SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Die Gestalten der Gesellung

Geiger, Theodor

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Geiger, T. (1928). *Die Gestalten der Gesellung.* (Wissen und Wirken, 48). Karlsruhe: Verlag G. Braun. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89518-5

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter der CC0 1.0 Universell Lizenz (Public Domain Dedication) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskunft zu dieser CC-Lizenz finden Sie hier:
https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under the CC0 1.0 Universal Licence (Public Domain Dedication). For more Information see:
https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.en

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Wissen und Wirken

Einzelschriften zu den Grundfragen des Erkennens und Schaffens

Herausgeber
Priv.-Doz. Prof. Dr. E. Ungerer

48. Band

[vielm. 49 Band]

Dr. Theodor Geiger

Die Gestalten der Gesellung

28/1471

1928

VERLAG G. BRAUN IN KARLSRUHE

Die Gestalten der Gesellung

Von

Dr. Theodor Geiger

1928

VERLAG G. BRAUN IN KARLSRUHE

Alle Rechte
auch das der Übersetzung
vorbehalten

Americ. Copyrigth
by
G. Braun
vorm. G. Braunsche Hofbuchdruckerei und Verlag, G. m. b. H.
Karlsruhe i. B. 1928

Univ. u. Stadt-
Bibliothek
Köln

Wa 382

Die gesellschaftswissenschaftlichen Werke

des Verlag G. Braun in Karlsruhe

Ellwood, Karl A., Das seelische Leben der menschlichen Gesellschaft. Einführung in psychologische Soziologie. Mit einem Vorwort von Dr. H. L. Stoltenberg. Preis broschiert 12 RM., gebunden 14 RM.

Jahrbuch für Soziologie: Eine internationale Sammlung. Herausgegeben von Prof. Dr. Salomon. I. Bd.: Großoktav. IV, 384 Seiten, broschiert 12 RM., Ganzleinenband 15 RM. II. Bd.: Großoktav. IV, 488 Seiten, broschiert 16 RM., Ganzleinen 20 RM. III. Bd.: Großoktav. VIII, 343 Seiten, broschiert 15,60 RM., Ganzleinen 18 RM.

Nation und Nationalität. Erster Ergänzungsband zum Jahrbuch für Soziologie. Großoktav. VIII, 224 Seiten, broschiert 8 RM., Ganzleinen 10 RM.
Beiträge von: Hertz, Steinmetz, M. H. Boehm, Roffenstein, Karman.

Ross, Edward Alsworth, Das Buch der Gesellschaft. Grundlagen der Soziologie und Sozialreform. Aus dem Amerikanischen übersetzt von R. Hilferding. Vorrede von Professor Leopold von Wiese. XVI, 596 Seiten, Großoktav. Preis broschiert 20 RM., Leinen 24 RM.

Sozialwissenschaftliche Abhandlungen: I. Bd.: Giovanoli, Die Maifeierbewegung, 4,50 RM. II. Bd.: Bousquet, Grundriß der Soziologie nach Vilfredo Pareto, 6 RM. III. Bd.: Grab, Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers, 2,40 RM. IV. Bd.: Kamm, Abgeordnetenberufe und Parlament, 3 RM. V. Bd.: Lewy, Die soziologische Methode. VI. Bd.: Münzner, Öffentliche Meinung und Presse.

Soziologische Lesestücke. I. Bd.: Begriff der Gesellschaft in der allgemeinen Soziologie. II. Bd.: Begriff der Gesellschaft in der deutschen Sozialphilosophie. III. Bd.: Individuum und Gesellschaft. Jeder Band in Leinen gebunden 4 RM. Als Band IV erscheint demnächst: Der Begriff des Staates.

Stoltenberg, H. L., Soziologie als Lehrfach an deutschen Hochschulen. 1926. 1 RM.

Tönnies, Prof. Dr. F., Fortschritt und soziale Entwicklung. Geschichtsphilosophische Ansichten.

Walther, Prof. Andreas, Soziologie und Sozialwissenschaften in Amerika und ihre Bedeutung für die Pädagogik. IV, 143 Seiten. Leinen 6 RM.

Weber, Prof. Dr. Alfred, Ideen zur Staats- und Kultursoziologie. (Probleme der Staats- und Kultursoziologie. Herausgegeben von Alfred Weber. Bd. I.) IV, 142 Seiten, broschiert 6,20 RM., Leinen 8 RM.

