die großen materiellen Mittel aufzubringen, die der Bau benötigte. All dies bewährte sich im reichsten Maße. Die anthroposophische Bewegung genoß viel Vertrauen. Das zeigte die Tatsache, daß das Goetheanum, das ja auf neutralem Boden stand, auch in der Zeit der Absperrung immer erreichbar blieb. Steiner konnte ungehindert seine Vortragsreisen veranstalten.

Auch die Gegnerschaft war bis dahin ganz erträglich. Von einer Organisation der Gegner konnte keine Rede sein. Eine solche trat erst in der Nachkriegszeit hervor. Es kam die Zeit, in der die Mitglieder der Gesellschaft sich als mündig empfanden. Sie wollten von sich aus allerlei tun. Sie wollten aus anthroposophischem Fühlen und Denken etwas Lebenskräftiges durch den Willen begründen. Während in den Anfängen der Bewegung die Mitglieder nur als aufnehmende Hörer etwas für ihre Erkenntnis, für ihr Empfinden haben wollten, mit ihrer praktischen Willensbetätigung aber draußen im gewöhnlichen Leben standen, wollten die Anthroposophen nun auch ihr Wollen mit anthroposophischem Inhalte erfüllen. Es kam die Zeit, in der allerlei Gründungen erfolgten. Alle diese Gründungen gingen nicht aus der Initiative Rudolf Steiners hervor. Andere hatten die Initiative. Steiner ließ nur denen, die etwas wollten, seinen Rat. Er war nur für den Rat verantwortlich, den er gab, für die Gründungen selber mußten die eintreten, welche sie inaugurierten. Freilich gab Steiner zu nichts einen Rat, was nicht vereinbar gewesen wäre mit dem Geist der Bewegung. — Waren die Menschen früher aus allgemeiner Unbefriedigtheit gekommen, um eine befriedigende Weltanschauung zu erlangen, so kamen sie jetzt um Rat, weil sie in dem, woran ihr Wollen beteiligt war, ohne solchen Rat nicht vorwärts kamen. Steiner richtete nun seine Ratschläge so ein, daß er immer mehr und mehr dazu führen wollte, diejenigen, welche an ihn herantraten, völlig selbständig zu machen. Sein Ideal war ja, freie Menschen zu bilden, die selbst zu den Intuitionen kommen, die sie handelnd verwirklichen. Und die letzte Zeit der Entwicklung der Gesellschaft ist die Geschichte der Erziehung der Anthroposophen zum selbständigen und selbstverantwortlichen Handeln.

Als Reaktion auf die Initiativhandlungen, die auf dieser Strecke des Entwicklungsweges von den einzelnen Anthroposophen vollzogen worden sind, ist Steiner und der Gesellschaft jene heute wohl organisierte Gegnerschaft erwachsen, die sie heute von allen Seiten bedrängt. Er selber — wenn er nur seinen Intentionen gefolgt wäre — hätte diese Gegnerschaft nicht erzeugt. Wenn die Welt dies einmal erkennen wird, wird sie erst sehen, mit welcher Selbstlosigkeit Rudolf Steiner

uns zu selbständigen Menschen hat machen wollen. Damit wir freie Menschen werden können aus suchenden, unbefriedigten Seelen, damit wir lernen, unsere eigenen Intuitionen darzuleben, hat er all das Schwere auf sich genommen.

Es kam nach dem Kriege die Zeit der großen sozialen Umwälzungen. Bei einigen anthroposophischen Freunden in Stuttgart tauchte die Idee auf, man müsse auf sozialem Gebiet, auf wirtschaftlichem Gebiet etwas tun im Sinne unserer Bewegung. Diese Freunde traten an Dr. Steiner heran, erbaten seinen Rat. Steiner, der schon während des Weltkrieges, immer wenn Persönlichkeiten an ihn herantraten, auf die es irgendwie ankam, auf die Idee der Dreigliederung hingewiesen hatte, verfaßte jetzt seinen Aufruf an das deutsche Volk und an die Kulturwelt. Er hielt in Zürich Vorträge, deren Inhalt dann ziemlich unverändert in das Buch „Die Kernpunkte der sozialen Frage“ überging. Ein Bund für Dreigliederung bildete sich. Alles dies vollzog sich so, daß es Schritt für Schritt an Steiner herangetragen wurde. Er sprach, wo man ihn zu sprechen einlud. Er gab seinen Rat, wo man ihn darum anging. Eine eigene Initiative aber ergriff er nicht.

Aus der Initiative der Anthroposophen entstand der „Kommende Tag“ A.-G. zur Förderung wirtschaftlicher und geistiger Werte. Derselbe sollte der Anfang einer assoziativen Wirtschaft sein. Der Sinn der Dreigliederung war, Kräfte, die im sozialen Organismus unbemerkt wirken, bewußt zu machen und dadurch zu lenken. Der Staat hatte sich weder als Wirtschaftler noch als Pädagoge bewährt. So sollte er Wirtschaft und Geistesleben denen übergeben, die im Wirtschaftsleben als Wirtschaftler, und denen, die im Geistesleben als Individualitäten darin standen. Der Prozeß der Loslösung der Wirtschaft und des geistig-kulturellen Lebens vom alten Einheitsstaate, der sich überall vollzieht, sollte bewußt gemacht werden. Die Bewegung begann mit großer Stoßkraft, verebbte aber, als die Kraft der Anthroposophen nicht ausreichte, die Idee der Dreigliederung genügend weiten Kreisen bekannt zu machen, infolge der immer stärker werdenden Gegenarbeit.

Was die Anthroposophen in der Dreigliederungszeit begründeten, wuchs nicht aus der Anthroposophie hervor, sondern trat von außen an sie heran und wollte befruchtet sein. Sogar Theologen, die eine religiöse Erneuerung von sich aus und aus ihrer Initiative anstrebten, erschienen und erbaten dazu die Erkenntnisse, welche sie nötig hatten, um zu begründen, was sie wollten. Auch eine Gruppe von Medizinern wandte sich an Rudolf Steiner, um aus anthroposophischer Erkenntnis zu einer Erweiterung und Vertiefung des Verständnisses der Pathologie zu kommen, und aus einem intimeren Verstehen der Menschennatur die Wege zu einer rationellen Therapie zu finden. Aus der Initiative

einiger dieser Mediziner entstand dann das klinisch-therapeutische Institut in Ariesheim bei Dornach, das Dr. Ita Wegman leitet, und das klinisch-therapeutische Institut in Stuttgart. In diesen Instituten war der Grund gelegt, aus anthroposophischer Erkenntnis heraus die Methodik für eine rationelle Therapie auszuarbeiten. Hochschulkurse und Kongresse im In- und Ausland versammelten die anthroposophischen Redner.

Was Anthroposophie von sich aus tat, das trug immer das Gepräge des allgemein Menschlichen. Der Bau in Dornach war ein Kunstwerk, das zu jedem Menschen sprach. Nirgends ein Symbol, nirgends etwas Sektierisches. Auch die Waldorfschule, die von Emil Molt begründet wurde, von Rudolf Steiner geleitet wird, trägt diesen Charakter des allgemein Menschlichen. Sie ist keine Weltanschauungsschule. Sie ist gegründet auf eine Pädagogik, die aus anthroposophischer Menschenkenntnis erfließt. Der werdende Mensch, die Natur des Kindes werden erforscht, aus der Erkenntnis der Kindesnatur, aus dem Menschlichen — indem man es erkennt —, nicht aus irgendeiner Weltanschauung erfließen die pädagogischen Maßnahmen. Dadurch ist die Schule sehr rasch zum Gegenstand des Weltinteresses geworden. Von überall her kommen Pädagogen zur Waldorfschule, um sie kennenzulernen. Wenn man erlebt, wie groß das Interesse ist, könnte man hoffen, daß auf pädagogischem Gebiete noch am ehesten eine allgemeine Verständigung über die Erde hin möglich sein wird.

Überblicken wir unsere Darstellung: Aus der hilflosen Unbefriedighteit der Zeitverhältnisse suchen die Menschen nach etwas, worin sie ihr Menschentum geborgen wissen. Sie finden ein Heilmittel für ihr Leiden in der Anthroposophie, die nicht nur den Leib, sondern auch Seele und Geist umfaßt, so daß der ganze Mensch sich in dem Weltbild, das sie malt, geborgen weiß.

So kommen die Menschen hilflos und unselbständig, werden Mitglieder, Zuhörer, schließlich Mitarbeiter mit eigenen Intentionen, werden selbständig und willensinitiativ. Mancher kam gebrochen und wurde ein kräftiger willensdurchpulster Mensch. — Aber nicht nur Menschen kommen. Ganze Gebiete der Wissenschaft und des Lebens kommen und suchen Hilfe. Allen, die so kommen, kann Anthroposophie etwas geben, aber für sich selber will sie nichts. Die Anthroposophische Gesellschaft ist gegründet, um das Geistesgut zu hegen und zu pflegen, das ihr der Geist selbst anvertraut. Aber sie pflegt es für die allgemeine Menschheit. Wenn Anthroposophie Allgemeingut geworden sein wird, wird die Gesellschaft sich auflösen, weil sie überflüssig geworden sein wird. Einen „Kreis“ um Steiner gibt es nicht, höchstens die organisierte Gegnerschaft, die einen festen Ring bildet. Die Gesellschaft aber ist als Keim gedacht, der sich selber hin-

gibt, damit das allgemeine Leben aus ihm sprießen kann. Diesem Ziel, etwas zu werden, was eine ganz allgemein menschliche Bedeutung hat, ist die Gesellschaft Weihnachten 1923 um ein großes Stück näher gekommen. Ein Jahr nach dem Brand des Goetheanum konnten sich die Anthroposophen, gerufen von der Leitung des Goetheanum, zu einer Weihnachtstagung versammeln, bei welcher es zu einer Neubegründung der Anthroposophischen Gesellschaft kam. Anknüpfend an die Gesellschaftsgründung von 1912, wollte man den damals festgestellten Zielen einen selbständigen dem wahren Geist der Gegenwart entsprechenden Ausgangspunkt schaffen. Als erster Vorsitzender eines Gründungs- und Initiativvorstandes von sechs Persönlichkeiten konnte Rudolf Steiner mit diesem Vorstand zusammen sich nun selbst an die Spitze der Anthroposophischen Gesellschaft stellen. Dadurch ist anthroposophische Bewegung und Anthroposophische Gesellschaft nun als Einheit in der „Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft“ fest verbunden. Künftig wird in der Anthroposophischen Gesellschaft nichts anderes wirksam sein, als die Impulse der Anthroposophie selbst. Durch die Herzen der Mitglieder der Gesellschaft aber geht seit der Weihnachtstagung ein neues Feuer. Denn nun wissen sie, daß sie die Anthroposophische Gesellschaft lieben dürfen, denn in ihr lebt wahre, herzliche, allgemein menschliche Geistigkeit, die nichts für sich, die alles für die Menschheit will. Als den Führer zu selbstlosem Wirken und als das große Vorbild solchen Wirkens ehren und lieben wir Rudolf Steiner.

Jugendbewegung und Erkenntnis.

Von

Paul Honigsheini.

Literaturangaben.

Das Schrifttum aus der Jugendbewegung und über sie ist außergewöhnlich groß; es kann daher unter grundsätzlicher Beiseitelassung alles dessen, was nur mit Jugenpflege zu tun hat, nur einiges Wesentliche genannt werden.

Auf die besonderen soziologischen und geistigen Seiten der Erscheinung bin ich in folgenden Aufsätzen zu sprechen gekommen:

„Die Pubertät“, in den „Kölner Vierteljahrsheften für Soziologie“, Jahrgang III, Heft 3, 1924. München, Duncker & Humblot.

„Soziologie der proletarischen Jugendbewegung“, in der Zeitschrift „Die neue Erziehung“, Jahrg. IV, Heft 10, 1922. Berlin, Schwetschke & Sohn.

„Die Volkshochschule, eine Verwirklichung des Geistes der Jugendbewegung“, ebenda.

„Jugendbewegung und Volkshochschule“, in der Zeitschrift „Der Pfeil“, Jahrg. V, Heft 3. Mainz 1923.

„Meine Volkshochschuljugendgemeinschaft“, im „Archiv für Erwachsenenunterricht“. Berlin 1924, Heymann. (Erscheint demnächst.)

„Jugend, Proletariat und Gegenwartskrise“, in „Unser Bund“, Älterenblatt des Bundes deutscher Jugendvereine. Jena 1924, Thüringer Verlagsanstalt.

Vgl. dazu auch meine Tagungsberichte in der „Neuen westdeutschen Lehrerzeitung“, Jahrg. XXIX, Heft 15, 1923, und Jahrg. XXX, Heft 7, 1924. Iserlohn, Verlagsanstalt Rudolf Wichelhofen.

Für die Erkenntnis des Wesens und die Geschichte der einzelnen Gruppen kommen vornehmlich folgende Schriften in Frage (als Übersicht und zur Orientierung über die einzelnen Bünde und über ihre Literatur):

Herrle, Theo, Die deutsche Jugendbewegung in ihren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen. Stuttgart und Gotha, 1922 Friedrich Andreas Perthes, A.-G. (Aber auch nur als Materialsammlung verwertbar.) Hier finden sich auch alle weiteren Schriften und periodischen Veröffentlichungen, betreffend den Wandervogel und das Freideutschtum.

In ähnlichem Sinne ist verwendbar:

Drill, Robert, Die neue Jugend. Frankfurt a. M., Frankfurter Sozietätsdruckerei.

Außerdem mögen noch genannt sein:

Für die proletarische Jugendbewegung:

- Bondy, Curt, Die proletarische Jugendbewegung in Deutschland. Lauenburg 1922, Adolf Saal Verlag.
- Korn, Karl, Die Arbeiterjugendbewegung. Einführung in ihre Geschichte, I und II. Berlin 1922, 1923, Arbeiterjugendverlag.
- Das Weimar der arbeitenden Jugend, bearbeitet von E. R. Müller, Magdeburg. Verlag des Hauptvorstandes des Verbandes der Arbeiterjugendvereine Deutschlands, Berlin SW 68.
- Ollenhauer, Von Weimar bis Bielefeld, ein Jahr Arbeiterjugendbewegung. Ebenda 1921.
- Westfal, Max, Was wir wollen? Die wirtschaftlichen und kulturpolitischen Ziele der Arbeiterjugendbewegung. Ebenda.
- Schult, Johannes, Das Jugendproblem in der Gegenwart. Ebenda 1921.
- Kundgebungen der Arbeiterjugend-Internationale. Ebenda 1922.
- Die Arbeiterjugend-Internationale, Werdegang und Ziele. Ebenda.
- Graf, Engelbert, Jung und Alt in der proletarischen Jugendbewegung, in „Proletarische Jugend“, Sammlung sozialistischer Jugendschriften, Heft 4. Berlin 1921, Verlagsgenossenschaft „Freiheit“. (Aus den Kreisen der inzwischen aufgelösten, der U.S.P. nahestehenden sozialistischen Proletarieryugend.)
- Dressel, Alfred, Bericht über die Reichstagung der syndikalistisch-anarchistischen Jugend Deutschlands. Selbstverlag der syndikalistisch-anarchistischen Jugend Deutschlands. Druck von C. W. Löwe Nachf., Leipzig.
- Zimmermann, Werner, Weltvagrant. Erfurt 1922, Steigerverlag. (Aus den Kreisen der an Silvio Gesell angelehnten Freigeld-Freiland-Jugend.)

Für die protestantische Jugendbewegung:

- Stehn, Hugo, Unser Weg, Geschichte des Bundes deutscher Jugendvereine. Buchverlag des Bundes deutscher Jugendvereine, E. V., Sollstedt bei Nordhausen 1922.
- Donndorf, Führerberuf und Führerberufung. Ebenda.
- Arbeit und Feier. Ebenda.
- Stählin, Wilhelm, Von Sinn und Segen des Dienens. Ebenda.
- Stählin, Wilhelm, Jesus und die Jugend. Ebenda.
- Stählin, Wilhelm, Unsere geistige Lage und die Aufgabe der Führer. Berlin 1922, E.S. Mittler & Sohn.
- Eberlein, Gotthard, Die verlorene Kirche, in der Sammlung „Junge Republik“, herausgegeben von Walter Hammer, Heft 5. Werther bei Bielefeld, Fackelreiter Verlag.

Für die katholische Jugendbewegung:

- Guardiani, Romano, Neue Jugend und katholischer Geist. Mainz 1921, Matthias Grünewald Verlag.
- Die Tagung auf Burg Rothenfels, der erste deutsche Quickborntag 1920. Burg Rothenfels (Main) 1920, Verlag Deutsches Quickbornhaus.
- Wehender Geist, der zweite deutsche Quickborntag. Ebenda 1921.
- Kirche und Wirklichkeit, ein katholisches Zeitbuch, herausgegeben von Ernst Michel. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1923. (Hervorgewachsen aus den drei katholischen Sonderheften der Monatsschrift „Die Tat“; in gewisser Hinsicht als Parallelerscheinung zum Geiste des Quickborns und der Großdeutschen zu betrachten.)

Aus der Fülle der Schriften, die sich mit dem Problem Jugendbewegung und Politik befassen, seien genannt:

Schultz-Hencke, Harald, Die Überwindung der Parteien durch die Jugend, in der Sammlung „Das Wollen der neuen Jugend, eine Auseinandersetzung mit den Grundfragen der Zeit“, herausgegeben von Harald Schultz-Hencke. Gotha 1921, Verlag von Friedrich Andreas Perthes.

Kultur, Politik ihre Dienerin. Vier Aufsätze von Natzmer, Mommsen, Hacker. Ebenda, Heft 2.

Ahlborn, Knud, Das Freideutschtum in seiner politischen Auswirkung, in der Sammlung „Junge Republik“, herausgegeben von Walter Hammer, Heft 2. Werther bei Bielefeld, Fackelreiter Verlag.

Die Politik der jungen Generation. Ebenda, Heft 6. (Hierin zum Teil sehr charakteristische programmatische Erklärungen von einzelnen bürgerlichen, konfessionellen und proletarischen Bündnen.)

Mauthe, Hermann, Jugendbewegung und deutsche Volkswirtschaft. Ebenda, Heft 3.

Von den Schriften, die sich mit der Frage Jugendbewegung und Schule befassen, seien genannt:

Lüth, Erich, Die Entfesselung der Schule. Ebenda, Heft 4.

Schulz, Johannes, Die Schule der arbeitenden Jugend. Verlag des Hauptvorstandes des Verbandes der Arbeiterjugendvereine Deutschlands, Berlin SW 68.

Werckshagen, Karl, Heimweg der Jugend, ein Bekenntnis zur deutschen Schule. Berlin 1922, Der Weiße Ritter Verlag.

Sowie verschiedene Beiträge in dem Sammelband

Jugendnot, Vorträge, gehalten auf der 9. öffentlichen Tagung des Bundes entschiedener Schulreformer, herausgegeben von Gerhard Danziger und Siegfried Kawerau. Leipzig, Ernst Oldenburg Verlag.

Sowie in dem für diese Tagung herausgegebenen

Programmheft zur Herbsttagung Berlin 1922, als Heft 10 des IV. Jahrganges der Zeitschrift „Die neue Erziehung“, 1922. Berlin W 30, Schwetschke fr Sohn, Verlagsbuchhandlung.

Zimmermann, Werner, Lichtwärts, ein Buch erlösender Erziehung. Erfurt 1922, Steiger Verlag. (Aus den Kreisen der an Silvio Gesell angelehnten Freigeld-Freiland-Jugend.)

Unter dem Oberbegriff Jugendbewegung sollen in folgendem alle diejenigen Vergesellschaftungsgebilde zusammengefaßt werden, die sich so charakterisieren lassen: Angehörige beiderlei Geschlechts assoziieren sich während und nach dem Pubertätsalter unter Ausschluß von jüngeren und von älteren Jahrgängen. In irgendeinem Grade ist das Bewußtsein des Andersseins vorhanden, entweder der Gesamtheit der Erwachsenen oder denjenigen Schichten und Kreisen den letzteren gegenüber, denen man durch Herkunft, Klassenlage oder Weltanschauung nahe steht. Diese Überzeugung von der Verschiedenheit setzt sich um in eine Frontstellung jenen gegenüber. Sie greift gegebenenfalls über die eigene Gruppe hinaus und führt zu einer ersehnten, geforderten oder auch zum Teil realisierten Verbindung der Jugendlichen

überhaupt. Ausdruck dieser Einstellung sind dann, wie auch sonst in analogen Fällen, bestimmte Kleidung und Sitten.

Zunächst soll aber eine Einschränkung vorgenommen werden: Nur die entsprechenden Gebilde unserer Generation, das heißt etwa der letzten dreißig Jahre, werden in den Kreis der Betrachtung einbezogen. Die innere Struktur derartiger Gruppen selbst soll zwar nicht zuletzt und in Hinsicht auf die in ihr maßgebende Form der Führerschaft betrachtet werden. Erst auf Grund solcher Vorarbeit kann die Frage entschieden werden, ob und bejahendenfalls welche Formen erkennender Inbeziehungsetzung zur Welt diesen Gebilden eignen, inwieweit sie sich schon neuen Ausdruck verschafft haben, und wieweit im Gefolge hiervon andere Formen von erkennender Inbeziehungsetzung zurückgetreten sind. Hiermit ist denn auch die Antwort auf die Frage nach der Zukunft und nach der historischen Bedeutung der Jugendbewegung im allgemeinen und der durch sie emporgebrachten sowie der innerhalb ihrer zurückgetretenen Erkenntnisformen insbesondere gegeben.

