

Diskussion über "Das Verstehen"

Stoltenberg, Hans Lorenz; Wach, Joachim; Rothacker, E.; Mannheim, Karl; Singer, Kurt; Sombart, Werner

Veröffentlichungsversion / Published Version

Diskussionsprotokoll / discussion protocol

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Stoltenberg, H. L., Wach, J., Rothacker, E., Mannheim, K., Singer, K., & Sombart, W. (1929). Diskussion über "Das Verstehen". In *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich: Vorträge und Diskussionen in der Hauptversammlung und in den Sitzungen der Untergruppen* (S. 227-247+322-329). Tübingen: Mohr Siebeck. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-405701>

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.

II. Diskussion über »Das Verstehen«.

Dr. Stoltenberg:

Meine Damen und Herren! Auf die so inhaltreichen Ausführungen als erster einzugehen, ist nicht gerade sehr einfach. Ich will zunächst den Versuch machen, das Gebiet der Soziologie noch etwas anders zu begrenzen und dabei den Namen Soziologie fürs erste überhaupt aus dem Spiele lassen. Ich glaube, daß man auf der Erde das Leben als eine große Gesamtheit erfassen, innerhalb dieses Lebens die drei großen Gruppen des pflanzlichen, des tierischen und des menschlichen Lebens hervorheben und innerhalb dieser drei großen Lebensbereiche einmal die Einzelwesen und dann die aus ihnen entstehenden und in ihnen bestehenden Gruppen betrachten kann. Ich spreche deswegen von Einzelwesenwissenschaft und von Gruppwissenschaft, im besonderen von Pflanzengruppwissenschaft, Tiergruppwissenschaft und Menschgruppwissenschaft. Wie aber unterscheiden sich die letzten drei? Das Zusammenleben der Pflanzen ist im allgemeinen ein rein leibliches Zusammenleben. Dementsprechend wird auch für eine Darstellung des Pflanzengrupplebens das rein leibwissenschaftliche oder biologische Verfahren das einzig mögliche sein. Die Tiere dagegen haben zu einem großen Teil außer dem Leib eine Seele. Für eine Darstellung ihres Zusammenlebens wird also das rein biologische oder leibwissenschaftliche Verfahren nicht ausreichen, es wird vielmehr durch das seelwissenschaftliche Verfahren ergänzt werden müssen, so daß wir eine Tiergruppwissenschaft haben, die nicht nur Leibgruppwissenschaft, sondern zugleich Seelgruppwissenschaft ist, wie z. B. die neueste Darstellung von Alverdes zeigt. Dabei will ich gleich erwähnen, daß man außer dem Verstehen in der Bedeutung, die Geheimrat Sombart gebraucht hat, ein anderes Erfassen des Seelischen annehmen muß, und zwar ein Erfassen, das sich nicht auf im engeren Sinne Geistseelisches bezieht. Wie man dieses Erfassen im besonderen nennen will, ist eine Frage für sich. Ich muß nur feststellen, daß man im allgemeinen auch die Erfassung dieses ungeistseelischen Lebens Verstehen nennt, so daß also der Sprachgebrauch, den Geheimrat Sombart in seinem Vortrag gebraucht hat, ein eingeschränkter, ihm natürlich erlaubter Sprachgebrauch ist.

Das menschliche Zusammenleben endlich ist zunächst durchaus ein leibliches Zusammenleben und die Menschgruppwissenschaft entsprechend zunächst durchaus eine Leibgruppwissenschaft.

Das Zusammenleben ist ferner z. B. innerhalb einer Masse wie das der Tiere ein seelisches Zusammenleben, und die Menschgruppwissenschaft entsprechend eine Seelgruppwissenschaft. Darüber hinaus aber gibt es eine geistgruppwissenschaftliche Auffassung vom menschlichen Zusammenleben; denn, wie Geheimrat Sombart mit Recht betont hat, ist das seelische Leben des Menschen ein ganz besonderes seelisches, nämlich ein *g e i s t* seelisches Leben, das dadurch bestimmt ist, daß der Mensch ganz bestimmte Vorsätze hat, sich Zwecke setzt und Ideen erfaßt. Erst diese sich auf das menschliche Zusammenleben beziehende Geistgruppwissenschaft ist das, was Geheimrat Sombart unter Soziologie versteht.

Wenn man nun so den Begriff der Soziologie einschränkt, und zwar mit Max Weber einschränkt, darf man aber darüber keinen Zweifel lassen, daß das eben eine Einschränkung ist. Man darf die anderen sachlichen Voraussetzungen, nämlich die leibgrupplichen und die seelgrupplichen, nicht zurücksetzen und nicht übersehen, daß es ebensowenig, wie eine vollkommen selbständige Seelwissenschaft, die vielmehr immer Rücksicht auf die zugrunde liegenden leiblichen Vorgänge nehmen muß, eine vollständig selbständige Geistgruppwissenschaft oder Soziologie in diesem Sinne geben kann, diese vielmehr gebunden bleibt an die großen leiblichen Zusammenhänge der Vererbung sowie an die großen seelischen Zusammenhänge der Massen und der gewöhnlichen Ueberlieferung, die gewohnheitsmäßig und in diesem Sinne ungeistig sich vollzieht. Das hätte ich gern zur Kennzeichnung der Soziologie gesagt und zur Entgegensetzung dieser eingeschränkten Soziologie gegen die *a l l g e m e i n e G r u p p w i s s e n s c h a f t*.

Nun zweitens zur Frage der Psychologie und damit des Verstehens! Ich habe schon angedeutet, daß es *z w e i A r t e n* von Seelwissenschaft gibt, eine Art Seelwissenschaft die sich mit den unteren Schichten des Seelischen befaßt und die deswegen auch für das Tier gilt, und eine andere Art Seelwissenschaft, die sich mit den oberen Zuständen im Seelleben befaßt und die deshalb allein für den Menschen gilt. Beschränkt man den Begriff und damit den Namen Verstehen auf das Geistseelische, dann ist es natürlich selbstverständlich, daß man kein Tier verstehen kann. Beschränkt man dagegen den Begriff und den Namen Verstehen wie gewöhnlich nicht darauf, sondern bestimmt ihn als das Erfassen von Seelischem überhaupt, dann kann man natürlich auch Tiere verstehen.

Geheimrat Sombart hat dann betont, daß die Psychologie sich ganz besonders darauf werfen müsse, *s e e l i s c h e T y p e n* darzustellen. Ich erkenne die Notwendigkeit einer Darstellung von seelischen Typen selbstverständlich an. Ich glaube aber nicht, daß es möglich ist, sie zu schaffen, wenn man nicht vorher die *E l e m e n t e*, aus denen diese Gestalten bestehen, genügend klar erkannt hat. Deswegen ist eine *a l l g e m e i n e S e e l w i s s e n s c h a f t* gegenüber diesen besonderen Seelwissenschaften ebenso notwendig, wie eine *a l l g e m e i n e G r u p p w i s s e n s c h a f t* gegenüber jeder besonderen Gruppwissenschaft, die den Versuch macht, *g r u p p l i c h e*, z. B. an ganz bestimmte Zeitepochen gebundene *T y p e n* zu erkennen.

Endlich ist es zweckmäßig, das Verstehen noch weiterhin nach seinen *G e g e n s t ä n d e n* aufzuschließen. Nennt man mit Sombart das Erfassen des *G e i s t* seelischen Verstehen, dann sollte man den

Versuch machen, auch das Erfassen des Ungeistseelischen irgendwie zu benennen. Denn die Erfassung dieses Tieferseelischen, z. B. irgendeiner Stimmung, ist ebenso als Tatsache des Zusammenlebens der Menschen u n d der Tiere, wie als Mittel der Forschung von solcher Wichtigkeit, daß man es nicht unbenannt lassen kann. Ich verweise auf den Versuch, die Erfassung des Ungeistseelischen besonders zu benennen, den S c h l e i e r m a c h e r gemacht hat, indem er in seiner viel zu wenig bekannten »Sittenlehre« das Erfassen des Gemütlichen, das zu dem Ungeistseelischen in naher Beziehung steht, das A h n d e n genannt hat. Ferner hat es für gewisse Zwecke einen Sinn, das Erfassen des Seelischen, das an einen selber gerichtet ist, besonders hervorzuheben und deswegen auch besonders zu benennen. Ein solches Erfassen spielt vor allem im Rechtsleben und damit in der Rechtswissenschaft eine große Rolle, und deshalb hat sich denn auch hier eine ganz besondere Bezeichnung herausgebildet: das auch von Reinach in seiner bekannten Abhandlung über »die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes« verwendete »Vernehmen« als das Verstehen von etwas Geistseelischem, das an den Verstehenden und damit Vernehmenden selber gerichtet ist.

Dr. W a c h:

Meine Damen und Herren! Als ich vor einigen Jahren den Versuch unternahm, im Verfolg der Untersuchungen Diltheys die Geschichte der hermeneutischen Theorie etwas aufzuhellen, fand ich eine seltsame Situation vor. Auf der einen Seite lag vor eine ganze Reihe von rein philosophischen, mehr oder weniger deduktiven Versuchen, über das Wesen des Verstehens Klarheit zu gewinnen. Auf der anderen Seite lagen vor die großen Versuche aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts, im Zusammenhang eine Lehre vom Verstehen nicht so sehr deduktiv als mehr induktiv zu erarbeiten aus dem Zusammenhang methodischer Arbeit in den einzelnen Geisteswissenschaften. Es waren nicht so sehr die Philosophen, sondern mehr die Einzelforscher, die die großen Beiträge zur Theorie des Verstehens, zur Hermeneutik geliefert haben. Ich brauche nur den Namen August Boeckh zu nennen, dem wir wohl die systematisch geschlossenste Lehre vom Verstehen überhaupt verdanken, die bis jetzt vorliegt. Als ich mir diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge klarzumachen versuchte, wurde in mir der Wunsch lebendig, es möchten heute wieder aus den Einzelwissenschaften heraus Versuche gemacht werden, zu einer solchen Lehre vom Verstehen vorzudringen. Einzelne Ansätze waren ja vorhanden, seit die Wirkung Wilhelm Diltheys wieder stärker geworden ist. Diese Versuche — ich brauche die Namen im einzelnen nicht zu nennen. Sie mögen ein jeder an die ihm besonders naheliegende Geisteswissenschaft denken — sind aber noch immer vereinzelt, sind sich ihres Zusammenhangs untereinander nicht bewußt. Es sind einzelne Beiträge zu der Lehre vom Verstehen, oft als solche gar nicht auf den ersten, manchmal auch nicht auf den zweiten Blick erkennbar. Das ist jetzt in der allerjüngsten Zeit anders geworden. Die große Diskussion über das Verstehen ist sozusagen eröffnet, und es fließen jetzt die einzelnen Flüsse und Ströme zusammen. Das hat sein Gutes und hat auch sein Bedenkliches. Um das Bedenkliche vorweg zu nehmen, so ist es das, daß der Begriff des Verstehens zum Schlagwort

oder zum Modewort wird, eine Erscheinung, die manche schon als eingetreten ansehen. Zum zweiten aber hat es die bedenkliche Folge, daß jetzt die Versuche sich mehren, so aus der hohlen Hand gleichsam eine Verstehenstheorie zu deduzieren, die dann ein rein philosophisches Gebilde ist und mit Siebenmeilenstiefeln — um mit einem jüngst verstorbenen Forscher zu sprechen — über die Arbeit der Einzelwissenschaften hinwegfliegt. Diese beiden letzten Erscheinungen und ihre Gefahren nach Möglichkeit auszuschließen, dürfte außerordentlich erwünscht sein. So war es, wenn ich das persönliche Bekenntnis noch mit einem Satz fortsetzen darf, für mich eine ganz außerordentliche Freude, als ich las, daß auf das Programm der Soziologentagung — ich darf mich ja eigentlich zu den Soziologen gar nicht zählen — ein Vortrag von Geheimrat Sombart über das Verstehen gesetzt sei. Dieser Vortrag ist es gewesen, der mich veranlaßt hat, diese Tagung zu besuchen. Ich muß bekennen, daß ich von diesem Vortrag unendlich viel mehr gelernt habe als von sehr vielen der genannten deduzierten, heute sehr zahlreich auf den »Markt« geworfenen Verstehens-, „Analysen.“