Worms, René, Die Soziologie, Wesen, Inhalt und Beziehung zu anderen Wissenschaften. Mit einem Nachwort von G. Salomon über die organische Staats- und Gesellschaftslehre. VIII, 143 Seiten, Preis Leinen 4 RM.

Verlangen Sie ausführliche Sonderverzeichnisse kostenlos.

Vorrede

Mit vollem Bewußtsein habe ich dieses Buch in seinen einzelnen Teilen nicht gleichmäßig ausgearbeitet. Wäre das geschehen, so hätte der Umfang entweder ein Vielfaches dieses Bandes betragen müssen, oder alle Partien wären gleicherweise im Stadium flacher Andeutungen steckengeblieben.

Es handelte sich darum, die Form-Typen sozialer Gestalten herauszustellen als eine Art Koordinatensystem, einen Rahmen, in den soziales Leben sich in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Bildungen verstehend einordnen läßt. Daß dabei der bedeutendste Typus, jener der Gruppe, in einiger Breite behandelt ist, versteht sich von selbst. Die andern Typen durften mehr oder minder nur in Umrissen gezeichnet werden. Die nähere Ausführung der Einzelheiten, vom Verfasser am Beispiel der Gruppe aufgewiesen, kann an den anderen Typen der Leser selbst vornehmen.

Daß das Kapitel über die Kulturgebilde besonders fragmentarisch ist und mehr Fragen als Antworten enthält, hat zwei Gründe: wie sollte zum ersten auf so schmalem Raum eine Soziologie der Kultur in ihren einzelnen Gebieten entwickelt werden? zum andern aber sind — im Verhältnis zum Umfang des Untersuchungsfeldes — die Vorarbeiten so spärlich, daß in absehbarer Zeit an eine systematische Bearbeitung dieses Gebietes noch nicht gedacht werden kann.

Berlin, im August 1927.

Theodor Geiger.

Erstes Kapitel

Einführung

1. Das gesellige Subjekt: Mensch

Wer soziologisch denken will, hat vorweg einem landläufigen Irrtum abzusagen: daß Mensch und Individualität die beiden Seiten einer Gleichung seien, und daß Gemeinschaft irgendwie „aus Einzelwesen gebildet" sei.

Die einzelnen Menschen, so meint man wohl, seien das eigentlich Wirkliche; alle Gesellschaft setze sich aus einzelnen Menschen zusammen, sei demnach eine Vielheit, die aus Einheiten besteht. Solches Urteil bleibt an der Oberfläche der Erscheinungen.

Der Mensch als Lebewesen ist eine leib-seelische Einheit; als solcher ist er aber gar nicht Gegenstand des Erkennens sondern des Erlebens. Ihn in dieser Einheit und Ganzheit zu erfassen, ist keine Wissenschaft fähig und berufen. Von dieser Lebenseinheit haben wir Kunde durch unmittelbares Inne-Sein. So sage ich gern statt: Bewußtsein, weil dies zweite Wort leicht so verstanden wird, als sei ein irgendwie bedachtes und überlegtes Wissen vonnöten; Inne-Sein bedarf nicht der Reflexion. „Denken" und „Fühlen" bleiben in diesem Begriff ununterschieden, wie sie im tatsächlichen Inne-Sein eines bestimmten Subjektes unentfaltet enthalten sein können. Die deutliche Abhebung der Denkfunktionen von den Gefühlsfunktionen trifft nur für den weitentwickelten Kulturmenschen zu — und auch für ihn nur bedingt und in Grenzen. Beim sogenannten primitiven Menschen sind die

beiden Funktionen noch unentfaltet. — Es möchte auch einfach von einem „Lebensgefühl" gesprochen werden, wäre dies Wort nicht in allzu vage schillerndem Gebrauch.

Der Mensch in diesem Sinn ist nun freilich im Bereich der Welt des Geselligen die einzige Realität seiner Art; er ist das soziale Subjekt; es gibt keine Subjekte mit eigenem Innesein neben und außer ihm (— und etwa dem Tier, das hier aus dem Spiel bleiben mag).

Die Formel: „Mensch und Gesellschaft" stellt also nicht zwei Wesenheiten gleichen logischen Ranges einander gegenüber; vielmehr ist im Begriff des Menschen — dieser als leib-seelische Subjekteinheit gedacht — Gesellung schon notwendig mitenthalten. Der Mensch ist geselliges Lebewesen; ich kann die Eigenschaft der Geselligkeit und ihre Auswirkungen — auch in Gedanken — nicht abziehen, ohne damit die Ganzheit Mensch zur Unkenntlichkeit zu verstümmeln.