Das primär Verbindende ist zunächst dies: Man lehnt die Vergesellschaftungsformen der Erwachsenen ab. Letztere wollen die Jugendlichen in ihre eigenen Gebilde einzwängen, oder aber sie schaffen besondere für sie. Unter den Oberbegriff Jugendpflege faßt man alle derartigen Bestrebungen zusammen. Scheinbar sind diese dem jüngeren Alter angepaßt. Tatsächlich sind sie aber Nachahmungen der schon bestehenden. Von der herrschenden Generation sind sie mit Absicht eingerichtet worden. Durch sie sollen die Kommenden in dem bisherigen Geiste bewahrt werden und insonderheit in diejenige Einstellung der Gesamtheit der Vergesellschaftungsgebilde gegenüber hineinwachsen, die der jeweils tonangebenden Schicht genehm ist. Die Abwehr solchen Unternehmens und das Gefühl, isoliert damit nicht durchdringen zu können, führt zum Zusammenschluß. Doch würde ein derartiges, wesentlich negatives Moment nicht genügen, eine dauernde Verbundenheit zu gewährleisten, wenn nicht zu diesem negativen Faktor eine Sehnsucht nach Verwirklichung ganz bestimmter, bei den Erwachsenen unserer Tage nicht vorhandener Gesellschaftsformen wirksam wäre. Fragen wir nämlich, in welcher Weise der heutige Mensch lebt, so treten uns folgende Momente entgegen, die unter dem uns interessierenden Gesichtspunkte wesentlich sind. Zwangsläufig hat sich die neuzeitlich europäische Welt so entwickelt: Die einstige Fülle der Vergesellschaftungsgebilde hat sich zu ganz wenigen großen Organisationen zusammengeballt. Diese letzteren aber ähneln sich in Hinsicht auf ihre innere Struktur auf ein Haar, mögen sie nun Staaten, Kommunen, Konzerne, Gewerkschaften oder Parteien heißen. Stets gilt es für das zu ihnen gehörige Individuum als selbstverständlich, daß es selbst das Prius, der Ver-

band dagegen das erst durch es Geschaffene ist. In ihn tritt es hinein, weil es der Meinung ist, zum Erlangen des eigenen Vorteils sei es besser, wenn man nicht allein steht, und innerhalb der hierbei als möglich in Frage kommenden Verbände sei es nun gerade wieder dieser eine, der seine Interessen in geeigneterer Weise vertrete als einer der übrigen Konkurrenten. Dieselben Motive wie hier wirken auch bei seinem etwaigen Austritt aus dem betreffenden überindividuellen Ganzen mit, zum Beispiel beim Wechsel der Staatsangehörigkeit, oder wenn ein bisheriger Mieter durch Erbschaft Hausbesitzer geworden ist. Dann bekümmern ihn weder seine bisherige Organisation noch auch deren Mitglieder, also seine bisherigen Kollegen, Kameraden, Genossen oder wie immer sie genannt werden mögen. Mit ihnen war er ja nicht durch etwas Gemeinsames verbunden. Vielmehr kam jeder von ihnen nur insofern in Frage, als sein privates Interesse ökonomischer oder sonstiger Art geradeso gerichtet war, daß es mit demjenigen des anderen konvergierte. Als Zahl unter Zahlen kam also das Individuum in Betracht, das durch Hinzutritt zu einem bestimmten Verband, das heißt also durch Hinzuaddierung seines Egoismus zu demjenigen von anderen ein bestimmtes Vergesellschaftungsgebilde verstärkte und dadurch die Chance der in diesem zusammengefaßten Leute, jeder seine eigenen Ziele zu erreichen, vergrößerte. In jedem Falle also ist klar: Weder zu dem Verbände als solchem, noch auch zur Gesamtheit seiner Mitglieder, noch auch zu einem einzelnen von letzteren hat der Mensch eine unmittelbare Beziehung; vielmehr schiebt sich regelmäßig ein Drittes dazwischen, ein Vergleich und damit ein Umrechnungsprozeß. Die Bezogenheit zur Ganzheit und zum Einzelnen ist also stets eine nur mittelbare, eine gebrochene. Dieser Sachverhalt tritt um so deutlicher in die Erscheinung, je mehr auch das Verhältnis von Geführten zum Führer analog struktuiert ist. Das aber leitet uns zu dem zweiten, für unsere Betrachtung wesentlichen Charakteristikum der heutigen Gesellschaftsstruktur über, nämlich zum Führertum. Zunehmenden Maßen ist die Gesamtheit der Verbände nicht nur in dem oben geschilderten Sinne einander angeglichen worden, sondern auch unter der Herrschaft des Bürokraten oder des Cäsars gelangt. So verschieden beide Typen im einzelnen sein mögen, darin ähneln sie einander: sie sind im wesentlichen Beherrscher der Technik, mit deren Hilfe am besten dasjenige durchgeführt wird, was für das von ihnen beherrschte Vergesellschaftungsgebilde das geeignetste ist. In ihren Augen sind Gesinnungen und geistige Elemente Faktoren, die insoweit Beachtung verdienen, als sie irgendwie bei der Verwirklichung praktischer Ziele in die Rechnung eingestellt werden müssen oder verwendbar sind. Wenn für irgend jemanden, so gilt jedenfalls hier das Wort; „Menschen sind für sie nur Zahlen/“

Zwischen ihnen und den Beherrschten besteht um so weniger eine unmittelbare Beziehung, je mehr jene unentbehrlich geworden sind. Dies hinwiederum ist geschehen, seitdem fast alle Organisationen in wenigen großen Zweckverbänden zusammengefaßt worden sind und für alle die gleichen Methoden der Kassierung, Propaganda usw. in Frage kommen. Sie aber können nicht mehr von ehrenamtlichen Vertrauensmännern beherrscht werden, die sich aus Idealismus für die Sache einsetzen; vielmehr erfordert ihre Handhabung lange Schulung und Praxis. Über solche verfügen aber nur berufsmäßige Sekretäre und ähnliche Leute, und ihnen ist naturgemäß — zweckrational, wie sie nun einmal eingestellt sind — alles Irrationale und Emotionale, das sich etwa noch bei einzelnen ihrer eingetragenen Mitglieder vorfindet, nichts anderes als eine lästige, möglichst zu beseitigende Störung. Jedenfalls ist also auch hier von unmittelbarer Bezogenheit keine Rede, und zwischen Mensch und Mensch schiebt sich, ebenso wie bei dem geschilderten Verhältnis der Angehörigen des Verbandes untereinander, ein Umrechnungsprozeß, ein lebloses Drittes ein.

Infolge dieses Nichtvorhandenseins von Unmittelbarkeit und von Führerschaft, die sich nicht auf technischer Beherrschung des Apparates, sondern auf persönlichem Glauben an die Außergewöhnlichkeit aufbaut, sind nun aber ganz wesentliche, dem Menschen eigennende Bedürfnisse nicht zu ihrem Rechte gekommen, und zwar in einem Maße, wie anscheinend kaum in irgendeiner Kulturperiode zuvor. Auch das Bewußtsein, etwas verloren zu haben, war vorhanden und fand literarischen Niederschlag. Wenn es vorab aber hierbei sein Bewenden fand, so liegt das darin: Wie immer in der Weltgeschichte, konnte auch jetzt Veränderung nur vonstatten gehen, wenn eine Schicht vorhanden war, die als Träger der neuen Sehnsucht in Betracht kam. Als solche kam aber zunächst keine von den bestehenden Gruppen und Klassen in ihrer Gesamtheit in Frage. Denn das Bürgertum war der eigentliche Repräsentant jenes neuen Geistes der Mechanisierung, Versachlichung und Entpersönlichung. Die Feudalität, durch die neu emporgekommene Schicht zurückgedrängt, paßte sich, um an der Macht zu bleiben, mehr und mehr den veränderten Lebensformen an und organisierte sich in zweckrationalen Wirtschaftsverbänden und formal-demokratischen Parteien. Auch sie konnte also nicht den geeigneten Resonanzboden darbieten. Ähnlich lagen die Verhältnisse bei dem mit letztgenannter Gruppe verbündeten Kleinbürgertum und beim sinkenden Mittelstande; als selbständige derartige Existenzen figurierten sie nur in der Statistik. De facto wurden sie zusehends, unter Weiterführung des alten Namens, entweder kleine, zum Teil sogar mit Maschinen arbeitende kapitalistische Unternehmer, oder scheinbar unabhängige, tatsächlich aber vom Großkapital abhängige Leute,

wie beispielsweise die Gastwirte, oder proletarisierte Heimarbeiter. Jedenfalls aber waren sie dann in ihrer Einstellung der Welt gegenüber sowie in ihren eigenen Vergesellschaftungen in keiner Weise wesensverschieden von den geschilderten Gruppen oder vom Proletariat. Letzteres aber war ebensowenig der geeignete Träger des Neuen. Denn zum ersten war es als eigentlicher Leidträger der ökonomischen Entwicklung und insonderheit durch die hiermit gegebene Arbeitsteilung mindestens ebenso seelisch verkümmert wie die anderen. Zum zweiten aber war seine eigene Organisation, ebenso wie seine dem Bürgertum nachgebildete Ideologie, so ausgesprochen zweckrational und mechanistisch, daß sie an fehlender Unmittelbarkeit und an Beherrschtheit durch die Bureaukratie dem bekämpften Gegner in keiner Weise nachstand. Kam also keine der Schichten und Klassen als solche in Betracht, so war es mit den anderen zahlenmäßig umfassenden Vergesellschaftungsgebilden nicht anders bestellt. Die Parteien waren natürlich erst recht nichts anderes als riesenhafte Gebilde, in denen das Individuum nur noch eine Ziffer trug. Der Staat selbst, langsam unter die Herrschaft des organisierten Produktionsmittelbesitzes geraten, war im wesentlichen ein zweckrational eingestellter Apparat zur Verwirklichung expansionskapitalistischer Bestrebungen. Von den großen Kirchen war der Protestantismus in der Hauptsache Polizeiorgan des letztgenannten Gebildes zur Domestikation der Massen, der Katholizismus seinem Wesen nach nicht zuletzt Hierarchie und damit Organisation.

Wenn also keine der bestehenden Vergesellschaftungen in dem uns beschäftigenden Sinne Bedeutung zu erlangen vermochte, so konnte diese höchstens eine Gruppe erlangen, die entstand, indem durch die Gesamtheit der Horizontalschichtungen ein neuer Vertikalschnitt gelegt wurde. Schon in anderen Kulturen hatte die Altersklasse ihre soziologische Bedeutung gehabt. Vornehmlich die auf das Hordendasein folgenden Lebensformen der beginnenden Differenzierung hatten bei primitiven Bodenbauern und bei Viehzüchtern Derartiges gezeitigt. Stets aber hatte es sich dabei ausgesprochenermaßen um Zwischenstufen gehandelt, indem man sich in diesen von Erwachsenen geschaffenen und geleiteten Verbänden bewegte, von der Hoffnung getragen, durch korrektes, jenen Führern gefallendes Benehmen in deren Schicht hineinzuwachsen und dadurch der Privilegien teilhaftig zu werden, die jenen zustanden. Nicht um ein Gebilde handelte es sich also dort, das in bezug auf die innere Struktur und auf die Führerschaft von den Schöpfungen der Erwachsenen verschieden war, nicht um etwas, das um seiner selbst willen geliebt wurde, und dem man sich deshalb willig unterordnete. Letztlich wollte man doch, ebenso wie bei den Schulen und Jugendpflegeinstituten aller Zeiten und auch bei

denjenigen unserer Gegenwart, ein „Erwachsener“ werden. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts trat aber, und zwar allem Anschein nach zum ersten Male in der Weltgeschichte, der Fall ein, daß eine völlig neue Schichtung geboren wurde, daß man die Assoziation der „Jugendlichen“ eines bestimmten Alters in den Vordergrund rückte, sie um ihrer selbst willen liebte und nicht nur keine Sehnsucht mehr hatte, wie früher, recht bald zu der Schicht der Reiferen zu gehören, sondern umgekehrt es geradezu als Beleidigung empfand, zu deren Welt zugerechnet zu werden, da man letztere doch als eine verderbte ablehnte. Aus allem oben Gesagten läßt sich die Erklärung hierfür leicht ableiten. Zunächst ergibt sich, negativ betrachtet, aus dem dort Dargelegten ohne weiteres, daß ältere Wesen hierfür nicht in Betracht kamen. Waren sie es doch, die infolge der ökonomischen und soziologischen Entwicklung die charakteristischen Verkümmerssymptome an sich trugen. Ebensowenig aber waren die unterhalb der Pubertätsgrenze gelegenen Jahrgänge von Belang. Sie waren zwar durch die Schule, jenes unzweideutige Spiegelbild bestehender Schichtung und anerkannter Werthierarchie der Vergesellschaftungsgebilde, in dem von den Herrschenden gewünschten Sinne behandelt worden, hatten aber, da sie noch nicht in die taylorierte Wirtschaft einbezogen waren, noch nicht den ganzen Verkümmersprozeß am eigenen Leibe durchgemacht. Zum andern aber prädominierte, ihrer ganzen seelischen Struktur entsprechend, bei ihnen das Bedürfnis nach unmittelbarer Verbundenheit, vor allem aber nach Anlehnung an den charismatischen Führer nicht in dem Maße wie in dem die Pubertät direkt begleitenden Lebensstadium. Denn ganz abgesehen von den eigenartigen Verhältnissen unserer Tage, sind an sich in dem fraglichen Alter die assoziativen Faktoren wirksamer als in den darauf folgenden und als in dem unmittelbar voraufgehenden, wenn auch allem Anschein nach doch nicht stärker als in einer noch weiter zurückliegenden Periode. Eine Soziologie des Kindergartens würde letzteres wahrscheinlich beweisen. In einem Zwischenstadium war dagegen ihre Intensität geringer geworden. Sie treten dann wieder zum Vorschein, weil bestimmte produktive Kräfte gewachsen sind, weil aber der einzelne doch empfindet, daß er sie nicht in geeigneter Weise verwenden kann. Vor allem beherrscht er nämlich die hierzu notwendigen Formen und die Inhalte, die durch die gesamte Kulturlage bedingt sind, nicht. Diese Unsicherheit nicht zuletzt veranlaßt ihn zur Assoziation. Das gilt ganz prinzipiell für dies Alter, und zwar mehr oder weniger für alle Kulturen. Im letzten Menschenalter aber führte es darüber hinaus nicht nur zu dem geschilderten Vergesellschaftungsgebilde, sondern auch noch zu dessen Wertschätzung, als eines einzigartigen und um seiner selbst willen zu stützenden. Während nämlich bei den jüngeren

Jahrgängen die ausschlaggebenden Vergesellschaftungswünsche noch nicht diese Vehemenz entfalten konnten, während sie andererseits bei den älteren Individuen versickert waren, meldeten sie sich mit größter Stärke bei denjenigen, die die Gefahr unmittelbar vor Augen sahen, in allernächster Zeit rettungslos in diejenigen Gebilde hinabgezogen zu werden, in denen eben gerade das ihnen Wesentlichste, Unmittelbarkeit der Menschenbeziehung und charismatisches Führertum, dem Tode zur Beute fallen mußte.

Erklärt sich somit die Tatsache, daß und warum sich die Jugendbewegung nur in dieser Form und in der ganzen Weltgeschichte nur im ausgehenden 19. Jahrhundert erhob, so verstehen wir nun aber auch, warum sie nicht bei der Gesamtheit der Jugendlichen, sondern nur innerhalb einer bestimmten Schicht und im wesentlichen nur in einem einzigen Lande erstand. Was nämlich das erstere betrifft, so konnte sie natürlich nur in einer solchen Welt autochthon sein, in der für die Jugend die Gefahr, in Vergesellschaftungsgebilde der Erwachsenen eingezwängt zu werden, eine ganz besonders große war. Das gilt aber von der bürgerlichen Jugend in erster Linie. Sie fühlte sich nämlich in zweifacher Weise direkt bedroht. Einmal durch die Schule, zum anderen aber durch die Familie. Denn auch die letztere hatte begonnen, aus der einstigen Gemeinschaft eine zweckrationale Gesellschaft zu werden, und zwar nicht zuletzt auch in den mittleren Schichten. Damit ist aber auch erklärt, warum der neue Lebensstil, der sich nicht beim Proletariat als Gesamtheit einstellen konnte, auch nicht bei der proletarischen Jugend insbesondere einsetzte. Letztere entließ ja die Schule gerade vor den entscheidenden Jahren, und die wenigen Stunden, Fach- oder Fortbildungsunterricht erschienen nicht bedeutsam genug, um gegen sie eine Opposition wachzurufen. Die Familie andererseits bestand hier tatsächlich noch weniger als anderwärts. Vater, Mutter, Sohn und Tochter hatten jeder ihre besondere Arbeitsstätte und Arbeitszeit sowie ihre eigenen Nebeninteressen. Den Zusammenhalt stellt im wesentlichen ein zweckrationaler Konsumtionskommunismus dar. Er aber übte zum mindesten keinen das jugendliche Individuum in seinen Entfaltungsmöglichkeiten hemmenden Druck aus. Umgekehrt dagegen war sogar in dieser ökonomischen Sachlage ein Moment der Verbindung zwischen älterer und jüngerer Generation gegeben. Denn beide fühlten sich als Leute, die von demselben Klassegegner ausgebeutet waren. Dieser Gemeinsamkeit des Gegensatzes gegenüber traten etwa vorhandene trennende Momente in den Hintergrund, und so erklärt es sich, warum eine Jugendbewegung in den Arbeiterkreisen erst als Nachahmung der bürgerlichen entstehen konnte. Und daß sie in letzteren Schichten nicht überall gleichzeitig erwuchs, sondern sich

uns als spezifisch deutsches Produkt vor Augen stellt, ist natürlich auch kein Zufall. Denn wenn es irgendein Volk gibt, dem nicht nur ein Sinn für das Irrationale und für das Emotionale eignet, das vielmehr auch eine hieraus resultierende Sehnsucht nach unmittelbarer Menschenverbundenheit und nach charismatischem Führertum in sich birgt, so ist es das deutsche. Alles Entgegengesetzte, wie Großstaat, Bürokratie und Geldwirtschaft, ist romanischer oder jüdischer Import aus dem Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Nachdem die ältere Romantik, als erster Gegenschlag gegen rationalistischen Geist und gegen dessen Verwirklichungsversuch in Gestalt der Revolution und der Napoleonischen Staatengründungen und Rechtssatzungen, gescheitert war, das 19. Jahrhundert vielmehr noch eine Steigerung dieser Tendenzen gezeitigt hatte, bedeutet die Jugendbewegung schließlich auch noch ein Aufbäumen der deutschen Seele gegen die Gefahr ihres Erstickens innerhalb einer ihr von Hause aus fremden Welt.

Ist uns somit der Charakter der Jugendbewegung als eines einzigartigen, mit nichts anderem in der Weltgeschichte vergleichbaren Gebildes evident geworden, haben wir ferner gesehen, warum sie gerade in dieser Zeit nur in jener Schicht und ausschließlich nur in unserem Lande entstehen konnte, so werden wir jetzt auch ohne Schwierigkeit begreifen können, inwiefern sie für die Erkenntnis von Bedeutung werden durfte. Eine oberflächliche Betrachtung hat viele Außenstehende und sogar manche aus anderen Motiven heraus erst später zur Jugendbewegung hinzugetretene Personen veranlaßt, deren Kern sowie das Wesen ihrer erkennenden In-Beziehung-Setzung zu den Dingen nicht an der richtigen Stelle zu suchen. Die Tatsache, daß man aus der Staubluft der Großstadt in die Atmosphäre der Berge zog, daß man eine vom ärztlichen Standpunkte aus betrachtet objektiv hygienischere Tracht und Lebensform vorzog, verleitete ein in anderer Hinsicht zweckrational eingestelltes Zeitalter zur Annahme, auch hier handle es sich in erster Linie um berechnete gesundheitliche Maßnahmen. In Wirklichkeit ist aber dies rational-lebensreformerische Element, von wenigen „Vortrupp“gruppen abgesehen, nur von sekundärer Bedeutung. Halten wir hieran fest, so gewinnen wir auch ohne weiteres den Standort, von dem aus wir den Eingang zur Erfassung der neuen Form von erkennender In-Beziehung-Setzung der Welt gegenüber bei den uns hier beschäftigenden Gruppen finden. Sehen wir von vergangenen, barocken, idyllischen, klassisch-heroischen und romantischen Betrachtungen der Natur ab, so gab es deren in unseren Tagen etwa diese: die mechanistische des älteren Fach-Naturwissenschaftlers und der ihm anhängenden Populärliteratur. Die Umrechnung aller Qualität in Quantität und die Betrachtung des Lebens als eines

Spezialfalles wirkender Naturgesetze, — das waren die Charakteristiken einer in der darwinistisch-monistischen Welt groß gewordenen Generation. Daneben waren die neovitalistische Philosophie eines Hans Driesch und die untereinander wiederum vielfach abweichenden Gedankengebilde neuromantischer Naturphilosophen und kosmologischer Spekulationen doch nur Ansätze, und zwar solche, die der Jugendbewegung parallel liefen. Für die Massen dagegen war die Natur entweder, wie beispielsweise für den französischen Mittel- und Kleinbürger, ein Rahmen für das verfeinerte Alltagsleben an Sonntagen und in den Ferien oder bei dem deutschen Durchschnittsmenschen eine wegen dessen rassenmäßig bedingten Bedürfnisses nach Abwechslung willkommene Gelegenheit zum Anderssein oder bei prädominierendem militaristischen Gesichtspunkte Grundlage der „Ertüchtigung“, jedenfalls aber, auch wenn letzteres Moment nicht so hervorstach, brauchbares Mittel zum Zwecke der Gesundung. Die Jugendbewegung stellt demgegenüber einen der ersten Durchbruchsorte einer völlig anderen Einstellung der Natur gegenüber dar. War sie sonst fast regelmäßig technisches Mittel im Dienste eines anderen außernaturhaften Zweckes, so wird sie jetzt um ihrer selbst willen geschaut, geliebt, und in sie, als eine Ganzheit, wird das eigene Ich einbezogen. Damit ist auch eine zweite Neueinstellung gegeben: die Jugendbewegung muß wirklich als einer der Wiederentdecker des menschlichen Körpers angesprochen werden. In neuzeitlich-christlichen Kulturperioden als „Fleisch“ verunglimpft, ein Etwas, von dem man nicht sprach, war der Leib im wesentlichen als Hort einer einzigen Funktion, nämlich der sexuellen, empfunden und deshalb perhorresziert worden. Was Wunder, daß der Gegenschlag gegen solche Auffassung in der säkularisierten Kultur seit der Aufklärung und in Sonderheit im 19. Jahrhundert in ihm gleichfalls, aber aus entgegengesetzter Einstellung heraus, ausschließlich den Sitz der geschlechtlichen Betätigung erblickte und bei seiner Betonung in erster Linie an die Bejahung des körperlich-erotischen Elementes dachte. Damit war letzteres aus einem vorher im Vergleich zum Seelischen verpönten zu einem neben ihm stehenden oder gar über letzteres prädominierenden Moment geworden. Die Verbindung zwischen beiden dagegen fehlte. Diese höhere leiblich-geistige Einheit geschaffen zu haben, die Eingliedertheit dieses Ganzen in den Kosmos, wie sie die hochmittelalterliche Einheitskultur und in Sonderheit das gotische Zeitalter allerdings in völlig anderer Weise gehabt, wie sie die europäische Moderne verloren hatte, — das nicht zuletzt wird als das Werk der Jugendbewegung bestehen bleiben, auch wenn sie selbst vielleicht als Vergesellschaftsgebilde vergangen sein wird. Was aber die Einsicht in das Wesen dieser letzteren und darüber hinaus der menschlichen Ver-

bundenheit überhaupt betrifft, so ist dies nächst der Natur und nächst dem menschlichen Körper der dritte Punkt, bei dem von einer Bedeutung der Jugendbewegung für die Erkenntnis geredet werden kann. Gewiß gab es vor und neben ihr eine Anzahl von Formen der Kollektivarbeit, bei denen dem einzelnen innerhalb ihrer tätigen Individuum die Gesamtheit-Bedingtheit seines Tuns evident werden mußte. Aber sie alle waren zweckrationaler Natur und verhinderten hierdurch das restlose Bewußtwerden solchen Zusammenhanges. Hierin aber nicht zuletzt liegt die Bedeutung der „Fahrt“ und all ihrer scheinbar so belanglosen Begleitumstände, des Abkochens usw. Denn sie erst ließen die völlige Abhängigkeit und die Hingegebenheit des Einzelnen an die Gruppe zur Einsicht gelangen. Wollte man aber einwenden: Alles dies wäre auch da möglich gewesen, wo jederzeit eine gegenseitige Hilfe bei der Arbeit erforderlich werden konnte, wie beispielsweise beim Militär im Frieden und erst recht im Kriege, so ist demgegenüber zu antworten: Bei all diesen Gelegenheiten konnte sich eine solche Einsicht in Wahrheit nicht einstellen, weil dort an sich keine Verbundenheitsform vorhanden war, die eindeutig solche Bedingtheit des Einzelnen durch die Gruppe dokumentierte, vielmehr wurde die reine Ausgestaltung solcher Seins-Art verhindert, indem äußere legitime Autorität primär den Zusammenhalt bedingte und nicht etwa aus der Gruppe herausgewachsene organische Führerschaft. Die wiedererwachte Einsicht in die Eignung zu letzterer bildet nun aber einen vierten entscheidenden Punkt, der von der Bedeutung der Jugendbewegung für den Wandel in der Art der Erkenntnis zeugt.

Schon eingangs wurde von der Sehnsucht nach charismatischer Führerschaft in einer Zeit geredet, die in Staat, Wirtschaftsorganisation und Interessenverband fast ausschließlich durch den Bürokraten geleitet war. Demgegenüber bedeutet die Jugendbewegung nicht nur die Schaffung von Gruppen, die sich wirklich um solche, als außeralltägliche angesehene Persönlichkeiten scharten, sondern auch das Wiedervorbereiten der Fähigkeit, den geborenen Führer zu erkennen. Verallgemeinernd wird man aber nun überhaupt sagen können: Sie hat die Gabe zurückgebracht, mit divinatorischem Blick Einzigartigkeit und Sonderform der Seele zu schauen, — jenes Gnadengeschenk, das der Menschheit Westeuropas verloren gegangen war, und das wir eigentlich nur noch als eine in den östlichen Gestalten eines Dostojewski wirkende Kraft ahnen konnten. Daß sich von hier aus ganz neue Perspektiven für eine Bruder-Mensch-Pädagogik ergeben — und zwar nicht nur gegenüber den Jugendlichen, sondern auch in bezug auf die Kinder und nicht zuletzt sogar gegenüber dem sogenannten „Verbrecher“ —, das leuchtet wohl ohne weiteres ein.