Zunächst einmal — ich darf jetzt etwas ins Einzelne gehen — einiges in rein historischer Hinsicht; hier ist ja mein eigentliches Arbeitsgebiet, von dem her ich mich dem Verstehensproblem vor allen Dingen genähert habe —: hier hat Geheimrat Sombart in kurzen und charakteristischen Strichen die Entwicklung der Geschichte der hermeneutischen Theorie gezeichnet. Ich danke ihm insbesondere den Hinweis auf Schopenhauer, dessen Lehre vom Verstehen, wie ich anerkennen muß, durchaus beachtenswert ist, wenn sie auch sehr versteckt, verklausuliert und, wie mir scheint, auch stark spekulativ verarbeitet erscheint. Das aber wird eine besondere Aufgabe der Geschichte des Verstehens, einer Geschichte der hermeneutischen Theorie sein, zu zeigen, daß sie gerade unabhängig von der Spekulation sich entwickelt hat, daß im Gegenteil die Spekulation sehr häufig die große Feindin der Verstehenslehre gewesen ist. Ich hoffe, das im zweiten Bande meiner Geschichte der hermeneutischen Theorie im einzelnen zeigen zu können. Es sind dort auch einige Auseinandersetzungen eingefügt über die Wirkung der Schule Hegels auf die Lehre vom Verstehen. Damit komme ich zu dem Zeitraum, den Geheimrat Sombart als eine Pause etwa bezeichnet hat zwischen dem Auftreten und der Ausarbeitung der großen Systeme: Schleiermacher, Boeckh, Humboldt in der Hauptsache einerseits, und den Späteren, Droysen und Dilthey andererseits. Diesem Zeitraum, der für die Geschichte der hermeneutischen Theorie bis jetzt in der Tat unaufgeheilt war, gilt die Arbeit, die ich im zweiten Bande zu leisten versucht habe. Ich habe zu zeigen versucht — ich gehe nur mit einem Satz darauf ein —, daß vor allem in der Theologie die Lehre vom Verstehen zu einer besonderen Feinheit ausgebildet worden ist, wie sie in den Jahrhunderten vorher schon vorbildlich war. Es sind eine Reihe von Namen, die heute zum Teil vergessen, aber im Zusammenhang mit der Lehre vom Verstehen außerordentlich wesentlich sind. Neben dieser theologischen Diskussion des Verstehens, und zwar dort des Verstehens der Bibel, das immer den Prototyp der Lehre vom Verstehen gebildet hat und im einzelnen systematisiert worden ist, neben dieser theologischen Lehre des Verstehens, in der sich schon im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts — wie heute — jeweils zwei Gruppen, einmal

die Gruppe der grammatisch-historischen Auslegung und zweitens die Gruppe der „pneumatischen“ Auslegung gegenüberstanden, ist es vor allem die Wirksamkeit des heute zu Unrecht vergessenen Steinthal gewesen — und gerade vor Soziologen darf man auf seinen Namen besonderen Nachdruck legen, denn die „völkerpsychologischen“ Leistungen Steinthals scheinen heute, recht zu Unrecht, vielfach vergessen zu sein —, dessen Lehre vom Verstehen im Zusammenhang einer Geschichte der hermeneutischen Theorie immer eine ganz besondere Rolle zu spielen hat. Endlich ist dann der Name Droysen genannt worden, dessen hervorragende Bedeutung als Soziologe man vielleicht auch einmal unterstreichen muß; denn seine Lehre von den, von ihm im Anschluß an Schleiermacher entwickelten „sittlichen Gemeinsamkeiten“, — also den großen Lebenskreisen — ist soziologisch eminent ergiebig, was merkwürdigerweise selten bemerkt worden ist. Die Verdienste Droysens um die Lehre vom Verstehen wird derjenige, der mit der heutigen Diskussion des Verstehens einigermaßen vertraut ist, auf den ersten Augenblick einsehen. Seine kleine Historik, deren Neudruck wir Rothacker verdanken, bringt auf kürzester Formel in knappster Form das zur Darstellung, was wir vielleicht bezeichnen dürfen als die klassische Theorie des Verstehens in dem Sinne, daß sie das Resultat der Arbeit der großen idealistischen Denkergeneration über das Verstehen darstellt.

Damit möchte ich von dem Historischen nicht mehr weiter sprechen; ich darf da auf meine Untersuchungen verweisen, insbesondere auf den zweiten Band.

Nun einiges zum Systematischen; nur ganz wenig! Ich bin mir bewußt, daß hier die Schwierigkeiten natürlich besonders groß sind; denn ein Gedankenzusammenhang wie der hier entwickelte muß weitgehend immanent verstanden und aufgefaßt werden, ehe man an die Kritik geht. Ich möchte nur eines zunächst einmal kurz streifen: Die wichtige Frage, ob »Monismus« oder »Pluralismus« der Seins- und Erkenntnisbereiche. Sie ist ja nun eine sehr viel umstrittene. Vielleicht wird man der Lehre vom Verstehen den größten Dienst leisten, wenn man die Entscheidung dieser Frage nicht in ihre Kompetenz selbst hineinverlegt, sondern sie den in erster Linie hierzu berufenen Wissenschaften und philosophischen Disziplinen überläßt, sich aber immerhin darüber klar ist, daß von einem einfachen Dualismus von Natur und Geist bzw. den entsprechenden Wissenschaften und Methoden — wie es sich selbst Droysen noch vorgestellt hat, in letzter Linie vielleicht auch noch Troeltsch — nicht gut gesprochen werden darf, sondern, wie es in dem Referat mit Recht betont worden ist, es ist wohl ein Pluralismus, an den wir zu denken haben und der metaphysisch zu unterbauen sein wird. Immerhin wird die Lehre vom Verstehen die Vereinfachung doch wohl ungestraft vornehmen dürfen, daß sie den Bereich des Verstehbaren gegenüber dem Bereich des »Natürlichen« eingrenzt, wobei zunächst dahingestellt werden soll, ob der Bereich des Verstehbaren von dem Bereich des Natürlichen umgriffen, durchwachsen oder in anderem Zusammenhang zu ihm zu denken ist. Daß hier außerordentlich wichtige Probleme, aber transzendente Probleme liegen, scheint mir sicher.

Ich unterstreiche dann aus den Ausführungen des Referats insbesondere eine Einzelfeststellung, die Lehre von der »Identität« — der gegenseitigen Erkenntnis von Gleichem und Gleichem. Diese

Lehre, die in der Geschichte der Hermeneutik ja außerordentlich epochemachend gewesen ist, wird wohl in der Tat, wie ja auch Dilthey gelehrt hat, die Grundlage der Verstehenslehre abgeben müssen. Auch hier wird man im einzelnen wohl zu starken Differenzierungen kommen müssen; denn wenn man den Satz aufstellt, daß nur Gleiches Gleiches erkennt, so wird man hier die Frage nach eventuellen Stufen und Graden des Verstehens, die vielleicht im Anschluß an die Ausführungen des Referats noch aufgeworfen werden wird, besonders bedenken müssen. Das sonnenhafte Auge, das die Sonne erkennt, wird ja nicht ihre ganze Mächtigkeit empfinden können, sondern je nach dem Maße der Teilhabe wird sie sich auch abzustufen haben. Ich möchte hierauf im einzelnen nicht eingehen, aber ich weise darauf hin, daß das Problem der Stufen des Verstehens auch ein außerordentlich wichtiges und ernstzunehmendes ist.

Zu den von Geheimrat Sombart vorgetragenen Formen des Verstehens ließen sich nun wohl auch noch einige andere Hinsichten insofern geltend machen, insofern man das Verstehen ja nicht nur nach dem *O b j e k t* einteilen kann, sondern nach der *M e t h o d e* des Verstehens, wie das in der Geschichte der Hermeneutik ja vielfach geschehen ist. Ich erinnere hier, um ein Beispiel anzuführen, an Boeckhs Lehre von dem grammatischen, generischen, dem historischen und dem individuellen Verstehen. Eine solche Einteilung, die also nicht so sehr vom Objekt bestimmt wird, sondern von der Methode des Verstehens, wird außerordentlich große Aufschlüsse geben können. Das beste Beispiel, das ja hermeneutisch eine besondere Relevanz hat und immer eine gewisse Rolle gespielt hat: der Brief etwa. Man wird immer, ob man ihn grammatisch auslegt, ob man ihn psychologisch interpretiert, ob man ihn generisch auslegt — d. h. aus der Kategorie der Schrift, ihrer Gattung her versteht —, sagen: das ist ein Brief, kein Buch, hier handelt es sich um persönliche literarische Zwiesprache usw.; je nachdem wird sich das Verstehen außerordentlich modifizieren. Das sind ja nur ganz allgemeine Erwägungen, die aber ins einzelne hineinzuverfolgen wären.

Das Problem des seelischen Verstehens — um auch darauf mit einem Wort zu sprechen zu kommen — ist schon von dem Herrn Vordner gestreift worden, und es ist einiges dazu bemerkt worden. Daß das psychische Verstehen nicht ohne weiteres mit »dem kausalen Verstehen« gleichzusetzen wäre, wie es in dem Referat geschehen ist, das möchte ich doch behaupten. Ich möchte im Gegenteil sagen, daß das Kausalverstehen im Bereich des Seelischen zunächst nichts zu tun hat, sondern daß hier das Motivationsverstehen im engeren Sinne Platz zu greifen hat. Die Arten und Formen der seelischen Motivation sind ja dann wieder ein großes und weites Gebiet, in dem besonders die Psychologie der Lehre vom Verstehen beizuspringen hat.

Ich möchte nun ganz kurz noch mit wenigen Worten auf den Zusammenhang hinweisen, in dem die Lehre vom Verstehen und damit das heutige Referat mit den gestrigen Darlegungen gestanden hat. Sie werden sich entsinnen, daß in den Darlegungen von Dr. Mannheim bei den Perioden, den vier Typen, die er vor unserem Auge aufgestellt hat, insbesondere die zweite eine gewisse Wichtigkeit hat, die »Interpretationsstufe«, die Stufe der Interpretationskultur, wo man also dabei angekommen ist, sein Wissen und sein Erkennen aus dem schriftlich Fixierten und in Anlehnung an das schriftlich Fixierte zu

entwickeln. Ich weiß nicht, ob ich mich geirrt habe oder ob tatsächlich aus den Darlegungen des Referats da ein gewisser negativer Wertakzent herauszuhören gewesen ist. Ich weiß nicht, ob das berechtigt ist; denn wenn wir uns vor Augen halten — und auch das ist wohl ein Beitrag zur Lehre vom Verstehen —, daß die orientalischen Kulturen samt und sonders, wenigstens in großen Zügen, ihr Erkennen interpretativ entwickeln, ihre Gesamtweisheit aus der Auslegung ihrer heiligen Schriften entwickeln, dann wird man gerade hierauf ein besonderes Gewicht zu legen haben und sich zu fragen haben — das ist natürlich auch ein eminentes soziologisches Problem —: Wie haben wir uns das zu erklären?

Schließlich möchte ich als allerletztes noch ein Problem wenigstens streifen, das mir unbedingt in diesem Zusammenhang hinein-zugehören scheint: Das Problem von Verstehen und Handeln, das immer einmal so gelegentlich in der Diskussion aufgetaucht, aber doch mehr vorübergehend gestreift worden ist. Also, wenn Sie wollen, das Problem, das Goethe im »Meister« in dem kurzen Satz zusammengefaßt hat: »Der Sinn lähmt, die Tat beschränkt«. Es wird sehr häufig und heute mit besonderer Vorliebe gegen das Verstehen das »Handeln« im allerweitesten Sinn ausgespielt, in dem Sinn, daß man der kontemplativen Haltung den Dingen gegenüber in irgendeiner Seite ein »aktives Ethos« entgegensetzen möchte. So berechtigt die hier insbesondere von der studentischen Jugend auch in diesem Punkt erhobene Forderung ist, so sehr scheint mir doch auf der andern Seite zu bedenken, daß das Wort von Spinoza »non lugere, non ridere, sed intellegere« zunächst einmal in seiner vollen Reinheit zur Durchführung gelangen muß. Daß hier der Soziologie eine ganz besonders große Aufgabe bevorsteht, das hat ja die Diskussion über die damit zusammenhängenden Fragen im einzelnen gezeigt.

