

Wissenschaft und soziale Struktur

Scheler, Max; Adler, Max

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Scheler, M., & Adler, M. (1969). Wissenschaft und soziale Struktur. In *Verhandlungen des 4. Deutschen Soziologentages am 29. und 30. September 1924 in Heidelberg* (S. 118-212). Frankfurt am Main: Sauer u. Auvermann.
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-188005>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

IV.

Vorträge von Prof. Dr. Max Scheler-Köln und von
 Prof. Dr. Max Adler-Wien über:
 „Wissenschaft und soziale Struktur“.

1. Max Scheler: Die Vorstellungen über das Verhältnis, das zwischen der Wissenschaft und der menschlichen Gesellschaft, ihren Formen und Zuständen entsteht, sind im Uebergang vom Zeitalter der Aufklärung in die teils mehr romantische, teils mehr positivistische Ideenwelt des 19. Jahrhunderts einem tiefgehenden Wandel unterworfen gewesen. Im Aufklärungszeitalter, dessen Idee es war, die Philosophie und Wissenschaft zur obersten Leiterin und Führungsmacht auch des sozialen Lebens zu machen, blickte man in einseitigster Weise auch auf die Wirkungen hin, welche die Bewegung und der Fortschritt der Wissenschaft auf die Gestaltung und Umgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse und Einrichtungen gehabt haben. Erst das 19. Jahrhundert hat in vertiefter Weise die Problemstellung teils erweitert, teils geradezu umgedreht in die soziologische Fragestellung, wonach Formen, Strukturen, Inhalte, Einrichtungen zur Gewinnung und Berechnung von Wissen durch die Gesellschaft und ihre realen Zustände bedingt, wenn nicht gar hervor gebracht seien. Eine Soziologie des Wissens hat es vor allem mit dieser letzten Art der Fragestellung zu tun.

Bisher hatten wir im Grunde nur eine Art Wissenssoziologie. Es ist diejenige des Positivismus (Comte, H. Spencer), im höchsten Falle noch die auf dem Boden des Marxismus entstandenen Versuche.

Ich habe in einem besonderen Buche »Wissen und Gesellschaft« (Leipzig, Neuer Geistverlag 1925), insbesondere in den zwei Abhandlungen »Soziologie des Wissens« und »Erkenntnis

und Arbeit« nunmehr den Versuch gemacht, die Wissenssoziologie der Kultur- und Realsoziologie einzuordnen, indem ich bestimmte Gesetze der Entwicklung und des Zusammenhangs zwischen der Welt der Ideen und Kulturwerte und den realen Zustandseinheiten des gesellschaftlichen Lebens aufzudecken suchte, die ich in diesem Referat nicht berühren kann. Ich habe ferner die Arten des Wissens, ihre sozialen Daseinsformen und ihre Bewegungsweisen in der Geschichte neu untersucht, und ich bin in der Durchführung dieser Aufgaben zu einem Gesamtbild der menschlichen Wissensentwicklung geführt worden, das dem Bilde, das der Positivismus gezeichnet hatte, in sehr wesentlichen Punkten widerspricht. Aus der ersten der beiden genannten Abhandlungen (ein Vorentwurf dieser Abhandlung ist auch als Einleitung des Gesamtwerkes erschienen, das ich im Auftrage des Kölner Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften unter dem Titel »Soziologie des Wissens« (Duncker u. Humblot 1924) herausgegeben habe¹⁾), will ich in diesem Referate nur einen wichtigen Punkt herausgreifen, denjenigen, der auch der Themastellung genauer entspricht, für die ich um ein Referat gebeten wurde: »Wissenschaft und soziale Struktur.« Dieser Punkt betrifft die Frage nach den sozialen und geschichtlichen Wirkfaktoren, die Ursprung und Fortgang der positiven Wissenschaft der Neuzeit bestimmt haben. Für alte »Prinzipienfragen« der Wissenssoziologie, für die Soziologie der Denk-, Anschauungs- und Wertungsformen der von mir sogenannten »natürlichen« Wesensarten, ferner der primitiven Weltanschauung und der nichtwissenschaftlichen »künstlichen Wissensformen«, muß ich auf das Buch »Wissen und Gesellschaft« verweisen. Nur soweit muß ich auch in diesem Referate Einteilung und Ursprung der nichtwissenschaftlichen Wissensarten (Religion, Metaphysik, technisches Wissen usw.) berühren, als es notwendig ist, um die Art und Weise aufzudecken, in der sich die moderne positive Wissenschaft gegen ältere herrschende Geistesmächte durchgesetzt hat. Das Problem des Ursprungs der Wissensarten ist ein wissenssoziologisches Problem ersten Ranges. Das Streben

1) Für etwaige wissenschaftliche Verwertung und Kritik meiner Soziologie des Wissens muß ich die Leser bitten, ausschließlich mein vorerwähntes Buch »Wissen und Gesellschaft« (Leipzig 1925, Neuer-Geist-Verlag) zu benutzen, da erst durch die zweite der genannten Abhandlungen meine Thesen voll begründet sind, außerdem aber auch die erste Abhandlung bedeutend erweitert ist.

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 ungemaine 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 zunächst 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 usw. grundverschiedene, nicht minder von allen Impulsen nach Bergung, Sicherung und Rettung verschiedene intentionale Gefühl der Verwunderung (*θαυμάσιον*). 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 *m e t a p h y s i s c h e m* 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 Jetzt-dasein 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 wird. 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 *M a c h t*- und *H e r r s c h a f t s*streben 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 vor auszusehen. Dieser Trieb hat seine tiefere Grundlage in den ursprünglich zweckfreien Konstruktions-, Spiel-, Bastel- 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 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 sog. Reizschwellen stets mit hinzutretenden Schwellen der Merkbarkeit 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 entwickeln. Es ist also weder die sog. 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 Ueberzeugung von einer raum-zeitlichen Soseinsgesetzlichkeit 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 Gegenstandes (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 übersehen.

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, seelhaft gebundenes anonymes Gruppenbewußtsein den Personalreligionen der »Stifter«, d. h. eine autochthone Gens-Stammes-Volksreligion überall vorher. Ferner erscheint die Religions-einheit 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 Uebergang zur Stifterreligion der stets schon vollzogene Uebergang 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 Kriegshauptlingsschaft 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 Weibes). 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 ausgezeichneter Personen mit dem übermächtig Heiligen selbst, kraft bestimmter Riten und Handlungen bezeugt, bewährt durch geglaubte »Wunder«. Die Quellen der Ideengehalte für das Gotthafte 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 sog. »heiligen Schriften« aufgeschrieben, 3. in den besonderen Erfahrungen, die über das Göttliche und sein Verhalten in der A u s ü b u n g der kultischen und rituellen Bräuche gemacht werden, — eine religiöse Erfahrungsquelle, die ein falscher Technizismus der Religionsgeschichte (Usenerschule) 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. Platons und des Aristoteles für die christliche Theologie), die da, wo sie nicht dienend und modifizierend auftreten, sondern das Uebergewicht erhalten, die positive Volksreligion zu zersetzen streben (z. B. die Erscheinungen des »Gnostizismus« vom Platonismus 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 sog. »Dogma«, ein Gebilde, das stets nach der Methode der via negationis gegen irgendwelche die Einheit der Kirche sprengende oder zu sprengen suchende »Haeresien« zustande kommt. 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 Wissensquellen gleichmäßig, sondern an erster Stelle stets den religiösen Familien-, Stammes-, Stadt- und

Volkstraditionen, und ferner den beruflichen K u l t t e c h n i k e r n, 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 — spiegeln sich nun die G l i e d e r u n g e n der Klassen, Berufe, Stände, Kasten und ihrer Arbeitsteilung auch in dem Pantheon und Pandaimonion der religiösen Gegenstandswelten mit ungemainer 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 Uebergewicht, das im Judentum und in noch höherem Maße im christlichen Abendlande die O f f e n b a r u n g s r e l i g i o n e n als gesellschafts- und geschichtsbildende Faktoren über die reinen oder halbreligiösen Metaphysiken des Selbsterkennens und der spontanen Selbsterlösung besitzen — sowohl im scharfen Gegensatze zu fast g a n z Asien als zur dogmen- und kirchenlosen antiken Welt —, dürfte an erster Stelle s o z i o l o g i s c h und durch die Charaktere dieser Völkerwelt bedingt sein. Es ist vor allem die n a c h a k t i v e r 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 n u r 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 s i e für Heil oder als Göttliches erachten, s e l b s t a k t i v 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 Massenheilanstalt e n d g ü l t i g und a b s o l u t gelöst erscheinen. Seit die römische Kirche den Neuplatonismus und die gnostischen Sekten niederzuringen wußte, ist dieses Uebergewicht der Offenbarungsreligionen über den s e l b s t t ä t i g e n metaphysi-

schen 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. 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 macht, 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 *wesenhaf*t über alle Menschen und bringt ihn auch seinem ontologischen 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 Entfrem-

dung 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 auferlegt. Dieser Vorgang ist stets der Sieg des Massendruckes und der Massenführer gegen die höheren reineren Formen spiritueller Religiosität. Alle 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 Grundvorgangs. —

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 **F a k t e n** beschrieben, die zwischen den Religionen und Kirchen und der Geschichte der anderen Wissensarten sich abspielten. Gesetzlich **t y p i s c h e** Beziehungen zwischen ihnen unter genauer Sonderung der **A r t e n** 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 Klöster den Schatz des antiken Schrifttums treu bewahrte, daß die scholastische Theologie und Philosophie eine hervorragende Uebung 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 voll-

ständig 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 Bestande 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 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 reif.

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 unbegründet erscheinen, und die vollständig erst durch die Relativitätsphysik ausgeschieden sind) hat sich die Kirche in der Verurteilung Galileis gewandt. Koper-

nikus beruft sich im Vorwort seines Werkes über die Gestirnbewegungen auf die »lex parsimoniae« für seine Lehre, und schied zwischen diesem Prinzip und der sog. »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 ungeheuere 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 metaphysischen 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-pragmatischen* Denkens. Darum verstehen sich bis in die Politik der Lehrstuhlbesetzung philosophischer Lehrstühle hinein ja auch metaphysikfeindlicher Positivismus und kirchliche Philosophie so sehr *gut*, wo es gilt, die eigentliche und ernsthafte Philosophie von den Universalitäten fernzuhalten.

Auch die religiöse Askese bedeutet, wie schon Nietzsche sagt, sehr viel für die Ausbildung des wissenschaftlichen, selbst aske-

tischen Wahrheitsgewissens, während zugleich die kirchlichen Zensurinstitutionen 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 nährischen 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 maurischen 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 jahrhundertlangen gemeinsamen Kampfe gegen den spontanen metaphysischen Geist das Spiel fast immer gewannen, das macht viel-

leicht 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 Ueberlegenheit 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 Dogmatik. 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 Oelung) 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, das jeden anderen als nur sog. »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 unablässbaren Metaphysik) mit der sog. »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 Beweger« 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 Beweger 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 Schöpfergott ganz fremd ist. Auch die Logik des Aristoteles 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 sog. »philosophia perennis« aufgebauscht, so wird es natürlich alles lebendigen, anschaulichen, konkreten Gehalts entleert; es entspringt mit Notwendigkeit die sog. »scholastische« Methode, deren Wesen stets gleichzeitig philosophisch-historische Interpretation einer philosophischen Autorität und systematische Sacherfassung in einem ist, d. h. z w i e f a c h e T ä u s c h u n g s q u e l l e für die historische Interpretation und die Sacherfassung zugleich, die durchaus g e t r e n n t 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 stillfremd 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.

Werfen wir nun einen Blick auf die Metaphysik selbst. Ihre Wissenssoziologie ist noch am meisten ungeschrieben. 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 sog. 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 Fachwissenschaft. 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 konstruierbar. 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, be-

ruht 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 versucht, 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 welt wesentlichen 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 loslösbaren 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 Gegenstande 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 *spon-tane*, 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 *spon-taner* 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 und -schauung und der zufälligen Erfahrung von raumzeitlich bestimmten Tatsachen und ihren Gesetzen) in die Erscheinung tritt mit ausdrücklichem Verzicht auf alle sog. »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 gelangenden 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. Ueber 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 hinreicht.

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 Massenheilanstalt, 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 mitbestimmen, 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«, 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 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 ist. 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 voraussetzt (auch schon in der vorbuddhistischen Entwicklung), ist fast die ganze Metaphysik des Abendlandes ein Produkt s t ä d t i s c h e n 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 s o u v e r ä n e n Wesens von vornherein zugrunde liegt. Die Geschichte der Philosophie hat bislang auf das wissenssoziologische Moment viel zu wenig acht gegeben, obgleich doch viele Erscheinungen nur soziologisch verständlich sind. Die französische Philosophie ist nach Ueberwindung 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 a u f g e k l ä r t e n Adels oder doch im Geiste dieses Standes gehalten, darum weltoffen, unakademisch und unpedantisch, weltmännisch, und in einer Form gegeben, die sich an die g a n z e gebildete Welt wendet. 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 e v a n g e l i s c h e n 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 apolitischen 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 Oekonomen 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 Uding 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 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 nationalmythisch 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 sog. Kosmopolitismus nur verborgener Europäismus ist. Diese Phase enthält den Hauptzug aller sog. 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 Gesamterlebnisses 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 die 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 Voraussetzung ihrer Vorgänge und Herrschaft über sie möglich machen. Ich glaube 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 Zusammenhanges der Erscheinungen, ihrem So- und Anderssein nach, und das heißt ja auf das, was sich als von Bewegungerscheinungen abhängig fassen läßt, zu beschränken. Das formal-mechanische Prinzip der Naturerklärung — wie immer es in diese zufällige oder jene zufällige besondere Form ver mummt 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 Wissenschaft. 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 Ueberwindung 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 Ursprunge ist zu vermuten, was die ganze Geschichte der positiven Wissenschaft 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 Formwelten 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 Erbrassenlehre 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 einen 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 werden. Nur das will ich hervorheben, daß diese Untersuchung zu dem Resultat einer allerdings sehr relativen Berechtigung der Doktrinen führt, die gemeinhin als »Pragmatismus« und »Oekonomismus« (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 entwickelt¹⁾. 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. Ueber die historisch-soziologische Seite der Beziehung von Technik und Wissenschaft soll hier einiges gesagt sein.