Mit solchem Hervortreten neuer oder vergessener Formen erkennen-

der In-Beziehung-Setzung zu den Dingen ist nun aber gleichzeitig das Zurückweichen anderer, bei den übrigen europäischen Menschen bedeutsamer derartiger Formen gegeben: Zunächst bedeutet die radikale Ablehnung oder Ignorierung der von den Erwachsenen geschaffenen oder getragenen Vergesellschaftungsgebilde zum mindesten dies eine: Die Fähigkeit, konkrete Dinge zu betrachten, nimmt ab. Verbunden mit dem „Radikalismus der Aufrichtigkeit“ hat dies überhaupt ein Verschwinden des diplomatischen Verhaltens, des Abwiegens der realen Kräfte und des Berechnens ihrer Behandlungsmöglichkeiten im Gefolge. Den ganzen Komplex des spezifisch-politischen Denkens im europäischen Sinne, wie es von England gekommen, wie es dort zu einer einzigartigen Witterung für das Reale und Realisierbare und damit zu einer Instinkt- und Situationssicherheit geführt hat, jene Mentalität also, die bei dem Deutschen an sich unverhältnismäßig geringer entwickelt ist, verschwindet bei den Menschen der Jugendbewegung fast völlig. Daraus resultiert dann überhaupt die immer wieder beobachtete Unfähigkeit, vor lauter Einsicht in das Wesen der Freundesseele und vor lauter Sehnsucht nach eigener Ausgestaltung den Anschluß an die Dinge zu finden, — eine Schwierigkeit, die noch verstärkt wird durch die Neigung, zugleich mit dem zweckrationalen Denken des Rechenmenschen, dessen Grundlagen, nämlich die einzelwissenschaftliche Exaktheit, über Bord zu werfen. Greift insonderheit der Glaube Platz, nur ein aus Liebe geborenes Erlebnis könne die Erkenntnis bringen, so ist damit jeder objektiven und leidenschaftslosen Untersuchung, wie sie beispielsweise die Soziologie verlangt, ein Riegel vorgeschoben. Damit ist aber vielleicht gleichzeitig die Grenze der Wirksamkeit der ganzen Bewegung schon angedeutet. Der Beantwortung dieser Frage haben wir uns nunmehr zuzuwenden, um daraus abschließend abzuleiten, inwiefern im speziellen den von der Jugendbewegung emporgehobenen Erkenntnisformen eine Zukunftsbedeutung zukommt.

Aus zwei Gründen kann dem Gesamtgebilde, das uns hier beschäftigt, nur eine begrenzte Wirkungsmöglichkeit zugestanden werden: einmal wegen der besonderen Wirkung des Sexuellen in dem fraglichen Alter. Schon im schulpflichtigen Alter ist es latent vorhanden. In dieser Periode wirkt es aber, was das Verhalten der beiden Geschlechter zueinander betrifft, allem Anschein nach dissoziierend. Wir müssen diese vorsichtige Formulierung wählen, weil wir nicht schätzen können, wieviel auf das Konto der bisherigen trennenden Erziehung zu setzen ist. Es folgt ein Zwischenstadium. Das dumpfe Gefühl des Andersseins sowie die hieraus resultierende Unsicherheit und die Unfähigkeit, sich mit dem anderen Teil zu unterhalten, schließt Jungen und Mädchen als einzelne Wesen gegeneinander

Sehe Ier, Soziologie der Erkenntnis (Forschungen Bd. II). 26

ab, mit ihresgleichen aber ganz stark zusammen; nur in Gegenwart der eigenen Geschlechtsgenossen tritt man zu den anderen in Beziehung. Es kommt den betreffenden nämlich auf den sichtbaren Erfolg an, so wie ihn Erwachsene haben. Will man doch selbst auch als ein solcher gelten. Auf das Konto Ehrgeizbefriedigung muß man also diese Erscheinungen buchen, nicht aber hat man sie als sexuell bedingte Verknüpfung von zwei Menschen verschiedenen Geschlechts anzusehen. Solche tritt uns erst im nächsten Stadium entgegen, das heißt bei der eigentlichen Pubertät. Es kompliziert sich jetzt die Lage. Denn zu der geschilderten Opposition gegen die Vergesellschaftungsform der Erwachsenen treten folgende Sachverhalte hinzu: Von einem relativ hohen Prozentsatz wird eine nicht naturgemäße Befriedigung des Sexualtriebes geübt. Sie führt zur Melancholie und zur Unsicherheit. Folgeerscheinung hiervon ist Isolierung. Der gleiche Trieb veranlaßt aber zu engerem Zusammensein mit einem Einzelwesen des anderen Geschlechtes, er löst also aus der Verflochtenheit in sonstige Vergesellschaftungsgebilde heraus; demnach auch aus der Gemeinschaft der Gleichaltrigen. Wenn also zwei sexuell verankerte Faktoren für die Ausgestaltung von Jugendgruppen negative Bedeutung haben, so kann andererseits das Sexuelle in gleicher Hinsicht doch wieder eine zwiefältige positive Kraft darstellen: Gerade für den erotisch Eingestellten vermag der Jugendverband eine Attraktion darzustellen. Die Zugehörigkeit zu ihm verspricht nämlich gegebenenfalls sexuelle Erfolge. Dies kann bei Gebilden der Fall sein, die im übrigen untereinander sehr verschieden sind, zum Beispiel sowohl bei einem Tanzkränzchen als auch bei einer Gruppe der Jugendbewegung im engeren Sinne. Den Mitgliedern der letzteren kann nämlich bei der Werbung um die Gunst des weiblichen Geschlechtes als Unterstützung unter anderem auch die besondere Tracht willkommen sein. Nackte Beine, bloße Arme und Brüste sind zwar in diesen Kreisen ursprünglich einer anderen Einstellung entsprungen, werden aber bewußt oder unbewußt doch in dem angedeuteten Sinne verwandt. Andererseits wird die Bildung der Jugendgruppe noch befördert durch das gelegentlich wirkende Moment der Inversion, das heißt durch die zum mindesten erotisch gefärbte, wenn nicht direkt sexuell verankerte Zuneigung zum Angehörigen des gleichen Geschlechts.

Gleichzeitig arbeitet also eine Anzahl von Kräften, die zwar alle im Sexus verwurzelt, die aber in divergierender Richtung am Werke sind. Das Resultat aber ist dies: Keines der Vergesellschaftungsgebilde, innerhalb deren sich der Adoleszens bewegt, erfaßt ihn ganz. Dementsprechend kann also auch kein Verband, der spezifisch Jugendgruppe ist, über jenes Maximum von Stoßkraft verfügen, das einer das Individuum völlig absorbierenden Gemeinschaft zur Verfügung steht.

Hinzugefügt sei aber, daß diese für die Wirkungsfähigkeit der Gruppe letzten Endes negative Bedeutung des Sexuellen durch einen anderen Sachverhalt in etwa paralyisiert wird. Denn wenn anderwärts der Ehrgeiz von mehreren Verbandsmitgliedern, die sämtlich um den gleichen Posten rivalisieren, destruktive Wirkungen hat, so findet sich in der uns beschäftigenden Altersschicht gerade der Wunsch nach leitender Stellung sowie andererseits das Bedürfnis, geführt zu werden, auf Individuen verteilt, die sich im übrigen durch gleiche Interessenlage und durch ähnliche Lebensumstände zu der nämlichen Gruppe hingezogen fühlen. Die Sehnsucht nach Anlehnung, die oft in Schule und Elternhaus nicht befriedigt wird, ermöglicht eine desto vorbehaltlosere Unterordnung unter den als Führer anerkannten aus den eigenen Reihen, den seine anderwärts nicht zur Entfaltung gelangten Anlagen auf eine solche Position hinstreben veranlassen. Infolgedessen ist unter im übrigen analogen Verhältnissen die Wahrscheinlichkeit, daß unbefriedigter Ehrgeiz zur Absplitterung führt, bei einer Jugendgruppe geringer als bei Verbänden von Erwachsenen. Doch bedeutet dies nur ein verhältnismäßig belangloses Korrektiv neben der geschilderten und in unserem Sinne als negativ anzusprechenden Wirkung der sexuellen Elemente. Zudem aber ist der schrankenlosen Durchdringung der Welt mit dem neuen Jugendgeist noch eine zweite Grenze gezogen.

Sie ist dadurch bedingt, daß in dem Verhalten den Vergesellschaftungen gegenüber eine Einheit weder vorhanden noch auch möglich ist. Zunächst lehnte man sich ja, wie wir sahen, gegen Familie und gegen Schule auf. Die anderen soziologischen Gebilde dagegen beachtete man weniger und auch nur insoweit, als man infolge seiner Herkunft oder seiner weltanschaulichen Einstellung ihnen an sich einen Wert zusprechen mußte. Je nachdem aber, inwiefern man in ihnen einen absoluten Wert und in ihrer gegenwärtigen Gestalt etwas Vollkommenes oder etwas erst der Vollendung Entgegenzuführendes erblickt, je nachdem ist auch die Form der Bezugnahme auf sie eine andere. Dementsprechend stellt man dann entweder den reinen Typ einer Jugendbewegung oder den reinen Typ der Jugendpflege oder ein Mittelgebilde dar, das sich wiederum mehr oder weniger dem einen oder dem anderen Extrem annähert. Und zwar verhält es sich hiermit folgendermaßen: Je unabhängiger man allen sozialen Gebilden gegenübersteht, die von Erwachsenen ins Leben gerufen und die geschaffen sind, um irgendwelche Interessen oder Lehren einer älteren Generation zu vertreten, desto mehr nähert man sich der reinen Jugendbewegung. Je mehr man sich dagegen an die überkommenen Verbände einer lebensreiferen Schicht anlehnt und die innerhalb ihrer fortgepflanzten Anschauungen übernimmt, desto mehr stellt man ein Objekt der Jugendpflege dar. Tut man das letztere, so rückt man doch

wieder in immer engere Nachbarschaft zur Jugendbewegung, je mehr man von der Absicht geleitet ist, Sturm zu laufen gegen dessen mechanische Auffassung des geistigen Gehaltes sowie gegen die schematische und äußerliche Umsetzung in das praktische Leben von seiten des jetzt gerade tonangebenden Geschlechtes. Die Möglichkeit derartiger Opposition und damit auch die Wahrscheinlichkeit, bei solchem Tun Erfolg zu haben, ist nun wiederum bedingt durch die Struktur des Erwachsenenbildes, zu dem man sich auf diese Weise in Beziehung setzt.

Das Minimum von Wahrscheinlichkeit eines durchgreifenden Erfolges hat die Verbindung der Jugendlichen im Katholizismus. Prinzipielle Opposition gegen Familie und Staat kommt nicht in Frage, und die Absicht, den in dem mechanisierten Leben der Erwachsenen zur Institution erstarrten Geist der Gemeinschaft der Gläubigen wiederzuerwecken aus dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zu dem corpus mysticum Christi, wie es Quickborn und Großdeutsche sich zur Aufgabe setzen, muß scheitern, ebenso wie bisher innerhalb dieses Gebildes jeder derartige Anlauf tatsächlich zu einer Stärkung des Gegenteiles, des Institutionellen und des Scholastischen, geführt hat, und weil andererseits das ursprüngliche Gefühl, wenn es sich erhält, notwendigerweise als reine Mystik die Hierarchie untergräbt, die Sakramentverwaltung entbehrlich macht, die Kirche sprengt und dementsprechend von ihr ausgeschieden oder unschädlich gemacht oder zur Unterwerfung gezwungen werden wird. Daß im Protestantismus der Sachverhalt ein wesentlich anderer ist, braucht wohl kaum ausgeführt zu werden. Doch ist er als Vergesellschaftungsgebilde zum mindesten in Deutschland auf lange Sicht zu solcher Bedeutungslosigkeit verurteilt, daß ein Vorhandensein einer Jugend, die ihn ganz anders auffaßt, die insbesondere latent in ihm enthaltene, aber in der Kirche gehemmte Werte, vielleicht sogar erst außerhalb der letzteren zur Entfaltung gelangen läßt, für die Frage einer neuen Vertikalschichtung ziemlich irrelevant ist. Am größten ist die Möglichkeit derartiger Wirksamkeit innerhalb derjenigen bürgerlichen Welt, die nicht primär religiös verankert ist. Denn diese Schicht hat keine unantastbare Form mehr und keine absolute Wahrheit, die sie zu verteidigen hätte; sie beansprucht in Familie und Staat Gemeinschaften zu besitzen, die tatsächlich keine mehr sind. Und so ist es denn kein Zufall, daß die reinsten Typen der Jugendbewegung, Wandervögel und Freideutschtum, auf seinem Boden gewachsen sind. Beide aber haben, je weniger Familie und andere Gesellschaftsformen einen Druck ausüben, desto mehr ihr eigentliches Kampfobjekt eingebüßt, dementsprechend in zunehmendem Maße Mitglieder an andere Gruppen abgegeben.

Im Proletariat endlich liegt die Front, wie schon angedeutet,

anders. Und so steht denn hier auch tatsächlich die überwältigende Mehrheit dessen, was uns in den beiden letzten Jahrzehnten und jetzt an derartigen Erscheinungen entgegentritt, der reinen Jugendpflege nicht minder nahe als die analogen Gebilde der katholischen und der evangelischen Jünglingsvereine. So hat denn auch diejenige Gruppe, die die Lehre vom Klassenkampfe und von der Wirtschaftsumgestaltung auf dem Wege der Gewaltanwendung und der Machteroberung zur Richtschnur ihres Verhaltens gewählt hat, nämlich die an die kommunistische Partei angegliederte Jugend, ausdrücklich den Geist der Jugendbewegung und den Gedanken einer durch alle Stände hindurchgehenden Vertikalschichtung der Gesellschaft nach Altersstufen als eine Durchbrechung des Klassengegensatzes abgelehnt, der ja nach ihrer Theorie unüberbrückbar ist. Für diejenigen dagegen, die innerhalb des Sozialismus stehen, aber diese Einstellung doch nicht zu der ihrigen machen, besteht ein Grad von Wahrscheinlichkeit, daß sie als ein dem reinen Typ der Jugendbewegung verhältnismäßig verwandtes Gebilde bestehen und Erfolge aufweisen werden. Denn hier hat die ältere Generation, wenn auch nicht in der Theorie, so doch in der Praxis, den Marxismus abgelegt und sich in politischer Methode und in Lebenshaltung dem Bürgertum angeglichen. Sie hat seitdem wenig an eigenen Lehren und Formen mehr zu verteidigen. Eine nicht dogmatisch festgelegte Jugend, die den Sozialismus als ethische oder religiöse Idee und insbesondere nach seiner gefühlsmäßigen Seite erfaßt, hat also relativ wenig Konkurrenz und möglicherweise positive Resultate zu erwarten.

Das vielfarbige Bild, das uns dieser Überblick zeigt, belehrt uns nun aber auch darüber: Weder in bezug auf die Zielsetzung noch auch in Hinsicht auf Kampffront und Methode kann von einer Gemeinsamkeit bei den Gruppen assoziierter Jugendlicher gesprochen werden. Die Annahme, der Gegensatz der Altersklassen sei so groß, daß ihm gegenüber die übrigen Unterschiede der Weltanschauung, des Standes und der ökonomischen Lage zurückträten, wie sie etwa in dem Worte von dem Klassenkampf der Jugend enthalten ist, das die aktivistische Jugend prägte, erweist sich als irrig.

So kann denn weder von einer ungebrochenen Stoßkraft noch auch von einer einheitlichen Wirkung der Jugendbewegung als einem Ganzen gesprochen werden. Vielmehr beschränkt sich ihre Bedeutung einmal auf die Erziehung einzelner Menschen, von denen dann aber wiederum ein nicht unerheblicher Prozentsatz für irgendeine Gesamtwirkung verlorenggeht, ferner auf die innerhalb der einzelnen politischen und weltanschaulichen Komplexe in verschieden starkem Maße mögliche revolutionierende oder reformerische Arbeit an dem umfassenderen Gebilde, an das man sich angelehnt hat. Daraus resultiert aber auch

die Antwort auf unsere letzte Frage, nämlich auf diejenige nach ihrer Wichtigkeit für die Gestaltung der Erkenntnisformen. Ihre welt-historische Bedeutung liegt darin, daß sie eine von andern nur er-träumte Seinsform zum ersten Male realisiert hat, erst in zweiter Linie in dem Emporbringen neuer Art erkennender In-Beziehung-Setzung zu den Dingen. Indem sie aber solche, zum Teil auch von andern er-forderte und versuchte Form ihrerseits erheischt, verwirklicht und in den Vordergrund rückt, kann sie, auch abgesehen von ihrer zentralen Funktion, noch von Einfluß auf die zukünftige Gestaltung unserer Erkenntnis werden.

Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität

Von

Priv.-Doz. Dr. Helrauth Pleßner, Köln.

1. Die Wissenschaftsform der modernen Gesellschaft.

Zu allen Zeiten hat das Wissen eine soziale Bedeutung durch seine gesellschaftsgestaltende Kraft; denn jedes Wissen ist Machtquelle, wie es stets auch sozialen Einflüssen unterliegt, je nach den Schichten, Ständen, Klassen, welche es vornehmlich oder ausschließlich erwerben, verwalten und nützen. Insoweit gehört ein „Rationalismus“ zu den Wesenskonstanten der menschlichen Natur. Dagegen wäre es verkehrt, die gegenwärtige Wissens- und Gesellschaftsform zum Maßstab der Betrachtung aller anderen historisch dagewesenen bzw. in anderen Kulturkreisen bestehenden Formen zu machen. Sogar zum Maßstab ihrer selbst taugt sie nicht, wenn dabei unsere Überzeugung vom Wahrheitswert der heutigen Forschungsweise und ihrer Ergebnisse als Fundament dienen sollte. Ihre soziologische Betrachtung, welche auch im Hinblick auf diese Überzeugung „wertfrei“ orientiert sein muß, wird also keiner Rechtfertigung dienen. Sie hat ihr Augenmerk von den kausalen und intentionalen Beeinflussungen der Gesellschaft durch die Wissenschaft (der Wirtschaft und des Verkehrs durch Entdeckung und Erfindung, der Religion durch Textkritik, Ausgrabungen usw., der Kunst und Moral durch anthropologische Theorien) und der Wissenschaft durch die Gesellschaft (Hemmung und Beförderung gewisser Problemstellungen und -lösungen durch Vorurteile der herrschenden Schicht, durch eine wirtschaftliche Konstellation, durch die Politik) zunächst auf die sinngesetzlichen Beziehungen zwischen einem Gesellschaftstypus und einem Wissenstypus zu lenken.

In der Geschichte des Abendlandes, welche wissenstypologisch am reichsten ist, unterscheidet man drei derartige Typen (an denen sich also je eine spezifische sinngesetzliche Beziehung nachweisen läßt) als die drei „Entwicklungsstufen seiner Wissenschaft: 1. die Wissenschaftsform der hierarchisch-feudalen Welt des Mittelalters; 2. die Wissen-

schaftsform der naturrechtlich-absolutistischen Welt des 17. und 18. Jahrhunderts; 3. die Wissenschaftsform der evolutionistisch-demokratischen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Übergänge von der ersten zur zweiten Form, von der Zeit Thomas' und Dantes bis zur deutschen Reformation und ihren Auswirkungen, und die Übergänge von der zweiten zur dritten, in Deutschland etwa von Kant bis Liebig und Johannes Müller, allgemein europäisch von der Französischen Revolution bis etwa 1848, zeigen die Typenformen bereits verwischt.

An den Höhepunkten der Typenausbildung dagegen fällt ein für unser Thema wichtiges Sinngesetz sofort in die Augen. Die mittelalterliche und die absolutistische Welt waren geschlossene Sozialformen von statisch-zyklischem Charakter. Die höchste Autorität und Gewalt, dort der Papst, hier der Herrscher, bilden die Spitze eines sozialen Systems, auf das alle Lebensäußerungen bezogen werden: dort die Kirche, hier der zentralistisch gedachte Nationalstaat. Diese Systeme bedürfen keiner Ergänzung, sondern sind, wie sie sind, vollendet. Sie sind darum auch rangordnungsmäßig gegliedert. Die Wertstufenleiter aller Geschöpfe ist in beiden Systemen verschieden, vor allem bedingt das Auseinanderfallen in zwei Rangordnungen im zweiten System, in eine übernatürlich-kirchliche und eine natürlich-weltstaatliche, die eigenartige Stellung des Herrschers von Gottes Gnaden und die Problematik der Vernünftigkeit und Übervernünftigkeit des Staates. Die Zeitbezogenheit der mittelalterlichen Welt wird durch die Überzeitlichkeit der Kirche, diejenige der absolutistisch-naturrechtlichen Welt durch die zeitlose Geltung der Vernunftprinzipien und die Gottgewolltheit der sozialen Abhängigkeiten wesentlich bestimmt.

Entsprechende Eigenschaften besitzen die zugeordneten Wissensformen. Die Wahrheit liegt in beiden Systemen material fest, als Schatz übernatürlicher Offenbarung oder vernunftimmanenter Wesensgesetze, dessen sukzessive Verdeutlichung im Fortgang der Forschung einer ein für allemal gegebenen geschlossenen Ordnung eingegliedert ist. Unvermehrbar und unverminderbar bedarf das Wissenssystem genauer Darstellung und Verteidigung gegen Einwürfe. Die Kriterienfrage löst sich entweder nach dem Prinzip der Übereinstimmung der Einsicht mit der kirchlichen Lehre oder nach dem der immanenten Notwendigkeit. Bestätigung durch die Erfahrung spielt keine tragende Rolle, obgleich die Eingliederung des Stoffes durch die materialen Wesensprinzipien gewährleistet ist. In diesen Voraussetzungen gründet die scholastische Methode im engeren und auch in einem erweiterten Sinne, den die großen Systeme des 17. bis zum 19. Jahrhundert spiegeln.

Eine Gesellschaft, die sich nicht umgestalten kann noch soll, für welche die bestehenden Ungleichheiten in der Macht- und Güterverteilung durch die Gleichzugänglichkeit der kirchlichen Heilmittel auf-

gewogen werden und durch mächtige Tradition sanktioniert sind, kann andere Wissenschaftsformen nicht ertragen. Neue Entdeckungen müßten das Weltbild, das Bedürfnissystem, die soziale Schichtung in Bewegung bringen. So reguliert sich der Organismus der Gesellschaft gleichsam selbst, indem er Motivbildungen des suchenden Wissens, das zu Entdeckungen und Erfindungen führt, apriori mit der Idee übernatürlich offenbaren oder natürlich eingeborenen Wahrheitsbesitzes abwehrt.

Gehalten werden diese sozial-statischen Systeme durch eine letztlich irrationale Wertvorzugsordnung, da selbstverständlich von der Vernunft allein als höchste Autorität nie derartige Kräfte ausgehen, die eine ganze Welt von Leidenschaft zu binden vermögen. Erlöschen diese Bindungen, so stirbt auch das entsprechende Wertvorzugssystem und der Wille zur Macht muß andere Kraftquellen aufsuchen.

Die Umwertung im Verhältnis der übervernünftigen zu den vernünftigen Elementen des Menschen, wie sie konform den Umschichtungen auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet vom Zerfall der mittelalterlichen Welt an bis zur Ausbildung der modernen kapitalistisch-demokratischen Lebensordnung sich vollzogen hat, ist von historischer und nationalökonomischer Seite wiederholt geschildert worden; wir erinnern nur an J. Burkhardt, W. Dilthey, W. Sombart, M. Weber, E. Troeltsch, M. Scheler, Br. Arch. Fuchs. Gegen den Traditionalismus des Heils und des Blutes setzt sich eine völlig antitraditionalistische Lebensauffassung durch, welche, zunächst einer religiösen Erneuerungshaltung entspringend, in calvinistischer, lutheranischer oder selbst gegenreformatorisch-jesuitischer Form den Schwerpunkt in die innerweltliche Betrachtung und Bearbeitung der Dinge verlegt. Auf doppelte Weise: durch eine veränderte Bewertung der irdischen Arbeit und ihrer materiellen Erfolge und durch Verstärkung des Akzents auf dem individuellen Glaubensleben und seiner innerlichen Realisierung.

Gegen die hierarchisch-feudale Abstufung dringt, in der Propaganda nivellierend, im Erfolg die natürlichen Abstufungen der Menschen durchsetzend, der Geist des innerweltlichen Asketen und Glaubenshelden, der in sich versenkten Innerlichkeit und individuellen Verantwortung durch. Dem natürlichen Streben des Eroberers und Tatmenschen nach Expansion fließen also religiöse Energien zu, statt daß sie, wie in der mittelalterlichen Lebensordnung, es beschränken. Mit der Rechtfertigung des irdischen Expansionsstrebens verbindet sich folgerichtig eine Rechtfertigung seiner natürlichen, das heißt ihm selbst zugehörenden Quellen und Mittel. Innerweltliche Haltung zum ganzen Leben führt konsequent zur innerweltlichen Betrachtung der Welt in Absicht ihrer Beherrschung aus ihr selbst heraus. Die religiöse Sanktionierung der praktischen Tat und des Eigenwertes des

Einzelmenschen bedingt mithin für das zu allen Zeiten konstante Streben nach Macht die Wahl folgender Kraftquellen: 1. Die einzig unmittelbar entscheidende, weil sofort praktikable Energiequelle ist die Vernunft (Verstand lumen, naturale), als Einheit alles dessen gefaßt, was durch sich selbst, das heißt ohne Autoritäten einleuchtet; 2. dieselbe Vernunft ist als Wesenskonstante jedem menschlichen Individuum in gleicher Weise gegeben, mithin jedem zugänglich und in der Vertiefung in sich selbst zu befragen; 3. ihr Gebrauch lehrt uns den Mechanismus der Natur kennen, den wahren Angriffspunkt für ihre Beherrschung; denn wir nennen eine Kombination dann einen Mechanismus, wenn wir sie ohne Zuhilfenahme von fremden Einflüssen aus ihr selbst heraus verstehen und in Gang setzen können.