Es scheint mir notwendig zu sein, mit einem Worte zu sagen, daß das Verstehen weitgehend *w e r t f r e i* gehalten werden muß. Hier in diesem Punkt weiß ich mich völlig einig mit den Intentionen von Geheimrat Sombart, wie er sie praktisch in seinen Untersuchungen durchgeführt und theoretisch vertreten hat. Ich glaube, daß besonders von zwei Seiten her gegen diese Lehre von der Wertfreiheit, die dem Verstehen notwendig zukommen muß, Einspruch erhoben wird: von seiten der Jugend einmal, von seiten der Parteien zum andern. Ich will im einzelnen nicht darauf eingehen, ich möchte nur soviel sagen, daß heute derjenige, der für die Wertfreiheit im Verstehen eintritt, ja nicht mehr so naiv ist, anzunehmen, daß das Werten völlig ausgeschaltet werden könnte. Man ist sich heute dazu zu stark dessen bewußt, daß das philosophische Ingrediens einfach schlechterdings nicht zu eliminieren ist, auch nicht eliminiert werden soll. Man ist sich darüber klar, daß die philosophischen Fragen am Anfang und jeweils auch am Ende stehen werden. Aber diese Klarheit wird und darf nicht hindern, einzusehen, daß es — wenn Sie mir dieses hier etwas bedenkliche Bild verzeihen wollen — zwischen diesen beiden Grenzpfählen gelten muß, ein Feld zu bereinigen, in dem das Verstehen der Einzelwissenschaften vor sich gehen kann, ein reines Feld, in dem die Gefahr des Subjektivismus nicht einbrechen darf. Ich glaube, daß heute noch gar nicht genügend beachtet wird, wie parallel die Situation hier in den einzelnen Geisteswissenschaften ist. Mir persönlich, der ich von der Religionsforschung herkomme, liegt es nahe, an die Lage in

der Theologie und Religionswissenschaft zu denken, zu der hier die historische und die soziologische Situation die genaue Parallele bietet. Auf all diesen Gebieten ringen heute miteinander auf der einen Seite die Auffassungen, die dem Stellungnehmen, dem Werten, dem persönlich sich Entscheiden ein Feld geben wollen, und auf der andern Seite die Auffassungen, die das entweder völlig ablehnen — das werden aber die wenigsten sein — oder aber ihm jedenfalls eine Grenze ziehen wollen. Ich brauche im einzelnen auf Beispiele dafür nicht hinzuweisen. Ich möchte nur daran erinnern, daß in der Historie dieses Problem vielleicht besonders brennend empfunden worden ist. Ich darf auf einen Aufsatz von Carl Heinrich Becker in der »Neuen Rundschau« hinweisen, in dem er diese Situation besonders deutlich und scharf gezeichnet hat, aus der er allerdings nicht die Konsequenzen gezogen hat, die, wie ich glaube, gezogen werden müssen, nämlich daß man gegen diese Gefahr des Subjektivismus ganz bestimmt an den Kriterien festhält, die allein eine objektive Forschung ermöglichen können. Ich sehe es in der Soziologie als ein ganz besonderes Verdienst des heutigen Redners an, daß er immer wieder den Finger auf diesen Punkt legt, seit insbesondere die Gestalt Max Webers aus dem Bereich der Forschenden verschwunden ist, und ich möchte auch besonders meine Zustimmung zu den Versuchen zum Ausdruck bringen, die in dieser Richtung in der Soziologie v. Wieses unternommen werden, die Lehre von dem Zwischenmenschlichen nach Möglichkeit in dieser Weise freizuhalten.

Ich möchte zum Schluß kommen und nur noch das sagen, daß mit dieser geforderten »Wertfreiheit« des Verstehens in keiner Weise — das möchte ich gegenüber einem Mißverständnis ausdrücklich feststellen — bestritten werden soll, erstens daß eine persönliche Entscheidung und eine persönliche Stellungnahme zu den Erscheinungen der geistigen Welt notwendig und von jedem Einzelnen gefordert ist; mir scheint es beinahe unmißverständlich zu sein, wenn man betont, daß diese persönliche Entscheidung wohl als Impuls und als Lebenskraft wirksam sein muß, als Interesse, das zu dem Gegenstand hinzieht und bei seiner Behandlung führt, aber nicht im einzelnen trübend in das Erkenntnisverfahren einwirken darf. Nicht verkannt werden soll zweitens die »vitale« Wurzel des Erkennens und damit auch des Verstehens, von der ja in dem Mannheimschen Referat die Rede gewesen ist, die uns heute wieder besonders deutlich wird. Ich darf hier auch erinnern an die in seiner Logik und Systematik der Geisteswissenschaften von Rothacker vorgetragene Lehre, in der ganz besonders deutlich von dieser Verwurzelung der Weltanschauungen und Stellungnahmen im Leben, in den »Lebenskämpfen« die Rede ist; das soll niemals verkannt werden.

Auch Heidegger, auf den sich ja Dr. Mannheim mehrfach bezog, geht (in »Sein und Zeit«) aus von der »Seinsverbundenheit«, aber es ist bei ihm, wie mir scheint, nicht deutlich genug geschieden zwischen deskriptiver Aufweisung von Strukturzusammenhängen in der Verbindung von Leben und Weltbetrachtung und inhaltlichen, normativ bestimmten Aussagen über den Sinn des Daseins, die vielmehr als Ausdruck einer bestimmten Art der Weltbetrachtung anzusehen und zu verstehen sind. Das ist in Diltheys Weltanschauungslehre nicht der Fall, der doch auch über die Seinsverbundenheit der — besonders metaphysischen — Lebensbetrachtung sich durchaus im klaren war.

So möchte ich schließen mit einem Hinweis darauf, daß wir im Verstehen, dessen Begrenzung uns das Mannheimsche Referat im einzelnen deutlich zu machen versucht hat, auf der andern Seite doch ein gewaltiges Mittel in der Hand haben, uns hinauszuhoben aus den Beschränkungen, in die wir durch die vielfachen von ihm aufgezeigten Bedingtheiten (in erster Linie soziologischer Natur) gebannt erscheinen, in dem Sinne, wie das Droysen einmal zum Ausdruck gebracht hat — und mit diesem Worte möchte ich schließen: »Der endliche Geist hat nur das Jetzt und Hier, aber die dürftige Enge seines Seins erweitert sich vorwärts mit seinem Willen und seinen Hoffnungen, rückwärts mit der Fülle seiner Erinnerungen. So ideell die Zukunft und die Vergangenheit in sich zusammenschließend, hat er ein Analogon der Ewigkeit.«

Prof. Rothacker:

Meine Damen und Herren! Wenn ich, nicht ohne Hemmungen, mir erlaube, als Philosoph, wenn immer als Mitglied dieser Gesellschaft, das Wort zu ergreifen, so wünschte ich eigentlich, eine Reihe von Sozialwissenschaftlern hätte bereits lebhaft ihrer Dankbarkeit Ausdruck gegeben für die Bereicherung, die uns allen zuteil geworden ist. So werden Sie es mir vielleicht verübeln oder mich gar undankbar schelten, wenn ich nachdrücklich einige Gesichtspunkte betone und zum Ausdruck bringe, die sich mir als Philosophen zunächst aufdrängen. Das Verstehen — vom Verstehen war ja die Rede, nicht vom Verstehen in den Sozialwissenschaften — ist eine Erkenntnisweise aller Geisteswissenschaften, und so scheint es mir, daß eine Lösung der Probleme des Verstehens auf soziologischem Gebiet allein gar nicht möglich ist. Ja, Sie werden es mir noch mehr verübeln, wenn ich sage: Vielleicht ist methodisch das Soziale und Wirtschaftliche von allen Gebieten, mit denen sich die Geisteswissenschaft oder die Kulturwissenschaft — auf den Namen kommt es ja nicht an — beschäftigt, also Kunst, Religion, Sprache usw., vielleicht ist methodisch gradweise das soziale und wirtschaftliche Gebiet das am wenigsten geeignete, das Problem des Verstehens zu klären. Das heißt nicht, daß Professor Sombart nicht den richtigen Weg eingeschlagen hat, wenn er eine theoretische Nationalökonomik oder Soziologie als Kulturwissenschaft auf eine Analyse und auf die Methode des Verstehens aufbaut. Aber es fragt sich, ob z. B. sein gestern ausgesprochener Satz, der Philosoph lehre nichts Allgemeingültiges, sondern sage: Folge mir nach in der Schau, zu der ich gekommen bin, wenn man ihn anwendet auf die großen philosophischen Systeme, diese dann wieder zu Gegenständen des Verstehens macht, ob dieser Satz und diese Analyse nicht zu ganz anderen Auffassungen und Verstehensbegriffen führen werde als z. B. die Analyse einer Preisbildung. Grundsätzlich ist das jedenfalls zu überlegen. Wenn die Menschheit Generationen lang gebraucht hat, bis sie analysierte, wie Galilei und Newton »erkannten« — und diese Analyse ist die Grundlegung der modernen Logik gewesen —, so werden wir uns Umwege nicht ersparen können, um genau zu analysieren: Wie erkennen die großen Geisteswissenschaftler aller Gebiete, jeder Richtung, jedes Faches? Wie erkannten Grimm, Dilthey und wie erkennt schließlich Werner Sombart selbst seinen Gegenstand, wenn er über den Kapitalismus oder über den Bourgeois

schreibt? Sowenig man von naturwissenschaftlichem Erkennen sprechen kann, ohne zu wissen und zu sagen: wie hat Galilei erkannt, sowenig kann man im Grunde genommen sagen, was Verstehen heißt, wenn man nicht genau weiß, wie die Klassiker der Geisteswissenschaften de facto verstanden haben. Hier ist noch viel Arbeit zu tun, hier liegt noch ein gewaltiges Feld der Arbeit, und zwar analytischer Arbeit. Hier wäre z. B. auch über das gestern angeschnittene Thema der »Dichotomie«, die auch ein Mittel des Verstehens ist, zu verhandeln.

Wenn ich nun frage: wie diskutiert man eine Rede, die eine derartige Fülle von Anregungen bot, so scheint es mir das richtigste zu zu sein, sich auf das Thema als Thema zu beschränken und sich zu fragen: welches ist — ich wage kaum zu sagen: der fruchtbarste Aspekt, an dieses Thema heranzukommen? Vielleicht muß ich sagen: Welches ist der kürzeste Weg, um ins Innere des Verstehens, als Verstehen im allgemeinen, zu gelangen? Da möchte ich für meine Person einmal sagen: Verstanden werden nur moralische Phänomene. Das heißt: Verstanden werden primär nicht Wirklichkeiten als solche, sondern Wirklichkeiten, die in ihrem Da-sein und So-sein unter der Verantwortung des Menschen stehen, des Menschen nicht nur als eines Seienden, sondern als eines sein Sein und Tun unausgesetzt setzenden, prüfenden, bestätigenden, korrigierenden, trotzigem, stolzen oder demütigen, gottergebenen, enthusiastischen oder rational besonnenen, behauptenden sittlichen Wesens. Wer diese Kräfte nicht erfaßt, wird nie an den Denkbereich des eigentlichen Verstehens hinkommen können. Unter einem etwas weiteren Aspekt: Es gibt in der Welt Erscheinungen, welche erstens da sind wie ein Stein oder ein Tisch und welche zweitens so da seiend zugleich Anspruch erheben zu gelten, richtig, wahr, schön zu sein, welche sich damit, durch diesen Anspruch auf Geltung, auf Wahrheit im allgemeinen — ich gebrauche dieses Wort in sehr weitem Sinne — unter eine Norm, eine Idee, unter ein Soll stellen. Das sind die geistigen Phänomene, die das Produkt des Wesens sind, die Verantwortung hat für sein Sein und für sein Tun. Was folgt daraus? Primär verstanden werden, d. h. primäres Objekt des Verstehens sind — wenn man den Terminus in einem prägnanten, engen Sinne gebrauchen will, über den populären Sprachgebrauch hinaus — primär verstanden werden nicht Dinge, nicht Vorgänge, auch nicht soziale und auch nicht seelische Vorgänge, sondern primär verstanden werden Wahrheiten im weitesten Sinne oder besser Wahrheitsansprüche oder Erscheinungen, welche als die, die sie sind, Wahrheitsansprüche in verschiedenem und im weitesten Sinne erheben. Hier innerhalb dieses Bereiches werden erst die seelischen Vorgänge wieder ein relevantes, wichtiges Thema für das Verstehen. Man nimmt auch die seelischen Vorgänge als geistige Phänomene nur, soweit sie Wahrheitsansprüche in irgendeinem Sinne erheben, soweit sie eine intentio auf Wahrheit enthalten. Soweit sie das nicht tun, oder soweit man ihnen diesen Wahrheitsanspruch ausdrücklich abspricht, sieht man sie als Naturprozesse an, d. h. man versteht sie nicht, sondern erklärt sie. Wenn ich einige Worte höre, die den Anspruch erheben, sinnvoll zu sein, verstehe ich sie. Wenn ich ihnen den Anspruch abspreche, weil sie die Äußerung eines Verrückten sind, dann erkläre ich sie. Ich sage also: Verstanden wird nur »Bedeutendes«.