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. Simon, 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 sog. »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 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 erb-

1) Vgl. hiezu mein soeben erscheinendes Buch: »Wissenschaft und Gesellschaft« (Neuer-Geist-Verlag, Leipzig).

liche 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 Mädchentötung; 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, Voraussetzung, nicht auch als Werk göttlicher Schöpfer- und Baumeisterat, das der Mensch noch weiter führt, sondern als ein Reich zu schauen 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 positiven Wissenschaft (Astronomie, Mathematik, Heilkunst usw.) in Aegypten und 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 *m e t h o d i s c h e n*, kooperativ organisierten, die Gebiete der Welt verteilenden positiven Fachwissenschaft bringen, die das Ganze des Universums erfaßt, so ist es hier offenbar das Fehlen einer *f r e i e n p h i l o s o p h i s c h e n S p e k u l a t i o n*, 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 des »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 »Bildungsaufgabe« 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 *R e c h t s s y s t e m e* 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 posi-

tive 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. Jhering erkannte rechtsschöpferische Kraft des Richterspruches dürfte zwar nicht so, wie es Jhering 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 ökonomischer Ziele und Arbeitersparnis 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.

Eine nur sehr maßvoll wirkende und auf alle Fälle eine nur negative Ursache ist die gewisse Denkhemmungen 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 kulturindiffe-

rente 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. Kepplers, 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 dort und »die Freiheit soll euch zur Wahrheit führen«, Selbstdenken und Autopsie im Gegensatz zu Uebernahme 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 sog. 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 z. B. die nominalistische Denkart gleichzeitig wesensmäßig verknüpft mit dem Niedergang der kontemplativen religiösen Schichten (der älteren Mönchsorden nach benediktinischem 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 Ueberwiegen 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 Ueberwiegen 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 heißt die ausschließliche »Gnaden«-religiosität ist die einfache Folge dieses vorhergehenden Prozesses der Umlenkung der Geistesenergie. Fallen später diese religiösen Bindungen der Menschen überhaupt, wie es im alsbald einsetzenden Werden des Zeitalters der Aufklärung all-

überall in mächtigen Bildungsgruppen geschah, so müssen ein rein weltimmanenter Rationalismus und eine volle Autonomisierung der weltlichen Kulturgebiete gegenüber allen religiösen Bindungen als »Rest« zurückbleiben. Und diese zuerst durchaus »künstlichen« Aufklärungsideen kleiner, um die absoluten 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 sog. »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 sog. »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 autoritären 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, englische »Royal society«), 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 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 sog. Strafprozessen 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 gemeinlich 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 nüchternen gedanklich objektivierender Forschung eintreten. Neue Naturwissenschaft setzt ein neues Naturgefühl voraus, — eine neue Naturwertung. In den europäischen Renaissancen — be-

ginnend 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, 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 orientisch-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, d. h. zu all dem, was an der Natur Menschlichem schon näher steht, 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 Antike, 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 Nominalismus) 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 Konfuzius) stets die stärksten Gegenspieler der »Scholastiken«. 5. 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 Ueberschätzungen der gefühlserfüllten Anschauung gesprengt werden. »Werdet ihr mit euren Syllogismen die Sterne vom Himmel reißen?« ruft z. B. 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. Troeltsch 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 des Wortes, sondern durchaus auch in negativem Sinne des Unmethodischen, Turbulenten, oft von maßloser Selbstüberschätzung und maßloser ontologischer Ueberwertung 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 analogischen Uebertragung irgendwo bewährter Gesetze und Schemata 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 sog. 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

Epiphänomen (»Ueberbau«) 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 Gemütsesamtbewegungen, den rauschartigen Affekten, in denen sich nach Gesetzen der Triebenergetik lange gebundene und durch irgendein lange herrschendes asketisches System menschlicher Triebesbeschränkungen und Ueberbelastungen anderer Triebe zurückgedrängte Triebrichtungen freisetzen und revoltieren; f) die neue Triebstruktur und ihr gegenüber auch eine neue Form des triebesbeschränkenden Ethos (das stets relativ asketisch, 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 Aerzten 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 wissen-

schaftliche 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 (z. B. die Theorien der Kegelschnitte von Prokles) durch Galilei, Huygens, Kepler, Newton; die Riemannsche Geometrie durch Einstein; die alte philosophische Theorie von der dynamischen Konstitution der Materie (Leibniz und Kant) durch Weyl. Die stilanalogen Beziehungen zwischen Kunst (und den Künsten untereinander), Philosophie und Wissenschaft der großen Epochen brauchen daher keineswegs auf bewußter Uebertragung 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 sinnstengsten, wo sie aus diesen, die älteren Differenzierungen der überlieferten geformten Kulturwerte in 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 z. B. 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 Barok; zwischen Mach-Avenarius und dem malerischen Impressionismus; dem Expressionismus und der modernen sog. 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 einem 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 Nadler 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 z. B. jetzt die Juden in Rußland durch die bolschewistische Revolution), — das beweist schon die stets *generationsperiodisierte* Rhythmik des Auftretens dieser 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, z. B. des Mittelalters und seiner seelisch-geistigen Welt, noch stärker. Der »historische« Sinn der deutschen Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert und die aus ihm hervorgehenden verschiedenen sog. »historischen Schulen« der Geisteswissenschaften in Religion und Theologie, Recht, Oekonomie, 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 Menschengeschichte, daß sich zwar an äußeren Vorgängen, Werken und Zuständen nichts wiederholt, daß aber die schlafenden Seelenkräfte, die irgendeine Epoche schufen, durch Nacherleben in sog. »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 Kultur *werke* schufen, muß also auch in den historischen Geisteswissenschaften mit dem objektiven Studium dieser Werke selbst und ihrer »Formen«, dem philologischen Studium, stets vorherschreiten. 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 der 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 allerentferntesten steht. Der emphatische Altertumsliebhaber und Humanist verunstaltete 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, d. h. 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 Comte leider nachahmte) beherrscht werden 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 andererseits 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 soziolo-

gische Ursprung des kategorialen Denkkapparats und der objektiven Gesamtziele der Forschung und ihrer versachlichten »Methoden«, die in der »neuen Wissenschaft« (»Nova scientia«) jenseits vom Wille, Wunsch und subjektiver Absicht der Individuen wirksam ist. Warum gewinnt z. B. die Kategorie der »Quantität« das Primat vor der »Qualität«; die Kategorien der »Relation« das Primat vor der Kategorie der »Substanz« und ihrer Akzidenzien; 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 subsumierenden Syllogismus, die vorwärtsschauende prospektive »ars inveniendi« 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 erstet 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 Gesamtgespinnst bilden, das gleich 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 Aehnliches 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. Bouglé, für die biologischen Naturwissen-

schaften Ràdl, 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 der marxistischen These bewiesen. 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 aususchalten 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, Tierzucht, 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 Bequemlichkeit; 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 Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit und für einige große 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 Gesellenschaft andererseits unter Sprengung der Zünfte erstet (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 kriegerischen 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 Herrschaftswillen 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 Kategorialsystems 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 Weltklärung wird und geblieben ist bis in die jüngste Zeit, da die neue Physik, Biologie, Philosophie wohl den endgültigen Untergang dieses Weltbildes herbeiführt. Aber wir verstehen auch, daß im Verlauf des neuzeitlichen Geschichtsprozesses mindestens ebensooft die Wissenschaft der Technik vorangegangen 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 Chemie. 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 Ideen-schema überall seiner Ausfüllung auf den verschiedenen Gebieten der Physik, Chemie, Biologie, Psychologie gewaltig vor-

ausgeübt 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 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, z. B. bei Galilei solche Aufgaben haben mögen; bei Lagrange z. B. 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, eine 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 Pragmatismus. So wenig aber auch das wissenschaftliche Denken im Dienste von besonderen technischen Aufgaben steht, die »möglichen« Aufgaben vielmehr erst e n t w i c k e l t 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 B e d ü r f n i s s e nach neuen Wegen und Mitteln der Produktion erst von sich aus aktiv entwickelt, und diese Bedürfnisse weckt und hervorruft, wie z. B. 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 M a t e r i e u m g e s e t z t e, sind g l e i c h s a m v e r k ö r p e r t e T h e o r i e. 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 D e u t u n g dessen, was sie anzeigen, immer auch eine Ingredienz der sog. »Tatsachen« selbst, die diese Anzeigen enthalten (P. Duhem). Pierre Duhem hat den Zusammenhang ausgezeichnet erleuchtet; und die Geschichte der Relativitätsphysik 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 d e n n o c h ist das formale mechanische Schema selbst k e i n Ergebnis »reiner« Theorie, wie der alte Logismus meinte. Es ist das Produkt von Logik (plus reine Mathematik) u n d p u r e r M a c h t w e r t u n g in der A u s w a h l des Beobachtbaren der Natur. Und nur in diesem z w e i t e n Faktor liegt auch die s o z i o l o g i s c h e 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 b e o b a c h t-

bare Maßaus schläge 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 philosophische 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) begründet. 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 irgend einem 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, d. h. der Ware Geld, d. h. erst als »Ware« erscheint. $G \rightarrow W \rightarrow G$, nicht mehr $W \rightarrow G \rightarrow W$ ist die Grundform der ökonomischen Motivation des Wirtschaftens für den »freien Markt«, wie Karl Marx so scharf gesehen hat. Ganz sinntensprechend 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 unbegrenzte Vorrat an Ware und Wissensgütern; hier und dort tritt ins Spiel der neue Konkurrenzgeist des Uebertreffens 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« — so fremd wie der Prioritätsstreit in der wissenschaftlichen Polemik und Kritik. Zum Bestande der modernen Wissenschaft gehören diese Dinge so notwendig wie die Versachlichung des Wissensstrebens durch die »Methode«, d. h. 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 w e s e n s n o t w e n d i g 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 I d e n t i t ä t der Dinge n u r durch Messung der Erscheinungen an einem gemeinsamen 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 »Gründen« (fast jeder Philosoph mit anderen), so daß man schon auf den ersten Blick sieht, daß jener Satz bereits vor seiner sog. Begründung subjektiv feststand; es sich also nur um ein »Dogma der Gesellschaft« als dieser vorwiegenden Gruppierungsform handelt. 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 k o n s t r u i e r e n muß mit steter Berücksichtigung der vermutlichen »Interessen« des Autors. Daß die ältere Menschheit dieses i n d i v i d u e l l e »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 z. B. auch der »homo oeconomicus« (der für die klassischen Ökonomen keineswegs eine so bewußte »Fiktion« gewesen ist, als uns das neuerdings von einigen Seiten, z. B. 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 (z. B. Leibniz). 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, d. h. 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 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 Unternehmers. 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 z. B. den Krieg. Auch die mit dieser Versachlichung der Wissenschaftstechnik und der Materialien verbundene ganze (staatliche) oder halbe *V e r b e a m t u n g* der Forscher unter der Führung eines die Arbeit organisierenden Betriebsleiters folgt nur derselben soziologischen Regel, nach der z. B. 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 Belehungen 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 Liebhaberforscher weit mehr als in Deutschland verbreitet und anerkannt ist, teils (Frankreich) Forschung und Lehre sich auf besondere staatliche Institute stärker verteilen (ein System, das ja auch unsere neuen deutschen »Forschungsinstitute« zum Teil einschlagen, 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 (z. B. Psychophysik, physikalische Chemie, Entwicklungsmechanik), teils die Oekonomie 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, Aerzte, 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 Lehrinrichtungen, 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 aufzusuchen. 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 Wesen und seine Bewegung um so abhängiger ist von der Technik, je unentwickelter die Gesamtzustände der Gesellschaft sind. Die einschneidendsten Uebergänge, die es in dem uns noch einigermaßen überschaubaren Geschichtskomplex gibt, scheinen mir zu sein, 1. der Uebergang der magischen Technik, die auf der Annahme gesetzlich ungeordneter, durch den bloßen Willen, 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 Uebergang zur Technik des Ackerbaues in Verbindung mit Viehzucht (Pflug), — die Voraussetzung aller Staatenbildungen (Klassenbildung) und des »politischen Zeitalters«, ferner die Grundlage aller »höheren« Zivilisation ist, 3. der Uebergang vorwiegend manueller und empirisch-traditioneller Werkzeuge (resp. Werkzeugmaschinen) in das Zeitalter der wissenschaftlich-rationellen Kraftmaschinenteknik 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 ungewiß. 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 von-

einander, a) magische Naturansicht der Primitiven, b) rational-biomorphe Naturansicht (Stufe 2 der Werkzeugtechnik), c) rational-mechanische Naturansicht, d) elektro-magnetische Naturansicht. Von der ökonomischen Entwicklung muß nach unserer Ansicht diese t e c h n i s c h e 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 B e t r i e b s f o r m e n. Aber sie ist nicht minder eingreifend (und gleichzeitig wahrscheinlich sogar primär vom S t a a t e 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 Oekonomismus — 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 standhalten. —