Eine streng heteronom gedachte und sich erfassende Welt wie das Mittelalter (im idealtypischen Sinn), in der jedes Ding durch ein anderes hindurch verstanden werden soll und seinen Eigenwert in dem rangordnungsmäßig abgestuften Gesamtbau des Corpus christianum in Proportion zu seiner Wichtigkeit für dieses besitzt, in der nur Gott wahrhaft sich Zweck und Gesetz ist, eine solche Welt bündigt die aktivistisch-individualistische Tendenz des Menschen, sie harmonisiert und sucht zu erhalten. Wohingegen eine auf Verselbstständigung ihrer wesentlichen Teile, Mensch und Natur, und zwar gegeneinander und gegen Gott, gegründete Welt das Hervortreten des Einzelnen und seines Willens begünstigt.

Psychologisch gesehen bedeutet diese Begünstigung eine Beförderung der Rechenhaftigkeit, die ihre Ziele nach dem Gesetz der größten Chance und des kleinsten Risikos wählt und verfolgt, ihr Tätigkeitsfeld, die soziale und natürliche Umwelt, möglichst ausdehnt und gegen unvorhergesehene Störungen sichert. Die Sicherungstendenz des Beherrschungswillens braucht untrügliche Garantien, die nur in einer Gesetzmäßigkeit des Verhaltens der botmäßigen Dinge liegen können. Zur Ermittlung dieser Gesetzmäßigkeit bedarf es einer experimentellen Wissenschaft des Verhaltens der Dinge und eines unmittelbar praktikablen Ausdrucks dafür. Bei größtmöglicher Selbstausschaltung des beobachtenden Menschen, der die Dinge objektiv sich zeigen lassen will, und bei sorgsamer Innehaltung der Grenzen des Beobachtbaren muß dieser Ausdruck mathematische Form annehmen, weil die Funktionen zwischen Dingen, abzüglich aller ihrer auf einen Beobachter relativen Eigenschaften (vornehmlich der Empfindungsqualitäten), quantitativer Natur sind. Zieht man auf der anderen Seite in Betracht, daß im Sinne einer autonomen Fassung der Natur ihre mechanische Interpretation liegt (ein Ausdruck für Insichgegründetheit und Stetigkeit des Geschehens), so hat man die Gründe für das seltsame Aufeinander-

abgestimmtsein von objektiver Weltansicht und Geschäftsmaxime, vom Gleichmaß des Fortschritts in der interesselosen, um der Wahrheit willen betriebenen Wissenschaft und in der zweckhaften Ausnützung des Lebens durch die* Wirtschaft. Der Pragmatismus machte den Fehler, daraus einen Schluß auf den unmittelbaren Zweck-sinn der „Wahrheit“ zu ziehen, und viele folgen ihm wenigstens in der Art, daß sie den Wahrheitswert der Naturwissenschaft um ihrer verdächtigen Konformität zu Technik und Handel willen bestreiten. Richtig geht man nur vor, wenn man, wie hier angedeutet, die eigenartige Zweckdienlichkeit zweckfremder Forschung als sinngesetzliche Korrelation zweier selbständiger Interesserrichtungen begreift.

Unter dieser Voraussetzung erklärt sich die Wissensdienlichkeit gesellschaftlicher Einrichtungen und umgekehrt die Gesellschaftsdienlichkeit wissenschaftlicher Arbeits- und Organisationsformen selbst der modernen Welt weder ausschließlich nach dem Schema von ideologischem Überbau und materieller Unterschicht noch in den engen Grenzen ihrer teleologischen Verknüpfung. Die wirtschaftliche Seite des Lebens ist sachlich und zeitlich nicht „früher“ als die geistige. Sie bilden gleichursprüngliche Seiten eines Systems.

Auch dort ist die Wissenschaft notwendig mit den anderen Gebieten des Gesellschaftslebens verknüpft, wo sie nicht in den Gewinnmechanismus einer Gesellschaft eingreift. Die Ursachenkette von Forschung — Entdeckung (Erfindung) — Mehrung von Gewinnchancen durch neue Arbeits- und Ausbeutungsmöglichkeiten (und sehr oft geht die ursächliche Verkettung auch in umgekehrter Richtung) ruht schließlich doch auf der sinngesetzlichen Verkettung, den inneren Zusammenhängen zwischen dem „Stilcharakter“ wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Arbeitsweisen und nicht etwa bloß zwischen Arbeitsgebieten. Daß eine hochkapitalistisch-sozialistische Gesellschaft sich parlamentarisch verwalten, eine Technik von großen Entwicklungsmöglichkeiten, darum also Naturwissenschaft haben muß, leuchtet ohne weiteres ein. Daß sie aber auch eine ihrer Art spezifische Philosophie, Archäologie oder Theologie „besitzt“, ist nach dem soeben betrachteten sinngesetzlichen Zusammenhang nicht weniger notwendig.

Sachlichkeit als Ausdruck innerweltlicher Haltung zum Dasein bedeutet, logisch betrachtet, gleichmäßige Vergegenständlichung der natürlichen Lebensfülle zu Stoffgebieten von prinzipiell einsichtiger Struktur. Jedes außersachliche Prinzip bleibt aus dem Spiel, eine immanente Stoffeinteilung und -abgrenzung greift Platz. Es sondern sich voneinander nach dem Sinngesetz ihres gegenständlichen Gehaltes Stoffgruppen zu gleichartigen Gebieten, die ihnen entsprechenden Tätigkeiten zu Fächern von je besonderer Methodik, das heißt nach

Kriterien erlernbarer und kontrollierbarer Disziplin. Die Fächer werden zu Berufen, deren rational-abstrakte Tätigkeitsform einer relativ großen Zahl von Personen Arbeit und Verdienstmöglichkeit gibt. Da der schließlich in irgendeiner Form sinnlich spürbare Erfolg das Kriterium jeder rationalen Tätigkeit ist, unterstehen Tun und Lassen, Fähigkeit und Fehler eines jeden der öffentlichen Kontrolle, kontrolliert sich gewissermaßen die Gesellschaft fortdauernd selbst. Aus der wachsenden Konkurrenz in jedem Fachberuf drängt infolgedessen der einzelne nach neuen Gebieten und schafft damit neue Spezialitäten. Immer engere Stoffgruppen, immer andere Verbindungsformen von Stoffen werden als autonom proklamiert und zu Spezialfächern, das heißt zu Erwerbsmöglichkeiten gemacht. So ergibt sich schließlich neben fortdauernder Neuschaffung von Tätigkeitsweisen im idealen Nebeneinander der Spezialisierung als sinngemäße Ergänzung die unausgesetzte Umwandlung der Arbeit im idealen Nacheinander des Fortschritts. Einer fachberuflich gegliederten Gesellschaft gliedert sich die am Prozeß der Spezialisierung und des Fortschritts beteiligte Arbeit der Wissenschaft selbst fachberuflich ein. Diese Wesensmerkmale sachlicher Arbeit kann man an jeder Tätigkeit der gegenwärtigen europäisch-amerikanischen Gesellschaft nachweisen, soweit nicht der Beruf von sich aus (wie etwa beim Geistlichen) ihre volle Auswirkung verhindert.

Mechanisierung, Methodisierung, Entpersönlichung (bei gänzlicher Abstellung auf individuelle Leistung!) des Produktionsprozesses beherrschen die Herstellung wirtschaftlicher wie geistiger Güter noch in einer anderen, bisher nur eben gestreiften Richtung. Neben dem Umstand, daß neue Tatsachen alte Arbeit unter Umständen entwerten und neue Bedürfnisse wecken, bedingt die wesensmäßige Unendlichkeit von autonomen Stoffgebieten einen beständigen Erneuerungsprozeß in jeder fachberuflichen Tätigkeit. Das Erfassen eines Gegenstandes aus sich heraus, seine immanent-objektive Erkenntnis bedingt seine Auffassung als einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Beziehungen in ihm selbst und zu anderen Gegenständen. Mit der Autonomisierung von Wissensgebieten stehen diese unter einem rein formalen Gebietsgesetz, welches alles nicht Hineingehörige ausschließt, im übrigen aber die jeweilige Materie unberührt läßt. Formal methodisch gebunden, einer unendlichen Fülle des Stoffs gegenüber, hat der Forscher vollkommene Selbstausschaltung zu beobachten, um mit der möglichst restlosen Einschaltung seiner Objekte die Chance ungeahnter Einsichten sich zu sichern. So öffnet sich ihm gerade durch Entpersönlichung seiner Haltung der Ausblick auf eine ewig Neues bergende Zukunft. Die von Hegel als schlechte Unendlichkeit geschmähte endlos kommende, nie erfüllte, doch stets steigend erfüllbare Zeit wird

hier zur Grundform eines neuen Lebensgefühls und Weltaspekts, eines Pathos der Unvollendbarkeit und Entwicklungsfähigkeit des Wissens.

An dem unendlichen Fortschritt theoretischer Einsichten arbeiten alle Menschen gleichberechtigt, im idealen Nebeneinander ihrer nationalen und rassenmäßigen Verschiedenheiten, im idealen Nacheinander ewig kommender Generationen. In Rücksicht auf die Forschungsarbeit können die Menschen prinzipiell einander vertreten — und diese Vertretbarkeit in der Autorschaft bezeichnet man wohl auch als Internationalität der Wissenschaft —, obwohl über dem Prinzipiellen nicht die faktischen Einengungen, die ihm entgegenstehen, übersehen werden dürfen; erinnert sei nur an die Wichtigkeit des Typenunterschiedes von Mann und Frau, an die Verschiedenheit der Begabungstypen der Nationen des okzidentalen Kulturkreises, worauf besonders Duhem hingewiesen hat, an die Typendifferenz von Okzidentalern und Orientalen. Bei einem derart unausschaltbaren Minimum an individuell-spezifischer Menschlichkeit ist zwar die Ausübung der Forscherarbeit vielfach beschränkt, aber in ihrem Arbeitscharakter als erlernbare und kontrollierbare Disziplin universell gewährleistet. Das Verfassungsprinzip der modernen Gesellschaft, die Gleichheit aller und die daraus resultierende Gleichberechtigung aller, die demokratisch-parlamentarischen Tendenzen auf internationale Völkerorganisation und Weltstaatenbund haben an der modernen Forschungsweise das Modell der von ihnen proklamierten Disziplinierung der Menschen. Ein gut Teil des Ansehens des Wissenschafters in der modernen Welt beruht auf diesem Zusammenhang.

Die Methode des Forschers begrenzt das Gebiet und seine Objekte formal, nicht material, involviert also nur Richtlinien der Beobachtung und Untersuchung, aber keine Aussagen über Tatbestände. Der Stoff bildet den Inhalt eines offenen und keines geschlossenen Systems, wie es etwa das aristotelisch-thomistische Wissenssystem auch der heutigen katholischen Kirche ist. Gegen seine organische Vollendung gehalten, ist das Wissen der autonomen Forschung zu jeder Zeit fragmentarisch und in Umbildung begriffen. Einer beständigen Zunahme an Einsichtstiefe und Kenntnisfülle steht eine ebenso große Abnahme durch Entwertung des bereits Geleisteten gegenüber. Keine neue Theorie oder Entdeckung, und je grundsätzlicher sie ist, um so mehr macht sich dieses Gesetz geltend, ohne daß nicht für fest geglaubte Fundamente, für abgeschlossen genommene Disziplinen ins Wanken geraten. Je größer das Licht ist, das sie verbreitet, um so größer die Nacht, die seiner bedarf.

Der Fortschrittscharakter ist wohl, was die einfache Sicherstellung von Material in Natur- und Geisteswissenschaft betrifft, kumulativ, zeigt aber in der eigentlich theoretischen Schicht ein aus-

gesprochen evolutives Gepräge, indem jeder neue Schritt die ganzen bisher errichteten Zusammenhänge nicht einfach überbietet im Sinne einer Verlängerung sozusagen der festliegenden Wissensstrecke, sondern sie innerlich rückwirkend bis zur Vernichtung umformt. Liegt in dem Kumulationsmoment die Gewähr für eine stoffliche Konstanz und Kontinuität, so in dem Evolutionsmoment der eigentliche Lebenskern. Die Forschung ist nur in dem Stoff und den Prinzipien seiner Bearbeitung, sie wird in dem ewigen Prozeß, diese unendliche Aufgabe zu lösen. Ihr Fortschrittstypus ist nicht Häufung, sondern Wachstum.

Determiniert durch eine in der Zukunft liegende, nur asymptotisch zu erreichende Idee, braucht die Forschung Menschen mit entsprechend in die Zukunft verlagertem Interessenschwerpunkt. Daß diese Bedingung weitgehend in dem sozialen System der autonomen Lebensordnung erfüllt ist, zeigen die vorangegangenen Ausführungen. Innerweltliche Lebensauffassung stellt sich im Triebssystem der Menschen notwendig als Rechenhaftigkeit, das heißt als unausgesetzte, auf möglichst weite Räume und Zeiten hin gerichtete Sorge um Sicherung des Lebens und Mehrung der Machtfülle dar. Die psychische Haltung idealtypisch gefaßt, heißt das: der Mensch lebt mehr in der Zukunft, von der er alles befürchtet und erhofft, als in dem Genuß der Gegenwart. Nur das Bewußtsein, an einer steigenden Verbesserung der Einsichten in die Dinge und ihrer daraus sich ergebenden Beherrschung zu arbeiten, der Entwicklungsgedanke, kompensiert die zunehmende Verarmung unseres kurzen Lebens. Von dieser Seite gesehen zeigt sich die in den Voraussetzungen präformierte Eingepaßtheit der reinen Forschung in die Triebrichtung der modernen Gesellschaft, welche den Geist des Entwicklungsgedankens in alle ihre Glieder und Funktionen aufgenommen hat. Ohne die Dynamik unablässigen Sinnens auf Neues, bisher Unbekanntes und womöglich Umwälzendes kann sich das moderne Gesellschaftssystem auch nicht einmal stabil erhalten, da jeder jeweils gegenwärtige Zustand in ihm darauf angelegt ist, überholt und entwertet zu werden. Wirtschaft, Politik, Rechtsprechung, Wissenschaft, ja selbst die Kunst und in gewissem Sinne auch die Religiosität suchen sich zu entwickeln, haben ihren natürlichen Schwerpunkt in keiner jemals möglichen Gegenwart, sondern in einer unendlich fernen, nie restlos zu erreichenden Zukunft.

Mit dem durch die Logik innerweltlicher Lebensauffassung motivierten Einbruch des Zukunftsgedankens in das natürliche, an die Gegenwart gebundene Bewußtsein harmoniert auch das Ethos der autonomisierten Gesellschaft. Die autoritäre Wertvorzugsordnung, die Zurückführung des Guten auf geoffenbarten göttlichen Willen weicht einer immanenten, in die Gesinnung des menschlichen Willenssubjekts den Schwerpunkt verlegenden Auffassung. Im Gehorsam gegen

sich selbst genügt der Mensch seiner Pflicht. Auch hier bedingt der Fortfall überrationaler Bindung die Entstehung einer, wie dort dem Ding, dem Stoffgebiet selbst, so hier schon dem Menschen, der Willensabsicht selbst wesenszugehörigen Pflichtgesetzlichkeit. Die oberste Voraussetzung solchen Wertens ist die Achtung vor der Freiheit und Würde des Individuellen, in Einklang mit den Interessen einer unbestimmt großen Mehrheit gebracht. Ob man mit M. Weber den Einfluß des calvinistischen Ethos innerweltlicher Askese nun für die Entstehung der modernen kapitalistischen Gesellschaft als maßgebend ansieht oder nicht, zweifellos läßt das Fachberufssystem mit seiner ins Undendliche gerichteten Fortschrittstendenz, die von einer unvermeidlichen Entwertungstendenz des jeweils Erreichten begleitet wird, nur eine Pflicht- bzw. Liebesethik zu, die formalistisch genug ist, um allen Tätigkeitsweisen gleichmäßig gerecht zu werden. Überall herrscht heute unbedingter Respekt vor der asketischen Glut des seiner Sache lebenden Menschen, der — ob Kaufmann, Politiker, Gelehrter oder Künstler -- über der Zukunft, das heißt dem Drang nach Überbietung des Bestehenden, die Gegenwart, über Leistung und Arbeit die Wertfülle des Daseins vergessen hat.

Die innere Gleichgerichtetheit im Arbeitsgeist des Forschers und des öffentlich in Handel, Verkehr, Verwaltung, Presse tätigen Praktikers, die in den Voraussetzungen (und dadurch in den Resultaten) gewährleistete Angepaßtheit der modernen Erkenntnisweise an Lebensweise und Bedürfnisse der modernen Gesellschaft wirkt sich in doppelter Gestalt aus: als Industrialisierung der Wissenschaft und als Rationalisierung des sozialen Lebens. Eine immer stärkere Verknüpfung wissenschaftlicher mit öffentlichen Interessen formt nicht nur den Dienst an diesen, sondern — oft erst in der Rückwirkung — auch an jenen. Es ist selbstverständlich, daß sich der Industrielle jede Neuerung der Technik zunutze macht und die Entwicklung befördert, um die Konkurrenz zu überbieten. Gerade die Kulturindustrie: Buchhandel, Kunsthandel, Presse, Theater holen sich ihre Doktoren (wobei der Nimbus der Wissenschaft in geringerem Maße mitspricht), denn die Vertiefung wird die einzige Methode, um sozusagen aus der Konkurrenz in der Breite herauszukommen und der zunehmenden Spezialisierung gewachsen zu sein. Die Rückwirkung bleibt nicht aus: indem die Wissenschaft das gesellschaftliche Leben beherrscht, wird sie selbst mehr und mehr zu einer Industrie.

Man beobachtet das nicht allein an der Entwicklung der Wirtschaftswissenschaften, die sich sogar in eigenen Fakultäten inkorporiert haben, sondern an dem Ganzen steigender Differenzierung in Einzelfächer, dem Suchen nach Verbindung mit der Praxis, der wachsenden Technisierung. Unbeschadet der inneren Sachmotiviertheit

dieser Entwicklungsprozesse, die dabei nie vergessen werden darf, zeigt das Streben der Wissenschaften, zu einem Bedürfnis der Gesellschaft zu werden, sich einzubauen in ihren Erwerbsmechanismus, immer neue Spezialfächer (= Berufe = Gewinnchancen) zu finden und diesen eine spezifische Methode oder Technik zu geben, die typischen Merkmale der Industrialisierung. Vor dreißig Jahren war die experimentelle Psychologie eine aus theoretischen Gründen willkommene Wissenschaft; heute verzichtete auch die Praxis nicht mehr auf sie, da Eignungsprüfungen, experimentelle Reklamepsychologie usw. sie immer unentbehrlicher erscheinen lassen.

Ferner läßt sich die charakteristische Verdrängung des Handwerklichen zugunsten der maschinellen Produktionsform im unmittelbaren wie im übertragenen Sinne als besonders deutliches Merkmal der Industrialisierung der Wissenschaft nachweisen. Erstens bedingt die steigende Vervollkommnung der Untersuchungsmethoden eine immer kompliziertere Apparatur: Laboratorien, Krankenhäuser, Bibliotheken, Kataloge, Nachrichtenzentralen, Forschungsreisen, kurz: Instrumente, Gebäude, Hilfskräfte aller Art. Der Einzelne benutzt also zur Forschung fast durchweg Produktionsmittel unpersönlicher Art und wird von dem Betrieb an irgendeiner Stelle eingespannt. Was freilich, und das ist das Zweite, nur der streng adäquate Ausdruck für die im Sinne unendlichen Forschungsfortschritts notwendige Arbeitsteilung und Einengung auf ganz bestimmte lösbare Fragen ist. Der moderne Forscher arbeitet zwar unter Einsatz aller Kräfte, aber unter Ausschaltung seiner Persönlichkeit und ist im Sinne dieser Ausschaltung in der Zucht einer unpersönlichen Fragestellung, im einzelnen Falle vielleicht als genialer Kopf unschätzbar, als Individualität jedoch prinzipiell ersetzbar, die Logik der Problementwicklung hält seine Wissenschaft in Gang wie der Produktionsplan einen Betrieb.

Und an einem Letzten äußert sich die Industrialisierung: an dem durch beständige Entwertung des Geleisteten im Sinne des Fortschritts sachnotwendig bedingten Vorwiegen des Wissenserwerbs vor dem Wissensbesitz. Das in den theoretisch schon etwas gereiften, nicht mehr bloß Material sammelnden Disziplinen zu beobachtende Anwachsen des Interesses an den Methoden und der Skepsis, ja Indifferenz gegen Resultate (im höchsten Maße zu studieren an der Philosophie der letzten fünfzig Jahre) folgt aus der inneren Verfassung der Forschungsprinzipien und harmonisiert mit dem Arbeitsethos der modernen Welt. In jeder dieser Hinsichten, die zusammengefaßt das wiedergeben, was man wohl mit dem Wort zu brandmarken suchte: Die Wissenschaft geht nach Brot, ist die autonome, voraussetzungslose Wissenschaft Träger und Motor der Rationalisierung der Gesellschaft (Mechanisierung der Produktion,

Verdrängung des Handwerks usw.) und damit ihrer Verflechtung und Verkettung in den industriellen Mechanismus, zugleich aber auch das Ferment seiner Weiterentwicklung und allmählichen Umbildung in einen neuen Zustand.

2. Forschungsdienliche Eigenschaften der deutschen Universität.

Eine Verbindung von Lehranstalt und Forschungsanstalt findet sich bei Präponderanz bald des einen, bald des anderen Momentes an allen Universitäten des Abendlandes schon zufolge ihrer gemeinsamen Entwicklung aus der Universitas des Mittelalters. Die Gleichmäßigkeit aber, mit der die deutsche Universität diese beiden Seiten an sich zur Entfaltung gebracht hat und weiter zu bringen strebt, unterscheidet sie von den übrigen und macht sie zu einem besonderen Typus. Zwischen dem englischen College von mittelalterlichem Gepräge und der zur Fachhochschule gewordenen isolierten Fakultät Frankreichs hält sie die Mitte. Gegen die Schulmäßigkeit des Unterrichts an beiden Instituten, wie sie durch Internat, Kollegzwang, Semesterprüfungen usw. gegeben ist, distanziert sie sich aufs schärfste. Der deutsche Student soll Forschungsstudent sein und dadurch reif für einen Beruf werden. Der deutsche Dozent soll Forscher sein und dadurch, daß er das erworbene Wissen überholt, seine Befähigung zur Übermittlung dieses Überholten erweisen. Er darf nicht Lehrer, sondern er muß Forscher, das heißt produktiver Intellekt sein; an die deutsche Universität gehören weder Pauker noch Rhetoren.

Zu dieser engen Ineinanderbindung von Forschung und Unterricht ist Deutschland durch die traditionelle Armut seiner geistig leistungsfähigsten Schichten gezwungen worden. Die Inkonstanz seiner politischen Entwicklung verhinderte die Bildung einer weit genug reichenden Wohlhabenheit, glücklicher Geschlechter, die in sie hineingeboren werden und um ihre Existenz nicht zu ringen brauchen. England und Frankreich haben in Adel und Bürgertum einen solchen traditionellen Wohlstand und konnten deshalb von jeher relativ vielen Menschen jene Muße gewähren, welche für die Förderung der Wissenschaft nötig ist. In Deutschland hat der Staat für diese Muße zu sorgen; hier wird die Wissenschaft im wesentlichen von Berufsbeamten getragen, während sie in England und Frankreich zu einem bedeutenden Teil Lieblingsbeschäftigung von Privatleuten war und noch ist. Wenn in Deutschland die Wissenschaften besonders gedeihen, welche die schärfste Disziplin brauchen, wenn hier Vertiefung und dadurch Erschwerung der Probleme gepflegt werden, während in England und Scheler, Soziologie der Erkenntnis (Forschungen Bd. II).