Nun kann ich einen Schritt weiter gehen und sagen: Wenn in der

geistig-geschichtlichen Wirklichkeit Erscheinungen auftreten als Wahrheitsansprüche erhebende, so liegt es im Wesen des Begriffs des Geistig-geschichtlichen wie dem der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit, daß diese Wahrheiten sich inhaltlich unterscheiden, in Wandlungen begriffen sind, nicht einen identischen Gehalt haben, ob ich sie nun betrachte als an ein individuelles Stück Wirklichkeit gebunden, oder ob ich sie ideell einklammere, abhebe, als Wesen betrachte. Der Stil Rembrandts ist, historisch oder kritisch, stilphilosophisch betrachtet, stets etwas Konkretes. Was also sind konkrete Wahrheiten? Konkrete Wahrheiten sind Modalitäten, Modifikationen, Weisen, Individualisationen des Wahren. In diesem Begriff der Modifikation steckt aber ein Widerspruch zu dem wesensgesetzlichen Anspruch des Wahren als eines Absoluten, als eines Identischen, als eines Allgemeingültigen.

Damit, glaube ich, sind einige Prämissen gegeben, aus denen ich Schlüsse ziehen kann. Die Objekte des Verstehens sind primär konkrete Erscheinungen, welche erstens Objekt der Geisteswissenschaft werden, weil sie Wahrheitsansprüche erheben, und welche zweitens Objekte einer hermeneutischen Bemühung, d. h. eben des Verstehens im prägnanten Sinne werden, weil sie als konkrete Erscheinungen Modifikationen des Ideellen sind und darum ihren Gehalt nicht sofort erschließen, sondern eine Arbeit des Eindringens in ihren Gehalt erfordern, welche im Laufe des Verstehens gerade auf die Frage hintreibt: Warum ist dieser Gehalt dieser und kein anderer? Soweit nun diese Modifikation des Ideellen in einem natürlichen Gebrechen, in einer Enge liegt, so »erklären« wir sie, »erklären« im prägnanten Sinne angewendet. Da das sehr oft der Fall ist, daß wir sie nur erklären können, so ist der Ansatz kausaler Erklärung in allem Verstehen praktisch enthalten. Die naturalistischen Systeme machen diesen Ansatz der Kausalerklärung zu dem einzigen, indem sie in dem ideellen Streben überhaupt etwas Natürliches sehen, indem sie diesem Streben mißtrauen und theoretisch voraussetzen, eigentlich sei dieses Streben nur ein Versuch, eine innere Not zu verschleiern, nur ein Narkotikum sublimierter Triebe usw. Wenn wir aber fragen, welches die klassische geisteswissenschaftliche Weise ist, sich diesen Modalitäten des Wahren, des Idealen zu nähern, so könnte es sich vielleicht empfehlen — und es kommt darauf an, wieweit das angenommen und verstanden wird —, sich diesen Gehalt des klassischen Verstehens an einem Hölderlinschen Verse zu vergegenwärtigen, der zu interpretieren wäre: »Des Herzens Woge schäumte nicht so hoch empor und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels des Schicksals ihr entgegenstände.« In diesem Fels — wenn Sie dieses Beispiel durchdenken — haben Sie das Beispiel eines Hemmnisses ideellen Wollens, das den Ansatz zu einer Erklärung bietet; das sogenannte Milieu ruft zur Erklärung auf. Aber der Geist ist, genau gesehen, durch das Milieu nicht determiniert, nicht kausiert, sondern er nimmt zu dem Milieu als solchem Stellung, irgendeine Stellung, wo er wirklich Geist ist: eine ideale Stellung. Er nimmt Stellung, er nutzt es, so gut er kann, solange er Spannkraft hat, er erhebt sich gerade aus diesem konkreten Milieu, gegen das er sich irgendwie anstemmt. Man könnte vielleicht paradox sagen: Das Objekt des Verstehens sind die geistigen Erscheinungen, in denen der Geist aus einer Not — das ist das Milieu — eine Tugend gemacht hat. Die Tugend, das ist hier das Kriterium dafür, daß eine Erscheinung

überhaupt erst der geisteswissenschaftlichen Betrachtung würdig ist. Wo der Geist nicht emporschäumt, da genügt die Erklärung, ein Fels sei im Wege gewesen. Wo er emporschäumt, da führt der empirische, historische Hinweis auf den und den Felsen gerade zum Verständnis seiner Kraft.

Nur wenn man in dieser Betrachtungsweise — so scheint mir wenigstens — sattelfest sitzt, kann man sich nun wieder dem Phänomen der Wirklichkeit, die auch verstanden werden soll, nähern. Der Bourgeois z. B. ist als Thema der Geistesgeschichte kein restlos erklärbares Phänomen, er ist ein geisteswissenschaftliches Thema, als eine Modalität des Menschentums, als ein moralisches Phänomen, als eine Modalität der möglichen idealen Lebensgestaltung überhaupt. Aufgabe des Verstehens ist es, durch Entwicklung der historischen Umstände klarzumachen, wie es auf ihrer Basis dem Menschen, unter diesen Umständen, in dieser ganz bestimmten Konstellation gelungen ist, diesen eigentümlichen, kulturell produktiven und darum unsere Aufmerksamkeit fesselnden Lebensstil aus sich selbst herauszuholen.

Damit, meine Damen und Herren, wollte ich nur einen Gesichtspunkt geben, von dem aus, wie ich glaube, man über den Bereich vieler Einzelwissenschaften hinaus das Phänomen des Verstehens betrachten könnte. Von hier aus würden sich eine Fülle von Koinzidenzen mit den glänzenden Analysen des sozialwissenschaftlichen Verstehens, wie sie Sombart versucht hat, bieten. Aber eine Reihe seiner Analysen werden wir auch aus dem Bereich des eigentlichen Verstehens ausschließen. Das Beispiel des Kohlenwaggon hat mit Verstehen im engeren Sinne nichts zu tun; zu dieser Analyse gehören einfach Schärfe des Denkens und Sachkenntnis, dazu bedürften wir keiner besonderen Methoden des Verstehens. Wenn wir vom Verstehen sprechen, wollen wir von etwas Engerem, vom Verstehen in dem ganz prägnanten Sinn sprechen, in dem die Klassiker der Geisteswissenschaften und der Verfasser des »Bourgeois« selbst praktisch arbeiten.

Privatdozent Dr. K a r l M a n n h e i m:

Meine Damen und Herren. Ich werde mich den Ausführungen des Herrn Geheimrat Sombart gegenüber als undankbar erweisen, weil ich nicht, wie ich es noch gestern geplant habe, auf seinen uns mitgeteilten Gesamtentwurf eingehen, sondern mich sozusagen auf Randbemerkungen beschränken werde. Wenn ich dies tue, so liegt das an rein äußerlichen Umständen: die Verhandlungen des Vormittags waren dermaßen ausgiebig und lang, daß ich und — wie ich annehme — wir alle einfach so müde sind, daß es nicht gelingen will, auf das überwältigend Viele, das uns soeben geboten wurde, sofort adäquat zu reagieren.

Da ich in diesen kurzen Ausführungen aus dem Bereiche meiner Bedenken und meiner Einwände etwas vorbringen werde, halte ich es für meine Pflicht vorzuschicken, daß, wenn ich die Möglichkeit hätte, ausführlich zu sprechen, es in extenso zur Geltung käme, in wie vielen Dingen ich mit dem, was Herr Geheimrat Sombart gesagt hat, parallel gehen würde, und bei wie vielen Feststellungen, die wir soeben gehört haben, die angemessene Reaktion die Bereitschaft zur völligen Bejahung wäre. Zudem möchte ich noch hinzufügen, daß ich

mich der Ansicht des Herrn Kollegen Wach durchaus anschließe, wonach im gegenwärtigen Augenblick die Forschung im Gebiete des Verstehens bei den Einzelforschern beinahe fruchtbarer vorwärtsschreitet, als bei den Philosophen. Das mag wohl daran liegen, daß die Philosophen weitgehend von einem vorgegebenen System her denken und auf diese Weise zwar ein paar sehr wichtige Ansätze zur Problemstellung lieferten, es ihnen aber an jener konkreten Erfahrung fehlt, die man in den Spezialgebieten besitzt, wo die verschiedensten Formen des historischen Verstehens im Vollzuge stets gegenwärtig sind.

In dieser Hinsicht besteht auch das Besondere an dem Vortrag, den wir soeben gehört haben, gerade darin, daß er in erster Reihe aus der Werkstattarbeit entstanden ist und erst nachträglich in diese Sachproblematik die systematischen Elemente eingebaut hat.

Ich möchte nunmehr — wie soeben angedeutet — jene Momente hervorheben, wo ich den Eindruck habe, daß vielleicht etwas nicht ganz in Ordnung ist. Ich habe nämlich Angst, daß die Distanz, die »Motiv« und »Idee« im Sinne Sombarts in dieser Darstellung trennt, so unglaublich groß ist, daß sie nicht wird überbrückt werden können. Ich habe Angst, daß die Sombartsche »Idee« (obzwar betont wurde, daß sie im Prinzip nicht als metaphysische Wesenheit gesetzt sei) doch dermaßen den metaphysischen Bereich streift, daß man den Wunsch hätte, das Ideenhafte in seiner erhabenen Höhenlage etwas zu senken und wirklichkeitsnäher zu konzipieren. Andererseits möchte ich fragen, ob denn das »M o t i v« nicht etwas in sich enthält, wodurch es irgendwelchen Bezug zu dieser »Idee« und irgendwelche Relevanz für sie hat. Das zu weitgehende und typische Auseinanderfallen von »Motiv« und »Idee« liegt nicht daran, daß unsere Theoretiker einen Denkfehler begehen, sondern auch dieses fatale Auseinanderreißen der zusammengehörenden Phänomene ist tief verwurzelt in der Paradoxie unserer Denklage, die ich gestern ausführlicher zu schildern Gelegenheit hatte. Die Schwierigkeit besteht in diesem Falle darin, daß man auf der einen Seite einen objektivierten (das will besagen, einen desubjektivierten), einen aus sich heraus zu verstehenden Zusammenhang der Schöpfungen des Geistes und in diesen ein auf sich gestelltes, ein sich aus sich selbst heraus entfaltendes Prinzip, die »Idee« setzt, auf der anderen Seite aber rein subjektive Prozesse und eine unendliche Zahl von subjektiven Motivationen. Diese beiden diskrepanten Phänomengruppen haben aber sicher miteinander etwas zu tun und können in unseren Theorien dennoch nicht zusammengebracht werden. Bisher wurden sie eigentlich — soweit ich es zu beurteilen vermag — noch nie richtig zusammengebracht. Ich möchte sofort sagen, warum: Weil wir zur gedanklichen Erfassung des Sachverhaltes für beide Gruppen ganz verschiedene Denkparadigmata hatten und die beiden Sphären gerade deshalb in ihrer Zusammengehörigkeit zu erfassen nicht imstande waren. Max Weber hatte den Versuch gemacht, die Idee — man möchte beinahe sagen — hinauszuerwerfen und nur den »s u b j e k t i v g e m e i n t e n S i n n« (die Parallele zu Sombarts »M o t i v«) beizubehalten, um auf diese Weise die historisch-soziale Welt aufzubauen. Man kann wohl heute feststellen, daß dieser in seiner Monumentalität unübertreffliche Versuch in dieser Beziehung gescheitert ist. Ganz lassen sich die objektivierten Zusammenhänge (»Gebilde«) nicht in nominalistischer Weise auflösen.

Nun, hier bei Sombart liegt beinahe das Gegenteil vor. Er will diesen Sinn, diesen subjektiven Sinngehalt zwar retten, beibehalten — äußerst wichtig, glaube ich —, zugleich aber noch viel mehr, diesen objektiven Gebilden gerecht werden. Hier habe ich wieder das Gefühl, daß diese Lösung sich zu sehr einem Platonismus nähert, und ich frage, ob diese platonistischen Traditionen nicht so weit gemildert werden könnten, daß die Ideen zwar etwas Objektives, nicht aber zugleich auch etwas Zeitloses, von der Geschichtlichkeit Ablösbares, ohne Kontakt mit dem »subjektiv gemeinten Sinn« Seiendes wären. Die Frage ist, ob diese starke Spannung, die hier gesetzt ist, nicht irgendwie gemildert, reduziert werden müßte, einfach dem phänomenologischen Tatbestand zuliebe, — denn die Idee, die wir als Soziologen zu sehen bekommen, ist ja nie etwas Zeitloses.