Ganz offen ist noch die Frage, ob sich in der Zukunft der europäisch-amerikanischen Zivilisation eine S e e l e n t e c h n i k 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 l e t z t e S c h i c k s a l 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, s i c h s e l b s t und s e i n i n n e r e s 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 Mahatma Gandhis nicht zu hemmende Europäisierung dieser Völker in Hinsicht auf positive Wissenschaft und technische und industrielle Methoden ergänzt und kompensiert würde durch die systematische Uebernahme ihres seelentechnischen Prinzips durch die europäisch-amerikanische Völkerwelt — ein Traum bisher, dem schon der tief sinnige 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. 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 Uebertreibungen bedeutende Mediziner, wie der Internist Professor Krauß, bereits ernstliche Verwahrung einlegen zu müssen glauben), die einerseits an die älteren Formen der sog. Pastoralmedizin erinnern, andererseits häufig die Berufseinheiten von Arzt und Geistlichem (von beiden Seiten her) oft so seltsam wieder ange nähert haben, daß man an soziale Phasen erinnert 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 Gedankenströmungen 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 Geistesdispositionen für die philosophische Wesenserkenntnis haben alle großen Metaphysiker gekannt, von Buddha und von Platon 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, erkenntnistechnisches, bisher ganz mangelhaft gelöstes Problem der spezifisch philosophischen Bewußtseinshaltung überhaupt bedeutet. Die innere philosophische und metaphysische Wissenstechnik ist eben ein Problem ganz eigener und selbständiger Art und darf mit der positiv wissenschaftlichen Technik und den übrigen psychotechnischen Verfahrensweisen zu anderen »Zwecken« nicht verwechselt werden. Immer handelt es sich dabei um eines: durch einen Akt der *Ausschaltung* der das Realitätsmoment der Gegenstände (Realität ist immer zugleich höchstes und letztes »Principium Singularisationis«) gebenden Akte und Triebimpulse *reine* Contemplatio der echten Ideen und Urphänomene und — in der Deckung beider — der daseinsfreien 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 Erkenntnistheorie (die man von dem neuerdings zuerst wieder von E. Lask wiederentdeckten Problem einer »Logik- und Erkenntnistheorie der Philosophie«, d. h. 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 A u s schaltung aller Wesensfragen zugunsten der Gesetze der raumzeitlichen Koinzidenzen der Erscheinungen fordert (des »hic nunc« Soseins) und zugleich eine bewußte E i n schaltung der technischen Zielsetzung, nicht nur verschieden, sondern sogar entgegengesetzt. Erst wenn der abendländische Mensch diese Akte bewußter Einschaltung u n d Ausschaltung der beiden entgegengesetzten Bewußtseinshaltungen g l e i c h leicht und sicher abwechselnd zu vollziehen vermöchte, der Asiate desgleichen — nur so, daß jeder die ihm neue und »fremde« Haltung lernen und üben würde — hätten sie die g a n z e Erkenntnismöglichkeit, die in der menschlichen Geistesnatur 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 Uebel und Leiden und der Herstellung von Gütern, die an die beiden Wissensformen und an ihre entsprechenden Techniken geknüpft sind, die bis ins Aeüßerste entwickelte abendländische Kunst der Herstellung von Sachgütern und des aktiven Kampfes gegen das Uebel (d. h. durch die Aufhebung seiner äußeren Ursachen) v e r e i n i g t e n mit der aktiv heroischen, seelentechnisch unterbauten Kunst der reinsten »Duldung«, d. h. der i n n e r e n Unterbindung des »Leidens an« den Uebeln und der spontan aktiven, aller Gnadenreligiosität e n t g e g e n g e s e t z t e n Sorge für die Seele, hätten sie — bei der gegenseitigen Wesensbezogenheit von Leiden und Uebel — das v o l l e , das g a n z e Maß von möglicher M a c h t über die äußere u n d innere Natur erreicht, das in der Wesensanlage des menschlichen Geistes schlummert. 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 kann. Wir müssen, so lehrt uns die Wissenssoziologie, lernen, auf allen Gebieten der möglichen Begegnung des Uebels 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, Oekonomie 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 des produktiven, metaphysischen Geistes durch die Offenbarungskirchen sind wir der Ueberzeugung, daß im Abendlande und in Nordamerika eine stark metaphysische und seelentechnische Epoche der positiven und naturtechnischen Epoche der sog. »Neuzeit« folgen dürfte — in Asien aber den höchst einseitigen, metaphysischen Epochen dieser Kultur eine positivwissenschaftliche 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 Ge-

schichte 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 (d. h. hier ernst diskutiertes) Stadium getreten ist¹⁾, 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. 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 wesens-

1) Vgl. Weyl: Was ist Materie? (Springer 1925).

notwendigen 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, d. h. alle scheinmetaphysischen 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 Wert rangordnungsystems 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 frei.

2. Max Adler: Hochverehrte Anwesenden! Es ist diesmal keine bloß rhetorische Floskel, wenn ich sage, daß ich mich bei der Erledigung der mir zugefallenen Aufgabe, als Korreferent zu sprechen, in einiger Verlegenheit befinde. Und dies aus mehreren Gründen: Vor allem ist mein Korreferat von vornherein schon dadurch äußerst erschwert worden, weil ich das Hauptreferat des Herrn Prof. Scheler so wie Sie erst heute Vormittag kennengelernt habe. Verschiedene Versuche, schon vorher wenigstens in die Kenntnis der Grundanschauungen des Hauptreferates zu gelangen, sind leider vergeblich geblieben. Ich war daher genötigt, mein Korreferat ohne Kenntnis der Art und Weise auszuarbeiten, in welcher Herr Prof. Scheler sein Thema behandeln werde. Sie

dürfen sich also nicht wundern, wenn ich in meinem Referate, falls ich dazu heute überhaupt noch kommen sollte — da ich ja zunächst auf die Ausführungen des Hauptreferates eingehen muß —, von etwas ganz anderem reden werde, als was der Gegenstand des heutigen Vormittagsvortrages war. Dazu kommt aber noch ein anderer Umstand, der mich in eine schwierige Lage gebracht hat. Ich habe mich nämlich an das ursprünglich von dem Vorstand der soziologischen Gesellschaft ausgegebene Thema bei der Vorbereitung meines Korreferates gehalten, welches dahin lautete, daß über die Soziologie des Erkennens gesprochen werden soll. Herr Prof. Scheler hat dagegen ein viel spezielleres Thema zu seinem Gegenstand gemacht, das Thema von »Wissenschaft und sozialer Struktur«, worüber übrigens meines Erachtens auch er nur nebenbei gesprochen hat. Und zu diesen Schwierigkeiten meines Referates kommt heute noch hinzu, daß ich gar nicht sofort zu demselben übergehen kann, sondern als Korreferent zunächst die Verpflichtung habe, zu dem Hauptreferat Stellung zu nehmen.

Indem ich dies sofort versuche, wird es jeder begreiflich finden, daß ich gegenüber dem so durchdachten und überreichen Referat des Herrn Prof. Scheler unmöglich auf alle Einzelheiten desselben eingehen kann, obgleich sehr vieles daran, so aufschlußreich und zu weiterem Forschen anregend es ist, doch noch einer kritischen Erörterung bedürfte. Allein dies muß ich einer anderen Gelegenheit vorbehalten, die es erlaubt, eingehender auf Schelers Ausführungen zurückzukommen. Was hier möglich ist und allein von mir verlangt werden kann, das ist die Auseinandersetzung von meinem marxistischen Standpunkte aus mit Demjenigen, was mir als leitende Gesichtspunkte in dem Referate Schelers erschienen sind. Und da werden Uebereinstimmungen und Differenzen aufzuzeigen sein.

Ich will vor allem die Uebereinstimmungen hervorheben, und ich freue mich, daß ich sagen kann, daß ich in mehr Punkten mit Herrn Prof. Scheler übereinstimme, als ich nach der mir von früher her bekannten Geistesart des Vortragenden angenommen habe. Natürlich haben auch diese Uebereinstimmungen ihre Grenzen in der durchaus verschiedenen Grundauffassung bei Scheler und bei mir. Jedoch abgesehen davon möchte ich Punkte bezeichnen, in denen ich den Ausführungen Schelers nur zustimmen kann. Das ist zunächst dasjenige, was Herr Prof.

Scheler über Comte und sein berühmtes Stadiengesetz gesagt hat, und was auch mir für ein richtiges soziologisches Verständnis wichtigerscheint. Denn auch ich halte es für ein großes Mißverständnis, das aus einer rationalistisch-naturalistischen Denkweise hervorgegangen ist und auch heute noch in rein naturwissenschaftlich orientierten Kreisen nachwirkt, zu meinen, daß Religion und Metaphysik bloße Vorstadien des wissenschaftlichen Denkens wären. Demgegenüber vertrete auch ich den Standpunkt, daß Religion, Metaphysik und Wissenschaft drei verschiedene Formen geistiger Stellungnahme sind, die nicht als Stadien zu betrachten sind, welche sich nacheinander ablösen, sondern die allezeit in verschiedenster Weise gleichzeitig in unseren geistigen Entwicklungsstadien, — dies sowohl in bezug auf die individuelle wie auf die geschichtliche Entwicklung gemeint — tätig waren und sind. Ein weiterer Punkt in welchem ich vielfach mit Herrn Prof. Scheler in Uebereinstimmung bin, ist die Art wie er gezeigt hat, daß die Entwicklung der geistigen Formen sich durch verschiedene ideologische Mittelglieder hindurch in Abhängigkeit von der Technik und überhaupt von den ökonomischen und Arbeits-Verhältnissen der Menschen befindet. Ich begrüße besonders die Uebereinstimmung in diesem Punkte, weil hier wenigstens die Möglichkeit einer Annäherung der Standpunkte und eines gegenseitigen Verständnisses gegeben ist. Denn wenn Herr Prof. Scheler sich trotzdem veranlaßt gesehen hat, an verschiedenen Stellen seines Vortrages stark vom Marxismus abzurücken, so glaube ich, daß dies aus dem Grunde geschehen ist, weil auch Herr Prof. Scheler die leider so verbreitete und außerordentlich wenig an dem Wesen des Marxismus selbst orientierte Auffassung von ihm und speziell von der materialistischen Geschichtsauffassung hat, die aus dem Marxismus einen plumpen Naturalismus gemacht hat, dem jede Einsicht für die Eigenart des geistig sozialen Lebens fehlt. Ich darf vielleicht darauf hinweisen, daß ich eine solche Auffassung vom Marxismus schon seit Anfang meiner wissenschaftlichen Arbeit, das ist seit 20 Jahren, immer bekämpft habe, ohne daß ich die Genugtuung hätte zu sehen, daß diese sowohl erkenntniskritisch wie systematisch begründete Bekämpfung auch in alle wissenschaftlichen Kreise Eingang gefunden hätte, die sich mit der Widerlegung des Marxismus befassen. Es würde vielleicht ein großer Teil der heute mit Scheler nötigen Diskussion erspart geblieben sein, wenn er von

der Art der Auffassung der materialistischen Geschichtsauffassung, wie ich sie vertrete — und ich nicht allein, wie sie überhaupt innerhalb des jüngeren kritischen Marxismus vertreten wird, — mehr Kenntnis genommen hätte.

Auf weitere Uebereinstimmungen in einzelnen Punkten werde ich noch später zurückzukommen vielleicht Gelegenheit haben. Ich muß aber jetzt dazu übergehen, darzulegen, was ich im Referate Schelers ablehnen muß. Das betrifft zunächst schon die ganze Art, wie Herr Prof. Scheler sein Thema »Wissenschaft und soziale Struktur« behandelt hat. Er hat dasselbe als einen Teil einer Soziologie des Wissens bezeichnet und wiederholt darauf hingewiesen, daß es sich um eine soziologische Untersuchung handle. Ich aber habe mich bei den wirklich sonst tief schürfenden und mich außerordentlich fesselnden Ausführungen Schelers immer wieder fragen müssen: ist das soziologisch, was hier vorgetragen wurde? Selbstverständlich hat Herr Prof. Scheler an verschiedenen Punkten seiner Ausführungen auch soziologische Betrachtungen eingestreut. Aber der Standpunkt, von dem aus der Vortragende an seine Arbeit gegangen ist, der leitende Gedankengang, der allem zugrunde liegt, ist selbst kein soziologischer, sondern ein geistesgeschichtlicher. Das ist es ja, was die Debatte mit ihm so schwer macht, daß in seinen Darlegungen zwei Problemstellungen durcheinandergehen: die geistesgeschichtliche und die gesellschaftliche Bedingtheit der Formen des Wissens. Ich erkläre, daß ich weit davon entfernt bin, die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise zu unterschätzen, dies um so weniger, als ich selbst mit derartigen Studien seit langem beschäftigt bin. Sicherlich ist es nötig, um die Eigenart einer Philosophie oder einer wissenschaftlichen Theorie ganz zu verstehen, sie aus dem besonderen geistesgeschichtlichen Zusammenhang abzuleiten, in dem sie sich entwickelt hat. Und dazu wird es notwendig sein, nicht nur auf den geistesgeschichtlichen Charakter bestimmter Zeitabschnitte oder bestimmter Völker zurückzugehen, sondern auch auf gewisse ideologische Grundbeschaffenheiten des menschlichen Geistes überhaupt. Aber wenn auf diese Weise die verschiedenen geschichtlichen Formen des Wissens, resp. der Philosophie oder der Religion aus psychologischen und ideologischen Beschaffenheiten der Zeitalter oder der Völker oder der Stände und Klassen abgeleitet worden sind, so ist dies noch keine soziologische Ableitung. Diese liegt erst

dann vor, wenn dieser ganze geistesgeschichtliche Prozeß über seine innere psychologische und ideologische Bedingtheit hinaus auf seine gesellschaftliche Abhängigkeit hin untersucht wird, d. h. inwiefern er durch sein Auftreten innerhalb einer bestimmten Gruppengliederung der Gesellschaft, d. h. also durch ihre soziale Struktur entweder hervorgerufen oder in bestimmte Richtung gebracht worden ist. Die soziologische Erklärung gewisser Formen der Wissenschaft, der Religion, der Metaphysik usw. setzt die geistesgeschichtliche Ableitung derselben voraus, aber sie fällt nicht mit ihr zusammen. Und so richtig es ist, daß eine gründliche soziologische Untersuchung der geschichtlichen Formen des Geisteslebens ohne ein Eindringen des ideengeschichtlichen Verständnisses nicht möglich ist, so besteht auch andererseits die Gefahr, daß eine ideengeschichtliche Darstellung, die nicht bis zu den soziologischen Abhängigkeiten zurückgreift bei Zusammenhängen stehenbleibt, deren eigentliche Bedeutung entweder überhaupt nicht klar wird oder in einem falschen Lichte erscheint.