Frankreich Traditionalismus und offener Blick für die wirklichen Verhältnisse herrschen, eine gewisse *largesse*, zu der auch guter, anregender Stil gehört, eine leichtere Originalität, die neue Perspektive geschätzt wird, so läßt sich dieser Gegensatz, der auch ein völkerpsychologischer ist, auf den Gegensatz: Beamtenwissenschaft — Liebhaberwissenschaft zurückführen. Das Beamtenethos ist die Pflicht, das Liebhaberethos ist die Freude, und nur weil der beamtete Gelehrte auch Liebhaber seiner Wissenschaft, der Privatgelehrte auch an die methodische Pflicht gebunden ist, können sie sich verstehen und fruchtbar ergänzen.

Auch im Geistigen hat Deutschland durch die Inkonzanz seiner Geschichte nicht zu einer festen Tradition kommen können. Als Volk immer wieder sozusagen auf die Ausgangsstellung zurückgeworfen, war es gezwungen, seine Kultur von den Fundamenten her aufzubauen. Bildete sich so auch kein repräsentativer Menschentypus wie in den anglikanischen und romanischen Ländern, so behielt der Deutsche doch dafür in vielen Einzelnen die urtümliche Tiefe, aus der die Wissenschaft unendliche Anregung schöpft. An dieser Bildungsbedeutung der Wissenschaft hat gerade die deutsche festgehalten, seitdem sie in der Neubegründung der Universitäten aus dem Geist des Neuhumanismus ihre klassische Prägung fand. Sie gehört zum Wesen der deutschen Universitätsidee wie Forschung und Lehre. Als Nationalanstalt soll die Universität in der Form, wie sie sich seit der Gründung von Halle und Berlin entwickelt hat, den übernationalen Pflichtenkreis der Wissenschaft im besonderen mit dem volkstümlichen Pflichtenkreis einer Ausbildung der geistigen Kräfte auf allen Wertgebieten verbinden. Achtet man nicht auf die Einheit dieser drei Momente, so nimmt man der deutschen Universität ihren spezifischen Sinn und setzt sie herab auf eine Stufe mit Forschungsinstituten oder Fachschulen; nimmt ihr ihre Eigenart gegenüber den Universitäten des übrigen Abendlandes, das auf einer geschlossenen Tradition ruht und das Ringen um eine „Kultur“ nicht kennt.

Der aus der Schicksalsinkonzanz verständliche Mangel einer organisch gewachsenen Geistes-tradition in Schrifttum, Stil und Lebenshaltung verhütete die mit der Verstaatlichung drohende Erstarrung und hat es dadurch ermöglicht, daß der deutsche Student die dem modernen Zustand der Wissenschaft am besten angepaßte Ausbildung erhält. Denn je weniger ein fester Wissensbesitz noch Hauptsache der Forschungsarbeit ist, je mehr er hinter Methodik und Problemstellung zurücksteht, desto mehr muß der Schwerpunkt des akademischen Unterrichts aus der Vorlesung, wenn sie festes Wissen übermitteln will, in die Übung wissenschaftlicher Arbeitsweise rücken, mit dem Ziel der Ausbildung zum selbständigen Forscher. In dem Maß, als der Hoch-

Schulunterricht dieses Ziel sich setzt, entfernt er sich von bloßer Schulmäßigkeit und erhebt sich in die Sphäre der akademischen Freiheit. Für den Studenten ist sie nach außen gleichbedeutend mit Beseitigung des Kollegzwangs und dauernder Kontrolle durch den Lehrer, Freizügigkeit und Mitbestimmungsrecht an der Gesamtverwaltung seiner Universität, nach innen in seinem Studiengang mit Freiheit in der Wahl seiner Fächer und in der Bearbeitung einer tunlichst selbst gestellten Frage. Für den Hochschullehrer bedeutet sie unbedingte Freiheit der Meinungsäußerung als Gelehrter und Forscher, Unabsetzbarkeit, wie sie der Richter besitzt, und weitgehende Selbständigkeit in der Organisation des wissenschaftlichen Betriebes, wie denn die Universitäten und Fachhochschulen in der Rektoratsverfassung, die Fakultäten in der Dekanatsverfassung ausgesprochen republikanische Körperschaften sind.

So erklärt sich die Ausbildung des deutschen Universitätstyps: der Forscher sucht den Staat, denn private Mittel reichen nicht aus, den kostspieligen an Apparate, Institute usw. gebundenen Betrieb zu unterhalten. Der Staat sucht in dem ihm wesensmäßigen Interesse nach maximaler Ausdehnung seiner Kompetenz den Studenten, das heißt die Ausbildung seiner künftigen Beamten möglichst weit zu kontrollieren. Also gestaltet sich der Studiengang wenigstens primär nach dem Prinzip größtmöglicher Wissenschaftlichkeit und nicht größtmöglicher praktischer Zweckdienlichkeit. Das kann er aber nur, wenn die Disposition dazu für Lehrer und Schüler durch Konzessionierung der Selbständigkeit der ersteren gegen den Staat, der letzteren gegen den Lehrer gewährleistet ist. In seinem eigenen Interesse beschränkt also in Deutschland der Staat, gerade weil er gebraucht wird, sich stärker gegenüber den Hochschulen als in irgendeinem anderen europäischen Lande.

Starke Hemmungen, welche in der staatlichen bzw. städtischen Finanzierung liegen, sind dem modernen Forschungstrieb auch förderlich. Der Staat kann nicht allen Forschern Lebensunterhalt gewähren und sich nicht so schnell, wie es Privatleute vermögen, den Veränderungen der wissenschaftlichen Situation, der Neubildung von Wissenschaften anpassen. Nur eine begrenzte Zahl von Stellen, die vom Unterrichtsbedürfnis mindestens gleich stark, wenn nicht stärker wie vom Forschungsbedürfnis gefordert sind, steht zur Verfügung. Die Anwärter müssen also ihre Lehr- und Forschungsbefähigungen bringen. Dazu müssen sie die Möglichkeit haben. So ergibt sich jene Scheidung in vollverantwortliche, fest angestellte Professoren (Ordinarien, etatsmäßige Extraordinarien) und den akademischen Nachwuchs von Privatdozenten, welche — historisch aus den eo ipso lehrberechtigten Doktoren der mittelalterlichen Universitäten hervorgegangen, und heute

ist diese Institution noch in Geltung zum Beispiel in Kopenhagen und Genf — die *venia legendi* besitzen und um ein *officium legendi*, den Lehrauftrag, um Bezahlung und Stellung sich bemühen.

Das Ordinariat gewährt die Vorzüge einer hohen Staatstellung, Würde und Sicherheit, ohne die sonst damit verbundenen Nachteile fester Bureaustunden und engbegrenzter Freiheit in Dienst und Muße. Es gibt das große Ansehen wissenschaftlicher Bedeutung und gestattet, seinen tiefsten Neigungen ebenso zu leben als ihnen Geltung zu verschaffen: vom Urteil der Ordinarien hängt der Nachwuchs im wesentlichen ab, ob es sich um Assistenten oder um „freie“ Privatdozenten handelt. Diese Abhängigkeit ist eine moralische und eine existentielle, da der Mann, der nicht von den anerkannten Gelehrten geschätzt wird, von der Geltung und vom Leben ausgeschlossen bleibt. Infolgedessen gehen zur akademischen Karriere überwiegend nur solche, die genügende private Subsistenzmittel besitzen. Natürlich sucht der Staat das plutokratische Moment in der Auswahl seiner Professoren abzuschwächen, wofür die Altersgrenze der Ordinarien und widerrufbare Lehraufträge an Privatdozenten geeignete Mittel sind; aber jede Sicherung des akademischen Nachwuchses bedeutet in irgendeiner Form den *numerus clausus* und damit die Verbeamtung derjenigen Forscherschicht, welche ein Maximum an Freiheit braucht, um sich zur Geltung zu bringen und zur Anerkennung durch die Anerkannten zu gelangen. Selbst die ehrlichsten Hochschulreformpläne, die nach möglichster Objektivierung der Habilitation und Berufung streben, kommen nicht daran vorbei, daß Fähigkeiten und Werke begutachtet werden, deren wahres Kriterium durchaus nicht immer der sichtbare Erfolg ist, und daß bei gleichmöglichen Auffassungen außersachliche Kräfte geradezu entscheiden müssen, selbst wenn alle Beteiligten diese Entscheidung perhorreszieren.

Die Zwischenschaltung von weitgefaßten oder desinteressierten Gremien interfakultären oder interuniversitären Charakters schließt Klüngelei nicht aus, sondern befördert sie. Nach dem Gesetz der Zurückhaltung auf Gegenseitigkeit wird ein Kollege dem anderen, sei er von derselben Fakultät, Universität oder nicht, nichts hineinreden. Jedem Gutachten läßt sich ein Gegengutachten konfrontieren, ergo entscheidet letztlich Irrationales. So konstituieren die soziale Dynamik des akademischen Nachwuchses rationale und irrationale Kräfte: die ersteren beherrschen, das heißt allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, bedeutet nur die *conditio sine qua non* der Karriere, und die Erfüllung dieser *conditio* läßt sich in jedem Falle auch noch bestreiten.

Man hat wohl gegen diese „pessimistische“ Auffassung geltend gemacht, daß von den jeweils präsentierten Kandidaten überwiegend doch die besten durchgekommen seien, aber von den nichthabilitierten

und nichtpräsentierten Bewerbern, die vielfach zur Unfruchtbarkeit durch eben ihr Schattendasein verurteilt waren, läßt sich wenig sagen. Ferner haben die Theorien der Nichtordinarien durchschnittlich es schwerer, sich durchzusetzen und Bestandteil des zu einer Zeit geltenden Lehrgerüsts einer Wissenschaft zu werden oder wenigstens ernsthaft diskutiert zu werden, als die Lehrmeinungen der offiziellen Professoren. So hört man eben im wesentlichen nur von den Erfolgreichen, denen die „nur originellen Outsiders“ als massa perditionis beigegeben sind.

Dieser eminente Wagnischarakter der akademischen Laufbahn (ein gerechter Ausgleich für die Vorzüge des Ordinariats) ist dem modernen Forschungstyp förderlich, ja, man kann sagen, spezifisch angepaßt. Der Privatdozent kann das Wagnis verringern und seine Chancen vergrößern, indem er sich entweder einem oder mehreren offiziellen Fachvertretern attachiert (ihre Arbeiten fortsetzt usw.), das heißt in Schülerstellung als Geselle eines Meisters, als Glied einer Schule verharret — und hier haben wir den soziologischen Grund für Schulbildungen an Universitäten —, oder indem er eine neue Wissenschaft mit eigenem Gebiet und eigener Methode zu begründen sucht. Im ersten Fall dient er der stetigen Fortentwicklung eines Faches, der Vertiefung, Verschärfung und Erweiterung der Einsichten, im zweiten Fall der fortschreitenden Fächerbildung und Versachlichung aller Lebens- und Seinsbezirke. Was er im zweiten Fall riskiert, vermeidet er im ersten: die Empfindlichkeit der älteren Generation durch neue Forderungen und neue Begriffe zu verletzen. Was ihm aber diesen Weg doch wählenswert macht, ist das relative Desinteressement seiner „Kollegen“ im engeren Sinn, das heißt der ihm ungefähr gleichaltrigen Anwärter, da ihnen durch ein neues Fach keine Möglichkeiten in ihrem eigenen alten genommen oder auch nur gefährdet werden. Außerdem fällt ins Gewicht, daß weniger die neuen Einsichten als die neue Methode gewertet wird, nach der sie gewonnen und nach der sie also auch (vgl oben) überholbar sind, so daß ein Talent unbestimmt vielen anderen den Weg bereitet und in der allgemeinen Bewegung die Antriebe jeden noch so ruhmreichen Stillstand besiegen können. Solches Fluktuieren nicht nur in den Resultaten, sondern sogar in den Prinzipien, kommt aber wieder der Doppelseitigkeit der Sozialdynamik des akademischen Nachwuchses entgegen. Bloß rationale Kriterien entscheiden nicht und müßten, zur Alleinherrschaft erhoben, unweigerlich zu schulmäßiger Erstarrung der geistigen Bewegung führen.

Wo Irrationalitäten mitentscheiden, kann auch Irrationales und damit das Neue, noch nicht Dagewesene schöpferisch durchbrechen. In dem ewigen Prozeß der Wiedereinschmelzung des

Geleisteten zugunsten neuer Leistungen findet der kühne Neuerer seinen Platz neben dem weniger kühnen, doch treuen Bewahrer alter Methoden, aus deren eigener Logik das Neue sich, wenn auch langsamer, bildet. Wer jedoch, wie es hier und da in den Geisteswissenschaften vorkommt, sich außerhalb der Prinzipien der „Forschung“, die eben zugleich Spielregeln des akademischen Konkurrenzkampfes bedeuten, zu stellen berechtigt glaubt, wer die Fachgrenzen nicht achtet, wer ab ovo etwas in die Welt setzt, ohne sich um Vorgänger oder Mitstrebende zu kümmern (nicht zitiert, keinen Wert auf „Methode“ legt u. dgl.), wird bald den Ruf eines Querkopfes, Outsiders, Sonderlings bekommen und, mag auch die Wissenschaft im übermenschlichen Sinn von ihm Nutzen haben, umgekehrt aus der Wissenschaft keinen Nutzen ziehen. Akademiker zu sein, setzt noch andere Gaben voraus als schöpferische Intuition. Es erfordert Disziplin, Anpassungsfähigkeit und Sinn für die Grenzen des eigenen Tuns. Nur wer imstande ist, das Neue aus dem Alten entwickelnd darzustellen, paßt in den Rahmen der Forschung. Die eigenartige Ungewißheit der Laufbahn zwingt den einzelnen, sich hervorzutun und mit irgendeiner Leistung aufzufallen, zugleich aber zwingt sie ihn, der damit gegebenen Gefahr der Isolierung durch Eingliederung in Methoden, Problemstellungen bzw. Anlehnung an Menschen, Kreise und ihre Forderungen zu begegnen. So erfüllt sich das Gesetz der modernen Wissenschaftsdisziplin: ein Maximum an Originalität bei einem Maximum an Kontinuität mit dem Vergangenen der älteren Leistung in der Einheit der Methodik.

Das von den sozialen Verhältnissen aufgedrungene Bestreben in Deutschland, den Kampf um das Ordinariat innerlich der wissenschaftlichen Arbeit zu verbinden, war und ist für die Schattenseiten unserer Forschung ebenso verantwortlich wie für ihre Lichtseiten. Sorgsames Achten auf Fachgrenzen und gebietsspezifische Methodik findet man nirgends virtuoser ausgebildet als in Deutschland und infolgedessen die glänzende Entwicklung jener mechanisierbaren Wissenschaftszweige, die, wie Naturwissenschaften, Medizin und gewisse Sozialwissenschaften, die Industrie und Technik unmittelbar oder mittelbar befruchten. Viel weniger als eine materialistische Einstellung unserer Gelehrten auf zweckdienliche Ergebnisse, die freilich bis zu einem gewissen Grade durch die Machtentwicklung des neuen deutschen Reiches nach dem 70er Krieg befördert wurde, hat die soziale Form des innerakademischen Wettbewerbs (bei steigender Zahl von Bewerbern) die Pflege streng rational disziplinierbarer Fächer begünstigt. Ein in den genannten Fächern immer noch zu rechtfertigender Methodismus griff aber auch auf die Geisteswissenschaften über und brachte dort literarische Überproduktion auf der einen, Erstarrung in Schulen und

infolgedessen Überminutiosität und Überakribie auf der anderen Seite hervor, die vielleicht nicht ganz unentbehrlich für die Wissenschaften sind, aber das Wesentliche, ihre schöpferische Weiterentwicklung hemmen* Was man als Weltfremdheit, sinnloses Spezialisten- und Alexandrinertum, als Part pour Part an unserer Wissenschaft getadelt hat, als Überbewertung der Technik, Unterbewertung der Persönlichkeit (etwa beim Arzt, beim Schriftstellerstil), resultiert zum großen Teil aus der Konkurrenzverschärfung in der akademischen Laufbahn her und konnte sich nur deshalb so entwickeln, läßt sich nur deshalb nicht ganz vermeiden, weil ihm ein absolut berechtigter Kern an Sachlichkeit innewohnt.

Die Forschungsdienlichkeit der freien Habilitation und der unversorgten Privatdozentur, der Berufung zum Professor und wieder der eigenartigen Souveränität des Professors kann, wenn man den modernen Begriff von Forschung zugrunde legt, für deutsche Verhältnisse auch nicht durch Hinweis auf manche unmenschlichen Härten dieses Systems bestritten werden. In jedem System liegt ebensoviel Unhaltbarkeit als Haltbarkeit, selbst der beste Hochschulreformer wird vor diesem soziologischen Sinngesetz sich bescheiden müssen.

- Für die scharfe Luft des Forschungsbetriebs, wohl auch für seine Schwere und Enge, gibt es aber bei uns eine bedeutende Kompensation und wird es immer geben, wie es auch um das äußere Ansehen der Professoren in Gesellschaft und Staat stehen mag: die eigenartige Bewertung der Forschung im ganzen Geistesleben. Nur in Deutschland kann eine wissenschaftliche Theorie, ohne an dieser Dignität einzubüßen, fast religiöse Weihe erhalten. Von solchem Pathos ist alle große Wissenschaft bei uns getragen gewesen und ihre wesentlichen Entwicklungsperioden liegen in solcher Atmosphäre: die ersten Zeiten der quellenkritischen Philologie und Altertumswissenschaft durchdringt die neuhumanistische Weltauffassung, die Anfänge der Rechtswissenschaft, Kunstwissenschaft und Geschichte nähren sich von romantischer und nachromantischer Ideologie und wirken auf sie belebend zurück, Zoologie und Botanik, vergleichende Anatomie und Paläontologie, Erdgeschichte und Geographie empfangen das ihnen spezifische Leben aus Nachromantik und gegenromantischer, „moderner“ Innerweltlichkeit (man denke an den Darwinismus, das Rechtfertigungssystem des bürgerlichen Kapitalismus), die Hauptentwicklung der soziologischen Wirtschaftswissenschaft von Comte bis Marx wurde bei uns von der Gewitterstimmung der vordringenden technischen Industrien getragen und vermochte sie erst wahrhaft fühlbar zu machen. Große Umwälzungen in den einzelnen Wissenschaften vollziehen sich auch heute in Deutschland im Zeichen einer Weltanschauungswende: das Hervortreten vergleichender Betrachtung in den Geisteswissenschaften,

das beginnende Studium der östlichen und exotischen Welt mit modernen Methoden im Zeichen des Antieuropäismus, die Begründung der experimentellen Biologie im Zeichen des Antimaterialismus, die Wiederaufnahme „naturrechtlicher“, natürlicher Soziologie und Wirtschaftssystematik in spiritualistischer Opposition zu Marx und dem Positivismus.

Jede Einzelwissenschaft oder Gruppe von solchen steht so selbstbewußt im Banne einer ihr durch die Entstehungsgeschichte und Einstellungsweise auf die Dinge spezifischen Weltanschauung oder zum mindesten weltanschaulichen Atmosphäre. Der Physiker hat eine andere arbeitsimplizite „Philosophie“ als der Historiker. Nicht ihre methodologischen Prinzipien, sondern die Imponderabilien seelischer Voraussetzung des Forschens und historischer Bedingtheit des Fachs distanzieren sie voneinander, da jede arbeitsimplizite „Philosophie“ das Fach zum Mittelpunkt der ganzen Wissenschaft, die anderen Fächer zu seinen Annexen macht, auch wenn die bessere methodologische Einsicht dagegen spricht. Von größter Bedeutung hierfür ist das Vorbild des großen Forschers. Er prägt den Typ, den spezifischen Stil einer solchen Atmosphäre. Noch heute wirken Helmholtz oder Bunsen, Ranke oder Treitschke in dieser Weise nach. Nichts illustriert schärfer als solche Zerklüftung der Kooperation der Forscher in derartige verschiedene Arbeitsweltanschauungen die lose Bindung der Fächer im ganzen der Universität. Bilden sie ideell auch ein harmonisches Ganzes, so spiegelt es sich doch in jedem Fach als seine implizite Philosophie anders und wird wieder anders lebendig im Forscher selbst.

Solange eine Philosophie wie die des Aristoteles im Mittelalter unbedingt maßgebend ist, treten die Forschungen zu einer großen *Werkgemeinschaft* zusammen. Von gemeinsamen Prinzipien aus, zu anerkannten höchsten Einsichten hin bewegt sich das Wissen in Forschung und Lehre gebunden, geschlossen und eines letzten sicheren Ergebnisses gewiß. Existiert eine derartige material-theoretische Bindung nicht mehr, wie es das Kennzeichen der modernen Welt ist, sondern nur Übereinkunft hinsichtlich formaler Arbeitsprinzipien, so treten die Forschungen alle gegeneinander verselbständigt zu dem offenen System einer großen *Werkgesellschaft* auseinander, die, ewiger Neubildung in ihrem Inneren fähig, den unendlichen Fortschritt zur Grundhaltung hat. Diese *Werkgesellschaft* der autonomen Disziplinen ist darum allein nach Art republikanisch-demokratischer Verfassung organisierbar (Gleichberechtigung aller Ordinate untereinander) und auch hierin ein Bild der Gesellschaft im großen, wie sie in der Gegenwart jedes Volk und das Zusammenspiel der Völker bilden. Innerhalb dieser *Werkgesellschaft* erhalten sich aber die nicht aufeinander zurückführbaren Arbeitsweltanschauungen der

großen Fächergruppen gewissermaßen als die obersten Werkgemeinschaften, die sich weiterdifferenzieren bis in die Schule irgendeines überragenden Mannes hinein. Trotz aller (spezifisch gesellschaftlichen) Vertretbarkeit der eigentlichen Forschungsleistung und der darin gegebenen Internationalität der Wissenschaft bleibt so ein Unvertretbares, das Persönliche und die eigenartige Fachatmosphäre, erhalten, in der Geschichte und völkische Eigenart zu unzerstörbarem Vermächtnis von lebendigem Bildungswert aufbewahrt sind.

Die Gegenwartskrise der Kulturinstitute in ihrer soziologischen Bedingtheit

Von

Paul Honigsheini.

Literaturangabe,

Für die meisten Fragen kann hier auf die in den früheren Abschnitten angegebene Literatur hingewiesen werden. Da im folgenden alles nur in ganz großen Zügen dargelegt werden konnte, seien noch einige Arbeiten des Verfassers genannt, die etliche Probleme weiter verfolgen, insbesondere die hier nur am Schluß angedeuteten Ziele detaillierter ausmalen:

Die neue Volkshochschulidee, die akademische Krise und der Erwachsenen-Unterricht der Zukunft (in: Bausteine zur neuen Schule, hrsg. von Paul Oestreich, 1923, Rösl & Co., München).

Hochschule und Volksbildung (in: Die Produktionsschule als Nothaus und Neubau, hrsg. von Paul Oestreich, 1924, C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin).

Revolutionierung deutscher Volksbildung (in: Junge Republik, hrsg. von Walter Hammer, Fackelreiter-Verlag, Werther bei Bielefeld, 1924).

Jugend, Proletariat und Gegenwartskrise (in: Unser Bund, Organ des Bundes deutscher Jugendvereine, 1924).

Als wir oben von der Soziologie der Scholastik handelten, konnten wir dartun, wie eine kirchliche Wissenschaft von einer staatlichen abgelöst worden ist, um heutigentags einer Wirtschaftsscholastik zu weichen. Es wird nun in diesem Abschnitte unsere Aufgabe sein, zu untersuchen, ob es sich hierbei nur um eine unter den möglicherweise zahlreichen Äußerungen einer latenten Krise der gesamten Kulturinstitute unserer Zeit handelt. Gehen wir zu dem Zweck zuvörderst die in Frage kommenden staatlichen Einrichtungen durch.