Ich will, um konkreter zu werden, ein Beispiel nehmen. Ich glaube, wenn der Soziologe in seinem Forschungszusammenhang von »Idee« spricht, so meint er doch Phänomene wie etwa: »Geist des Kapitalismus«, nicht wahr? (Geheimrat Sombart: Ja.) Nun, daß es solche Phänomene wie »Geist des Kapitalismus« gibt, das wollen wir überhaupt nicht bezweifeln — das steht, für mich zumindest, ganz außer Frage. Das eigentliche Problem ist, in welchem Sinne, in welcher Art des Seins dieses Phänomen existiert. Nur bei der Präzisierung der besonderen Seinsweise setzt in diesem Falle die Konkurrenz der sich anbietenden verschiedenen, in anderen Gebieten gewonnenen Paradigmata und ontischer Prämissen ein. Ist man extremer Nominalist, wie Max Weber, so existiert »Geist« nur in Anführungsstrichen, das heißt, er ist stets nur uneigentlich gemeint. Es ist also ganz klar sichtbar, daß vom »subjektiv gemeinten Sinn« her das ideenhafte Phänomen »Geist« nicht erfäßbar, nicht konstruierbar ist. Die subjektiven Sinnvollzüge kommen, vergehen, der Geist hat aber eine innere Struktur, die sich in diesen subjektiven Vollzügen stets auswirkt, von jedem dieser Vollzüge aber durchaus nur teilweise intendiert wird. Nun kann ich vom anderen Pol her ansetzen: ich gehe von dieser in den Kulturobjektivierungen erfäßbaren Struktur, Gestalt aus, da verfallende ich der gegenteiligen Uebertreibung. Plötzlich wird das, was die einzelnen Individuen »meinen«, beinahe gleichgültig, denn es verwirklicht sich in ihren Erlebnisvollzügen und Handlungen etwas Subjekt-, Historie- und Seinstranszendentes, »die Idee« in ihrer vollen Selbstherrlichkeit. Ganz besonders, wenn ich diese »Idee« noch als etwas Präexistentes, Präformierendes formuliere. Ich fürchte — und das wollte Max Weber mit seinem extremen Nominalismus vermeiden —, daß wir mit diesem Ideenbegriff das Gebiet jener in der empirischen Forschung zumindest zu vermeidenden Metaphysik betreten. Unsere methodologischen Festlegungen dürfen den intimen und konstitutiven Bezug zwischen »subjektiv gemeintem Sinn« und jeweilig sich wandelnder objektiver Struktur und Gestalt des Gesamtzusammenhanges (»Idee«), der in der Wirklichkeit stets vorhanden ist, nicht verdecken. Deshalb ist jede Konzeption der »Idee«, die diese als eine nur aus sich herausentfaltende Größe ansetzt, gefährlich, weil sie diese sonst zu konstatierenden Zusammenhänge verdeckt.

In dieser Beziehung haben wir aber in erster Linie die das richtige Denken hemmenden Erbschaften aus der Vergangenheit in uns zu be-

kämpfen, denn diese sind es, die uns daran hindern, die sui generis Beziehungen zwischen »Idee« einerseits, subjektiv gemeintem Sinn andererseits, aber auch zwischen den sogenannten »realen« und »ideellen« Faktoren der Geschichte, adäquat zu beschreiben.

Schon die Volksgeistlehre krankte daran, daß für sie der Geist etwas Präformiertes war, in dem zumeist das Sinnziel vorgegeben ist. Nehmen wir aber ein vorgegebenes Sinnziel an, so verfallen wir all den Gefahren, die den Konservativismus in seiner Denkweise charakterisierten, daß wir nämlich allein von der Vergangenheit her das neu Werdende erfassen und es nur so weit zu erfassen imstande sind, als es vom bereits Gewordenen erfassbar und auslegbar ist. Die wirkliche Bedeutung der jeweiligen Gegenwart wird hierbei gar nicht gesehen, wie sie auch von den wahren Repräsentanten dieses Denkens gar nicht erlebt wird. Man muß gar nicht sagen, daß die Vergangenheit besser war, um konservativ zu sein, man denkt schon dem Wesen nach konservativ, wenn man überhaupt »Sinn«, »Idee« ausschließlich als präformierend erachtet, denn auch ungewollt verschiebt man dadurch das Konstruktionszentrum in das historisch schon Verwirklichte, in das Vorgegebene. Deshalb konnte ja auch die historische Schule als Exponent des Konservativismus über eine bestimmte Art der Betrachtung der Dinge und dementsprechend auch über eine bestimmte Art des Handelns nicht hinauskommen.

Nun glaube ich aber, daß wir dieses Paradigma des vorgegebenen Sinnzieles, der vorgegebenen Idee durch andere Paradigmata überwinden können, und zwar möchte ich an Hand zweier Beispiele auslegen, worum es eigentlich geht, und dem verdeckenden Paradigma des Präformiertseins ein anderes Paradigma gegenüberstellen. Ich führe zwei mögliche und auch dagewesene Konzeptionen der »Idee« an:

Sie kennen alle das Lessingsche Beispiel vom Rafael ohne Hände, d. h. die Vorstellung, daß es einen Künstler, Maler, geben könnte, der die »Ideen« hätte, ohne sie mit der Hand verwirklichen zu können. Er besäße die Ideenwelt (die auch an und für sich da ist) in reiner Schau. Der Verlust der Hände würde für diesen fiktiven Rafael nicht allzu katastrophal sein, sind diese doch nicht fähig, der Schau etwas Wesentliches hinzuzufügen; das Werk ist für diese Ansicht der reinen Idee gegenüber stets unvollständig. — Das ist die eine Auffassung der »Idee«.

Dieser gegenüber hatte die moderne Kunsttheorie, bei Fiedler etwa, eine andere »Ideevorstellung« herausgearbeitet, ein anderes Denkschema hervorgebracht, das zur Erfassung der genuinen Struktur, die das Verhältnis von Wirklichkeit und Idee bestimmt, viel geeigneter ist. Fiedler stellt dieser klassischen — eigentlich gar nicht klassischen, sondern klassizistischen — Ideenkonzeption eine andere gegenüber, wo der Gedanke der Präexistenz, der allein die Konzeption eines Rafaels ohne Hände ermöglicht, gestrichen wird. Für den wirklichen Künstler ist die Idee nicht vorgegeben, sondern sie wird im Schaffensprozeß. Während des Gestaltens entsteht sie: durch die konstitutive Mitwirkung der Hand differenziert sie sich, nicht nur der Stoff, auch sie wird weitergestaltet. Es ist nicht so, daß der Künstler eine Idee hat, die er dann gut oder schlecht darstellt, sondern es ist so, daß er an den Stoff irgendwie herangeht, etwas zunächst noch weitgehend Unbestimmtes, Ideenhaftes hat und daß sich erst bei jedem Handgriff diese Idee weiter differenziert. Es gibt weder den

toten Stoff, der die Idee macht, es gibt aber auch nicht eine Idee, die aus ihren absoluten Höhen in einen toten Stoff herabsteigt. Sowohl der Stoff als die Hand sind mitkonstitutiv dafür, wie sich die Idee weiterbildet. Dieses ganz Materielle, dieses ganz Anthropologische der Hand, sie beide treten in die Sphäre der Idee ein. (Man denke an die Schönheit einer Plastik.) Unser Kunstwerk ist dadurch schön, daß es durch die Hand gemacht wurde, und Wesen, die keine Hände hatten, hätten andere bildnerische Ideen.

Ich möchte dies als Paradigma für die neue Konzeption der »Idee« anführen¹⁾. Wir haben es nicht nötig, die Wahl zu treffen zwischen den unser Denken heute beherrschenden Antinomien: Materie — oder Idee, Oekonomismus — oder Geistesprimat, und in dem uns soeben beschäftigenden Falle, zwischen psychologisch erfaßbarem subjektiv-gemeintem Sinn einerseits und allein in Ideation erfaßbarer seins-transzendent zeitloser »Idee«. Wir müssen solange die hier vorherrschenden Beziehungen in ihrer genuinen Eigenart beobachten und differenzieren, bis es uns gelingt — ganz dem Fiedlerschen Verfahren in der Kunsttheorie entsprechend —, im subjektiv gemeinten Sinn einerseits dieselbe mitgestaltende Relevanz zu entdecken (die wir soeben der Hand für das Kunstwerk zugeschrieben haben), andererseits aber im Ideebegriff soweit als möglich jede Illusion auf Präexistenz und Präformation zu streichen, um dann um so klarer die Berechtigung der psychologietranszendenten *O b j e k t i v i t ä t* in der Idee-Konzeption betonen zu können: jene richtige Beobachtung nämlich, daß »Gebilde«, »Strukturen« und »Gestalten«, daß ferner der objektive »Geist« einer Epoche sich nicht auflösen lassen in die Summe der subjektiven Vollzüge der einzelnen Individuen. Sind auf diese Weise auch im Denken die beiden Pole (ihrem wirklichen Verhältnis entsprechend) einander nähergebracht, so kann man auf ihr gegenseitiges Wechselleben eingehen; man kann in concreto beobachten, wie einerseits der »Geist des Kapitalismus« etwa in den subjektiven Vollzügen wird, wie er sich von den konkreten Individuen her umgestaltet, zugleich aber als objektiviertes Gefüge stets mehr ist, als die Summe der subjektiven Vollzüge. Ganz wie bei Fiedler Hand und Idee ein Wechselleben führen, indem zwar die Idee die Hand leitet, zugleich aber auch die Hand die im ersten Ansatz enthaltene Idee modifiziert, so könnte es möglich sein, ein angemessenes Paradigma zu finden, das die Beziehung zwischen »subjektiv gemeintem Sinn« und »Idee« in einer ähnlichen Weise, den wirklichen Verhältnissen entsprechend adäquat und im Sinne eines Wechsellebens konzipiert. Eine zu erhabene Konzeption der »Idee« trägt — das haben wir in der Geschichte des Denkens immer wieder gesehen — stets die Gefahr in sich, daß sie das Leben verdeckt.

Die zweite Bemerkung, die ich noch machen wollte, bezieht sich auf einen anderen Punkt. Wenn Sie nämlich, Herr Geheimrat Sombart, von »Sinn« sprechen, dann habe ich immer Angst — ich möchte es offen aussprechen —, daß Sie dabei an den sogenannten »tiefere n S i n n« denken. Diese Bedeutung von Sinn liegt vor, wenn etwa Simmel oder manche Philosophen vom Sinn

¹⁾ Genaueres über das hier nur gestreifte Problem ist in meiner Arbeit: Das Problem einer Soziologie des Wissens. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 53, 1925, u. a. S. 609 ff.

sprechen in Sätzen etwa wie diese: »Der Sinn der Ehe ist dies und dies«, »der Sinn der Geschichte ist dies und dies«. Wenn Hegel z.B. uns gesagt hat, der Sinn der Geschichte sei die Entwicklung zur Freiheit usw. Wenn Sie sagen, daß uns die Geschichte und das menschliche Leben im Verstehen sich eröffnet, und wenn Sie hierbei daran denken sollten, daß wir durch das Verstehen den »tiefere n S i n n« gerade des Geschichtlichen erfassen könnten und nicht einfach das Geist- und Seelenhafte am Geschichtlichen, so würde ich mich dagegen wehren; denn ich glaube nicht, daß die Erfäßbarkeit eines »tieferen Sinnes« allein durch die Sinnhaftigkeit unseres Gegenstandes und durch die Fähigkeit des Verstehens gewährleistet ist. (Geheimrat Sombart: »Ich meine nicht den »tieferen Sinn«.) Wenn dem so ist, glaube ich für mich sagen zu können, daß diese Frage aus der Diskussion ausscheidet.

Prof. Singer:

Meine Damen und Herren! Ich muß Sie in zweifacher Richtung um Entschuldigung bitten, erstens, daß ich in so vorgerückter Stunde nach einer sehr langen Tagung zu Ihnen rede, und zweitens, daß ich Sie für einen Augenblick zurückführen muß von den Höhen, auf die Sie Herr Dr. Mannheim geführt hat. Ich verspreche Ihnen aber, dahin zurückzukehren.

Ich habe mich zum Wort gemeldet, weil die Rednerliste erschöpft war, ohne daß dasjenige erfolgt ist, was Herr Prof. Rothacker mit Recht vermißt hat: daß nämlich ein Sozialwissenschaftler aufsteht und sagt, was ihm die Darlegungen Sombarts gewesen sind. Es ist wohl deshalb nicht erfolgt, weil Sombart mit außerordentlicher Klarheit das dargelegt hat, was wir alle tun, so daß ein Diskutieren darüber einigermaßen schwer ist. Es wäre viel leichter gewesen, z. B. über den Standpunkt Max Webers zu diskutieren, der zu eng, zu stark positivistisch eingeengt ist, und ich glaube, daß der wesentliche Erfolg des heutigen Vortrags für die Fortbildung unserer Methodologie darin bestehen wird, daß die Weberschen einengenden Aufstellungen überwunden sind, ohne daß dasjenige, worum es Max Weber zu tun war, aufgegeben werden muß.

Gewiß kann man das Wort »Verstehen« auch in einem anderen Sinne gebrauchen als Sombart, etwa so wie es Rothacker getan hat. Wenn eine Festlegung des Sprachgebrauchs in Frage stünde, so würde ich freilich vorschlagen, es so zu gebrauchen wie Heidegger ¹⁾, der das Problem mit außerordentlichem Tiefsinn gefördert hat. Aber so, wie Geheimrat Sombart den Vorgang des sozialwissenschaftlichen Verstehens entwickelt hat, so verfahren wir in der Tat alle, auch bei abweichender Methodologie.