Spreche ich vom Begriff des wirklichen Menschen, so muß ich notwendig das Verbundensein jedes Exemplars Mensch mit irgendandern seinesgleichen in diesem Begriff mitdenken. Spreche ich aber vom „einzelnen Menschen", so schaffe ich einen Kunstbegriff, dem selbständige Realität im gleichen Sinne nicht zukommt. Das wird bei Behandlung der Formel Mensch und Gesellschaft gern vergessen. Unter der Hand nämlich vertauscht man den Begriff des realen Menschen gegen jenen Kunstbegriff des Einzelmenschen. Nun erscheint das Individuum als die reale Wesenheit, die Gesellschaft aber als Summe von Individuen (atomistischer Gesellschaftsbegriff) oder als Summe von Beziehungen zwischen Individuen (relationistischer Gesellschaftsbegriff).

Der wahre Sachverhalt ist dieser: Individualität und Kollektivität sind die beiden Formen menschlichen Inneseins und Lebens. Sie sind also beide keine stofflichen Wesenheiten, sondern psychische Funktionen. Vergegenständlichendes Den-

ken leitet aus diesen Funktionen die Begriffe des Individuums und der Gesellschaft ab. Wenn die Ergebnisse solchen Denkverfahrens nicht am Ende schief sein sollen, so müssen Herkunft und Bedeutung beider Begriffe in jedem Augenblicke gegenwärtig bleiben; sie bezeichnen nicht stoffliche Wirklichkeiten, sondern Inbegriffe von Funktionen der Wesenheit „Mensch". Sage ich: „Individuum", so darf ich nie vergessen, zugleich „Gesellschaft" zu denken — nicht als Gegensatz, sondern als logische Ergänzung, ohne die der Begriff des Individuums sinnlos bleibt; denn nur als Kehrseite der Gesellschaft und in Verknüpfung mit ihrem Begriff hat der des Individuums überhaupt Recht und Sinn — und umgekehrt[1]. Darum ist es ein Unding, die Frage zu stellen, ob die Gesellschaft vom Individuum abzuleiten sei oder dieses von der Gesellschaft; es gibt hier kein Entweder-Oder, sondern nur ein Sowohl-Als-Auch. Das logische Verhältnis der beiden Begriffe läßt keinerlei einseitig-eindeutigen Ursachenzusammenhang zu. Im Menschen als realer Wesenheit sind Individuum und Gesellschaft notwendigerweise einander bedingend und durchdringend, gleichzeitig und gleichwertig gegeben. Unter keinen Umständen darf sich auf Umwegen die Vorstellung einschleichen, es komme doch dem Individuum eine Wirklichkeit von höherem Rang zu als der Gesellschaft; das Individuum sei Subjekt, sei Wesen, die Gesellschaft aber sei nur ein Ablauf von Vorgängen an und zwischen solchen Wesen.

*

[1] So etwa verhält sich's auch mit dem Begriffpaar Leib-Seele. Wenn naives Katechismuswissen lehrt: „Der Mensch besteht aus Leib und Seele" — so muß wissenschaftliches Denken sich darüber klar sein, daß der Mensch als lebendige Ganzheit nicht aus Bestandteilen zusammengesetzt ist. Vielmehr bezeichnen Leib-Seele nur zwei Anschauungsweisen. Die Seele ist nicht da ohne Leib, noch umgekehrt. Der entseelte Leib ist auch nicht mehr Leib, sondern toter Körper, Leichnam, Kadaver. Leib ist der Körper nur, sofern und solange er einer Seele Gestalt verleiht.

Das Inne-Sein des Menschen vollzieht sich in doppelter Weise:

1. Er weiß sich einerseits unterschieden von den andern, in sich geschlossen; insofern nennt er sich *Ich-selbst*, jene aber nennt er *Du*. Das ist die individuale Lebensform.

2. Anderseits aber weiß er sich mit andern zur psychischen Einheit verschmolzen, darinnen er zwischen sich und jenen keinen Unterschied macht. Insofern nennt er sich mit ihnen *Wir*. Dies ist die kollektive Seinsform.