Eine Zeitlang boten die Universitäten und insbesondere ihre Lehrkörper ein ungewöhnlich geschlossenes Bild dar. Denn jahrzehntelang existierte ein Lebensstyp des Hochschulprofessors. Ideologisch war er in der humanitären Auffassung der Wende des 18. und des 19. Jahrhunderts verwurzelt. Gewiß gab es im einzelnen Spielarten. In Preußen trug er mehr die Züge des hegelianisch-staatsmetaphysischen

Beamten. In katholischen Gegenden, wie Westfalen und Schlesien, war er um eine Nuance mehr bürgerlich-traditionalistisch und staatsabgewandt. Letzteres hing mit dem etwas eigenbrödlischen Charakter des früheren deutschen Katholizismus zusammen. Dies wiederum hatte seine Ursache in der Zurücksetzung, um nicht zu sagen Boykottierung von selten Preußens bei der Besetzung leitender Stellen. Trotz zunehmender Spezialisierung lebte aber allenthalben noch die humanistische Vorstellung der Universitas scientiarum. Bewußt oder unbewußt, das Gefühl war maßgebend, die eigene Facharbeit erhalte ihren Sinn doch nur durch eine solche Ganzheitsbezogenheit. Und wie man sich durch solche Einstellung untereinander verwandt wußte, so wich man auch im allgemeinen nicht vom normalen Lebensstil ab. Und das war der des gehobenen mittleren Bürgers, nicht wesensverschieden von dem des Oberlehrers und des Pfarrers. Nicht zuletzt aus deren Häusern rekrutierten sich ja in protestantischen Bezirken die Universitätsgelehrten. Vom höheren Staatsbeamten andererseits unterschied man sich im wesentlichen durch die geringere Verpflichtung zur Repräsentation. Das wurde aber anders, als nach 1871 Geld ins Land kam und die Bedürfnisse und die Lebenshaltung fast aller Schichten, mit Ausnahme von Agrarfeudalität und Handwerk, heraufgeschraubt wurden. Gleichzeitig aber stiegen die neben dem Gehalt hergehenden Einnahmen einzelner Gruppen innerhalb jener Kreise. Insbesondere ist an die starke Kolleggeldzunahme der Juristen zu denken. Bedingt war sie durch die zahlenmäßige Steigerung der Studierenden. Ferner an die leitenden Mediziner und an deren Nebeneinnahmen durch Privatpraxis. Neue gesellige Formen, wie sie die damalige Zeit aufbrachte, waren ihnen dadurch ermöglicht; andere dagegen vermochten ihnen darin nicht zu folgen. Somit war die erste Bresche in die Einheit gelegt. Von einer zweiten Seite kam die nächste, nämlich aus der verschiedenartigen Herkunft des Nachwuchses. Ganz ursprünglich, bei einer stark festgelegten Gebundenheit des wissenschaftlichen Betriebes und einem engen Zusammenhalt der einzelnen Schulen, unter bisweilen fast diktatorischer Leitung der Schulhäupter, da geschah die eigentliche Auslese verhältnismäßig früh. Wer die *Venia legendi* erlangt hatte, konnte mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit auf einen Lehrstuhl rechnen. Aber auch als nach dem Tode Hegels und nach dem Auseinanderfallen der prädominierenden Schulzusammenhänge die Möglichkeit unberechenbar, das Risiko ein gewagteres, die Zahl der als Vertreter der einzelnen Richtungen nebeneinander zugelassenen Dozenten eine größere wurde, auch da blieb der bisherige Lebensstyp doch noch lange der vorherrschende. Anfangs war es ja ein weltfernes Wesen, das sich entweder in die als Gemeinschaft empfundene Ganzheit der Gelehrtenrepublik eingliederte, oder

das sich seit der liberalen Periode als geistiger Individualist ausgestaltete. Das Bewußtsein, einen Baustein an dem Dom der Wissenschaft oder ein Glied in der kontinuierlichen Reihe der Forscher darzustellen, deren Aufgabe die „Kräfte der Einzelnen überstieg“, oder „mehr als eine Generation benötige“, entschädigte den ersten Typ für sein benediktinerhaftes Dasein, das ihn zu Entsayungen ökonomischer, geselliger und gegebenenfalls sexueller Natur zwang. Bei dem zweiten Typ trat an Stelle dessen die Befriedigung in der Eitelkeit der Selbstentfaltung. Letzteres leitet uns aber zu einer neuen Form über, die zweifelsohne auch ihrerseits schon eine Dekomposition der alten Universitätsgesellschaft darstellt. Das hängt hiermit zusammen: Nur bei den rein sektenhaft-biblizistischen oder bei den an diese streifenden erweckungschristlichen Gemeinschaftskreisen dehnte sich die Ablehnung der Wissenschaft auf deren Repräsentanten aus. Anders verhielt es sich dagegen bei der Mehrheit der kirchlich gesinnten Menschen in Deutschland, und zwar nicht zuletzt auch bei den Katholiken, trotzdem deren Glaubensgenossen, insbesondere seit dem Kulturkampf, an den Hochschulen zurückgesetzt waren. In ihrer aller Augen war der Universitätslehrer mit einer besonderen Weihe behaftet. Eine ähnliche Auffassung herrschte beim liberalen Bürgertum vor. Ihm waren diese Kreise Vertreter der Forderungen von 1848, die Schützer der geistigen Freiheit und insbesondere als Naturwissenschaftler der Ausdruck ihres eigenen Geistes. Diese Wertschätzung wurde auch auf die Privatdozenten übertragen. Sie erhielten dadurch ein soziales Prestige, wie es in Deutschland von jüngeren Leuten vor dem völligen Siege der vertrusteten Industrie nur die Offiziere oder die reserveoffiziersfähigen Beamtenkategorien genossen. Dies sowie die hiermit verbundene Möglichkeit auf Einheirat in ein sozial angesehenes oder ökonomisch gutgestelltes Haus entschädigte für den Mangel an Einnahme. Und so wurde verschiedentlich die Privatdozentur eine vom Bürgertum erstrebte Vorzugsstellung für seine Söhne. Insbesondere war dies in politisch linker gerichteten Ländern der Fall und an Universitäten, die sich solchem Geiste auch sonst keineswegs verschlossen. Nicht zuletzt galt es von solchen bourgeois Schichten, denen der Zugang zur Offiziers- und Reserveoffiziers-Laufbahn verschlossen war, vornehmlich also von Juden. Von Kind an und nicht zuletzt in der Schule hatten sie eine Pariastellung eingenommen. Das hatte sie zu Ressentimentmenschen gemacht. Ihnen erschien es dementsprechend als eine gewisse Entschädigung, wenn sie die Privatdozentenstellung erlangten, mochte diese auch unbesoldet sein; und sie dünkten ihnen um so begehrenswerter, je mehr sie durch die Verleihung des Titels „Professor“ die Möglichkeit verschaffte, den Eindruck zu erwecken, man gehöre somit zu der sonst unerreichbaren Schicht der reserveoffiziersfähigen

Staatsbeamten. Das konnte noch um so leichter geschehen, als ja die breiteren Schichten über die Unterschiede der einzelnen Kategorien, wie Honorarprofessoren, Extraordinarien usw., nicht im Bilde waren.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß der zuletzt geschilderte Vertreter schon durchaus eine Dekomposition der alten einheitlichen Universitätsstruktur darstellt. Und tatsächlich ist eine solche in weitgehendem Maße feststellbar. Statt des einheitlichen Typs finden wir heute mehrere. In bezug auf die uns interessierenden Zusammenhänge, das heißt ausschließlich in Hinsicht auf Lebensart, auf Einstellung den Vergesellschaftungsgebilden gegenüber und auf die Form der Beziehung zu ihrer Umwelt betrachtet, sind sie sehr verschieden:

Der schon am längsten bestehende Typ ist der „Gelehrte“ alten Stiles. Er betreibt Textkritik, macht Editionen und hat ein Seminar mit strenger einzelwissenschaftlicher Schulung der Mitglieder. Sie gehen dann ins Schulamtsamt oder als Historiker in Archive, Bibliotheken usw. Hie und da findet man diesen Typ als Rechtshistoriker auch in der juristischen Fakultät. Dahin ist er gelegentlich nur durch äußere Umstände geraten. Denn der Wunsch der Eltern oder sonstige Überlegungen verhinderten ihn, die weniger aussichtsreiche Laufbahn des Dozenten der Geschichte in der philosophischen Fakultät einzuschlagen. Als Mitglied von Akademien der Wissenschaft, sowie als Mitherausgeber der *Monumenta Germaniae historica* und ähnlicher Unternehmungen stand er auch vornehmlich im Konnex mit den entsprechenden Gestalten der philosophischen Fakultät.

Der zweite, nämlich der aristokratisch-beamtenhafte Typ war insbesondere an preußischen Universitäten vertreten. Der Lebenshaltung und dem Äußeren nach ähnelte er ehestens dem juristisch vorgebildeten Verwaltungsbeamten; in Berlin insbesondere suchte er den Verkehr mit diesen und tendierte gegebenenfalls nach der Wilhelmstraße. Seine Staatsgesinnung war eine altpreußische oder militärisch-machtpolitische von Rankescher oder insbesondere von Treitschkescher Färbung, die gegebenenfalls mit einer staatskirchlichen Religiosität verknüpft war.

Der industriell-kapitalistische Typ ist entweder selber schon ein Sohn von Kaufleuten und Industriellen oder als Professor eines an die Praxis angrenzenden Faches ein früherer Kaufmann, Industrie- oder Handelskammerbeamter. Seine Mentalität ist eine ökonomisch-zweckrationale. Seine Staatsgesinnung dokumentierte sich nicht zuletzt in Freude an Flotte, Kolonien und Export. Dementsprechend war er oft imperialistisch-expansionskapitalistisch gesinnt.

Der Literatur- und Journalistentyp entstammt nicht selten dem Judentum der Großstadt, das sich seit seiner Loslösung aus der traditionellen israelitischen Kultur oft einem relativistischen Skeptizismus

ergeben hatte. Er bewegt sich gern auf Tees bei der Haute finance, im Kreise von Schriftstellern und von Bohemiens, soweit sie salonfähig sind, also etwa in Charlottenburg im Café „Größenwahn“ mit dem Freisinnsjudentum von Berlin W. Auch der weibliche Anhang, wie überhaupt das Sexuelle, spielt bei ihm eine wesentliche Rolle. Die beiden erstgenannten Typen erblicken in ihm gelegentlich ein Element der Dekomposition. Infolgedessen verbleibt er bisweilen in der Position eines Extraordinarius.

Der Prophet ist nicht „Schulhaupt“, hat keine „Schüler“ um sich, die von ihm untergebracht zu werden erhoffen, wie es bei den „Gelehrten“ oder bei dem beamtenmäßigen Typ oft der Fall ist, sondern „Jünger“, die sich an ihn anschmiegen. Das Erotische spielt hierbei eine nicht zu unterschätzende Rolle, desgleichen das Sexuelle. Inhaltsleere weibliche Wesen saugen sich an ihn an. Sie glauben der Sache zu dienen, wenn sie ihm die Wege bahnen, würden aber einer ganz anders, vielleicht einer direkt entgegengesetzt konstruierten Lehre verfallen, wenn deren Prophet auf sie in gleicher Weise sexuell eingewirkt hätte. Alles dies tritt noch besonders leicht in die Erscheinung, wenn er als Märtyrer gilt, wenn ihn die „offizielle“ Wissenschaft nicht anerkennt. Gerade als Repräsentant „inoffizieller“ Wissenschaft ist er soziologisch von Bedeutung, und er wird uns in anderem Zusammenhang noch begegnen.

Der Organisatorentyp ist die zeitlich letzte unter den uns beschäftigenden Erscheinungen und wesentlich verschieden von dem Schulhaupt, das die Lehrstühle eines Landes mit seinen Schülern besetzt, wie es von Hegel bis zu Schmoller manche taten, und das zu den ersten drei unter den genannten Typen gehören kann. Vielmehr setzt das Vorhandensein unseres Typs formale Demokratie und Geldwirtschaft voraus. Erst dadurch ist die nötige Beweglichkeit ermöglicht. Vor allem deshalb ist diese Seinsform in unserem Zusammenhange wesentlich, weil sie zeigt, daß die Universitäten nicht nur ihre innere Einheitlichkeit eingebüßt haben, sondern auch zusehends das Gepräge der Zeit annehmen. Solche Menschenart ist nämlich keineswegs für Hochschulen charakteristisch, sondern einfach eine durch die veränderte Situation zwangsläufig eingetretene Übertragung einer anderenorts schon eingebürgerten, als selbstverständlich hingenommenen und dort gleichfalls durch die Umstände bedingten Gestalt auf sie. Er muß nämlich mit den gleichen technischen Mitteln arbeiten wie etwa ein Roosevelt oder ein Erzberger, wie ein Trust- oder Gewerkschaftsorganisator. Anderenfalls würden solche Hochschulen oder einzelne Institute an ihnen, die von dem Wohlwollen außeruniversitärer Mächte abhängen, sich vielleicht nur mit Mühe halten können.

Nicht minder farbig ist das Bild, das uns ein Blick auf die heutige

Studentenschaft darbietet. In früheren Jahrzehnten garantierte schon die Herkunft aus den handwerklichen und aus den kleinbürgerlich lebenden Intellektuellenschichten der Beamten, Schulmänner und Pfarrhäuser eine weitgehende Einheit des Empfindens. Welches innere Band aber verknüpft die verschiedenen heute bestehenden Typen? Von ihnen seien nur die hervorragendsten besprochen.

Der Verbindungsstudent älteren Stils sucht, auch wenn er nicht aus der Agrarfeudalität, sondern aus der kapitalistischen Welt her stammt, in Kleidung, Haltung, Bewegung, Sprache und Ehrbegriff seine Zugehörigkeit zur offiziersfähigen Schicht zu bekunden.

Der angehende, akademisch gebildete Kaufmann ist vielleicht der Sohn eines Industriellen, Kaufmanns oder doch eines leitenden Beamten in einem Unternehmen. Der steht an sich einem theoretischen Erlernen des Handels sehr skeptisch gegenüber; es wird ihm aber angenehm in den Ohren klingen, wenn sein Sohn als „Diplomkaufmann“ oder als Dr. rer. pol. heimkehrt; vielleicht ist der Besitz eines solchen Titels aber auch aus irgend welchen Gründen für die Firma empfehlenswert. Möglicherweise ist aber gerade auch die Konjunktur für Inhaber solcher Diplome günstig gewesen. Zweckrational wie ihre Eltern ist aber jedenfalls auch diese jüngere Generation, und zwar gerade in bezug auf ihr Studium eingestellt.

Das Gegenteil gilt nicht selten vom nächsten Typ: Der spätere Philologe ist ebenso wie der entsprechende Professorentyp nicht unbedingt auf die philosophische Fakultät beschränkt. Nur findet er sich dort am häufigsten, ist aber auch in der theologischen vorhanden. Oft stammt er aus kleinen Kreisen von mittleren Beamten, Oberlehrern oder aus Pfarrhäusern her. Er ist der Epigone des deutschen Idealismus. In seiner Vorstellung ist die heutige Universität das, was sie vor Jahrzehnten war, nämlich Stätte zweckfreier Menschenbildung, und er ist bereit, Jahre, Jahrzehnte, vielleicht ein ganzes entsagungsvolles Leben lang als Studienassessor, als Bibliothekarsanwärter oder als Assistent bei kargem Gehalt auszuhalten.

Der Beamte, der weiterkommen will und sich neben seinem Dienst an den Hochschulen fortbildet, bildet einen weiteren Typ. Hierher zählen auch die studierenden Lehrer. Alles Männer, die auf Grund ganz anderer Auslese als die bisher Genannten zur Universität gekommen sind, nämlich wegen ihrer Nervenkraft, Zähigkeit und Fähigkeit auf Erholung, Glück, Familienleben, Freundschaft usw. zu verzichten.

Der Jugendbewegungstyp, mag er nun Freideutscher sein, sich Jungsozialist oder Groß-Quickborn nennen, ist stets ein von den bisher Behandelten grundverschiedener Mensch. Untereinander gleichen sie sich aber alle, und zwar nicht nur in der Äußerlichkeit der Kleidung sowie der anti-alkoholischen und nikotinfreien Lebensform, nicht nur

wegen der großen, leuchtenden Augen, sondern weil sie unter verschiedenen Namen alle das nämliche wollen, die Verwirklichung des Qottesreiches auf Erden. Auf dieser Grundlage finden sie sich über alle weltanschaulichen und parteilichen Gegensätze hinaus immer wieder. Aus ihrer „antiintellektualistischen“ Einstellung sowie aus ihrer unerbittlichen Aufrichtigkeit heraus erklärt sich ihre Schwierigkeit, sich im Universitäts- und im Examensbetrieb zurechtzufinden, während sie zu mehreren vereint in einem Seminar eine ganze Anzahl anderer mitzureißen vermögen.

Die Vielfarbigkeit, bedingt durch die Heterogenität von Professoren sowohl wie auch von Studenten, wird nun noch durch ein weiteres Moment verstärkt. Denn nicht etwa gelangt der eine Typ der einen Seite in die Hände des ihm entsprechenden Typs der anderen Seite. Vielmehr geht es in dieser Hinsicht gelegentlich über Kreuz, und auf diese Weise kommen Menschen zusammen, die in bezug auf Arbeitsmethode, Zielsetzung und Aufgabenkreis von den Hochschulen ganz verschiedenes erwarten bzw. als ihre zu erfüllende Pflicht ansehen. Das bedeutet aber nichts anderes als dies: Das Vergesellschaftungsgebilde, in dem sie alle zusammengefaßt sind, nämlich die Universität, dasjenige also, das allein das Verbindende für alle diese außerdem noch zu verschiedenen anderen Kreisen und Vergesellschaftungsgebilden gehörenden Menschen darstellt, wird von einem jeden von ihnen als etwas völlig anderes empfunden. Damit ist aber auch gesagt: Eine innere Verbundenheit ist überhaupt nicht da, vielmehr nur ein zufälliges Nebeneinander-gestellt-Sein irgendwelcher einander innerlich fremder Menschen. Sie kennen sich nicht, fühlen sich nicht zueinander gehörig, werden im entscheidenden Moment nicht füreinander und für das Ganze eintreten, die Stoßkraft wird also gering sein, wenn es gilt, Anstürme abzuwehren, und wenn eine veränderte öffentliche Meinung ihren Vorrang in Frage stellen wird»

In dieser Hinsicht wird aber jetzt schon der Boden unterhöhlt, insonderheit arbeiten allerhand nicht-staatliche Kulturinstitute und die sie tragenden Vergesellschaftungsgebilde bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt darauf hin, zugleich mit dem Einfluß des Staates die Bedeutung seiner Hochschulen zu untergraben. Gehen wir bei ihrer Betrachtung schrittweise vor, und sehen wir uns zunächst diejenigen Vergesellschaftungsgebilde an, die, schon längere Zeit bestehend, zwar gleichfalls Kulturarbeit an Erwachsenen betreiben, aber scheinbar noch am wenigsten für den Staat als Konkurrenten in Frage kommen. So seien zunächst die Parteien kurz gestreift. Wenn auch keine direkten Rivalen für die offiziellen Kultureinrichtungen, so bedeutet ihre Machtzunahme doch eine Schwächung des Einflusses und des Prestiges der alten Hochschulen.

Einmal indem das Parlament auf direktem oder auf indirektem Wege von immer größeren Einfluß auf die Besetzung von Lehrstühlen wird. Nun sinkt aber zwangsläufig mit zunehmender Herrschaft der Parteisekretäre und mit steigender Durchführung des Proportionalwahlrechtes mit seiner Emporbringung von Spezialinteressenvertretern und von Lokalgrößen die geistige Höhenlage der Volksvertretungen. So wird denn eine in bezug auf die Weite des Horizontes immer tiefer sinkende Gruppe eine zunehmend größere Macht in bezug auf die Bestallung von Lehrkräften gewinnen und mit Wahrscheinlichkeit bewußt oder unbewußt dafür sorgen, daß nicht Menschen, die über deren eigenes Niveau hinausragen, befördert werden. Zum zweiten aber bedeuten Parlamentarismus und Parteimacht eine Besetzung der leitenden Stellen nach amerikanischem und französischem Muster nicht auf Grund von Sachkenntnissen, sondern wegen der Parteiverdienste. Letztere aber sind unabhängig vom Besitz irgendwelcher Diplome, die man an Hochschulen erworben hat. Langsam wird es demnach so: Wer ein geruhames Beamtenleben haben will, wird sich um einen geregelten Studiengang mit bestimmten Abschlußexamina bemühen, dadurch eine gewisse Chance auf spätere Anstellung und auf langsame Beförderung erlangen, aber kaum an leitende Stellung kommen. Eine solche erlangt man durch Betätigung im Sinne einer Partei unabhängig von irgendwelchen Studien. Naturgemäß muß sich langsam im Allgemeinbewußtsein die Vorstellung festsetzen, ebenso wie die leitende Stelle die höher zu bewertende sei, so verhalte es sich auch mit dem Wege zu ihr; der Weg über den Studiengang der Hochschule erscheint dann möglicherweise nicht mehr als unbedingt notwendig, um zu Einfluß zu kommen, und selbstverständlich sinkt damit auch das Ansehen der Stätte, die bisher in dieser Hinsicht mit Exklusivitätscharakter behaftet war.

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf die Parteien im einzelnen:

Dabei können wir vom Zentrum absehen, weil es im wesentlichen nur einer unter den vielen Exponenten des Katholizismus ist, der in anderem Zusammenhang zu besprechen ist.

Den reinsten Typus „Partei“ stellt dagegen der Liberalismus dar. Denn er allein erblickt in dem Vorhandensein von innerstaatlichen Gruppen, die durch Massengewinnung, durch Wahlen und parlamentarisches Regime Einfluß auf die politischen Geschicke auszuüben in der Lage sind, etwas an sich Erfreuliches. Er allein konnte auch aus seiner innersten Einstellung heraus das Programm einer neutralen Bildung aufstellen und an seine Verwirklichung herangehen. Der Glaube an die überall gleiche menschliche Vernunft, die, von den Schlacken des Autoritätsglaubens gereinigt, in der Lage sei, zu den letzten Er-

kenntnissen vorzudringen, konnte ihm jene Hoffnung eingeben. Tatsächlich sah das von ihm geschaffene Gebilde wesentlich anders aus. Inzwischen war nämlich das Bürgertum in dem bestehenden Staate zu Einfluß gelangt. In seiner Eigenschaft als Produzent wurde es an der Markteroberung und dementsprechend an Heer, Flotte, Expansionsliberalismus und Patriotismus interessiert. Da wurde denn auch aus der „neutralen“ Bildung eine staatsbürgerliche. Heutzutage ist der Liberalismus als Idee keine Macht mehr, er hat vielmehr nur als Interessenvertretung einiger, an der Zurückdrängung staatlichen Einflusses im Innern interessierter Kapitalistenkreise Bedeutung. Die Bildungseinrichtungen der sogenannten rechtsstehenden Parteien aber sind nur der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe erwachsen, haben staatlichen oder protestantischen Charakter, und ihre Besprechung gehört demnach an anderen Ort.