Die dringende Frage, die Prof. Rothacker aufgeworfen hat, wie es sich nämlich mit den Abstufungen der Adäquatheit des Verstehens verhalte, und die Frage der Wertfreiheit veranlassen mich noch zu einer kurzen Bemerkung. Es ist sicher nicht meine Absicht, hier eine Diskussion über die Wertfreiheit zu eröffnen. Da dieser Punkt berührt ist, will ich aber doch darauf verweisen, daß das Problem weiter gediehen ist als zu der Zeit, wo Max Weber schrieb und der Diskussion

¹⁾ Martin Heidegger, Sein und Zeit I, 1927.

das Cachet gegeben hat. Es werden hier zwei ganz verschiedene Dinge gewöhnlich vermischt. Wenn von Wach darauf hingewiesen wurde, daß die Wertfreiheit notwendig sei, als Ziel wenigstens des Verstehens, so möchte ich sagen, daß mir dieser Satz in Widerspruch zu stehen scheint mit seiner Anerkennung der These, daß alles Verstehen beruhe auf dem Teilhaben an einer geistigen Welt. Sobald aber ein Denkender Teil hat an einer geistigen Welt, erkennt er sie an: es ist eben die Anerkennung der Idee, die eine wertfreie Darstellung unmöglich macht, nichts anderes. Wie die Gegenprobe aussieht, zeigt z. B. ein Satz, der Ihnen wahrscheinlich — er ist ja sehr erstaunlich — in der Erinnerung zurückgeblieben ist, ein Satz, der deutlich zeigt, wohin ein striktes Sich-Fernhalten von Werturteilen kommt — wenn man nämlich zugleich darauf verzichtet, an der Idee des Gegenstandes teilzuhaben. Das ist der, in dem Max Weber (in seiner Religionssoziologie) von dem Stifter des Christentums spricht, dessen Heilbringerbewußtsein darauf als auf die »absolut entscheidende Komponente« zurückgeführt wird, daß es ihm als dem Ungelehrten möglich sei, Wunder zu tun, die den Schriftgelehrten zu tun unmöglich war. Das Beispiel zeigt, wohin es führt, wenn man wirklich auf die Erfassung, auf die verstehende Erfassung des geistigen Gehalts der Sache verzichtet. Man verzichtet damit auf das Teilhaben an der Idee. (Dr. Wach: Das ist nicht Wertfreiheit!) Wenn Sie das nicht Wertfreiheit nennen wollen, steht es Ihnen frei. Die Darstellung scheint in der Tat von einer gegnerischen Wertung bestimmt; Weber hat sich getäuscht, wenn er annahm, es sei hier keine Wertung im Spiel. (Dr. Wach: Die Wertfreiheit braucht nicht darin zu bestehen, daß auf die Erfassung im eigentlichen Sinne verzichtet wird. Wenn Max Weber Jesu nicht gerecht geworden ist, so ist das nicht die Folge einer wertfreien Betrachtung, sondern rationell in seinem Denken begründet.) Weber versucht, durchaus wertfrei zu denken und gerät infolge dieses Willens dahin, sich jenseits der Sphäre zu stellen, in der das Problem überhaupt erst erfaßt werden kann. Worum es sich bei diesen legitimen Werturteilen handelt, mag der folgende Hinweis erläutern.

In neuerer Zeit ist durch die Gottl'schen Untersuchungen über das, was er ontologische Werturteile nennt, Werturteile, die sich z. B. nicht etwa über das Gebiet des Oekonomischen hinauserstrecken, sondern im Gebiet des Oekonomischen selbst bleiben, auch eine neue Grundlage für die Erörterung dieser Dinge geschaffen worden. Das Entscheidende liegt im folgenden: Wenn eine Geisteswissenschaft aufgefaßt wird als die Wissenschaft von der Lösung bestimmter Probleme, die sich das Lebendige stellt, so müssen damit auch Werturteile in irgendeiner Form gegeben sein, und das muß z. B. auch möglich sein in der theoretischen Oekonomie; Urteile z. B., ob ein konkretes ökonomisches Problem seine richtige Lösung gefunden hat oder nicht. Man kann sagen: Das soll nicht Wertung heißen; aber das ist eine rein terminologische Angelegenheit. In jenem Sinne wird man aber die Darstellung von den Werturteilen nicht ablösen können, nämlich im Sinne der Urteile über das Seinsrichtige, wie Gottl es genannt hat. (Ich würde lieber von ideologischen Urteilen reden, wo er von ontologischen redet. Im übrigen ist an dieser Stelle darauf zu verweisen, daß die Schematik der Soziologie, die Sombart entwickelt hat, in einem strengen Parallelismus steht mit dem Entwurf einer neuen Begründung der theoretischen Oekonomie durch von Gottl-Ottlilienfeld. Die Dreistufung in die Lehre

von dem Grundproblem, von der Idee, dort der Wirtschaft, hier der Gemeinschaft; in die Lehre von ihren Formen und in die Lehre von ihrer historischen Konkretisierung — das entspricht sich in vollkommenem Parallelismus. Ich habe keine Priorität, sondern einen Parallelismus feststellen wollen.

Lassen Sie mich einen Augenblick zurückkommen auf das, was Mannheim gesagt hat und was in der Tat an das letzte Problem führt, an das letzte, bis zu dessen Pforten wir vordringen können, das Problem von Idee und Erfahrung. Da der Name Platon genannt worden ist, werden Sie es mir vielleicht nicht verübeln, daran zu erinnern, daß das Problem für Platon nicht so gelegen hat, wie es gewöhnlich in den Darstellungen erscheint. Bei Platon ist durchaus nicht der Gegensatz von Idee und Erfahrung aufzuweisen, der in den Lehrbüchern zu finden ist; es ist nicht so, daß bei ihm die Idee des Staates nur als Muster erscheint, das der Wirklichkeit aufgeprägt werden soll, die aus irgendeinem dumpfen Stoff besteht. Sondern Platon hat mit der ihm eigenen fast Goetheschen Zartheit des Denkens drei Stufen des Staatsbaus unterschieden und nur von den beiden ersten ausführlich gehandelt: erstens von dem rein mythischen Bild, der Idee der Politeia, zweitens von dem Vorgang des Einsenkens, dargestellt in den Gesetzen. Aber damit ist immer noch nicht die eigentliche Staatsgründung beschrieben, sondern um das letzte, die eigentliche Verwirklichung zu leisten, dazu sei noch ein ganz anderes nötig. Goethe hat in einem Aufsatz »Bedenken und Ergebung« von einem Hiatus gesprochen, der zwischen Idee und Erfahrung im Praktischen wie im Theoretischen begründet sei und »den, wie er sagt, zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. Dem ohngeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl und Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden«. Es gibt noch einen anderen Weg, auf dem die immer wache und niemals in irgendeinem starren, einfachen, vorgegebenen Verhältnis zu fassende Spannung zwischen Idee und Erfahrung zu lösen ist: das ist die s c h ö p f e r i s c h e Tat, die allein darüber entscheidet, was sich aus den Flutungen heraushebt für irgendeine Weltzeit, und was versinkt.

Um es noch einmal zu sagen: Wenn ich hier von Wertung und von Ideen geredet habe, so bedeutet das in keiner Weise, daß etwa diejenigen gedeckt werden sollen, die ihr Erkennen und ihr Verstehen nicht disziplinieren können, die nicht mitteilen können, ohne »Stellung zu nehmen«, und deren Sätze beginnen mit »ich wünsche, daß« und »ich billige, daß«, sei es versteckt oder nicht versteckt. Solche Sätze sind für unsere Erkenntnis selbstverständlich vollkommen wertlos. Entweder es steht hinter einer Darstellung ein zum Kosmos gefügtes festes oder sich wandelndes System von Ideen, aus denen das Erscheinende seinen Sinn erhält — oder es handelt sich in der Tat um das, was Heidegger als die Welt des Geredes bezeichnet.

Schlußwort von Professor S o m b a r t:

Die Rednerliste ist erschöpft. Ich will nur mit ganz wenigen Worten noch auf unsere Diskussion zurückblicken.

Was das Ideenproblem anlangt, so möchte ich es hier in seiner metaphysischen Tiefe nicht weiter zur Erörterung bringen. Ich hätte da-

bei vor allem zu erörtern die Unterscheidung zwischen echten und unechten Ideen. Ich würde z. B. die sogenannte Idee des Kapitalismus in einen ganz anderen Bereich tun als die Idee des Berufs oder der Familie. Das sind ganz wesensverschiedene Ideen. Aber, was ich auch in meinem Referat kurz angedeutet habe, ist dieses: daß für unsere Problematik des Verstehens diese metaphysischen Probleme ausgeschaltet werden können, sofern wir uns nämlich damit begnügen, die uns gegebene Verwirklichungsweise der Idee als den Gegenstand unseres Erkennens anzusehen. Das ist aber ungefähr das, was ich unter Sinn verstehe. Was dahintersteht, das ist eben ein Problem der Metaphysik, das weltanschaulich gelöst werden kann und soll. Es können sich aber Vertreter verschiedenster Weltanschauungen, Platoniker und Antiplatoniker, vereinigen auf diesen Sinnbegriff, d. h. eine verwirklichte Idee, wie man es traditioneller Weise nennen mag, und sie zum Gegenstand der Untersuchung machen. Daraus geht auch hervor, daß ich auf die Frage des Kollegen Mannheim, ob ich Sinn im Sinne von wahrer Sinn verstehe oder nicht, antworte: nein. Das habe ich auch angedeutet, indem ich sagte: den tiefen Sinn oder den letzten Sinn weder des Lebens noch der Gesellschaft noch der Welt vermögen wir zu verstehen, so daß also übrigbleibt ein immanenter Sinn im Gegensatz zu einem transzendenten Sinn. Vielleicht könnte man es so formulieren.

Dann wollte ich nur noch ein Wort bemerken zu den beiden Diskussionsrednern, die die Abgrenzung meines Verstehensbegriffs kritisiert haben, Herrn Stoltenberg und Herrn Rothacker. Der eine hat gesagt, mein Begriff des Verstehens sei zu eng — um mit Herrn Stoltenberg anzufangen — und der andere, er sei zu weit. Natürlich kann man sich nicht um Worte streiten. Aber es gibt einen spezifischen Begriff, wie ich ihn geprägt habe, den ich verteidigen muß gegen die beiden Angriffe. Wenn Stoltenberg ausgeführt hat, daß es auch ein nichtgeistiges Seelverstehen gibt, so kann ich darauf nur erwidern: das ist eben meine Grundthese, daß ich das ablehne, weil ich für meinen Verstehensbegriff die Immanenz requiriere, d. h. das Gleiches-durch-Gleiches-verstehen. Wollen Sie ein nichtgeistiges Seelverstehen annehmen, dann müssen Sie mit Notwendigkeit zu der Schelerschen oder Fechnerschen Allseelentheorie kommen, und die habe ich eben als metaphysisch bezeichnet. Ich weiß dann nicht, wieweit ich Ihnen Unrecht tue, wenn ich annehme, daß Sie den Begriff des Verstehens auch auf die nichtmenschliche Sphäre anwenden wollen. Oder wollen Sie das Verstehen auf den Menschen beschränken? (Dr. Stoltenberg: Es gibt zwei Arten seelischer Zustände.) Den Begriff des Verstehens wollen Sie nur beschränkt anwenden? Die Tierseele können Sie nicht »verstehen«? (Dr. Stoltenberg: Ja, erfassen.) Auf den Begriff des Verstehens kommt es mir an. (Dr. Stoltenberg: Den Begriff »Verstehen« kann ich darauf nicht anwenden.) Dann sind wir darin einig, daß wir also immer nur verstehen können in der menschlichen Sphäre als derjenigen, in der Geist ist. Ich halte in der Tat die Bestrebungen in unserer Soziologie, den Soziologiebegriff über die menschliche Sphäre auszuweiten, für durchaus abwegig. Der Begriff »Tiersoziologie« ist für mich ein Widerspruch im Beiwort. Eine Soziologie des Hühnerhofes gibt es nicht, wissenschaftlich. Die kann es eben deshalb nicht geben, weil zum Begriff der Soziologie das spezifisch Menschliche, d. h. das Geistige, vor allem das Geordnete gehört.