Ein Beispiel dafür scheint mir die Art, wie Herr Prof. Scheler heute Vormittag europäische und asiatische Mentalität in Gegensatz gebracht hat. Ich glaube, daß dabei der Begriff einer asiatischen Geistesart doch ein allzu unbestimmter und weitläufiger ist. Man fühlt sich versucht zu sagen, Asien ist sehr groß, wir möchten doch wissen, von welchem Teil des recht mannigfaltigen Geisteslebens in Asien die Rede ist. Und selbst wenn man die Juden und Mohamedaner ausnimmt, deren Geistesart doch auch von Asien kommt und zu mindestens was die Mohamedaner betrifft, einen großen Teil Asiens beherrscht, bleibt Asien noch immer zu groß, um bei seiner ungeheuren Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit seiner Geisteshaltungen, — man denke nur an Indien und an China, — als ein ohne weiters verständlicher Gegensatz zu Europa gebraucht werden zu können. In Wirklichkeit handelt es sich dabei auch nur um einen bestimmten Gegensatz, nämlich um den einer kontemplativ-resignierenden Geisteshaltung gegenüber der kontemplativ-kämpferischen, hinter welcher, wie noch zu zeigen sein wird, sich ganz bestimmte soziologische Strukturen verbergen. Aber auch in diesem Sinne ist jene kontemplative Resignation, jene Seelentechnik des Leidens von der Scheler sprach, nicht etwas, das »Asien« charakterisiert, sondern eine ganz spezielle Geistes-

richtung, welche dem Buddhismus entsprungen ist. Andererseits aber, kann man selbst diese Geistesrichtung nicht in einen Gegensatz zu »Europa« bringen, da auch in der europäischen Geistesgeschichte eine solche Grundeinstellung zu tiefstem Pessimismus auftritt. Gerade an diesem Punkte kann man sehen, wie gefährlich es ist, mit solchen allgemeinen Gegenüberstellungen zu arbeiten und z. B. wie dies Herr Prof. Scheler getan hat, für die asiatische Geisteshaltung die Anschauung charakteristisch zu finden, daß das Leben Leiden sei, und daß es besser wäre nicht gelebt zu haben. Zunächst ist mit dieser Geisteshaltung offenbar nur die indische, und wieder genauer nur die buddhistische Auffassung gemeint; und wir sehen also wie schon hier der Begriff einer asiatischen Geistesverfassung außerordentlich lokalisiert und historisch individualisiert werden muß. Aber dieselbe Grundanschauung von der Wertlosigkeit des Lebens findet sich auch als die Grundstimmung der griechischen Philosophie. Ich bin aus Anlaß einer Untersuchung über die Formen des soziologischen Denkens im Altertum (von welcher Arbeit die Einleitung in der vom »Kampf« herausgegebenen Festschrift zu Kautskys 70. Geburtstag erschienen ist), gerade in der letzten Zeit mit den philosophischen Schriften der Griechen näher beschäftigt gewesen; da hat es, wie eine geistige Erschütterung auf mich gewirkt, als ich sah, daß die Philosophie der Antike, d. h. jenes Zeitalters, das wir gewohnt sind als eine Epoche der Lebensfreude und des ungebrochenen und hochgemuten Lebenswillens anzusehen, von einem ungeheuren Pessimismus durchzogen ist. Und das ist nicht nur der Fall bei jenen Denkern, die, wie die Eleaten oder Plato, das wahre Sein auf Erden überhaupt nicht finden und von denen Plato bekanntlich das ergreifende Bild gebraucht, das menschliche Dasein mit dem Leben von Gefangenen in einer Höhle zu vergleichen, die so gefesselt sind, daß sie niemals sich umdrehen und das Licht sehen können, das draußen brennt, sondern nur die Schatten, die es in die Höhle wirft. Sondern derselbe Pessimismus findet sich auch bei denjenigen Denkern, welche unserem naturwissenschaftlichen Denken näher stehen, die Realität der irdischen Dinge bejahen, wie Demokrit und Empedokles, von denen der erste überzeugt war, daß all unser Wissen nur Schein sei, und Empedokles es geradezu ausspricht, daß es besser wäre, nicht geboren zu sein.

Die bloßen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge führen

uns aber, auch wenn sie nicht solche nur allzu allgemeine Zusammenfassungen und Entgegensetzungen sind, nicht über eine bloße Phänomenologie der Geistesgeschichte hinaus. Und das soziologische Problem beginnt erst dort, wo diese Phänomenologie zu Ende gebracht ist. Jetzt entsteht die Frage woher diese besonderen Richtungen des Denkens, Fühlens und Anschauens kommen, wieso sie Anhang gewinnen, oder Bekämpfung erfahren, und welche Bedeutung sie innerhalb der erreichten Entwicklungsstufe des Kulturlebens für dieselbe haben. Diese Fragen können nicht mehr aus der Geistesgeschichte selbst beantwortet werden, sie finden ihre Lösung erst, wenn wir erkannt haben, in welcher Abhängigkeit bestimmte Erscheinungen des Geisteslebens von dem sozialen Verband sind, indem sie aufgetreten, mächtig geworden oder behindert worden sind. Damit erst ist eine soziologische Auffassung von den Geisteserscheinungen gewonnen und Wissen mit der sozialen Struktur in Verbindung gebracht. Von derartigen Untersuchungen habe ich in dem Vortrage des Herrn Prof. Scheler, mit Ausnahme der Schlußbetrachtungen, in denen er eine überaus geistvolle Parallele zwischen den kapitalistischen Lebensbedingungen und gewissen Eigentümlichkeiten der geistigen Produktion gezogen hat, nichts finden können. Und dies ist nicht eigentlich als ein Vorwurf gegen Herrn Prof. Scheler gemeint; denn es entspricht nur seiner geistigen Eigenart, wie wir sie heute glänzend kennengelernt haben, einen wesentlich geistesgeschichtlichen Zusammenhang aufzuspüren und in alle seine Verflechtungen und Konsequenzen zu verfolgen, von denen dann die soziologischen Determinierungen, weil sie natürlich auch nur auf ideellem Wege möglich sind, bloß einen Teil ausmachen.

Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin, ein nicht uninteressantes Moment mit Genugtuung zu buchen, nämlich, daß Herr Prof. Scheler sowohl in dieser letzten Parallele als auch sonst bei jeder sich bietenden Gelegenheit nicht verabsäumt hat, sich mit dem Marxismus zu beschäftigen, wenn auch in der Weise, daß er ihn ablehnt. Es ist nämlich in der Wissenschaft unserer Tage gleichsam zum guten Ton geworden, den Marxismus als eine völlig erledigte Sache zu betrachten, über die man nicht mehr zu sprechen braucht. Damit stimmt es aber recht schlecht zusammen, daß die konkrete wissenschaftliche Arbeit sich immer wieder auf dem Gebiete der Sozialwissenschaft

veranlaßt sieht, auf Schritt und Tritt mit dem Marxismus zu polemisieren und in ihren eigenen Anschauungen sich an ihm, wenn auch meist in einer fehlerhaften Opposition, zu orientieren. So beweisen auch die Entgegnungen des Herrn Prof. Scheler nicht nur die Lebendigkeit des Marxismus, sondern ebenso, daß er denselben in einer verfälschten Weise übernimmt. Er ist wie so viele andere Gegner des Marxismus, der Meinung, daß die materialistische Geschichtsauffassung das gesamte geistige Leben, die Ideologie, in eine einseitige Kausalabhängigkeit von etwas Ungeistigem, von den sog. materiellen Verhältnissen des Wirtschaftslebens bringe, so daß nach dieser Auffassung das Geistige direkt aus dem Oekonomischen abgeleitet werde. Dem gegenüber meint dann Scheler mit Recht, daß eine solche direkte Ableitung bezüglich gerade der wichtigsten Phänomene des Geisteslebens, gar nicht möglich sei und daß sich vielmehr mannigfache geistige Zwischenglieder in die Bestimmungsreihe einschieben. Hier, Herr Prof. Scheler, wird es Sie vielleicht überraschen, wenn ich sage, daß dies wieder ein Punkt ist, in welchem ich als Marxist mich mit Ihnen begegne, nur von einer ganz anderen Seite her als von der Sie diesen Zusammenhang dargelegt haben. Und dies muß Ihnen, wie allen denen, welche die Fortentwicklung des Marxismus durch klare Herausarbeitung der in ihm gelegenen logischen und methodologischen Prinzipien nicht mitverfolgt haben, natürlich entgangen sein.

Es ist nämlich nichts falscher, als diese primitive Auffassung des Marxismus, wonach er eine direkte sachliche Bestimmtheit der Ideologie, ihr unmittelbares Hervorgetriebenwerden aus rein materiellen Faktoren lehren würde. Diese Auffassung ist wesentlich entstanden durch die Bezeichnung der Grundanschauung von Marx als »materialistische Geschichtsauffassung«. Allein, trotz dieses Namens hat der Marxismus mit Materialismus gar nichts zu tun. Der Materialismus ist ein System der Metaphysik, der Marxismus aber ein System der Sozialwissenschaft. Nur wer immer noch, in den Vorurteilen des Naturalismus befangen, Naturwissenschaft mit Materialismus identifiziert, kann verleitet werden, auch den Marxismus, weil er die Kausalität zur Grundlage seiner Sozialwissenschaft macht und nach Kausalgesetzen der sozialen Erscheinungen fragt, mit Materialismus gleichzusetzen. In allen meinen Schriften, seit dem im Jahre 1904 erschienenen Buch »Kausalität und Teleologie« bis zu der eben

jetzt erscheinenden Neuauflage meines Buches »Marx als Denker«, habe ich unter Anführung zahlreicher Belegstellen aus den Schriften von Marx und Engels dargetan, daß weder ein sachlicher noch ein personaler Zusammenhang des Marxismus mit dem Materialismus besteht. Ich kann dabei hier natürlich nicht verweilen, sondern will nur das Eine hervorheben, daß Marx selbst schon in jenen großen Grundgedanken, in den sog. »Thesen zu Feuerbach«, in denen er seine eigene Lehre gleichsam programmatisch dargelegt hat, davon ausgeht, seine eigene Lehre scharf von dem bisherigen Materialismus abzugrenzen. Es heißt dort ausdrücklich, — ich zitiere nach dem Gedächtnis — daß der Hauptfehler alles bisherigen Materialismus gewesen sei, daß er die t ä t i g e Seite des Menschen nicht berücksichtigt habe, und daß diese nunmehr »von unserer Seite in den Vordergrund gestellt werden müsse«. Und was hat Engels über diesen Punkt geschrieben? Ich erinnere nur an sein Büchlein über Ludwig Feuerbach, wo es ausdrücklich heißt, daß alles, was in der Geschichte vorgeht, durch den Menschenkopf hindurchgeht; nur welche Form es in diesem Menschenkopf annimmt, das hängt von den äußeren Umständen ab. Wer also bei der materialistischen Geschichtsauffassung den Menschenkopf nicht als einen Hauptfaktor der von ihr aufgezeigten Gesetzmäßigkeit der Geschichte berücksichtigt, der hat sich die Sache freilich leicht gemacht. Aber sein Kampf ist dann ein Kampf gegen ein Phantom und nicht gegen die marxistische Theorie. Aus dieser ist der tätige Mensch, und zwar der von allem Anfang an nur in Gemeinschaft mit anderen in seiner Tätigkeit mögliche Mensch nicht herauszunehmen. Alle Tätigkeit des Menschen, alle seine Arbeit ist von Anfang an selbst in den primitivsten Formen eine gesellschaftliche Produktion, und der Mensch, weil er als ein isoliertes Wesen weder möglich noch denkbar ist, ein vergesellschaftetes Wesen. Und man muß es sich für ein richtiges Verständnis des Marxismus ein für allemal merken, daß der Grundbegriff desselben nicht ein toter, sachlicher Begriff der ökonomischen Verhältnisse ist, der wirklich gar nicht ausdenkbar ist, sondern der Begriff des tätigen vergesellschafteten Menschen. Darum konnte Marx abermals bereits in den »Thesen über Feuerbach« sagen, daß alle gesellschaftlichen Mysterien sich lösen in der menschlichen Praxis. Und in der Tat zeigt uns die ganze gewaltige kritische Arbeit, mit der Marx im

»Kapital« die Erscheinungen der kapitalistischen Wirtschaft analysiert, wie er sie auf menschliche Praxis zurückführt, d. h. wie er die scheinbar sachlichen Vorgänge der Bewegung des Kapitals zurückführt auf die Beziehungen der hinter den wirtschaftlichen Erscheinungen stehenden menschlichen Träger derselben. Hier wie überall in der marxistischen Auffassung ergibt sich demnach, daß die ökonomischen Verhältnisse nicht etwas Sachliches sind, was dem Menschen fremd gegenüberstünde, sondern daß es ihre eigenen, also auch geistigen Verhältnisse sind, ihre Arbeits- und Verkehrsbeziehungen, unter denen sie leben. Auf diese Weise stellt sich dem Marxismus das gesellschaftliche Leben als ein System von durchgängiger geistiger Aktion dar. Diese geistige Aktion umfaßt das ganze geschichtliche Dasein von den sog. materiellen Verhältnissen angefangen bis zu den höchsten Aeußerungen des Geisteslebens in Religion, Kunst und Wissenschaft. Es gibt keine materiellen Verhältnisse, die nicht zugleich geistige sind, weil auch die Arbeit, die sich auf die materielle Produktion bezieht, ebenso wie die Verteilung ihrer Produkte und der Genuß derselben ohne die zweck- und wertsetzende Tätigkeit der Menschen gar nicht möglich ist, und überhaupt nur in der Abstraktion aus dem ganzen ideologischen Zusammenhang, in welchem der Mensch arbeitet und genießt, trennbar ist. An keinem Punkte des gesellschaftlichen Zusammenhangs ist eine Unterbrechung seines geistigen Zusammenhanges möglich. Und so ist dem Marxismus die übliche gegnerische Vorstellung eines Dualismus von Oekonomie und Ideologie in dem Sinne, daß erstere ein geistfremdes Element wäre, gänzlich fern und unverständlich. Vielmehr geht er von einem geistigen Monismus aus, in welchem die ökonomischen Verhältnisse selbst bereits geistige Verhältnisse sind und zur Ideologie nicht in einem äußeren verursachenden Verhältnis stehen, sondern mit ihr einen einzigen gleichartigen geistigen Zusammenhang bilden, in welchem sie bloß die Grundterminante sind.