Beim Sozialismus ist der Sachverhalt ein anderer. Seinem ursprünglichen Wesen nach war er keine Partei, sondern eine säkularisierte Erlösungsreligion. Zeitweilig wurde er dann zu einem Staat im Staate. In zweifacher Form dokumentierte sich dies: Einmal darin, daß er, hierin äußerlich dem Katholizismus ähnlich, auf ein eigenes Bildungswesen zu verzichten nicht gewillt war. Das hing mit seiner schon aus der vormarxistischen Epoche herstammenden Ansicht zusammen: Alles geistige Leben ist durch Wirtschaft und Klassenlage bedingt, hat nur zeitgeschichtliche Bedeutung, ist demnach in seiner gegenwärtigen Ausgestaltung als Ausdruck des kapitalistischen Zeitalters abzulehnen; der eigenen Klasse dagegen kommt eine Welterlösungsmission zu; Mittel hierzu ist der Klassenkampf. Bei solcher Einstellung erschien jedes Zusammengehen mit anderen auch im Bildungsgebiet lange Zeit als sinnloser Kompromiß, und ein Erwachsenenunterrichtswesen, fast so exklusiv wie das katholische, wurde gefördert und in Angriff genommen. Dabei wandelte sich ein aus dem antimetaphysischen Positivismus stammender Relativismus bald in ein geschichts-materialistisches Dogma, und zwangsläufig geriet hierbei nicht nur die Partei als Ganzes, sondern auch ihre Bildungspflege unter die Herrschaft desjenigen sozialistischen Gebildes, das am extremsten den ökonomisch-zweckrationalen Charakter dokumentierte, nämlich unter die Leitung der Gewerkschaften. Zwei Entwicklungsreihen kreuzen sich in ihnen: einmal sehr reale, auf englische Vorbilder zurückgehende Bestrebungen auf baldige Verbesserung der eigenen Lage, außerdem das Verlangen nach geeigneter Schulung, damit im entscheidenden Moment das Proletariat in der Lage sei, die Leitung der Wirtschaft in die Hand zu nehmen. Mehr noch als ersteres führte letzteres bei ihnen zur Hervorhebung des Bildungswesens. Eine derartige Entwicklung wurde noch durch dies gefördert: Aus einem verfolgten Pariavolk sind sie

zu einer Macht geworden und haben an Zahl zugenommen. Gleichzeitig damit sind statt ehrenamtlich wirkender Enthusiasten allenthalben hauptamtlich tätige Sekretäre an die Spitze getreten mit fachtechnischem Wissen, das ihnen und nicht den Vorständen, die solche Funktion nur beiläufig neben ihrer Tagesarbeit ausführen können, die tatsächliche Macht in die Hand gespielt hat. Jene entscheiden also auch ebenso wie über die im Vordergrund stehenden Tarifverträge, so auch über Kulturfragen, und zwar unter diesen Gesichtspunkten: erstens der Gesamtheit der Mitglieder, bei denen das Einerlei der Tarifvertragskämpfe eine notorische Versammlungsmüdigkeit zur Folge hat, etwas zu bieten, was sie bei der Stange hält. Daher das Interesse für Volksvorstellungen, Organisation von Theaterbesuchergruppen aus den Reihen der Mitglieder und für ähnliche Dinge, die mit dem Wesen der Gewerkschaften nur lose zusammenhängen. Daneben aber wollen sie besondere Institute für die eigene Elite haben, das heißt zur Ausbildung von Betriebsräten, Aufsichtsratsmitgliedern, Gewerkschaftsfunktionären u. a. m. Diese ganzen Einrichtungen haben also einen ebenso zweckrationalen Charakter wie heute die entsprechenden staatlichen Gebilde, die angehende Beamte ausbilden. Für solche bedeuten sie in der Tat eine Konkurrenz, und sie wird in den nächsten Jahren noch zunehmen, je mehr es dort zu einem geregelten Studiengang kommt. Er wird dann nämlich vom Gewerkschaftsseminar zur Arbeiterakademie, etwa nach Frankfurter Art, und von da zur Anwartschaft auf ein staatliches oder kommunales Amt führen. Dadurch werden die früher privilegierten Anwärter der letzteren zurückgedrängt. Sie aber waren ja an den Universitäten geschult worden. Das kann, wenn auch nicht eine Abwanderung in größeren Massen von letzteren zur Folge haben, so doch im Laufe der Zeit eine Veränderung der Gesamtstimmung ihnen gegenüber. Analog der geschilderten Umbildung der öffentlichen Meinung über die Universitäten im Zusammenhang mit der steigenden Parteimacht bedeutet es nämlich eine Minderung ihres Ansehens als der allein in Frage kommenden Stätte der Ausbildung für angesehene und erstrebte Stellungen. Das gleiche kann nämlich jetzt durch den Besuch anderer Bildungsinstitute erreicht werden. Diese letzteren aber, sowie die als Vorstufen zu ihnen dienenden, oben besprochenen Gewerkschaftsseminare usw. werden übrigens vorläufig irgendeine nennenswerte Bedeutung im Sinne einer direkten oder indirekten Gewinnung neuer Massen oder gar einer Durchdringung ihrer oder der schon bisher zugehörigen mit einer neuen seelischen Kultur voraussichtlich nicht haben. Dazu fehlt es nämlich an verschiedenem: erstens an genügend hierzu befähigten Führern, wie sie etwa dem Katholizismus in Gestalt all der ungezählten, auch infolge ihrer Ehelosigkeit nicht durch familiäre oder ökonomische Interessen abgelenk-

ten, sondern größtenteils aus Idealismus arbeitenden Welt- und Klostergeistlichen zur Verfügung stehen. Zum zweiten geht ihm, entsprechend seiner rationalistisch-mechanistischen Grundlage, der Sinn für Nuancen ab sowie für die pädagogische Behandlung der diversen in Frage kommenden Menschenarten, wie Geschlechter, Berufe, Altersklassen usw., worin ihm wiederum der Katholizismus überlegen ist. Während dieser zudem alles, auch das Ökonomische und Politische, seinem geistigen Zweck unterordnet, und während dementsprechend für ihn das religiöse Gebilde unter allen Umständen höher steht als jedes andere, also auch höher als die Partei, verhält es sich in den Organisationen der Arbeitnehmer umgekehrt, und eine sozialistische Geistigkeit vermag vorderhand nur im Rahmen der Partei zu wirken. Sie aber gerät in zunehmendem Maße unter die Diktatur der Gewerkschaften. Letztere aber sind im wesentlichen ökonomisch-zweckrational eingestellt. Schließlich aber mangelt es nach fünfzigjährigem Predigen des geschichts-materialistischen Dogmas an einem in den Massen zu weckenden Ethos. Die größere Chance für das Werden des letzteren ist dabei übrigens eher noch bei den intransigenteren Gruppen vorhanden, die sich Kommunisten nennen; nicht weil das letztgenannte Moment bei ihnen nicht maßgebend wäre; im Gegenteil, der ökonomische Marxismus ist hier bis zum Extrem ausgebildet. Das Entscheidende liegt vielmehr darin: Sie haben sich viel weniger dem reinen Typus Partei angeglichen und ähneln, soziologisch betrachtet, einem ganz anderen Vergesellschaftungsgebilde. Auf sie werden wir aber gehörigen Ortes noch zurückkommen. Hier sei nur, diese Betrachtung der Gewerkschaften in ihrer Bedeutung innerhalb der Krise der gegenwärtigen Bildungsinstitute abschließend, noch hinzugefügt: Das Gesagte gilt, mutatis mutandis, auch von den sogenannten christlichen und Hirsch-Dunckerschen Gewerkschaften, sowie von den entsprechenden Angestellten verbänden, und zwar aus dem Grunde, weil die ursprünglich unterscheidenden Merkmale: Katholizismus, Demokratie und Sozialismus, bei ihnen allen zu sekundärer Bedeutung herabgesunken sind im Vergleich zu dem alles beherrschenden Gegenstande gemeinsamen Interesses, der Lohnbewegung. Sie alle sind nämlich nicht mehr in erster Linie politische oder gar weltanschauliche, sondern wirtschaftliche Organisationen, Komplementäerscheinungen zu den großen industriellen Kartellen, Syndikaten und Trusten. Von der Bedeutung der letzteren für die Bildungseinrichtungen wurde oben schon in den Schlußausführungen der Abschnitte „Sozologie der Scholastik“ sowie „Stileinheiten zwischen Wirtschaft und Geisteskultur“ gesprochen, sowie von der Zwangslage des Staates, den ihr genehmen Nachwuchs in der von ihr gewünschten Gesinnung zu erziehen, und zwar nicht zuletzt durch Nachweis der Richtigkeit der von ihr befolgten Wirt-

Schaftspolitik. Hier ist .nur noch, unter dem für diese Untersuchung maßgebenden Gesichtswinkel betrachtet, dies nachzutragen: Scheinbar bedeuten sie noch keine direkten Konkurrenten für die älteren staatlichen Kulturstätten. Denn ihre Arbeiterbildungseinrichtungen gruben höchstens den neuen Einrichtungen, staatlichen oder kommunalen Volkshochschulen und Volksbibliotheken, das Wasser ab. Indem sie sich aber einige an letzteren tätige Akademiker heranziehen, sie mit bedeutend höherem Gehalt, als ihnen in ihrer vorherigen Stelle zufließt, anstellen, helfen sie langsam der Mentalität zum Siege, die in bezug auf Chemiker und Beamte schon längere Zeit Platz gegriffen hatte. Allmählich wandelt sich nämlich die öffentliche Meinung zu dieser Argumentation: Betätigung im Staatsdienst ist für einen Wissenschaftler nicht das letzte Ziel, für die Elite vielmehr nur Durchgangsstadium zu einer nicht nur besser besoldeten, sondern auch höher zu bewertenden Position bei der Industrie. Diesen Wechsel vorzunehmen, wurde den Beteiligten auch sonst noch erleichtert. Man fasse nur die Wirkungsmöglichkeiten an beiden Stellen ins Auge. Dann sieht man nämlich: Zu gleicher Zeit, wo den öffentlichen Forschungsstätten aus finanziellen Gründen kaum noch die Möglichkeit zur Aufrechterhaltung ihres Betriebes gegeben ist, wo man erst recht kaum noch wagt, etwa ein neues zoologisches Institut zu eröffnen, da gliedern sich chemische Fabriken derartiges zum Zwecke der Schädlingsuntersuchung und -bekämpfung an und statten es mit allem Nötigen aus. Es hat also dann den Anschein, als ob hier die ungehindertere Schaffensgrundlage gegeben sei. Das lockt die in Frage kommenden, auf das Experiment eingestellten Empiriker und erringt die Sympathie der Öffentlichkeit. Vergessen wird nur dies: Die Leitung der Wissenschaft geht von dem Staat auf den Wirtschaftsverband über. Hier aber ist sie Mittel zum Zweck außerwissenschaftlicher, ökonomischer Interessenbefriedigung, und wer der letzteren dient, der steigt in eine der sozial distanziertesten Schichten. Gleichzeitig damit hat die Unfreiheit und Unpersönlichkeit der Forschung zugenommen, also gerade das, was man im 19. Jahrhundert den kirchlich gebundenen Kulturen vorgeworfen hat, und den Stätten, die der Ausdruck solchen Geistes waren. Was aber diese letzteren anlangt, so können wir uns nach allem in den schon zitierten beiden Abschnitten Gesagten mit wenigen Ergänzungen begnügen:

Protestantismus als Vergesellschaftungsgebilde in Gestalt der evangelischen Landeskirchen hat zum mindesten in Deutschland auf lange Sicht hin gar keine Chancen, ein Machtgebilde zu sein und auf irgendwie nennenswerte und zahlenmäßig umfassendere Menschenmengen direkt oder indirekt durch von ihm abhängige Bildungsstätten in seinem Geiste einzuwirken. Je mehr er aufhört, Staatsinstitut zusein, je weniger es also für das soziale Ansehen und für die Karriere wichtig

ist, an seinen Veranstaltungen teilzunehmen, desto mehr wird er an innerer Gleichgültigkeit absterben und auch, schon rein äußerlich betrachtet, einfach keine Mittel zur Verfügung haben. Dies noch insonderheit deshalb, weil die Schichten, die noch am ehesten ihn zu unterstützen bereit sind, wie Mittelstand, Handwerk und Beamtentum, sowieso in eine ökonomisch bedrängte Lage geraten sind. Er kommt also vorderhand als Konkurrent irgendwelcher, von anderen Mächten getragener Bildungseinrichtungen einfach nicht in Frage. Damit ist nicht gesagt, ob nicht vielleicht gerade in seiner bisherigen Form gebundene Lebens Elemente anderwärts, das heißt innerhalb sonstiger Vergesellschaftungsgebilde, erst die Entfaltungsmöglichkeiten erlangen werden, — eine Frage, die uns sehr bald zu der Überlegung zwingen wird, ob denn nicht überhaupt ganz andere, in den letzten Jahrzehnten belanglos gewesene oder vielleicht nur unbeachtet gebliebene Arten menschlicher Verbundenheit die Sammelbecken darstellen werden, in denen sich wesentliche Teile des Geisteslebens nicht nur abspielen werden, sondern möglicherweise schon in unseren Tagen abspielen. Doch bevor wir uns hiermit abgeben, sei zur Vervollständigung noch an eins erinnert: Einer jedenfalls wird nicht das Schicksal von Staat, Protestantismus, Liberalismus und Sozialismus teilen und sich in seinem Bildungswesen von anderen ablösen lassen bzw. es in fremdem Auftrage verwalten müssen, und das ist der Katholizismus. Der katholische Mensch, das heißt derjenige, mit dem Bedürfnis nach Eingegliedertsein in eine Institution, die der Verwalter organisierter Magie ist, nimmt notorisch zahlenmäßig zu; insonderheit aber stehen der Kirche noch mehr als bisher Intellektuelle, und zwar sehr verschiedener Mentalität, zur Verfügung. Sie ist ferner labil genug, um jeder der jetzt möglichen Gesellschafts- und Wirtschaftsarten sich anzupassen und, ebenso wie sie für ihre Elite in den verschiedenen Mönchsorden Einrichtungen für manche Art von Charakter besitzt, auch innerhalb ihres Gesamtverbandes Formen für jeden Typ sozialer und seelischer Art zu schaffen. Sie muß also, je mehr den Konkurrenten geistiger und weltlicher Provenienz bei ihrer zunehmenden inneren Schematisierung und Mechanisierung die Möglichkeit der Seelengewinnung und der Seelen*leitung abhanden geht, je weniger also auch der heutige Sozialismus bei dem Nichtvorhandensein an brauchbaren Kräften und an seelischen Inhalten als Rivale in Frage kommt, zwangsläufig ihnen allen gegenüber an Zahl der Mitglieder, an innerer Erfassung ihrer und damit an Macht zunehmen. Es wird ihr also keiner etwas nehmen, vielmehr wird sie umgekehrt fast als einzige in der Lage sein, nicht nur ihre Position zu behaupten, sondern sie zu verstärken. Aus der ganzen Fülle heute bestehender und bisher in diesem Sinne bedeutsamer Vergesellschaftungsgebilde kommen also als Träger, zum mindesten aber als

Beherrscher des Bildungswesens bei dem langsamen Zurücktreten von Staat, Liberalismus, Protestantismus und Sozialismus eigentlich nur noch in Frage: organisierte Wirtschaft, vornehmlich in Gestalt des organisierten Produktionsmittelbesitzes, in viel geringerem Maße organisierte Arbeitnehmer, vor allem aber organisierte Magie. Eine wirklich von zahlenmäßig umfassenden Vergesellschaftungsgebilden und von den von ihnen vertretenen Dogmen unabhängige Kulturstätte scheint dementsprechend nicht mehr möglich zu sein. Oder sollten unvermerkt ganz andere Verbundenheiten nicht nur entstanden, sondern in dem uns beschäftigenden Sinne schon in Aktion getreten sein, so daß sie nicht nur als Rivalen der bestehenden, sondern gar als Träger von zukünftigen angesprochen werden können? Zum Verständnis der auf diese Frage zu erteilenden Antwort sei einen kurzen Umweg einzuschlagen gestattet.

Da ist denn zunächst darauf hinzuweisen, daß die Stellung des geschriebenen oder gedruckten Werkes in seiner Rolle als Ausdruck bestehender Verbundenheit oder als Schöpfer neuer Beziehung außerordentlich gewechselt hat. Am Anfange einer Bewegung steht es überhaupt nicht. Der charismatische Prophet ignoriert oder verachtet es, jedenfalls schreibt er selbst in den meisten Fällen nichts; Buddha, Mahavira, Sokrates und Christus seien als Beweise genannt. Das Geschriebene ist immer schon der Beginn eines Rationalisierungsprozesses und damit die Grundlage für Ausschaltung der Unmittelbarkeit, für Dogmatisierung, Interpretation und Kasuistik. Dann ward das Buch zum heiligen Text. Als solches hing es mit der Gesamtkultur unmittelbar zusammen. Die offiziellen Bildungseinrichtungen waren als Stätten seiner Interpretation Repräsentanten des Zeitbewußtseins. Noch in einer zweiten Form stellte das Buch den Ausdruck eines Gesamtbewußtseins dar, als Volksbuch. Hervorgewachsen aus dem Epos der feudal-ständischen Periode, ward es zwar gewiß nicht von allen gelesen; wohl aber war sein Inhalt allen gegenwärtig und seine Mentalität diejenige des Stammes oder Standes, in dem es beheimatet war. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst wurde beides anders. Ebenso wie sich bei zunehmender formaler Freiheit des Individuums tatsächlich eine immer weiter gehende Bindung an die Wirtschaftsgebilde eingestellt hat, so ist auch nur scheinbar durch Gutenbergs Erfindung eine Anteilnahme aller an dem geistigen Besitz ermöglicht worden, in Wirklichkeit aber eine Verbreiterung der Kluft zwischen den Menschen eingetreten. Die Tatsache, daß allmählich gar keine Verbindung mehr zwischen Masse und Geisteskultur bestand, hatte dann der letzteren eine ungehemmte Entwicklung, ihrer eigenen Gesetzlichkeit entsprechend, ermöglicht. Dem Ästhetentum und andererseits dem Spezialistentum war Tor und Tür geöffnet worden, nicht zuletzt auch noch

deshalb, weil es jetzt nur noch Richter in eigener Sache war und, von irgendeiner öffentlichen Meinung unbehelligt, seinen Interessen nachgehen konnte. Als nun aber im 19. Jahrhundert einzelne Gruppen aus der Masse, insbesondere das liberale Bürgertum, aus verschiedenen, hier nicht weiter zu erörternden Ursachen heraus bei zunehmender Intellektualisierung seines Daseins es für vorteilhaft hielt, sich die von jenen Spezialisten erarbeiteten Inhalte ohne große Arbeit anzueignen, da mußte als Neues das populäre und allgemein verständliche Buch als Zwischengebilde eintreten. Während die älteren Texte die Interpretation notwendig machten, während das spezialwissenschaftliche Buch nur im Rahmen eines langen, mit Hilfe von Lehrern betriebenen Studiums seinen Sinn erfüllte, sprach die neue, populärwissenschaftliche Darstellung durch sich selbst. Es machte in weitgehendem Maße den Dozenten entbehrlich, insbesondere wenn es, auf Massenabsatz berechnet, billig war. Bedeutete seine Herstellung für den Hochschullehrer vielleicht eine günstige Nebeneinnahme, so konnte dieser Sachverhalt doch einen wesentlichen Wandel in der Wertschätzung des Letztgenannten zur Folge haben. Nicht weil der akademische Lehrer dies Buch verfaßt hatte, wurde es gelesen; die verbreitetsten allgemeinwissenschaftlichen Werke unserer Tage entstammen nicht immer diesem Kreise. Fast noch unmerklich beginnt das Verhältnis zwischen Wertschätzung eines Buches und akademischer Stellung seines Autors sich etwas zu verschieben. Schon deutlicher fängt dies an erkennbar zu werden, wenn man einige andere charakteristische Gebilde unserer Tage ins Auge faßt: zunächst einmal die Zeitschrift. In der Epoche der Humanität und der Romantik das verbindende Mittel innerhalb eines an sich schon bestehenden Kreises von Menschen, wird sie im Zeitalter des Liberalismus Werbemittel und Verbreiterin einer als Grundlage der gepriesenen individuellen Freiheit angesehenen „Bildung“, schafft sich also erst einen vorher gar nicht bestehenden Zusammenschluß von Menschen, die durch gleiche intellektuelle Interessen zusammengehalten werden. In der Gegenwart existiert sie offensichtlich in zwei Formen: als Verlagsunternehmen und als Ausdruck eines an sich schon vorhandenen Kreises. Im ersten Falle ist es ein Mittel für viele, sich schnell einen Namen zu verschaffen, im zweiten Falle erst recht ein von jeglicher akademischer Stellung des Verfassers unabhängiger Beweis des Vorhandenseins und der geistigen Macht ganz anderer Vergesellschaftungsgebilde.

Damit sind wir in einen ganzen Komplex von Erscheinungen eingemündet, die alle den Anspruch erheben, nicht nur d's Seelenleben ihrer Angehörigen zu beherrschen, sondern auch deren Bildung, wenn auch nicht mit Hilfe von äußerlich erkennbaren Institutionen, so doch de facto in die Hand zu nehmen.

Da ist denn zunächst an das oben bei der Besprechung der Parteien Gesagte zu erinnern. Erst im 19. Jahrhundert hat sich das Vergesellschaftungsgebilde „Klasse“ nicht nur als politisch-ökonomische Interessenvertretung, sondern darüber hinaus als Träger besonderer Kultur gefühlt. An Stelle der Nation als auserwähltem Volk ist das Proletariat als „Kollektiv-Messias“ getreten, es beansprucht, Repräsentant einer einzigartigen proletarischen Wissenschaft und Kultur zu sein, und dies um so mehr, je stärker der metaphysische Hintergrund jener Prä-tension abhanden gekommen ist. Dadurch erhält das ganze Gebilde, wie schon angedeutet, einen von dem Durchschnittstyp stark abweichenden Charakterzug. Es wird nicht mehr Parteischule und Parteibildung, sondern eine von der als an sich falsch angesehenen „bürgerlichen“ Bildung grundsätzlich verschiedenen „proletarischen“ Kultur. Jetzt erscheint alles, was von Trägern der anderen Klassen getrieben wird, als radikal abzulehnen, und das gilt nicht zuletzt von den sämtlichen Hochschulen älterer und neuerer Schattierung. Wenn diese Gesinnung vorläufig auch verhältnismäßig geringe praktische Folgen zeitigt, so ist die Tatsache doch für uns von Wichtigkeit. Es ist nämlich, wenn man von den zahlenmäßig nur geringen biblizistischen Sekten absieht, seit Generationen das erstemal, daß eine sehr umfangreiche Schicht die unter bestimmten Konstellationen eine Macht werden kann, nicht etwa darauf hinaus ist, die Universität zu erobern, sondern sie a limine ablehnt. Daran wird auch durch die Tatsache nichts geändert, daß sich diese Kreise in Hinsicht auf Denkmethode und auf Wissensvermittlung nicht prinzipiell von der von ihnen bekämpften Welt unterscheiden. Anders dagegen, wenn statt der Klassenideologie die Altersschichtideologie tritt. Von der Jugendbewegung und von ihren Erkenntnisformen sprachen wir schon in einem besonderen Abschnitte. In dem uns jetzt beschäftigenden Zusammenhange ist wichtig, daß der neue Vertikalschnitt, der durch die Gesellschaft gelegt wird, gleichzeitig eine leinseitige Betonung des Geistes der Jugendlichen und damit zum mindesten eine Zurückdrängung der Wertschätzung der offiziellen Bildungsstätten im Gefolge hat. Eine Verschärfung der Situation ergibt sich, wenn die beiden zuletzt erörterten Reihen konvergieren. Dabei ist nicht so sehr an die offiziell kommunistische Parole zu denken, die Jugend habe sich geschlossen in die Reihen des kämpfenden Proletariats zu stellen. Denn sie bedeutet ja eigentlich nur die ausdrückliche Ablehnung eines eigenen Geistes der Jugendbewegung. Wesentlicher erscheint dagegen die Verknüpfung beider Bestrebungen unter dem Obergriff des anti-bürgerlichen Anti-Intellektualismus. An all die Formen inoffiziell-kommunistischer, ihrem innersten Sinne nach anarcho-syndikalistischer Bewegungen sei hier erinnert. Irgendwo bestreben sie sich, einen Zellkern der neuen Welt unter weitgehender