Andererseits kann ich aber auch nicht Herrn Rothacker folgen, wenn er den Begriff des Verstehens einengen will auf das Verstehen des Bedeutenden. Es besteht natürlich die Möglichkeit, diese Einengung vorzunehmen. Dann bleibt aber immer noch zu bestimmen, was denn dasjenige Verfahren ist, das wir anwenden, wenn wir soziale Erscheinungen zu erkennen versuchen. Bedeutend sind die meisten sozialen Erscheinungen ja überhaupt nicht. Dann würde also die ganze Wissenschaft sicher aus dem Bereich des sozialen Verstehens ausscheiden; denn sie hat überhaupt nichts zu bedeuten. Hier muß aber doch offenbar die spezifische Erkenntnisweise analysiert und bestimmt werden, die eben nicht die naturwissenschaftliche ist, die nicht darin besteht, daß wir die Erscheinungen von außen nach innen betrachten, sondern von innen nach außen. Diese Formel habe ich in meinem Referat nicht gebraucht, sie zeigt aber in populärer Fassung den Wesensunterschied der beiden Erkenntnisweisen sehr gut. Die Naturwissenschaft erkennt von außen her, sie »begrift« eigentlich — wie ich es lieber nennen möchte, nicht »erklärt«, wie es üblicherweise genannt wird —, während unsere Wissenschaft von innen nach außen erkennt, d. h. eben versteht. Das ist ein Unterschied, den wir nicht aus der Welt schaffen können. Ob das, was »verstanden« wird, bedeutend ist oder nicht, ist eine andere Frage. Jedenfalls müssen wir für diese Sphäre des Nichtbedeutenden einen Erkenntnisbegriff schaffen, der nicht der naturwissenschaftliche ist.

Und nun möchte ich zum Schluß noch ein Wort über das sagen, was Kollege Singer ausführte und was mich außerordentlich gefreut hat. Ich bin nur, offengestanden, ein ganz klein wenig mißtrauisch. Er hat nämlich gesagt: So, wie ich es hier dargestellt habe, so verfahren wir alle. Ach nein, leider nicht. Es ist sicher eine sehr starke Strömung in der Nationalökonomie vorhanden, die auf geisteswissenschaftliche Betrachtung hinzielt, aber, wenn ich mir die immer wieder erscheinende Literatur ansehe: der herrschende Standpunkt ist der hier vertretene meines Erachtens noch nicht. Aber vielleicht täusche ich mich darin, und ich würde natürlich im Interesse der Sache außerordentlich glücklich sein, wenn Sie recht hätten, daß wir alle so verfahren, wie ich es hier vorgetragen habe.

Damit sind wir am Schluß angelangt, und es erübrigt nur noch, Ihnen herzlichst zu danken, den Rednern vor allem für die ausgezeichneten und dankenswerten Ausführungen und Ihnen, meine Damen und Herren, für Ihr Erscheinen. Ich glaube, wir können ganz zufrieden sein mit dem Ergebnis auch dieser kurzen Tagung.

IV.

**Schriftliche Aeußerung von Prof. Dr. Wilbrandt zum
Thema: »Das Verstehen«.**

Sombart bezeichnet die Soziologie als eine Kulturwissenschaft d. h. eben im wesentlichen eine verstehende Wissenschaft: »Das Verstehen ist die einer Kulturwissenschaft angemessene (adäquate) Erkenntnisform.« Ich muß leider bestreiten, daß dies terminologisch einwandfrei sei. Schon in Wien (Protokoll des Wiener Soziologentages von 1926, S. 142) habe ich gegen die damals von dem Vortragenden gebrauchten und einander ziemlich gleichgesetzten Begriffe Kulturwissenschaft und Geisteswissenschaft Einspruch erhoben. Insbesondere habe ich mich damals gegen die in dem Begriff der Geisteswissenschaft liegenden Gefahren gewendet. Dieser Ausdruck ist nun nicht mehr wiedergekehrt, statt dessen aber der Ausdruck Kulturwissenschaft. Ich halte es nicht für möglich, diesen so anzuwenden, wie der Vortragende es tut. Denn es handelt sich bei dem Ausdruck Kulturwissenschaft wie bei dem anderen um bereits literarisch festgelegte Begriffe, wie ich schon in Wien sagte. Der Ausdruck Kulturwissenschaft ist durch Rickert geprägt und von Max Weber im Rickertschen Geiste in die Sozialwissenschaft eingeführt worden. Bereits bei der Uebnahme des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik im Jahre 1904 hat Max Weber als Mitherausgeber in seinem programmatischen Aufsatz über die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Forschung von diesen und anderen damit zusammenhängenden Rickertschen Ausdrücken ausgiebig Gebrauch gemacht. Seitdem hat der Ausdruck Kulturwissenschaft auch auf unseren Forschungsgebieten, literarisch festgelegte Bedeutung, und zwar ist er, wie auch dem Vortragenden bekannt sein wird, von Rickert geprägt worden als Ausdruck für eine Erkenntnisrichtung: für die individualisierende, auf das Einzelne, Besondere, Einzigartige gerichtete Erkenntnisrichtung im Gegensatz zu der auf das Allgemeine gerichteten oder generalisierenden, welche Rickert als die naturwissenschaftliche bezeichnet. Bei der Kulturwissenschaft kommt für Rickert hinzu, daß das auszuwählende Besondere abgegrenzt werde dadurch, daß bestimmte Züge wesentlich seien im Hinblick auf gewisse Kulturwerte; diese von Rickert sogenannte Wertbeziehung ist bekanntlich das nach ihm die Kulturwissenschaften auszeichnende und leitende Auswahlprinzip. Weil da nach Rickert sogenannte Kulturwerte, das Maßgebende für die Auswahl des Wesent-

lichen sind, bezeichnet er den entsprechenden Problemkreis mit Kulturwissenschaften. Rickert hat dies sowohl in seinem umfangreichen Werk über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung wie auch in seiner kleineren populären Schrift über Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft durch so viele Auflagen hindurch bekannt gemacht, daß es unmöglich ist, diese Terminologie zu ignorieren. Es ergibt sich, daß diese als bekannt und eingewurzelt vorauszusetzende Terminologie die Kulturwissenschaften als wertbeziehende, nicht aber etwa als verstehende Wissenschaften charakterisiert. Dies beides hat nichts miteinander zu tun.

So liegt die Sache literarhistorisch. Sollte der Vortragende gleichwohl von sich aus die Prägung vornehmen wollen, daß Kulturwissenschaft von jetzt an mit Verstehen gleichbedeutend sei, dann würde jedesmal bei einem solchen Gebrauch dieses Terminus hinzugesetzt werden müssen: »in dem Sombartschen Sinne, wie er ihn in Zürich 1928 ausgesprochen hat.« Das würde jedoch etwas umständlich sein. Täte man das nicht, so würde jeder an die von Rickert festgelegte und von Max Weber in unsere Wissenschaft übertragene Bedeutung des Ausdrucks denken. Ich halte es daher nicht für zweckmäßig, eine solche Umprägung der Terminologie zu versuchen.

Habe ich in Wien der Anlehnung an die Geisteswissenschaften widerraten, so muß ich hier erst recht der Anlehnung an die Kulturwissenschaften widersprechen. Wird nicht fortwährend vor einer Verwechslung mit der Rickertschen Ausdrucksweise gewarnt, so müßte man bei Anlehnung an den Kreis der sogenannten Kulturwissenschaften stets in den Irrtum verfallen, als wollte man in der Soziologie das Individuelle zum Gegenstand nehmen, so wie der Historiker es wertbeziehend tut. Das Gegenteil ist der Fall. Die Soziologie ist eine generalisierende Wissenschaft, sie erstrebt allgemeine Sätze. Daher müßten wir, wenn wir die Rickertsche Terminologie übernehmen, vielmehr die Soziologie zu den Naturwissenschaften zählen. Das aber ist aus naheliegenden Gründen natürlich nicht unsere Absicht.

Muß denn überhaupt die Anlehnung an die eine oder andere Wissenschaftskategorie erfolgen? Mit Recht hat Schumpeter längst vor solcher Einschachtelung gewarnt. Ich habe das meinerseits auf dem Wiener Soziologentag auch getan und inzwischen in meinem Buch »Der Volkswirt als Berater der Volkswirtschaft« die Konsequenzen verfolgt, zu denen solche Anlehnungen literarhistorisch führen. Vor allem aber ist jede solche Anlehnung für uns überflüssig. Die Soziologie muß sich als eine Wissenschaft eigener Art entwickeln. Ich bitte also, den ganzen Hinweis auf die Kulturwissenschaft wegzulassen. Es genügt vollkommen, die Soziologie als verstehende Wissenschaft zu bezeichnen.

Mit dieser Bezeichnung kann ich mich unter einem Vorbehalt einverstanden erklären. Man muß sich klar sein, daß die Konsequenzen weittragende sind. Wenn die Soziologie lediglich verstehende Wissenschaft ist, dann fallen statistische Regelmäßigkeiten nicht in ihren Bereich; denn solange es nicht möglich ist, lediglich »statistische« Gesetze durch Verstehen der zugrundeliegenden menschlichen Motive weiter aufzuhellen, solange würde ja die Erkenntnisform des Verstehens nicht angewendet und mithin der Gegenstand kein soziologischer sein.

Beispielsweise in der Bevölkerungsfrage gibt es solche statistischen Regelmäßigkeiten, deren Aufklärung bisher zur Eindeutigkeit nicht gelangt ist; sollen solche Erscheinungen so lange nicht zur Soziologie gehören? Oder können wir vielleicht Sombarts Bezeichnung der Soziologie als verstehender Wissenschaft mit dem Vorbehalt unterschreiben, daß das E n d z i e l der Soziologie das Verstehen sei, daß jedoch auch statistische Regelmäßigkeiten als V o r a r b e i t e n zur Soziologie gehören? Ich wäre dankbar, wenn in der Diskussion auf diese Frage näher eingegangen würde.

Was nun der Vortragende über das Verstehen als Besonderheit der Soziologie in seinen Leitsätzen weiter ausführt oder anklingen läßt, das ist freilich mit dem, was Wilhelm Dilthey zu lehren pflegte, so nahe verwandt, daß ich fast bedauern muß, den Namen Geisteswissenschaft bekämpft zu haben, denn er wäre, wenn überhaupt eine Einschachtelung erfolgt, der entsprechende für das, was Sombart mit Diltheys Argumenten hier weiter ausführt. Aus den oben angegebenen Gründen bin ich jedoch froh, den einen wie den anderen Ausdruck bekämpft zu haben.

Sachlich bin ich mit dem in den Leitsätzen nun Folgenden einverstanden, nur muß ich wieder die Ausdrucksweise bekämpfen. Immanent und transzendent sind wiederum literarhistorisch festgelegte Begriffe. Unter immanent wird in dem uns allein hier angehenden Zusammenhang zweifellos diejenige Erkenntnis verstanden, welche innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung bleibt. Als transzendent dagegen wird diejenige bezeichnet, welche die Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet. Es erscheint mir daher wiederum terminologisch nicht angebracht, die Naturwissenschaft als transzendent zu bezeichnen.

Ebenso bezweifle ich es, ob es angebracht ist, hier von einem Wesenswissen zu sprechen. Ich habe in dem Index des Werkes von T ö n n i e s über Gemeinschaft und Gesellschaft den Ausdruck Wesenswissen nicht gefunden, er klingt aber so, als wenn er ebenso wie Wesenswille bei Tönnies auf dessen mit Gemeinschaft bezeichnetes Gebiet gemünzt sei. Es ist aber doch gewiß nicht die Absicht, die gesamte soziologische Erkenntnis als eine nur sich mit der Gemeinschaft beschäftigende einzugrenzen. Und was soll, wenn das nicht so gemeint ist, mit dem Wort »Wesen« gemeint sein? Dringen wir denn tatsächlich soziologisch bis zum Wesen etwa der einzelnen Menschen vor oder irgendwelcher anderer uns beschäftigender Gebilde? Das Besondere des Verstehens ist nach Dilthey, daß Selbsterlebtes durch Analogie in andere Subjekte hineinprojiziert wird und daß man daher imstande ist, nachzuerleben, was der andere gedacht, gewollt und gefühlt haben mag. Wir können so Zwecke, Motive und Sinn durch Uebertragung aus dem eigenen Innern in das des anderen »verstehen«. Das ist tatsächlich im Gegensatz zur Naturwissenschaft etwas Unmittelbares. Aber ob wir damit das »Wesen« von irgendetwas erfassen, also von einem Wesenswissen zu sprechen haben, möchte ich doch bezweifeln.

Endlich erscheint es mir wiederum bedenklich, den Ausdruck »objektiver Geist« hier zu benutzen. Dieser ist wiederum weltanschaulich geprägt und gehört zu der Gedankenwelt des von Dilthey sogenannten »objektiven Idealismus«.