Und hier ist nun der Punkt erreicht, von dem ich sagte, daß ich mich an ihm mit Herrn Prof. Scheler begegne, nur von einer anderen Seite her. Das ist nämlich die Ansicht, daß die Determination der gesellschaftlichen Erscheinungen besonders auf den höheren Gebieten des Geisteslebens durch die ökonomischen Verhältnisse nicht unmittelbar, sondern durch geistige Mittel-

glieder erfolge. Herr Prof. Scheler hat, wenn ich ihn recht verstanden habe, zu diesem Zwecke auf gewisse Urformen alles Geistesleben zurückgegriffen und in diesem Sinne eine Art geistiger Urtriebslehre aufgestellt, indem er drei Triebe in aller geistigen Wirksamkeit glaubt aufzeigen zu können: 1. den Trieb der religiösen Gefühle, 2. den Trieb nach metaphysischer Begründung und 3. den nach positivem Wissen. Nun gehe auch ich, wie ich noch darlegen werde auch von geistigen Urformen aus, aber dies nicht im Sinne von Trieben, sondern im erkenntniskritischen Sinne. Und dies ist der Punkt wo sich die Notwendigkeit herausgestellt hat, den Marxismus erkenntniskritisch zu unterbauen, eine Bestrebung, der alle meine Schriften gewidmet sind. Aber bevor ich hier versuche dies darzulegen, — dies wäre nämlich der eigentliche Inhalt meines Korreferates zu dessen Darlegung, wie ich fürchte, ich heute kaum mehr gelangen werde, — möchte ich doch auf die vorerwähnte Trieblehre mit ein paar Worten zurückkommen. Ich kann in derselben weder einen phänomenologischen noch soziologischen Gewinn sehen, und glaube überhaupt, daß überall dort wo bei geistigen Problemen auf einen Trieb zurückgegangen wird, ein methodischer Fehler vorliegt, weil damit das eigentlich ideologische Problem auf ein biologisches reduziert wird. Der Trieb ist immer etwas Biologisches, und wir kommen niemals von der Biologie zur Soziologie. Uebrigens zeigen diese Triebe bei Scheler selbst eine sehr merkwürdige Verschiedenheit, womit sie zu erkennen geben, daß sie gar keine echten Triebe sind, sondern willkürliche Charakterisierungen verschiedener Richtungen des Geisteslebens. Denn nach Scheler ist bloß der Trieb zu positivem Wissen bis zu den Tieren, nämlich, wie er sagt, bis zu den Affen zurückzuführen, während die beiden anderen Triebe den Menschen eigentümlich sein sollen. Das Tier habe weder Religion noch Metaphysik, weil dem Tier der Trieb der Verwunderung, wie er der Metaphysik, und das spezifische Gefühl, wie es der Religion zugrunde liegt, abgehen. Das ist aber ganz inkonsequent gedacht; denn sobald von Trieben die Rede ist, ist das Verlangen, dieselben aus der ganzen Erscheinungsreihe des biologischen Lebens nicht nur von den Affen, sondern bis von den Mollusken und noch weiter her heraufzuführen, durchaus begründet, eine Ableitung die sogar um so mehr Aussicht auf Erfolg hat, je weniger man die Deszendenzlehre mit einem mecha-

nischen Darwinismus identifiziert. Jedenfalls aber hat das Zurückgehen auf das tierische Triebleben in der Absicht, dadurch etwas für die soziale Erkenntnis zu gewinnen, wenig Wert; denn es ist schon oft genug darauf hingewiesen worden, daß wir die sog. Tierpsychologie nur vermittels dessen betreiben können, was wir aus unserer Psychologie in die Tiere hineinverlegen, so daß wir auch die sog. Tiergesellschaften nur nach dem Bilde unserer eigenen Gesellschaft deuten. Ich muß gestehen, daß mich daher das Zurückgreifen Schelers auf einen Trieb des positiven Wissens, den er bis zu den Affen zurückverfolgt, ebenso frappiert hat, wie, daß er letzteres bei den anderen Trieben ganz willkürlicherweise nicht tut, und es scheinen mir diese Gedankenelemente durchaus nicht in die sonstige Geistigkeit seiner Auffassungen hineinzupassen. Man muß wirklich fragen, warum soll es bei den Affen keinen Trieb der Verwunderung geben? Ich bin kein Affenpsychologe, aber ich sehe nicht ein, warum Affen und Tiere überhaupt sich nicht verwundern könnten? Denken Sie doch einmal an das bekannte Reklamebild, wo ein Hund vor einem Grammophon sitzt und sehr verwundert dreinschaut. Das Ganze heißt »die Stimme seines Herrn«. Ich weiß ja nicht, ob das ein exaktes Experiment ist, aber man könnte auch daran denken und die ganze Sache scheint sehr plausibel. Und hat man nicht gerade von tierpsychologischer Seite öfters darauf verwiesen, daß der Hund oder das Pferd vielleicht den Menschen als ein unendlich überlegenes, also gleichsam für sie überirdisches Wesen betrachten müsse, das ihnen ähnlich gegenübertritt wie uns ein Gott? Warum sollten also metaphysische und religiöse Triebe, wenn überhaupt von so etwas geredet werden dürfte, nicht in entsprechender tierischer Transponierung möglich sein, so daß man von einer Affenmetaphysik oder Hundereligion sprechen könnte? Mit einer solchen Trieblehre kann man also zwar sehr weit, aber soziologisch nicht weiter kommen.

Wie bereits gesagt, bin auch ich für bestimmte geistige Urgesetzlichkeiten, ohne welche die Soziologie gar nicht an ihre Arbeit gehen kann. Das klingt zwar nach Metaphysik, ist es aber nicht, sondern scheint mit im Gegenteil sogar eine theoretische Selbstverständlichkeit zu sein. Denn, wenn nach der materialistischen Geschichtsauffassung, wie ich vorhin dargestellt habe, in den Mittelpunkt der sozialen Kausalität der ver-

gesellschaftete Mensch tritt, dann tritt damit zugleich das menschliche Bewußtsein in den Mittelpunkt. Und damit geht auch der Marxismus notwendig von geistigen Grundwirksamkeiten aus, d. h. er setzt sie implicite voraus, und in seiner logisch-erkenntniskritischen Bearbeitung muß man auf sie explicite zurückgehen. Diese geistigen Grundwirksamkeiten sind nichts Metaphysisches, aber auch nichts Triebhaftes, sondern sie sind die überall und zu allen Zeiten, gleichen elementaren Gesetzlichkeiten des Bewußtseins. Die Frage, ob die Gesetzlichkeit des Bewußtseins zu allen Zeiten vorhanden war, ist eine Frage, die man nur auf dogmatisch-naturalistischem Standpunkte erheben kann, nicht aber vom Standpunkt des erkenntniskritischen Denkens. Dieses setzt das Bewußtsein voraus und geht daher von diesem aus. (Zwischenruf Alfred Weber: Gibt es bloß Bewußtsein?) Der Erkenntniskritiker hat auch mit einer solchen Frage nichts zu tun. Er kann nur antworten: alles was ich weiß, weiß ich nur durch mein Bewußtsein. Ob es außer demselben noch »etwas gibt« ist eine Frage, die der Erkenntniskritiker gar nicht versteht. Es ist sogar eine vom metaphysischen Standpunkte müßige Frage, wie etwa die Frage, warum das Eisen gerade eiserne Qualitäten hat und nicht andere. Gewiß hat sich das metaphysische Denken nur allzu oft mit solchen Fragen beschäftigt. Aber dafür wird man auch heute keine Metaphysik mehr zulassen können, die nicht von der erkenntniskritischen Grundlage ausgeht, welche Kant gelegt hat und durch die wir, — Gott sei Dank — von den Scheinproblemen und müßigen Fragen der Metaphysik ein für allemal befreit wurden.

Wir gehen also von dem Bewußtsein und seiner Gesetzlichkeit als einer letzten Tatsächlichkeit aus, und ich werde in meinem Korreferat, falls ich dazu komme, noch heute vor Ihnen wenigstens in großen Umrissen darzulegen versuchen, daß dieses Bewußtsein in allen seinen Funktionsweisen durchaus vergesellschaftet ist, so daß das Soziale genau so wie Raum, Zeit und Kategorien noch zu den transzendentalen (apriorischen) Formen gehört. Die Grundwirksamkeiten dieses vergesellschafteten Bewußtseins gehen in theoretisches und praktisches Bewußtsein auseinander, wobei das letztere wieder die ethische, moralische und religiöse Form des Bewußtseins annimmt. Die konkret-geschichtliche Wirksamkeit des Menschen bildet immer ein un-

trennbares Ganze aus allen diesen Formen seines vergesellschafteten Bewußtseins. Nur in und durch diese Formen gestaltet er seinen geschichtlichen Lebensprozeß. Der vergesellschaftete Mensch, den Marx in den Mittelpunkt seiner Auffassung stellt, ist also immer zugleich der in allen diesen Bewußtseinsrichtungen zugleich tätige Mensch. Und die soziale Kausalität kann nur innerhalb dieser verschiedenen Bewußtseinsrichtungen wirksam werden. Es setzt also auf diese Weise die materialistische Geschichtsauffassung diese formale Wirkungsweise des Bewußtseins notwendig voraus, wie ich dies ausführlicher bereits im Jahre 1913 im I. Kapitel meines Buches »Marxistische Probleme« dargelegt habe.

Die Verbindung der sozialen Kausalität mit der formalen Bewußtseinsgesetzlichkeit bedeutet aber weiter auch die für das Verständnis des Marxismus grundlegende Erkenntnis, daß alle soziale Kausalität stets eine inhaltlich gerichtete Kausalität sein muß. Denn alle Gesetzlichkeit des Bewußtseins zeigt die eigentümliche Form, daß sie in ihrer psychologischen Wirklichkeit in eine Art Polarität gespannt erscheint, indem alles Bewußtsein stets in den Gegensätzen von wahr und falsch, gut und böse, schön und häßlich, sinnvoll und sinnwidrig abläuft. Diese Polarität bewirkt also, daß alles Bewußtsein stets wertend und zwecksetzend ist, und dies gehört zu dem formalen Wesen des vergesellschafteten Bewußtseins. Wenn also nun diese Aktivität des vergesellschafteten Bewußtseins gleichsam einströmt in den Produktionsprozeß des gesellschaftlichen Lebens, so sehen Sie jetzt, daß es nach dem Marxismus, wenn man ihn wirklich zu Ende denkt und nicht eine Schablone aus ihm macht, geradezu selbstverständlich ist, daß seiner Kausalität die Wertsetzung, ja das Ideal immanent ist, weil alles soziale Geschehen, das kausal notwendig ist, nur durch die wertenden und zwecksetzenden Menschen, welche die Ursachen des Geschehens setzen, kausal bestimmt werden kann.

Bei dieser Gelegenheit scheint es mir nicht überflüssig zu sein, eine persönliche Bemerkung zu machen, welche sich darauf bezieht, was man überhaupt unter Marxismus eigentlich verstehen soll. Es ist nämlich möglich, und vielfache Erfahrungen in diesem Sinne lassen es mich auch hier nicht für unwahrscheinlich halten, daß jetzt jemand aufstehen wird, um etwa zu sagen, was da alles über den Marxismus von mir erzählt worden sei,

das mag ja recht interessant sein, aber das sei ja gar kein Marxismus, das sei Adlerismus. Aber erinnern Sie sich: heute vormittag hat Herr Prof. Scheler hier unter heiterem Beifall der Versammlung abgelehnt, eine Scholastik zu betreiben. Da ist es nun interessant, daß jedermann so etwas gerne hört und am liebsten, wenn man den Marxismus als eine moderne Scholastik bezeichnet, daß aber dieselben Gegner des Marxismus sofort nervös und ungehalten werden, wenn ein Marxist sich erlaubt, kein Scholast zu sein. Nach der fast kanonischen Anschauung der Marxgegner darf ein richtiger Marxist nichts anderes sagen, als was im Büchel steht, woraus noch gar nicht folgt, daß die Gegner dieses Büchel immer selbst kennen. Nur daß sie verlangen, daß man stets bei jedem Gedanken, den man als Marxismus vertritt, angeben soll, auf Seite wieviel er bei Marx oder Engels vorkommt. Und wenn dagegen jemand zeigen will, daß bei Marx und Engels sogar vieles gedruckt steht, was man nur richtig zu lesen verstehen muß, aber noch viel wichtiger ist, daß man von dem Gedruckten aus weiter denkt, dann sagen sie ganz nach Art der scholastischen Denker, die jede Versündigung an dem großen Aristoteles ankreideten: das ist kein Marxist. Dem gegenüber habe ich schon im Programmartikel der von mir zusammen mit meinem Freunde Hilferding herausgegebenen »Marxstudien« (I. Bd. 1904) dargelegt, was wir unter Marxismus verstehen wollen: Nicht eine dogmatische Formel oder eine Zusammenstellung und Systematisierung von Marxzitate n, sondern die von Marx begründete Methode des Denkens. Und deshalb schrieb ich damals und habe es seither immer wieder betont, daß wir den Marxismus nicht so vertreten wollen, als ob er überall mit seinen Worten recht gehabt hat, wohl aber so, wie er recht behalten kann (teilweiser Beifall). Als Marxismus gilt uns also alles das, was, wenn es auch nirgends bei Marx und Engels vorkommen sollte, doch aus der Konsequenz ihrer Grundanschauungen und zur Begründung sowie Weiterentwicklung derselben hinzu gedacht werden muß. Nur ein solcher Marxismus hat für mich Bedeutung, weil er lebendige Lehre ist und fortzeugende geistige Wirksamkeit, während jener andere Marxismus lediglich literaturgeschichtliche Bedeutung hat. Und ganz dasselbe gilt auch von meiner Stellung zu Kant. In bezug auf die Kantscholastik waren ja insbesondere Schelers Worte heute vormittag gemeint, und diese steht

ja auch reichlich in Blüte. Aber auch die Berufung auf Kant ist für mich nur die Beziehung auf eine Denkrichtung, auf die transzendente Methode, und eine Aufforderung, mit dieser weiterzudenken, auch wenn man dadurch zu Resultaten kommen sollte, die auf keiner Seite von Kants Werken zu finden sind. Es ist gewiß ein bequemerer Marxismus, sich auf die gedruckten Formeln zu beschränken und darüber nicht hinaus denken zu wollen, besonders für diejenigen, die gegen den Marxismus polemisieren wollen. Einen solchen Marxismus und eine solche Polemik lehne ich von vornherein ab. Mögen Sie das, was ich vortrage oder schreibe, Marxismus oder Adlerismus nennen, das ist mir ganz gleich; die Hauptsache ist, ob es dazu dient, die Marxsche Grundanschauung logisch folgerichtiger zu vertreten oder nicht.