Ignorierung der alten darzustellen. Vogeler-Worpswede, die proletarische Volkshochschule von Resch in Remscheid, auch Muck-Lamberti seien genannt. So verschieden sie untereinander sein mögen, in zweifacher Hinsicht ähneln sie sich alle: einmal in der Gesamtablehnung nicht nur von Unterrichtsform und Lehrinhalt der Hochschulen im speziellen, sondern darüber hinaus dieser Institutionen überhaupt, ferner aber durch die Sehnsucht, ganz im Gegensatz zu dem intellektualistischen, parteioffiziellen Bolschewismus eine erlebnishafte Gemeinschaft darzustellen. Dadurch aber rücken alle diese Erscheinungen, ebenso wie die reine Jugendbewegung, einerseits in einen ganz neuen Zusammenhang, andererseits in noch größere Gegensätzlichkeit zu den bestehenden Bildungsinstituten. In beiden Hinsichten aber sind sie Ausdrucksformen eines Geistes und stellen sie Vergesellschaftungsgebilde dar, die vielleicht weit über die Gegenwart hinaus für die gesamte soziologische Grundlegung und für die Trägerschaft der Kultur Bedeutung erhalten können. Der offizielle Kommunismus, der trotz der ihm zugrunde liegenden dualistischen Erlösungseschatologie in den Formen des organisierten Massenverbandes wirkt, scheidet hier aus. Alle zuletzt besprochenen Gruppen dagegen bekunden deutlich die Hinwendung oder Rückentwicklung zum „Bunde“ und die Abwendung vom Verein. Letztere Form war ja lange Zeit die einzige, neben den offiziellen Gebilden wirksame. Vom Liberalismus war sie aufgebracht und verhätschelt worden. Ganz begreiflich! Bedeutet doch das freie und jederzeit wieder rückgängig zu machende Zueinandertreten von einzelnen in Form solcher Gesellschaft die seiner atomistischen Metaphysik und seinem Glauben an die überall gleiche Struktur des menschlichen Geistes adäquadeste Form. Benutzt aber ward sie in erster Linie von anderen, und zwar durchaus entgegen dem ursprünglichen Sinn der Urheber. Zunächst natürlich vom Katholizismus. Entsprechend seiner Fähigkeit, die von anderen erfundenen Methoden sofort zu übernehmen und als technische Mittel zur Realisierung der eigenen, ganz anderen Ziele zu verwenden, hatte er auch in diesem Falle gehandelt. Der Sozialismus, in Geist und Ausdrucksform der Nachfahre des Liberalismus, hatte das gleiche unternommen. Die Zwangslage des Kampfes gegen die riesenhaft zusammengeballten Konzerne hatte hier wie anderwärts unter analogen Umständen zu einer immer weiter gehenden Hierarchisierung in Gestalt von Spitzenorganisationen und ähnlichem geführt, das heißt der Verein war auf der ganzen Linie aus einem, ursprünglich Gemeinschaftsmomente in sich tragenden Wesen zu einem unpersönlichen, im Innern nur mit den Formen der Nicht-Unmittelbarkeit operierenden Masseninstitut und damit zu einem Machtfaktor geworden. Gelegentlich, und zwar nicht etwa nur in Gestalt von Wirtschaftsverbänden,

sondern beispielsweise auch als Sportskartell, ward er ein halböffentliches Gebilde. Dann beeinflusste er gegebenenfalls die staatlichen und kommunalen Kulturinstitute. Dies war die eine Möglichkeit in der Entwicklung der Vereine. Großenteils konnten sie ihr nicht entgehen. Auf der anderen Seite aber führte der allenthalben unabhängig voneinander auftretende und aus der mehrfach angedeuteten Verzweigung an den*überkommenen Gesellschafts- und Kulturformen resultierende Gegenschlag des Pendels zu einer rückläufigen Entwicklung vom Verein zum „Bund“. Nicht darin liegt der Unterschied zwischen beiden, daß bei letzterem die Hingabe ohne Erwarten materieller Vorteile von Seiten der einzelnen bestände, bei jenem dagegen nicht. Vielmehr lebt auch der Verein, ja sogar der Zweckverband nicht zuletzt davon, daß seit dem Zurücktreten der Familie sehr viele Menschen das ganze Quantum Aufopferungsfähigkeit für eine Sache, dessen sie fähig sind, nur noch in ihren Verein hineinprojizieren. Das unterscheidende Merkmal ist vielmehr in der Form der persönlichen Verbundenheit der Mitglieder und in deren Bezogenheit auf den Führer zu finden. Während es sich bei dem Verein regelmäßig um den Weg von der als legitim angesehenen formalen Demokratie zur Bürokratie, eventuell zum Cäsarismus handelt, herrscht im Bunde der charismatische Führer. An ihn glauben seine Anhänger. Auch seine Lebensform ist eine völlig andere. Im Verein die spezifisch bürgerliche (natürlich auch von den Sozialisten übernommene) Mentalität: das ganze Leben, nicht nur des geldentlohnten Sekretärs oder Syndikus, sondern auch das Verhältnis des Vorsitzenden zu den Mitgliedern und zur Außenwelt ist geregelt nach den Prinzipien der bürgerlichen Ehrbarkeit und der doppelten Buchführung, bei der alles stimmen muß. Im „Bund“ dagegen kein bourgeois Rechnen, ob auch Leistung und Gegenleistung einander entsprechen, sondern Irrationalität und Irregularität. Die Leitenden werden nicht für „Vorträge“ in Geld entlohnt, sondern die Führer und Unterführer ziehen über Land als Propagandisten, steigen vielleicht nicht in Hotels ab, sondern werden von Anhängern und Freunden beherbergt und beköstigt; eventuell, wenn es dem einen zu schwer wird, oder wenn der Neid rege geworden ist, so werden sie von einem zum anderen herumgereicht. Diese scheinbar nur ephemere Wirksamkeit wird aber eine nachhaltige, weil sie durch eine Fülle von Begleiterscheinungen ergänzt wird. Das Sprechen des Führers zu seinen Leuten ist nämlich regelmäßig nur der Auftakt. Das Weitere besorgt die Zeitschrift oder die unmittelbar im Anschluß an die mündlichen Ausführungen im gleichen Räume verkaufte Literatur. Unter der Suggestion der Rede wird sie erstanden, teils aus dem wirklichen Bedürfnis, weitere Klarheit zu gewinnen, teils aus Furcht vor Blamage, man könne gefragt werden und dabei enthüllen, daß man doch nicht

alles verstanden hat, teils aus Prestigegründen, um nicht als ununterrichtet oder als laues Mitglied zu gelten. Jedenfalls aber wird auf diese Weise ein typischer Ausdruck des liberalen Gesellschaftsdaseins langsam für einen ganzen Menschenkreis ausgeschaltet, nämlich der Sortimentsbuchhändler. Damit man aber diese Praxis des gewinnlosen Verbreitens der eigenen Meinung möglichst ungehemmt weiter führen könne, wird nicht selten ein zweiter Schritt auf diesem Wege eingeschlagen, nämlich die Ausschaltung des Verlegers. Zunächst hängt man noch eng mit einem Editor zusammen, dann aber nimmt man selbst die Sache in die Hand und in einer der lockersten Formen, die das liberale Zeitalter hochgebracht hat, in Gestalt einer G. m. b. H. gründet man einen eigenen Verlag, das heißt der weltanschaulich orientierte, möglicherweise aus dem Verein erwachsene Bund tut das gleiche, was der aus der gleichen Quelle entsprossene Zweckverband macht, er schaltet den individuellen Unternehmer aus und damit seine Gestaltungsfreiheit und sein Werben um die Kunden auf offenem Markt. Die Mitglieder und damit viele, an den zentralen Fragen ihrer Tage ganz besonders innerlich Anteil nehmende Menschen werden dadurch bewußt oder unbewußt noch mehr unter die Leitung der Bünde gebracht und zeitweilig oder dauernd nur noch mit Ideen gespeist, die deren Atmosphäre entstiegen sind. Die Zuspitzung von allem dem ist gegeben, wenn es zur Gründung von staatlich, kommunal und kirchlich völlig unabhängigen privaten Akademien durch solche Bünde und für deren Führer kommt. Das Goetheanum in Dornach, der Mittelpunkt des Steinerkreises, sei als eklatantestes Beispiel genannt.

Das Entscheidende jedenfalls liegt darin: Nicht mehr, weil jemand an einem offiziellen Bildungsinstitut tätig ist, hört man auf ihn; nicht mehr, weil seine Bücher in einem bekannten Verlagshaus erschienen und überall in den Schaufenstern ausliegen, werden sie gelesen, sondern die Tatsache, daß er einen Bund oder Bünde hinter sich hat, daß seine und seiner Freunde Schriften von dessen Mitgliedern gekauft, daß die von seinem Geiste beeinflussten Bundeszeitschriften von den Anhängern abonniert werden, entscheidet für seinen geistigen Einfluß. Ja, es kann sogar unzweideutig dasjenige Verhältnis in die Erscheinung treten, das wir oben bei Besprechung von Zeitung und Zeitschriften sich langsam anbahnen sahen. Nicht weil jemand an offiziellen Bildungsstätten lehrt, interessieren sich die Menschen für ihn, sondern weil er als Führer in Jugendbünden und durch seine Tätigkeit in entsprechend struktuierten Verbänden der Erwachsenen wirkt, deshalb findet seine Tätigkeit auch dort Anklang. Die ursprüngliche Relation beginnt also sich noch mehr umzukehren, und zwar zu Ungunsten der älteren Gebilde.

Stellen wir dies Resultat nun zusammen mit den oben gewonnenen

Einsichten über die Zurückdrängung der bislang prädominierenden Vergesellschaftungsgebilde und der von ihnen getragenen Kulturstätten, erinnern wir uns gleichzeitig des in früheren Kapiteln über die Chancen von Katholizismus, Protestantismus, Liberalismus, Proletariat und Jugend, von Magie, Mystik und Scholastik, von realistischem und nominaüstischem Denken Gesagten, so können wir als Gesamtergebnis all dieser Untersuchungen und damit überhaupt eines Teiles dieses ganzen Buches folgendes zusammenfassend hinstellen:

Der Staat war einige Jahrhunderte das vorherrschende Gesellschaftsgebilde; — so prädominierend, daß eine ganze Generation in ihm den Mittelpunkt des Lebens sah und sich durch den Hinblick auf ihn in seinem ganzen Verhalten regeln ließ. Gewissermaßen vor unseren Augen spielt sich der Prozeß seiner Unterhöhlung ab. Zwei Kräfte sind dabei am Werk: Zunächst arbeitet die Wirtschaft ihm gegenüber ebenso, wie er es der hochmittelalterlichen Kirche gegenüber getan hat; aus einem von ihm geleiteten Gebilde ist sie im liberalen Zeitalter zu einem frei neben ihm stehenden, dann zu einem ihm gleichmächtigen Wesen, schließlich auf dem Wege von dem individualistisch-wirtschaftenden Unternehmer über Betriebskombinationen einerseits, über Mindestpreisabmachungen und Kartelle andererseits zu Gruppenkartellen, Syndikaten und Konzernen und damit zu einem Gebilde geworden, das nicht nur der Gesamtheit der Arbeitnehmer, nicht nur als Beherrscher der lebensnotwendigsten Güter den Massen der Verbraucher gegenüber, sondern und vor allem auch dem Staat gegenüber, als demjenigen, der auf seine Kohlen und Eisen angewiesen ist, eine große Macht innehat. Als Gegenbewegung dieser Entwicklung ist die Zusammenfassung sämtlicher Arbeitnehmer einschließlich der Beamten in einigen ganz wenigen, in entscheidenden Fällen sogar zusammengehenden Spitzenorganisationen eingetreten. Mit ihnen muß nicht nur die Arbeitgeberschaft verhandeln, sondern, da sie den eigentlichen realen Hintergrund einiger Parteien darstellen, auch der Staat. Wenn auch nicht ebenso stark wie von jenen, so wird er doch weitgehend auch von ihnen abhängig. Einerseits die Taylorisierung, die jene ökonomische Zusammenballung mit sich führt, andererseits die völlige Isoliertheit des Einzelwesens in der nur künstlich aufrechterhaltenen Familie und in den geschilderten, rational struktuierten Massengesellschaften, schließlich die Unbefriedigtheit mit einer rationalen Wissenschaft, die nicht gehalten hat, was man von ihr als Religionsersatz erwartet hatte, — das Zusammenwirken aller dieser Faktoren hat zur Folge, daß das Pendel nach der entgegengesetzten Ecke ausschlägt, nämlich zur magiebehafteten Mystik, und zwar, da man sich in seiner Hilflosigkeit unter ein schützendes Dach zu stellen sucht, zu derjenigen Stätte hin, die magiebehaftete Mystik und Organisation gleich-

zeitig ist, das heißt zur organisierten Magie. In dieser Hinsicht kommt der Protestantismus überhaupt nicht in Frage, trotz aller verzweifelten Versuche der hochkirchlichen Bewegung, ihm nachträglich einen Ritus und eine Liturgie einzupfen. Außerdem war er aus soziologischen Gründen zu einer Funktion des Staates geworden, und zwar eines ganz konkreten, aus einem Kompromiß zwischen Ständetum und beamtenhaft-militärischer Welt hervorgewachsenen. Mit dessen Zurücktreten scheidet er auf lange Sicht als Gebilde von irgendwelchem Einfluß aus. Der Liberalismus und noch mehr sein Nachfolger, der Sozialismus, bedeuten das äußerste von entmagisierter Welt, ersterer von Anfang an und seinem Wesen nach, insonderheit aber seitdem sich die von ihm aufgebrachte Form des Vereins zur Organisation oder zum charismatisch zusammengehaltenen Bunde, jedenfalls also seinem Geiste zuwider entwickelt hat; — letzterer auf Grund einer zwangsläufigen Entwicklung von einer mystischen Erlösungsreligion in Gestalt einer dualistisch-eschatologischen Sekte zu einem zahlenmäßig umfassenden, bürokratisch geleiteten Zweckverband. So steht denn tatsächlich für alle jene Suchenden der Katholizismus konkurrenzlos da. Er, der einmal das überstaatliche, allumfassende Gebilde gewesen war, dann der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe neben ihm, ja sogar unter ihm stand, schickt sich jetzt, wo unendlich vieles zwangsläufig ihm wieder zuströmt, erneut an, unterstützt durch seine Labilität in Hinsicht auf politische, gesellige und ökonomische Formen, die Herrschaft zu ergreifen. Das wird ihm vielleicht zunächst in Rußland glücken. Denn nach dem Zusammenbruch der nur mühsam zusammengehaltenen gegenwärtigen Herrschaft und bei der jetzigen Bedeutungslosigkeit der ganz auf den vergangenen cäsaristischen Staat eingestellten orthodoxen Kirche wird außer ihr nichts übrigbleiben. Sie aber hat sich einst einen Franz von Assisi einzugliedern verstanden, sie wird sich vielleicht auch auf den Dostojewskischen Menschen einzustellen vermögen. Dort ist es ihr vielleicht sogar gegeben, das sozialistische Problem zu lösen. In Westeuropa dagegen wird sie mit Konzernen und in geringerem Maße mit Arbeitnehmerverbänden um die Beherrschung des Staates ringen. Auf dem uns beschäftigenden Gebiete wird sich dies so abspielen: Entweder wird ein Teil derjenigen Funktionen, die der Staat in der Neuzeit ausgeübt, nämlich das Bildungswesen, ihm wieder genommen und von Kirche und Wirtschaftsorganisationen direkt geleitet werden. Ansätze dazu sind jetzt schon deutlich erkennbar. Oder aber es wird dem Staate ergehen wie in der Epoche des Absolutismus dem Katholizismus: Er wird zwar mit Hilfe seiner eigenen Organe Funktionen lausführen dürfen, letztere aber einfach im Auftrage der anderen Vergesellschaftungsgebilde. Im Erfolge bleiben sich beide Möglichkeiten gleich,

und was dann gelehrt werden wird, ist unter allen Umständen Scholastik, — das Wort in dem formalen Sinne verstanden, in dem es oben definiert worden ist. Wer das nicht ertragen kann, dem wird vorläufig nur ein Ventil offen bleiben. Der liberale „Verein“, der einstige Hort des Individuums, das sich nach Befreit-Sein von der Herrschaft von Staat und Kirche sehnte, ist erledigt. Die Jugend kommt als eine durch alle Gruppen und Klassen hindurchgehende Vertikalschichtung nicht in Frage, sie kann nur innerhalb einzelner größerer Vergesellschaftungsgebilde und auch im Rahmen ihrer nur mit sehr verschieden großer Chance nachhaltigen Erfolges wirksam sein. Bleibt also nur der „Bund“ übrig. In ihm wird alles, was anderwärts keine bleibende Stätte hat, eine Heimat finden: organisationslose Magie, magiefreie Mystik, realistisch-universalistisches Denken, nicht minder aber diejenige Form eines neuen Nominalismus, die ihr wissenschaftliches Arbeiten als technisches Mittel zur Gewinnung des Handwerkszeuges betrachtet, das sich zwecks Verwirklichung oder zwecks Beschleunigung des Eintretens eines auf Grund außer-wissenschaftlicher Einsichten als begehrenswert und als wertbehafteter, als der gegenwärtige, angesehene Zustand verwenden läßt.

Und damit ist schließlich auch schon die letzte Frage gestreift. Ihre Beantwortung, ja sogar schon ihre Aufwerfung bedeutet eine Überschreitung des bisher berücksichtigten Rahmens der soziologisch-einzelwissenschaftlichen Untersuchung. Denn sie greift in die Sphäre der Zielsetzungen und in die Ebene der Wertungen über. Wir meinen die Frage: Bedeutet dies alles den endgültigen Untergang? Wer letzteren identifiziert mit Nicht-Vorhandensein von Gemeinschaft, der muß jene Frage restlos bejahen. Wer dagegen überzeugt ist, die „Gesellschaft“ von heute habe uns zugleich mit allen Verkümmerserscheinungen auch nicht mehr hinwegdenkbare Güter in Gestalt des Ich-Bewußtseins und des Verantwortungsgefühles gebracht, der wird sagen: In der Gesellschaft ersticken wir, Gemeinschaft von gestern ist aber für uns Europäer ebenso unmöglich; beide also sind für uns erledigt. So handelt es sich denn nicht um die Alternative: Gesellschaft oder Gemeinschaft, sondern nur noch um diese: Untergang oder neue, höhere Synthese zwischen jenen beiden Lebensformen, das heißt nicht Isoliertheit, sondern Verbundenheit der einzigartigen, erst durch Unterstützung von seiten der Gruppenmitglieder so gewordenen Individuen, aber ohne die Gebundenheitskultur des Gemeinschaftszeitalters. Auf geistigem Gebiet heißt die entsprechende Alternative denn auch nicht mehr: Mystik oder Ratio, sondern Untergang oder neue, höhere Synthese aus beiden. Diese Mystik würde die immer einzigartige, in jedem Falle verschiedene und einmalige Verbundenheit des Individuums mit dem All sein und zugleich die Verknüpftheit aller einzelnen Mystiker unter-

einander, die sich als jedesmal anders gestaltete Gotteskinder, als jedesmal andersartigen Ausdruck des Gottesgeistes ehren, lieben und sich aus dieser Einstellung heraus gegenseitig immer erneut beim Prozeß des Mystiker-Werdens helfen. So aber, wie deren Leben aus solcher Schau heraus Inhalt, Wertungen und Ziel gewinnt, so erhält die wissenschaftlich rationale Tätigkeit innerhalb ihrer begrenzteren, aber nicht hinwegzudenkenden Sphäre ihren Sinn als Mittel zur Einzel-erkenntnis und als Handwerkszeug, verwendbar bei einer aus Bruderliebe geborenen praktischen Welt- und Lebensgestaltung.

Solche Seinsform, höhere Einheit aus Gesellschaft und Gemeinschaft und solche Art geistigen Eingestelltseins, Synthese aus Mystik und Ratio — beides liegt noch meilenfern von uns und von unserer nächsten Zukunft, die, wie oben skizziert, gekennzeichnet ist durch die Beherrschtheit der Menschen und ihres Geisteslebens von Seiten der organisierten Produktionsmittelverfüger, von denen der organisierten, bürokratie-geleiteten Arbeitnehmermassen und von seiten der organisierten Magie. Daneben werden die Bünde stehen, zunächst äußerlich machtlos. Tatsächlich aber kann ihnen, wie wir jetzt sehen werden, eine größere Bedeutung zukommen.

Es ist natürlich Sache des Glaubens und der Zielsetzungen, ob man das Eintreten jener geschilderten Welt für wünschenswert hält, oder ob man das Verharren in dem Zustande, dessen Zuspitzung wir stündlich merken, für ertragbarer ansieht. Wer sich für erstere Alternative entscheidet, dem kann Soziologie als Wissenschaft die Möglichkeit solcher Seinsformen erweisen, außerdem aber zeigen, welche Mittel er anzuwenden hat, vorausgesetzt, daß er jene Welt herbeizuführen oder ihr Eintreten zu beschleunigen sich verpflichtet fühlt. Und da treten denn zunächst die Bünde auf den Plan. Sie sind die Keimzellen, von denen aus, dem biblischen Sauerteig gleich, Sehnsucht nach neuem Leben, wie auch die Kunde von dem Wege zu ihm ausstrahlt. So werden die Bünde vorläufig auf lange Sicht Träger des Neuen. Aus ihren von Verlegern und Sortimentlern unabhängigen Zeitschriften und Büchern ergießt es sich auf weitere Kreise, gelegentlich in die andere Presse, durch einzelne Persönlichkeiten hier und da in die Hörsäle der offiziellen Bildungsinstitute. Letztere werden dagegen überwiegend und zunehmend den großen ökonomischen und magischen Vergesellschaftungsgebilden zugehörig bleiben. Ihnen gegenüber werden also die Bünde eine revolutionäre Rolle zu spielen haben. Noch in einer zweiten Hinsicht fällt ihnen diese Aufgabe zu: Zwangsläufig wird mit zunehmender Erbreiterung ihrer Basis und mit Zunahme der Mitgliederzahl aus dem Bund ein Verein werden mit ethischer Relativierung einerseits, mit bürokratischem Zusammenhalt und Dogma andererseits. Es kommt dann darauf an, daß Gegenkräfte vorhanden sind und in Aktion

treten, die solchen Entwicklungstendenzen gegenüber das innerlich Revolutionäre der Bünde betonen und durchsetzen. Geschieht dies nicht, so werden sie zu dem, was sie in ihren Gegnern bekämpfen. Letztere aber, das heißt die genannten großen Vergesellschaftungsgebilde ökonomischer und magischer Art, kommen, wenigstens zum Teil, für sie und für deren Werk auch in Frage. Denn sie selbst können nur eine relativ geringe Zahl Menschen erfassen, nicht aber die Grundlage ändern, auf denen sich die Existenz und insonderheit die Verkümmern der Massen aufbaut. Bleibt also nur ein Zusammenarbeiten mit denjenigen Gebilden, die solche Arbeit leisten können, die sie selbst nicht zu bewältigen vermögen. Nun sahen wir aber, daß es deren im wesentlichen nur noch drei gibt. Von ihnen ist auf den organisierten Produktionsmittelbeherrscher nicht zu rechnen; ist er doch nicht nur interessiert, sondern in seiner ganzen Existenz abhängig von dem Bestände derjenigen Zustände, die wir als Ursache der seelischen Gegenwarts Lage der Menschen kennen lernten. Der Katholizismus kommt gleichfalls nicht in Betracht; denn seine Machtsteigerung ist geradezu mitbedingt durch die Verzweiflung, die eine Folge der heutigen Verhältnisse ist. Außerdem ist er nicht nur Gebundenheit, sondern Hierarchie; und daß die Chancen für eine ihn anders fassende Jugend, mit ihrem Geiste durchzudringen, äußerst gering sind, das sahen wir schon. Bleibt also nur das dritte unter den großen, als Träger von Bildungsinstituten aufgezählten Vergesellschaftungsgebilden, die organisierte Arbeitnehmerschaft. Sie ist ebenso sehr Organisation und „Gesellschaft“ wie irgend etwas anderes; sie kommt also jedenfalls nicht als ein an sich vollendetes, sondern nur als das geringere Übel oder als dasjenige technische Mittel in Betracht, das die verhältnismäßig größte Chance darbietet, bei dem Kampf um ein kommendes Anderes Erfolg zu haben. Und das ist in der Tat der Fall. Denn die aus der ganzen Lage der betreffenden Leute resultierende Tendenz nach Gestaltung einer Bedarfsdeckungswirtschaft, nach Ausschaltung der Reste der freien Konkurrenz und nach Zurückdrängung der Entscheidungsgewalt der organisierten Produktionsmittelverfüger enthält gleichzeitig den Wunsch nach einem Zustande, der an sich natürlich keine völlige Garantie für das Vorhandensein eines anderen Menschen bedeutet, der aber eine größere Möglichkeit in sich enthält, daß die für das Werden der letzteren hemmenden Momente ausgeschaltet oder doch zurückgedrängt werden. Aus diesem Grunde, eben weil die Verwirklichung der Bestrebungen der Arbeitnehmerorganisation die größere Möglichkeit des Vorhandenseins einer Grundlage für das Werden eines erwünschten anderen Menschen darstellt, aus diesem Grunde werden Bünde, denen letzteres ausschlaggebende Bedeutung hat, auch wenn sie selbst innerlich ganz anders strukturiert

sind und letztlich auch nicht das gleiche wie jene wollen, darauf angewiesen sein, mit jener dritten Macht ein Bündnis einzugehen. So daß sich uns schließlich als Fazit ergibt:

Auf lange Sicht treten zunächst einmal Staat und staatliche Bildungseinrichtungen zurück, vielmehr beherrschen, nachdem auch Liberalismus und Protestantismus sozusagen ausgeschieden sind, Konzerne, Arbeitnehmerorganisation und Katholizismus das kulturelle Leben und seine Institute. Daneben gibt es, nachdem die Vereine zu Massenorganisationen bürokratischer Art sich entwickelt haben, Bünde; sie wirken vom kleinen Kreise aus. Dann besteht zwei Möglichkeiten: Entweder dieser Zustand bleibt bestehen, oder aber solche Bünde gewinnen an Bedeutung, in denen die Unhaltbarkeit und die Überwindbarkeit derartiger Lebensformen Gewißheit geworden ist, die zweitens einen Weg zu Neuem zu geben wissen, und die drittens diesem ihrem Glauben weitere Kreise zu erobern verstehen. Wiederum sind dann zwei Fälle denkbar: entweder bleiben solche Gruppen trotz zahlenmäßig großer Ausdehnung isoliert, dann gewinnen sie höchstens die Bedeutung, die einigen protestantischen Sekten in der Gegenwart zukommt. Oder aber es gelingt ihnen, zu einer Parallelarbeit von Bund und Arbeitnehmerorganisation zu kommen. Dann wäre allerdings eine größere Wahrscheinlichkeit gegeben, auf solchem Wege ein prinzipiell anders strukturiertes Dasein, eine neue Form von In-Beziehung-Setzung zu All und zu Mitmensch und als Ausdruck dessen Kulturinstitute zu realisieren, die von den jetzigen wesensverschieden sind.