Meine Bedenken sind also meistens terminologischer Natur, ich

halte aber bei einer so grundlegenden Untersuchung, wie sie uns hier gemeinschaftlich beschäftigt, gerade auch das Terminologische für wichtig. Sachlich hatte ich nur einzuwenden, ob die Soziologie n u r eine verstehende Wissenschaft sei, oder anders ausgedrückt, ob das d i e Erkenntnisform der Soziologie sein müsse, also ob es nicht besser sei, das Verstehen lediglich als das Endziel der Soziologie, als das für die Soziologie besonders Charakteristische, als den Idealtypus sozusagen ihres Erkennens zu bezeichnen, jedoch unter Vorbehalt von anderen Erkenntnisformen, deren wir nicht entraten können.

Ich wäre dankbar, sowohl jene terminologischen Einwendungen als auch diese sachlichen geklärt zu sehen.

V.

**Schriftliche Aeufferung von Prof. Dr. phil. David Koigen
zu den Leitsätzen von Geheimrat Sombart
über »Das Verstehen«.**

1. Es gibt kein eindeutiges abgeschlossenes Wissen. Es gibt vielmehr eine Mannigfaltigkeit von Wissensarten, was sowohl durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände und Tatbestände wie durch die Verschiedenheit der Erkenntnisziele bestimmt ist. Trotz dieser Verschiedenheit läuft alles Wissen auf eine bestimmte Art der erkenntnismäßigen Deutung hinaus; insbesondere ist es die wissenschaftliche Begriffsbildung, die an feste Regeln gebunden ist.

2. Wird unter »V e r s t e h e n« eine bestimmte Art erkenntnismäßiger »D e u t u n g« gemeint, so ist es zweifelsohne den grundsätzlichen Erkenntnisformen zuzuzählen. Es ist aber besser, das »Verstehen« durch »Deutung« zu ersetzen, insbesondere im Bereiche der Erkenntniswissenschaften ist es dringlich zu empfehlen. Der eigentliche Sinn des Verstehens erschöpft sich doch in der Aufnahme von Mitteilbarem und Mitgeteiltem, zählt also zu den psychischen, wenn nicht gar metaphysischen Fähigkeiten und ist der Aufnahme von jedweden Wissen eigen. Erst recht die Gebilde und Tatbestände, die in das Blickfeld des Kulturbewußtseins fallen, vermögen wohl gedeutet, aber keinesfalls isoliert-einzeln und unmittelbar verstanden zu werden. Selbst die Geräte der Menschenwelt, wie Haus, Tisch, Geschirr oder ihre Handlungen und Institutionen vermag man nur durch d e u t e n d e Zusammenfassung wahrzunehmen, zu erfassen, aber keineswegs unmittelbar zu verstehen. Eine und dieselbe menschliche Aeufferung kann, je nach ihrer Zuordnung, einen ethischen, rechtlichen, wirtschaftlichen usw. Akt bedeuten. Der von Dilthey beeinflusste Gedanke, die Wissenschaften in »erklärende« und »verstehende« einzuteilen, ist als verfehlt abzulehnen. Jede Wissenschaft, und erst recht die Geistes- und Sozialwissenschaften, ist vor allem eine an bestimmte Begriffsbildungen gebundene Deutungswissenschaft.

3. Der eigentliche Erkenntnis- oder Urteilsakt fängt mit dem Deutungsvermögen an. Dies sowohl sachlich-systematisch wie genetisch gesehen.

4. Das Deutungsvermögen ist verschieden und mannigfaltig und genetisch nicht auf einmal gegeben. In aller Kürze stellt sich die »Genesis« des erkenntnismäßigen Deutungsvermögens wie folgt dar:
A. Der Primitive weiß nichts vom Kausalschluß, er weiß nicht einmal,

woher seine Kinder stammen. Es blitzt, es donnert, er wird von Mensch und Tier überfallen, von Krankheiten heimgesucht, vom Tode erreicht und, reagierend auf das Ungewöhnliche, fragt er: Was ist damit gemeint? Was wird gekündet, was ist bezweckt, gefordert, verlangt? Die Dinge, die Um- und Gegenwelt sind lauter Wirkungen, die sich nicht von ihren »Ur-Sachen«, von ihrem »Wesen« trennen. Die Um- und Gegenwelt ist für das Bewußtsein noch kein Geschehen, zu dem etwa sein »Grund«, seine »Ur«sache gesucht wird. Die Umwelt und was darum und daran ist, »wesent«. Versteht man unter Intuition, wie ich es zu tun versuche, ein Erfassen des Gegenstandes bei m i n i m a l e r Veränderung desselben, so stellt die Antwort auf die Urfrage: Was ist gemeint? die intuitive Deutungsform dar. Die wesenhafte Umwelt, in der man eingeschlossen ist, spricht noch gleichartig und eindeutig, und der Deutende nimmt den Sinn dieser urtümlichen Erkenntnissprache voll in sich auf. Die Opfersysteme und der Kultus in der Vorgeschichte ist die erste »gebildete«, »scholastische« Form dieser substantiellen Erkenntnissprache. B. Die zweite Grundform der Deutung ist die Zuordnungs- oder Eingliederungsform. Welchem Geschlecht, welchem Stamm gehört dieser Neger, jenes Tier, dieses Gewächs usw. an? Die hier gemeinte Deutungsform steht unter der Gewalt der Seins-Kategorie. Was ist der Neger, was ist das Getier usw., d. h. wem sind sie zugeordnet, wessen Attribut, und in der Folge, wessen Prädikat s i n d sie, was ist ihre — in der weiteren Folge — Satzung oder Gesetz? Dem Wesen-Wissen als universalisierendem Wissen, als Befehl-, Zweck- und Sinn-Wissen (A) gesellt sich das Seins- oder Zugeordnet-Sein-Wissen als generalisierendes, genuierendes (Art, Genus) Wissen. Die Deutung sucht hier das Genus, die Generalia der Umwelt ausfindig zu machen. Die urtümliche Moral- und Rechtskultur ist die Urform dieser genuierenden Deutung. Es ist auch damit das nomologische und homologische Wissen gemeint. Während bei A. sich das Deutungsvermögen in der Aussage über die Eingebung — was wurde mir kund — erschöpft, haben wir es in B. mit Gliederungen von Gesetzes- und Seins-Strukturen zu tun. C. Erst als dritte Form der Deutung besteht der Kausalschluß, der es stets mit der Folge, mit dem Zeitmoment zu tun hat. Er hat es in höherem Maße mit dem Nacheinander, d. h. mit der zwangsläufigen »Geschichte« der Erscheinung als mit ihrem zureichenden Grunde zu tun. Er setzt eine fast unübersehbare Mannigfaltigkeit von einander bedingenden Erscheinungen von verschiedenem Eigenschafts- oder Besitzumfang voraus. Der kausale Nexus hat daher neben der Beziehung, die er statuiert, eine Reihe von Faktoren zu berücksichtigen. Mit dem kausalen Zusammenhang ist eine gewisse Autonomie des kausal gedeuteten Daseins gegeben. Allein der Umfang an Qualität, Gestalt und Dauer in der Tat-Sache, im Phänomen geht nur so weit, als es der Tat-Sache möglich ist, ihre Teilnahme an der Ur-Sache (am Ganzen des Weltwesens) zu dokumentieren. In ihrer Entfernung von der eigentlichen Ursache, d. h. gerade in ihrer metaphysischen Armut liegt zugleich die Möglichkeit ihrer phänomenalen Existenz. Das Sein der Erscheinung oder ihr Daseins-Gesetz drückt stets den Grad der Beziehung zwischen der »Tat«-Sache (Erscheinung) und der »Ur«-Sache (Transzendenz) aus. Es wird hier weder das Wesen (A), noch das Sein (B) gedeutet, sondern zu allererst das »Haben«, der Besitzumfang des Phänomens: Was hat es, was kann es, wie weit erstreckt sich seine

Dauer. Die Erscheinung, die unter der Gewalt der Kategorie der Pluralisierung und Individuierung steht, wird vermöge der Kausalität als zwangsläufiges autonomes Geschehen erst möglich. Die kausale Dualität (Ursache-Wirkung) versagt aber, wo als Phänomen die anthropologische, sozial geistige Wirklichkeit auftritt. Das sozial-geistige Phänomen hat es direkt mit der Verfassung, der es zugeordnet ist, mit sich selbst und mit Faktoren, die es in Bewegung setzen, zu tun. Hier ist als Deutungsvorgang die kausale Trinität oder eine Art kritischer Okkasionalismus geboten. D. Das Erkenntnisvermögen ist letzten Endes ein Deutungsvermögen, ein Begreifen und »Verstehen« mit Bezug auf »Etwas« und zu allerletzt ein synoptisches, zusammenschauendes (intuitives) Erfassen. Was unfähig ist, gedeutet zu werden, was also irgendwie deutungsleer ist, ist auch jedweder Erkenntnis bar. Neben dem Wesenszusammenhang (A), Seinszusammenhang (B) und kausalen Erscheinungszusammenhang (C) ist es aber noch das »reine Werden«, das Moment des Anders-Werdens, d. h. die stets mobile schlechthinnige Singularität, die uns in jedem Daseienden entgegentritt. Trotz der Zusammenhänge von A, B und C werden dank der Einzigartigkeit des Werdens bzw. der Singularität fortwährend Gegensätze geschaffen, die durch die dialektische, »gegenähnliche« Auseinandersetzung gedeutet werden. Insbesondere auf dem Gebiete der Sozial- und Geisteswissenschaften, wo wir es auch mit menschlicher Willkür und kämpferischer Variierung zu tun haben, leistet die dialektische Deutung neben der okkasionalistischen als der an die sozial-geistigen Phänomene angepaßten kausalen, ganz hervorragende Dienste. Anstatt das schlechthinnige Werden, bzw. das indeterminierte, schöpferische Moment zu nivellieren oder gar völlig zu übersehen, wird es so weit in die Rechnung des Erkenntnisgeschäfts gezogen.

5. Systematisch gesehen, stellen die vier Grundkategorien (A, B, C, D) des Deutungsvermögens den Grundbau der Urteilskraft dar. Simpel ausgedrückt, fragen wir nach der Gattung, nach der Art, der Erscheinung und Einzigartigkeit im Aufbau und Ablauf des Daseienden. Es sind noch Zwischenkategorien, die auf sekundäre Deutungsmöglichkeiten hinweisen, vorhanden.

6. Eine jegliche Erkenntnis, gleichviel ob sie auf Naturdinge, Geistes- oder sozial-anthropologische Erscheinungen gerichtet ist, sieht es auf das Fällen von regelrechten Urteilen ab. Von unserer Erkenntnisabsicht (Was wollen wir wissen?) hängt es aber ab, welche Formen der Urteilskraft in der einzelnen Disziplin oder im Einzelfall zur Anwendung gebracht werden sollen und dürfen. Alle Wissenschaft hat sich innerhalb der Grenzen der Urteilskraft mit ihren unerschöpflichen Deutungsmöglichkeiten zu bewegen.

7. Die Einteilung der Wissenschaften in sogenannte »erklärende« und »verstehende« ist irreführend. Sämtliche Wissenschaften sind Deutungswissenschaften. Erkenntnismäßig deuten heißt aber, nach Grundsätzen, die mit der Struktur und mit dem Bau der Urteilskraft gegeben sind, deuten. Auf den erkenntnismäßigen Bedeutungszusammenhang, der zwar nicht gleichmäßig gestaltet zu sein braucht, kommt es in dem uns zugänglichen Wissen letzten Endes an. Wir lassen hier das vorwiegend synoptische Wissen der Metaphysik usw. außer acht. Trotz der Verschiedenheit des »Was« des Wissens sind dem »Wie« desselben ziemlich enge Grenzen gesetzt. Die Wissen-

schaft als Ganzes ist soziologisch als Produkt der Auslese im gesamten Wissensprozeß zu deuten.

8. Ohne vorläufig sich sonderlich um die Fundamente der Wissenschaft zu kümmern, ist es die Aufgabe der Soziologie und der ihr verwandten Disziplinen, auf ihre eigene wissenschaftliche Betriebslehre acht zu geben. Bei allem Respekt vor der Eigenart des Gegenstandes darf die Urteilskraft samt ihren immanenten Deutungsmöglichkeiten nicht vergessen werden. Alles »Verstehen« ist nur eine sekundäre Hilfstätigkeit beim Erfassen sowohl des Gegenstandes wie dessen, was über ihn mitgeteilt, was an ihm gedeutet worden ist ¹⁾.

¹⁾ Ausführliches über die soziologische Kategorien- und Deutungslehre, siehe meine demnächst erscheinenden Gastvorträge (»Der Aufbau der sozialen Welt im Zeitalter der Wissenschaft. Umriss einer soziologischen Strukturlehre«), gehalten im Herbst 1928 an der Hamburgischen Universität.