So viel ist es, was ich hier zu Schelers geistiger Trieblehre und über die Notwendigkeit sog. ideologischer Zwischenglieder zwischen der ökonomischen Grundlage und dem geistigen Ueberbau im Marxismus sagen mußte. Ich möchte nun noch auf einige Einzelheiten aus dem Referate eingehen, die ebenfalls mit Rücksicht auf unser heutiges Thema und den an demselben sich dokumentierenden Gegensätzen der Grundanschauung bedeutsam sind. Aus dem richtigen Grundgedanken, daß das religiöse Denken eine selbständige Geisteshaltung neben dem positiv wissenschaftlichen Denken ist, hat Scheler gefolgert, daß die Wissenschaft der Religion nichts anhaben kann, also die Entfaltung des positiven Wissens auch der Geltung der Religion keinen Abbruch tun kann. Die Religion könne nicht die Kreise der Wissenschaft und diese nicht die Kreise der Religion stören. An diesem Punkt weiß ich nicht, ob ich Herrn Prof. Scheler habe ganz folgen können; denn diese Sätze haben ganz verschiedene Bedeutung, je nachdem man sie erkenntniskritisch oder soziologisch versteht. Daß Religion und Wissenschaft sich gegenseitig nichts anhaben können, ist ein Satz, den gerade ein Kantianer lebhaft befürworten wird. Kant hat uns gezeigt, daß die Religion eine eigene geistige Gesetzlichkeit hat und daß die Wissenschaft niemals den Platz besetzen oder auch nur einschränken kann, den der Glaube für sich in Anspruch nimmt. Wenn Herr Prof. Scheler nur dieses gemeint hat, dann sind wir einig. Allein in bezug auf die geschichtliche Gestalt von Religion und Wissenschaft, kann ich ihm nicht zustimmen. Geschichtlich liegt die

Sache so, daß die verschiedenen Richtungen des Bewußtseins nicht zu allen Zeiten gleichmäßig entwickelt sind. Es kann vorkommen, daß zu einer Zeit das religiöse Bewußtsein, zu einer anderen Zeit das metaphysische oder das wissenschaftliche Bewußtsein stärker entwickelt ist. Wenn dann einer stärker entwickelten rationalen Wissenschaft eine in ihren Bewußtseinsformen nun primitiv und unkritisch gewordene Gläubigkeit gegenübersteht, so kann, ja muß sogar dieselbe in ihrer Geltung stark bedroht werden, bis sie nicht selbst wieder durch Herausbildung einer höher entwickelten Bewußtseinsform gleichsam aufs neue begründet wird. Gewiß kann die Religion nur durch die Religion selbst, ein Glaube nur durch einen anderen Glauben überwunden werden. Aber jeder Glaube kann geschwächt werden, wenn auf ihn theoretische Denkweisen einströmen, denen er mit seinen unentwickelteren Mitteln nichts entgegenstellen kann. Bedurfte es doch einer so gewaltigen Denkarbeit wie der Kants, die auf dem Gebiete der Religionserkenntnis auch heute noch wenig verstanden ist, um, — ich sage das gerade als Marxist, die Eigenart und das Eigenrecht des religiösen Bewußtseins neben dem theoretischen Bewußtsein aufzuweisen und zu begründen. Vielleicht darf ich hier auf mein jüngst erschienenen Buch »Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie« hinweisen, in welchem ich gerade auf diese Eigenbedeutung des religiösen Bewußtseins und seine Beziehung zur Vergesellschaftung des Menschen hingewiesen habe.

Aber auch die umgekehrte These des Herrn Prof. Scheler will mir nicht recht einleuchten, daß auch die Religion die Kreise der Wissenschaft geschichtlich nicht störe und daß die Kirche gar nichts gegen den Positivismus habe. Es würde mich freuen, wenn die klerikale Presse von dieser These Gebrauch machen würde. Ich weiß nur, daß viele, ja fast alle positivistischen Denker auf dem Index stehen. Und gar die Kunde, daß die Kirche der Besetzung akademischer Lehrstühle mit Positivisten neutral gegenüberstehe, war mir eine freudige Ueberraschung. Wenn ich nach Wien zurückkomme, werde ich dies sofort unserer klerikalen »Reichspost« melden, damit sie, falls sie es noch nicht wissen sollte, endlich einmal eine freundliche Neutralität zum Marxismus zeigen möge. Endlich hat Herr Prof. Scheler am Schlusse seines Vortrages auch davon gesprochen, daß er der Meinung ist, daß die Aera der Alleinherrschaft der positivistischen

Wissenschaft überwunden ist und wir uns einer neuen Phase der Metaphysik nähern. Auch hier bin ich, so sehr dies vielleicht auch manchen Marxisten sonderbar scheinen wird, durchaus nicht gegnerischer Meinung. Schon seit meinen ersten Schriften kämpfe ich gegen die rein naturalistische Denkweise, welche in unzulässiger Verallgemeinerung naturwissenschaftlicher Begriffe und Methoden zu einer wahren Problematrophie geführt und die Köpfe der Menschen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts direkt mechanisiert hat. In diesem Sinne waren auch Marx und Engels stets entschiedene Gegner einer naturalistischen Denkweise, der gegenüber sie ihre Gedanken der historischen Gesetzmäßigkeit entwickelten. Aber freilich sind auch sie im Positivismus stehengeblieben, weil ihre Denkarbeit vollauf durch das große Werk der Begründung einer sozialen Wissenschaft neben der Naturwissenschaft in Anspruch genommen war. Es ist jedoch kein Zweifel: die Metaphysik wird ihre Renaissance haben, weil sie sie haben muß. Denn, wie bereits Kant gesagt hat, es ist umsonst, Gleichgültigkeit in denjenigen Dingen vorzuschützen, die nun einmal den Menschen nicht gleichgültig sein können. Und diese neue Metaphysik ist auch schon auf dem Wege, aber nicht auf dem, den Herr Prof. Scheler hier gewiesen hat. Er hat, indem er uns auf die Seelentechnik des Leidens in Asien verwies, an eine neue Metaphysik der Massen, also an Metaphysik in der Art eines neuen Heilinstitutes für die Massen gedacht, eine Metaphysik, die immer mehr einer Religion ähnlich sehen dürfte. Die Metaphysik dagegen, die ich meine, ist nicht als eine neue Massengesinnung ohne weiteres möglich. Sie baut sich auf den Ergebnissen der Erkenntniskritik Kants auf und verfolgt die Linie der Vertiefung in ein Reich der Geistesgesetzlichkeit, wie dies bereits Kant sich als eine wissenschaftliche Metaphysik möglich gedacht hat und wie von den Neuere, besonders Natorp und Rickert diese Linie fortgesetzt haben. Wenn ich also gleichfalls eine neue Metaphysik kommen sehe, so meine ich eine solche, die den Platz besiedelt, welchen die kritische Begrenzung des Wissens notwendig freilassen muß und welche die Fragen, die sich hier ergeben, zwar gewiß nicht auflösen kann, aber doch schon viel gewonnen hat, wenn sie diese Fragen nunmehr als zulässige Fragen erkennt und mögliche Formen ihrer Lösung wenigstens zu ahnen vermag, ohne mit ihrem wissenschaftlichen Bewußtsein in Widerspruch kommen

zu müssen. Eine solche Metaphysik, die von einer kritisch verstandenen Naturwissenschaft ausgeht, ist nichts reaktionäres, der Forschung Schranken Setzendes. Im Gegenteil, sie eröffnet Ausblicke, die, weil sie Weltorientierungswert haben, auch die wissenschaftliche Arbeit nur orientieren und befördern können. Keinesfalls aber ist die Metaphysik die ich meine, identisch mit jener »Technik des Duldens« von der Prof. Scheler sprach.

Herrn Prof. Schelers Hoffnung, daß die Asiaten Positivisten werden und wir Buddhisten — (Lebhafte Unterbrechung von Prof. Scheler und von Prof. Weber). Der Ausdruck ist vielleicht etwas drastisch, wie das bei abgekürzter und temperamentvoller Rede vorkommen mag und Sie können versichert sein, daß ich auch in der Lage wäre, denselben mit der üblichen akademischen Vornehmheit und Verschwommenheit auszudrücken. Ich kann aber jedenfalls verlangen, daß man meine Ausführungen mit jenem Ernst annimmt, mit dem ich sie vorbringe. Ich bin hier redlich bemüht, von meinem Standpunkte zu dem Prof. Schelers eine Brücke zu suchen, indem ich unsere Uebereinstimmungen und Differenzen hervorhebe, und ich glaube, daß nur so zu einem gegenseitigen Verständnis zu kommen ist, um das jedenfalls ich mich bemühe. Herr Prof. Scheler erwartet eine Ausgleichung davon, daß in der abendländischen Geistesrichtung die Seelentechnik des Buddhismus Eingang findet und in der asiatischen die moderne positivistische Wissenschaft. Aber die letztere ist eine Geistesrichtung der tatfrohen Lebensbejahung und verlangt nach einer ganz anderen Metaphysik, wenn ihr ein solches Bedürfnis überhaupt entsteht, als jene Seelentechnik des Buddhismus, welche das Leid in der Welt nur durch Kasteiung und Abstumpfung gedanklich zu überwinden vermag. Was soll man unter diesen Umständen sich hier unter einer Ausgleichung zweier so verschiedener Geisteshaltungen denken? Wie kann sich Wasser und Feuer ausgleichen? Das gibt nur ein Gemisch, und das eine löscht eventuell das andere aus.

Wenn man übrigens darauf acht hat, wie die Aufforderung zu einer Metaphysik des Duldens kaum auf den beiden Seiten des großen Klassengegengesatzes unserer Zeit die gleiche Empfänglichkeit und Bereitwilligkeit, sie zu befolgen, antreffen wird, dann führt uns dieser Abschluß des Schelerschen Referates ganz von selbst zu dem über, was ich nun als Korreferent von meinem Standpunkte aus zu dem Thema der heutigen Tagung

auszuführen hätte. Ich kann mich hiebei teilweise auf das berufen, was ich vorhin schon sagte. Ich bitte Sie aber um Verzeihung, wenn ich wegen der vorgeschrittenen Zeit und schon aus Rücksicht für Sie die Dinge aphoristisch und vielleicht manchmal auch »drastisch« ausdrücken werde. Wer es weniger aphoristisch wissen will, ist ja in der Lage, meine Schriften zu lesen.

II.

Man kann von einer »Soziologie des Wissens und der Erkenntnis« in zweifachem Sinne reden: einmal indem man darunter das versteht, was ich vorhin bereits angeführt habe, nämlich die Untersuchung, in welcher Weise die jeweilige historisch gegebene Erkenntnis durch die soziale Struktur des Verbandes bestimmt wird, in dem sie auftritt. Dann ergeben sich Probleme wie etwa: Woher kommen bestimmte Aufgaben, welche die Wissenschaft sich setzt? Warum entstehen diese Aufgaben und Probleme gerade in dieser Zeit und warum nicht schon früher? Inwiefern ist die Methode der Wissenschaft durch die Technik ihrer Zeit bedingt? Inwiefern entspringen aus der Technik selbst neue Probleme? Wie verteilt sich das Interesse an der wissenschaftlichen Arbeit auf die einzelnen Gliederungen der Gesellschaft u. dgl. Alles dies wären Probleme einer Soziologie der Erkenntnis in dem angegebenen Sinne, und auf diese Weise könnte man insbesondere dazu gelangen, dasjenige was Herr Prof. Scheler heute Vormittag phänomenologisch ausgeführt hat, kausal-theoretisch zu verstehen, d. h. also die Geistesrichtung der verschiedenen Zeitalter soziologisch zu erklären. Man könnte diese Richtung einer Soziologie des Erkennens als die sozial-historische Determination des Geisteslebens bezeichnen.

Man kann aber auch in einem ganz anderen Sinne von einer Soziologie des Erkennens sprechen, wenn man nämlich darauf zurückgeht, daß schon vor aller geschichtlich bestimmten Entwicklung des geistigen Lebens dieses seinem Wesen nach durchaus von vergesellschafteter Natur ist. Damit ist man in einer ganz anderen Ebene des wissenschaftlichen Denkens über gesellschaftliche Erscheinungen. Jene frühere Richtung bedeutet dann eigentlich nur die Anwendung jener Grunderkenntnisse über das vergesellschaftete Wesen des Geisteslebens auf seine einzelnen historischen Erscheinungen. Sie enthält bloß eine

historische Soziologie, während jene andere die Begründung der Soziologie gibt. Die Frage dieser letzteren ist gar nicht auf die Erklärung bestimmter sozialer Erscheinungen gerichtet, sondern auf die Grundfrage, was denn soziale Erscheinungen sind, was unter sozialem Bewußtsein zu verstehen ist und wie demnach soziales Leben möglich ist. Dies war das eigentliche Thema worüber ich hier zu sprechen gedachte. Da aber durch das Referat des Herrn Prof. Scheler zunächst die Soziologie des Erkennens in dem ersten von mir dargelegten Sinne hier behandelt wurde, so möchte ich vor allem zu diesem Punkte einiges sagen. Vom marxistischen Standpunkte fällt nach dem, was ich vorhin über die materialistische Geschichtsauffassung ausgeführt habe, die Aufgabe einer Soziologie der Erkenntnis im Sinne der Abhängigkeit der historischen Formen derselben von der sozialen Struktur mit der Darstellung der Ideologie einer Gesellschaft nach der materialistischen Geschichtsauffassung zusammen. Dies im einzelnen auszuführen, kann man von mir nicht verlangen, denn es würde ja heißen, daß eine Geschichte der Entwicklung der Wissenschaft und Philosophie nach der materialistischen Geschichtsauffassung hier gegeben werden müßte. Diese müßte zeigen, wie sowohl das Auftreten als das Fehlen gewisser Probleme, ferner die Art und Begrenztheit ihrer Bearbeitung und die Auswertung ihrer Konsequenzen verschieden bedingt wurden durch den ökonomischen Verband in dem sie auftraten. Von alledem kann hier keine Rede sein, sondern ich kann nur ein Teilproblem herausgreifen, welches von besonderer Wichtigkeit ist, weil es den gegenwärtigen Stand der soziologischen Erkenntnis und ihre gesellschaftliche Bedingtheit betrifft. Und hierin sehe ich mich bestärkt durch den Widerspruch, den gestern bei einem Teile dieser Versammlung meine Unterscheidung zwischen einer bürgerlichen und proletarischen Sozialpolitik gefunden hat, welche Unterscheidung auf einem führenden Gedanken des Marxismus beruht, der nur die Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf das Gebiet der Sozialpolitik ist, aber ebenso auch, wie gleich zu zeigen sein wird, seine analoge Anwendung auf die Sozialwissenschaft überhaupt hat.

Es scheint uns Marxisten nämlich eine wesentliche soziologische Erkenntnis zu sein, daß es in der geschichtlichen Lage der heutigen Wissenschaft zwei Richtungen gibt, die durchaus

durch Klasseninteressiertheit in letzter Linie, wenn auch vielfach unbewußt, bestimmt sind. Ich möchte die eine Richtung als die stationäre und die andere als die evolutionistische bezeichnen. Diese beiden Richtungen haben bereits Marx und Engels aufgezeigt. Sie haben aber nicht diese Namen gewählt, sondern von bürgerlicher und proletarischer Wissenschaft gesprochen. Obgleich diese Ausdrücke völlig zutreffend und aufklärend sind, erscheinen sie mir doch, wie mich eine langjährige Erfahrung gelehrt hat, für eine objektive und leidenschaftslose wissenschaftliche Erörterung nicht zweckmäßig. Denn an die Begriffe »bürgerlich und proletarisch« knüpft sich sofort so viel Ressentiment der bürgerlichen Gelehrten, daß eine ruhige Diskussion kaum mehr möglich ist. (Zuruf: Und für den Proletarier nicht?) Der Zwischenruf bestätigt, was ich eben gesagt habe. Er meint offenbar, daß ich so rede, weil ich selbst auf dem proletarischen Standpunkt stehe, und damit wären wir denn auch bei der so geläufigen Meinung, daß proletarische Wissenschaft bei Marx eben nichts anderes bedeutet, als eine einseitige Stellungnahme für das Proletariat, als etwas, das nur für die Proletarier Bedeutung habe. Alle derartigen Mißverständnisse knüpfen sich fast zwangsläufig an die Bezeichnungen »bürgerliche oder proletarische Wissenschaft«. Und obgleich unter Gelehrten die Namen eigentlich nicht mehr so fetischartige Bedeutung haben sollten, daß sie vor jeder genaueren Untersuchung zurückschrecken, scheint es mir doch einer solchen nützlicher zu sein, wenn wir die von mir vorgeschlagenen, gleichsam indifferenten Ausdrücke einführen.

Diese Unterscheidung zweier Wissenschaftsrichtungen in der heutigen wissenschaftlichen Arbeit begegnet nun vor allem einem sehr starken und sehr populären Widerstand, der bis in hohe geistige Kreise hinauf reicht. Man fragt entrüstet, was soll denn das nun wieder sein? Jetzt ist Wissenschaft auf einmal etwas, was nicht für alle gleich gelten soll? Aber es gibt doch nur e i n e Wissenschaft, und diese muß über den Klassen und Parteien stehen! Nun — es gibt keinen Marxisten, dem es einfallen würde, zu behaupten, daß die wissenschaftliche Wahrheit eine andere für das Proletariat und eine andere für die Bourgeoisie ist, sondern nur, daß in jeder Klasse etwas anderes für wahr gehalten wird. Es gibt nur eine einzige Wissenschaft, aber es gibt Resultate derselben, die nicht für alle gleich bedeu-

tungsvoll und gleich annehmbar sind: Das ist der eigentliche und springende Punkt, den man verstanden haben muß. Und er erklärt sich daraus, daß heute Wissenschaft nicht mehr identisch ist mit Naturwissenschaft, sondern darüber hinaus sich zur Sozialwissenschaft entwickelt hat. Gewiß darf dies nun nicht wieder so aufgefaßt werden, als ob die Sozialwissenschaft eine wesensverschiedene Art der Wissenschaft gegenüber der Naturwissenschaft wäre. Diesen Dualismus der Wissenschaft lehnen wir Marxisten entschieden ab. Auch die Sozialwissenschaft kann nur auf derselben erkenntniskritischen und logischen Grundlage aufgebaut werden, wie die Naturwissenschaft, nämlich auf der Grundlage einer Gesetzmäßigkeit des Seins und der Kausalität. Auch die Sozialwissenschaft ist also kausale Seinswissenschaft und nicht normative Zweckwissenschaft. Wohl aber setzt der Unterschied zwischen Natur- und Sozialwissenschaft in der Art des Seins und der Kausalität ein, die auf dem Gebiete der sozialen Erscheinungen vorliegen. Das Natursein und -geschehen steht dem Menschen völlig fremd und äußerlich gegenüber. In ihm kommt das Moment des tätigen, vergesellschafteten und zwecksetzenden Strebens überhaupt nicht vor, dessen Anfänge erst im organischen Leben auftreten. Dagegen verläuft alles gesellschaftliche Sein und Wirken, alle Kausalität der sozialen Vorgänge nur durch eine solche wertende und zwecksetzende Tätigkeit. Was sich daraus für besondere Konsequenzen bezüglich der sozialen Kausalität ergeben, das kann hier nicht dargestellt werden. Aber jedenfalls wird nun sofort klar, daß der Mensch resp. die wissenschaftliche Arbeit eine verschiedene Einstellung gegenüber der naturwissenschaftlichen und der sozialwissenschaftlichen Forschung hat.

Was in der Natur vorgeht, das gestaltet sich im wesentlichen unabhängig von uns. Wir haben keinen entscheidenden Einfluß darauf, und so ist die Naturgesetzlichkeit eine gegenüber unseren Werten und Zwecksetzungen völlig indifferente Sache. Hier ist eine Parteinahme des Forschers für oder gegen ganz unmöglich. Man kann nicht für oder gegen das Fallgesetz sein. Dieses ist eben eine objektive Form des Naturgeschehens selbst, welche zwar sicher unser Schicksal mitbestimmt, der wir uns aber nur anpassen, die wir aber nicht abändern können. Dagegen erschließt sich uns in der Sozialwissenschaft eine Gesetzmäßigkeit des Ablaufes, die uns in keinem Punkte gleich-

gültig sein kann, weil sie überall unser Leben, unsere Entwicklung, unser ganzes Schicksal mit sich führt, und die daher überall unsere Stellungnahme hervorruft, dies um so mehr, als ja diese Stellungnahme selbst ein Stück der sozialen Kausalität werden muß. Und vor allem tritt hier ein Umstand entscheidend hinzu, daß nämlich in der Sozialwissenschaft das Moment der *Entwicklung* ein wesentliches Glied der sozialen Gesetzmäßigkeit wird, welches Moment in der reinen Naturwissenschaft überhaupt nicht vorkommt. In der Naturwissenschaft gibt es nur kausale *Aufeinanderfolge*, nicht aber *Auseinanderfolge* nach einer Eigengesetzlichkeit, wodurch erst Entwicklung charakterisiert wird. Entwicklung ist erst ein Begriff des organisch-geschichtlichen Lebens; sie ist ein kausaler Prozeß, von dem die Richtungsbestimmtheit durch eigene Kräfte unabtrennbar ist. Es ist nur eines der vielen naturalistischen Mißverständnisse, die auch heute noch die methodologische Klarheit immer wieder behindern, daß man meint, der Entwicklungsbegriff stamme aus den Fortschritten der Naturwissenschaft, besonders seit Darwin. Demgegenüber ist darauf zu verweisen, daß die eigentliche Heimatstätte dieses Begriffes in der klassischen deutschen Philosophie zu finden ist. (Hat doch auch der französische Positivismus seit Condorcet und Comte nur die Idee des Fortschrittes, der Abfolge von Geistesstadien vertreten, nicht aber ein inneres Gesetz dieser Abfolge aufgezeigt.) Und es ist kein Zufall, das der Philosoph, der die Gesetzmäßigkeit des Geisteslebens zum Weltgesetz gemacht hat, Hegel, auch zugleich der erste großartige Vertreter des Entwicklungsgedankens war.

Aus dem Umstand aber, daß also alle soziale Gesetzmäßigkeit zugleich Entwicklungsgesetzlichkeit ist, ergibt sich notwendig, daß die theoretisch erkannte Richtung der Entwicklung stets eine solche ist, die, wie sie einer Gesellschaftsklasse förderlich ist, einer anderen, die gegensätzlich zu der ersteren steht, nicht ebenso förderlich sein kann. Und so kommt es, daß die Zugehörigkeit des Forschers zu der einen oder zu der anderen Klasse ihn nicht in gleicher Weise psychologisch instandsetzen wird, die Ergebnisse der soziologischen Erkenntnis sich anzueignen oder auch nur zu finden. Wo die Erkenntnisse der Sozialforschung dem ganzen Beharrungsstreben und der daraus entstandenen Ideologie einer Klasse widersprechen, da werden

die Forscher dieser Klasse nicht leicht die Methoden und Problemstellungen akzeptieren, und jedenfalls nicht von sich aus produzieren, die zu jenen Ergebnissen führen, es sei denn, daß sie selbst bereits mit ihrer Klasse zerfallen sind. Und andererseits wird ein Entwicklungsgesetz dort leicht aufgenommen, wo man sich in dem ganzen Streben der eigenen Klasse dadurch gefördert sieht. In letzterem Falle erzeugt die theoretische Erkenntnis gleichzeitig einen Enthusiasmus, der aus der Harmonie des Denkens und des Wollens entspringt und dann als ein die Forschung ermutigendes, psychologisches Moment weiterwirkt. Im ersteren Falle dagegen, wo die Erkenntnis gleichsam den Stab über eine ganze soziale und kulturelle Situation bricht, in der der Forscher sich selbst befindet, entstehen ebenso notwendig psychologische Hemmungen, welche der Forschung vorzeitige Grenzen setzen, um nicht zu unliebsamen Konsequenzen zu kommen, oder welche zu »Widerlegungen« treibt, deren ganze Logik darin besteht, daß der Kritiker in Voraussetzungen befangen bleibt, welche durch dieselbe Entwicklung überholt sind, die er widerlegt zu haben glaubt.

Diese besondere Abhängigkeit in der Bearbeitung der Wissenschaft von der sozialen Struktur, diese psychologische Begrenztheit des Forschers durch zumeist ihm selbst unbewußte Stellungnahmen und Schranken, die aus seiner Klassenzugehörigkeit entspringen, erzeugen jenen Unterschied in der wissenschaftlichen Forschung, den Marx und Engels mit Bezug auf die heutige soziale Struktur als den Unterschied von bürgerlicher und proletarischer Wissenschaft bezeichneten, und wofür wir die jetzt hoffentlich ganz verständlichen Namen der stationären und revolutionistischen Wissenschaft vorgeschlagen haben. Dieser Unterschied bedeutet also nicht, daß die Vertreter der ersteren Richtung etwa nicht auch den Entwicklungsgedanken verwendeten, sondern vielmehr dieses: die stationäre Wissenschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß die Forschung in ihr eine Grundeinstellung zeigt, die durchaus innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft verbleibt, diese selbst gleichsam als ihr naturgegebenes Milieu betrachtet und selbst die Entwicklung in ihr nur mit bürgerlichen Kategorien denkt, die also jeden Ausblick über sie hinaus ihr als »unwissenschaftlich«, »politisch« oder gar »utopisch« erscheinen lassen. Der Forscher ist hier gleichsam eingesenkt und verwoben in die Lebensgewohn-

heiten, Interessen und ideologischen Traditionen der bürgerlichen Gesellschaft, so daß ihm alles das, was an sich doch nur historische Beschaffenheit einer bestimmten Gesellschaftsstruktur ist, zur psychologischen Denknötwendigkeit und Temperierung seines Standpunktes wird. Der so charakterisierte Forscher ist, wiewohl er in seinem Denken höchst scharfsinnig und kritisch sein kann, dennoch in seinen Ausgangspunkten und in seinen Zielvorstellungen ganz naiv bürgerlich, sei es in ökonomischer, politischer, sozialer, religiöser oder was sonst immer für Hinsicht. Und sobald diese Naivität nicht mehr möglich wird, weil sich widersprechende Tatsachen und Standpunkte allzusehr aufdrängen, dann kommt erst recht die charakteristische Einstellung der stationären Wissenschaft zum Ausdruck, wie wir dies heute besonders ausgeprägt sehen können. Denn nun versucht der stationäre Forscher alle möglichen, oft recht gedankenreichen und interessanten Um- und Auswege, um sich den Konsequenzen der evolutionistischen Forschung verschließen zu können. Um eine Wissenschaft, die eine kausal notwendige Entwicklung in die Zukunft aufzeigt, ablehnen zu können, wird in die Abgründe der Metaphysik und Erkenntniskritik hinabgestiegen, nicht etwa, um, wie dies die von mir vertretene erkenntniskritische Richtung versucht, die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft, sondern um ihre Unmöglichkeit darzulegen. Der Forscher dieser Art abdiciert lieber für die Zukunft, als daß er eine ihm nicht passende Entwicklung zugeben möchte. Und lieber, bevor er den Fortschritt über seine bürgerliche Gesellschaft hinaus zuläßt, verkündet er den Untergang der Kultur. Daher die heute so verbreiteten Schriften, die unter den verschiedensten Titeln dasselbe Thema vom Untergang des Abendlandes behandeln. Und allerdings: wenn man im stationären Denken verfangen ist, so daß man über den eigenen Standpunkt hinaus keine Fortentwicklung sieht, dann bleibt einem nichts anderes übrig, als vom Untergang zu reden. Daraus erklärt sich auch das hohe Interesse des »gebildeten Publikums« für diesen Gegenstand aus jenen Kreisen des Bürgertums, das nun einmal für den Sozialismus als einer »Arbeitersache« nichts übrig hat. Und ebenso erklärt sich hieraus auch das wie aus dem Boden geschossene Interesse für die Orientalen, das uns heute überall entgegentritt, und selbst dort, wo sonst die Orientalen gar nicht so beliebt sind; ferner auch die Ausmalung der

gelben Gefahr, ja sogar das Liebäugeln mit ihr, weil vielleicht dadurch die rote Gefahr abgewendet wird, wenn auch nur auf Kosten der weißen Unabhängigkeit. (Zuruf Prof. Weber: »Volksversammlung!« Beifall und Widerspruch zu diesem Zuruf.) Ich muß mich gegen den Zwischenruf des Herrn Prof. Weber nachdrücklich verwahren. Bei der Kürze der Zeit, die mir hier zur Verfügung steht, kann ich nur in gleichsam epigrammatischen Ausführungen sprechen, die aber gleichwohl mit aller nur erforderlichen akademischen Gründlichkeit zu beweisen sind, auch wenn sie in etwas temperamentvoller und daher weniger akademischen Toilette auftreten. Vielleicht genügt hier der Hinweis darauf, daß die »gelbe Gefahr« bereits ein sehr beliebtes Argument in der imperialistischen Literatur ist, durch die Schreckvorstellung des kommenden Krieges, den Militarismus und den Nationalismus als rettende Mächte anzupreisen und von da aus den ökonomischen Klassengegensatz als ein sekundäres Moment hinzustellen, um zu erkennen, daß es sich hier um eine ernstere Sache handelt, die ganz und gar in den Zusammenhang unseres heutigen Themas gehört, weil sie ebenfalls ein Mittel ist, klare soziologische Erkenntnis wieder zu verwirren. Aber wie immer dem auch sei und welche Meinung sich auch der eine oder der andere bilden möge, jedenfalls muß mir zugebilligt werden, daß ich hier ernstlich bestrebt bin, mein Thema aufzuklären und Verständigung zu suchen, und daß ich daher auch verlangen kann, daß meine Bemühungen um Verständigung im selben Sinne erwidert werden.

Ein weiterer Ausweg, die Konsequenzen der sozialen Forschung zu ziehen, ist es auch, wenn wir in der Gegenwart so manche interessante und anregungsvolle Versuche sehen, die in den Aufbau einer neuen ästhetischen oder religiösen Weltanschauung flüchten. Sie wollen die Häßlichkeit und Widerspruchsfülle der gegenwärtigen sozialen Struktur, der sie sich nicht verschließen, doch nur so überwinden, daß sie entweder in Schönheit zu sterben oder in Gott einzugehen suchen. Und wir haben auch heute von einer ähnlichen Flucht gehört; denn es muß nicht gerade die Technik der Gottergebenheit sein, der man sich zuwendet, es kann auch die Seelentechnik des Duldens sein. Das alles sind für meinen Standpunkt, so viel Bedeutungsvolles und Tiefsinniges dabei auch wirklich zutage gefördert wird, doch nur Erscheinungsformen des stationären Denkens,

wie ich dieses dargelegt habe als ein solches, das infolge seiner Befangenheit im Interesse und in der Ideologie des bürgerlichen Standpunktes alles Wohl und Wehe der Kultur und der Entwicklung mit demselben verbunden sieht.

In demselben Zusammenhang ist noch von einem anderen sehr wichtigen Umstand zu sprechen, der hier freilich nur erwähnt, nicht aber erörtert werden kann. Es handelt sich um die Uebersteigerung eines kritischen Gedankens, womit der hier besonders unvergeßliche Max Weber die kritische Grundlegung der Soziologie sehr bereichert hat. Es ist dies die strenge Betonung der Wertungsfreiheit aller objektiven Wissenschaft. Es wurde mir gestern zugerufen, daß ich Werturteile und Wertbezogenheiten verwechsle. Ich weiß nicht, wieso man zu dieser Auffassung gekommen ist, denn gerade ich bekämpfe auf das Entschiedenste diese Verwechslung. Auch der Marxismus steht absolut auf dem Boden der wertungsfreien Wissenschaft, so daß also auch er betont, daß insbesondere die Sozialwissenschaft wertungsfrei sein müsse und von keiner willkürlich oder unbewußt vorausgesetzten Wertung ausgehen dürfe. Aber gerade dieser Zwischenruf illustriert jene Ueberspannung eines kritischen Gedankens, von der ich reden will. Denn er erfolgte ja zur Ablehnung jener Unterscheidung zweier Richtungen der Sozialpolitik, von der ich gestern in dem Sinne sprach, daß sie eine stationäre oder evolutive Sozialpolitik bedeutet. Aber dies ist keine Hineintragung von Wertungen in die Wissenschaft, sondern im Gegenteil, die Aufzeigung eines in den gesellschaftlichen Erscheinungen selbst auftretenden Wertungsunterschiedes, der jedes Mal sich verschieden kausal auswirken muß. Dies nicht zu erkennen, ist eben jene überkritische Ablehnung der Werte in der Sozialwissenschaft, die ihren letzten Grund darin hat, daß der stationäre Forscher eben gewisse Wertungen nicht akzeptiert, die gleichwohl kausal notwendig im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß auftreten. Der Marxismus macht diese überkritische Haltung nicht mit, sondern, obgleich er durchaus selbst wertungsfrei ist, macht das gerade seine soziologische Bedeutung aus, daß er aus der ökonomischen Grundmotivation jene Wertungen ableitet, welche in der sozialen Struktur der Gesellschaft notwendig werden entstehen und die Entwicklung bestimmen müssen. Wenn also der Marxismus ausspricht, daß gewisse Wertungen sich als solche ergeben, welche die an-

deren kausal zurückdrängen und überwinden werden, so daß die Zukunft eine bestimmte Richtung verfolgen muß, so ist dies keine Wertung der Zukunft, sondern eine kausale Aufzeigung von Wertungen der Zukunft. Das ist dann auch keine Prophetie, meine Herrn und Damen, sondern immer noch wissenschaftliche, soziologische Ableitung. Dagegen ist das, was Herr Prof. Scheler heute vormittag uns nahezubringen versucht hat, diese Wendung zu einer Seelentechnik des Leides und des Duldens, wirklich Prophetie. Und die Voraussagung einer notwendigen soziologischen Entwicklungsrichtung, also z. B. der Umwandlung des Privateigentums an den Produktionsmitteln in Gemeineigentum, und das Eintreten dafür ist abermals keine Prophetie, sondern nur ein Stück des dieses Ziel verwirklichenden Kausalzusammenhanges selbst. Je mehr »Propheten« einer solchen Sache entstehen, — und das Proletariat verwandelt sich immer mehr in eine Masse solcher Propheten, — um so rascher führt der Kausalprozeß zum Sozialismus als seine Wirkung. Der Sozialismus ist keine Prophetie, weil seine »Propheten« genötigt sind, ihn selber zu machen. Man sieht also, daß das richtige soziologische Verständnis eines der schwierigsten Probleme unserer Wissenschaft, nämlich der Wertung als Gegenstand der wertfreien Forschung selbst, geradezu davon abhängt, ob der Forscher im stationären Denken verfangen oder zum evolutiven Denken fähig geworden ist.

Endlich gehört noch zu den Formen, in denen das stationäre Denken den Konsequenzen des evolutiven auszuweichen sucht, die Klage über die Kulturöde unserer Zeit, über den »Schlamm« der Zeit (Zwischenruf Prof. Sombart: Meinen Sie den Stuttgarter »Schlamm?«) Ich war leider nicht dort, weiß also nicht, ob der nicht auch hierher gehört — die Klage über den Schlamm, in dem unsere Zeit erstickte. Ich finde es allerdings merkwürdig, daß man sich jetzt so viel durch Schlamm geniert findet, während in den Zeiten des Krieges bei allen diesen so feinfühligen Naturen keinerlei Aufregung darüber herrschte, obgleich diese Zeit des Krieges wahrlich Schlamm genug gehabt hat, in dem die Menschen nicht nur figürlich erstickten, sondern zu Hunderttausenden buchstäblich zugrunde gingen. Damals haben sehr bedeutende Geister nicht von dem Schlamm des Krieges gesprochen, sondern im Gegenteil vom Genius des Krieges. (Zuruf Prof. Scheler: »Volksversammlung«! Prof. Weber: »Ist das nun

Volksversammlung oder nicht? Andere Zurufe: »Bravo«! »Das gehört in die Diskussion«! »Nicht unterbrechen«! Heftiger Lärm mit Beifalls- und Mißfallsbezeugungen. Der Vorsitzende ersucht den Redner, Wertungen zu unterlassen. Widerspruch und Beifall). Ich nehme selbstverständlich die Mahnung des verehrten Herrn Vorsitzenden mit gebührender Rücksicht auf, erlaube mir aber doch zu bemerken, daß ich nicht glaube, berechtigten Anlaß dazu gegeben zu haben. Ich begreife daher auch nicht die Aufregung in einem Teile des Saales. Wenn die einen von dem Schlamme unserer Zeit reden und damit eine soziologische Tatsachenfeststellung vorgenommen zu haben glauben, so ist es wohl auch eine Tatsachenfeststellung, auf den Schlamm der Kriegszeit hinzuweisen. Und ebenso gehört es noch ganz und gar zur Tatsachenfeststellung, daß der eine Schlamm so mitleidlose Verurteiler und der andere Schlamm so liebevolle Verklärer gefunden hat. Das sind nicht Werturteile, die ich mache, sondern die tatsächliche Feststellung der Verschiedenheit der Werturteile, die andere machten. Ich habe also nur Tatsachen konstatiert, und gerade die hier anwesenden Vertreter der Meinung, daß der Unterschied zwischen proletarischer und bürgerlicher Wissenschaft kein berechtigter ist, und daß die soziologische Forschung ihre Träger ganz leidenschaftslos und unparteiisch läßt, hätten sich am wenigsten jetzt aufregen dürfen. So ist dieser Zwischenfall eigentlich nur ein Argument für mich, indem er beweist, daß, sobald sich eine soziologische Tatsachenfeststellung irgendwie einer vorhandenen entgegengesetzten politischen oder sozialen Einstellung nähert, sofort sich der tadelnde Vorwurf der Hereinziehung unzulässiger Wertungen erhebt. Ich fühle, wie gesagt, mich in dieser Beziehung schuldlos. Was aber die Klage über den Schlamm in unserer Zeit betrifft, die ich vorhin auch als eine Erscheinungsform des stationären Denkens bezeichnet habe, so fällt mir gerade eine Bemerkung Trotzky's in seiner Schrift ein, in der er sagt, daß es nicht einmal dem Niveau einer kleinbürgerlichen Auffassung entspricht, in den revolutionären Zeiten nur den Schlamm zu sehen und nicht das Große und das Neue, das sich in jeder Revolution entfaltet. Man hat oft mit Recht gesagt, daß sich der Fortschritt der Geschichte nicht in einer geraden Linie, sondern in einem spiraligen Aufstieg vollzieht. Das hat zur Folge, daß die Geschichte Krümmungen hat, die den in ihnen Lebenden als

Rückgang erscheinen müssen, wenn sie nicht die feinere Fähigkeit haben, zu bemerken, daß der rücklaufende Ast zugleich höher führt. Dies nun macht den Unterschied des stationären und des evolutiven Denkens aus, daß ersterem diese Fähigkeit fehlen muß, weil ja das Höhersteigen des Astes gerade das ist, was die Lebensformen dieses Denkens bedroht und sich daher seiner Wertung nicht als ein Höheres erschließen kann. Dagegen muß es einem Denken, das selbst bereits in seinen Begriffen über die Schranken der heutigen Lebensformen hinausgeeilt ist, nur selbstverständlich sein, inmitten von Schlamm und Blut, von Elend und Gewalt, doch noch die Richtung des Geschehens zu erblicken, die über alles das hinausführt. Wer freilich sein ästhetisch eingerichtetes Haus mit dem Weltgebäude identifiziert, der muß glauben, daß, wenn das Dach in seinem Hause einstürzt, die Welt zugrunde geht. Wenn ein Angehöriger des Ancien regime sehen mußte, wie die Welt der Bildung und der Kunst des 18. Jahrhunderts, die wirklich eine wundervolle Welt war, obgleich sie sich auch nur in einem engen höfischen Kreise entfaltete, unter dem Ansturm des Sansculottentums und unter der Blutdiktatur des Robespierre in einem Meere von Elend, Schmutz und oft sinnloser Grausamkeit unterging, dann mußte er sicherlich glauben, daß jetzt der Untergang des Abendlandes begonnen habe, während in Wirklichkeit erst die Herrschaft jener Klasse und damit jener neuen Weltgestaltung begann, die jetzt abermals, weil es nun für sie Abend werden will, neuerlich diesen Nachtgesang anzustimmen beginnt.

Ich muß abbrechen, da die Zeit bereits vorgeschritten ist, und ich sehe nunmehr, daß ich zu dem zweiten Teil meines Korreferates, der mir der eigentlich wichtige gewesen wäre, heute nicht mehr kommen werde, nämlich zu der Darlegung, daß von einer sozialen Struktur des Wissens schon deshalb gesprochen werden muß, weil der Erkenntnisprozeß selbst, obgleich nur im Individuum verlaufend, doch seinen transzendentalen Bedingungen nach durchaus sozial, vergesellschaftet, ist. Diesen erkenntniskritischen Charakter habe ich das *Transzendental-Soziale der Erfahrung* genannt und gezeigt, daß es als ein Sozial-Apriori ebenfalls noch zu den Formen aller Erfahrung so wie Raum, Zeit und Kategorien gehört. Ich habe diese Lehre zum ersten Male in meiner Schrift »Kausalität und Teleologie« im Jahre 1904 dargestellt und seither in allen meinen

Schriften wiederholt, und insbesondere auch bei der Darlegung des marxistischen Begriffes der Vergesellschaftung gezeigt, wie dieser nur durch die schon vor aller historischen Gesellschaftsbildung bestehende apriorische Vergesellschaftung des Individualbewußtseins denkmöglich wird. Es bleibt mir heute nichts anderes übrig, als die Interessenten auf diese meine bisherigen Schriften, sowie insbesondere auf das demnächst erscheinende Buch »Kant und der Marxismus« zu verweisen.

Ich bringe nunmehr meine vorherigen Ausführungen zum Abschluß, indem ich eine Stelle aus meiner Schrift »Die Staatsauffassung des Marxismus« vorlese, welche in dem Schlußkapitel, das den Titel führt »Warum man uns nicht versteht«?, vorkommt: »Bürgerliche Wissenschaft nennt der Marxismus die eine Forschungsart und proletarische die andere, nicht etwa, weil es Bürger oder Proletarier sind, die als Träger der Wissenschaft in Betracht kommen. Das wird zumeist, wenigstens was die Proletarier betrifft, gar nicht der Fall sein, die noch wenig Gelegenheit hatten, zu studieren, und auch die bürgerlichen Gelehrten sind nicht durchwegs Bourgeois. Noch weniger meint diese Unterscheidung, daß die Forschung das eine Mal bewußt im bürgerlichen, das andere Mal bewußt im proletarischen Interesse betrieben wird. Sondern es bedeutet dieses Wort nichts anderes, als die Richtung der Geistesverfassung des Gelehrten überhaupt, ob sie eine solche ist, die mit der bestehenden Gesellschaftsordnung förmlich verwachsen ist, so daß an den Grenzen derselben sofort das ruhige logische Denken von Affekt-einstellungen gegen die über sie hinausführenden Gedankenreihen abgelöst wird, oder ob vielmehr zu ihrem wissenschaftlichen Bewußtsein selbst noch dieses Hinausdenken über die historischen Befangenheiten der Gegenwart und Vergangenheit gehört . . . Und nur wegen des soziologischen Zusammenfallens dieses Hinausdenkens des Forschers mit dem Hinausschreiten des Proletariates über die gegenwärtige Gesellschaft, nannten Marx und Engels diese Denkweise die proletarische und die von ihr geleitete Wissenschaft proletarische Wissenschaft.« Wir haben diesen Gegensatz stationäre und evolutive Wissenschaft genannt, und ich hoffe, daß es mir gelungen ist, darzutun, daß die soziologische Berechtigung dieses Unterschiedes den wesentlichen Inhalt des Problemes von der heutigen sozialen Struktur der Wissenschaft ausmacht. Freilich gehört

dazu, daß man den Marxismus in jener Weise kritisch durchzudenken unternimmt, wie ich dies hier heute nur andeuten konnte. Vom Standpunkte des Marxismus erscheint uns eine Soziologie nur möglich auf dem Boden, den in systematischem Sinne Marx und in erkenntniskritischem Sinne Kant bereitet haben, ersterer durch den historisch-dialektischen Begriff der Vergesellschaftung, letzterer durch den zwar von ihm selbst noch nicht aufgestellten aber aus seiner Erkenntniskritik hervorgehenden Begriff der transzendental sozialen Beschaffenheit des individuellen Bewußtseins. Mit Kant und Marx bauen wir das Gebäude der modernen kritischen Soziologie auf.