Man hat mit Recht diesen zweiten Sachverhalt durch den Ausdruck „Ausdehnung des Ich[1]" zu kennzeichnen gesucht. Es handelt sich ja nicht um die Zusammenfassung einer Mehrzahl von Menschen zu einem summenhaften Insgesamt; sondern die Psychen strömen zusammen, fließen ineinander über und bilden insofern eine einheitliche Gestalt, darin die „Einzelnen" ihre getrennte Selbständigkeit nicht zu bewahren vermögen.

Man darf sich nicht zu der Vorstellung verleiten lassen, diesen beiden Grundformen menschlichen Inneseins entsprächen etwa je besondere „Schichten der Psyche". Räumliche Abgrenzungen haben in diesen Denkzusammenhängen keinen Platz; ist doch die Psyche selber nichts als Funktion, ein Inbegriff von Wirkungen. Freilich entsagt unser Denken nur schwer der Stütze räumlich-gegenständlicher Vorstellungen. So möchte es noch am ehesten hingehen, sich die beiden Inneseins-Formen als Gewebesysteme zu verbildlichen, die in jeder einzigen Masche ineinander versponnen sind. In das Erlebnis meines *Ich-Selbst* trage ich natürlich alle meine *Wir*-Bindungen, die mich mit andern verknüpfen, mit hinein; wie umgekehrt im *Wir*-Erlebnis die Besonderheit meines *Ich-Selbst* mitschwingt.

[1] Diese von Vierkandt in die neuere deutsche Soziologie eingeführte Vorstellung findet sich unter dem Wort „Selbsterweiterung" in einer halbverschollenen Kanzlerrede Rümelins „Über den Begriff des Volkes" aus dem Jahre 1872 schon angedeutet.

Der Zwiefältigkeit menschlichen Inneseins entspricht eine zweifache Art der psychischen Verknüpfung zwischen Menschen.

1. Mein Verhältnis zum Mitmenschen kann zwischen ihm und mir als Individualitäten bestehen. Zwei verschiedene *Ich-Selbste* stehen in Beziehungen zueinander. Indem ich einem Wesen den Namen *Du* gebe, sage ich nichts anderes als: es ist ein *Ich-Selbst* gleich mir. Das *Ich-Du*-Verhältnis bedeutet also die Verknüpfung zweier Menschen als selbstständiger und fester psychischer Größen. In diesem Verhältnis des *Ich-Du* bewahren beide ihre Abgeschlossenheit und Abgegrenzheit gegeneinander, mag auch die Verknüpfung noch so eng und innig sein.

So stellt sich allgemeine Auffassung, die den Menschen überhaupt nur als Individuum denkt, jedes Verhältnis zwischen Menschen vor. Für uns fragt es sich aber, wie denn solches Verhältnis möglich sei. Es setzt ja voraus, daß einer vom andern wisse, auch jener fühle sich als ein *Ich-Selbst* gleich ihm selber. Ältere Meinung wollte das Wissen des Menschen um das fremde *Ich* (also das *Du*) auf einen Analogieschluß zurückführen: ich wisse von mir aus um den Zusammenhang meiner Inneseins-Vorgänge mit meinen körperlichen Lebensäußerungen; da ich nun gleiche körperliche Verhaltungsweisen an andern beobachte, so könne ich daraus schließen, daß hinter ihnen als Ursache ein gleiches Innesein wie meins stehe, also auch ein *Ich-Selbst*. Die moderne Psychologie hat diese Auffassung verlassen. Gleich dem *Ich* ist auch das *Du* Inhalt unmittelbaren Erlebniswissens. Das Wissen ums *Du* ist nicht durch logisch-ursächlichen Analogieschluß aus der Vergleichung sinnlich wahrnehmbarer Vorgänge abgeleitet. Die nähere Begründung dafür wäre hier zu weitläufig; es sei daher auf die überzeugende Beweisführung Theodor Litts[1] und Max Schelers[2] hingewiesen.

[1] Individuum und Gemeinschaft, 2. Aufl., S. 26—32.

[2] Wesen und Formen der Sympathie, 3. Aufl., S. 244ff.

Daß aber dies unmittelbare Erleben des fremden *Ich* als *Du* möglich sei, hat seinen logischen und psychologischen Grund darin, daß eben das *Ich-Selbst* nur die eine Seins-Form des Menschen ist, die andere aber jenes *Wir*, das sie zur vollen psychischen Gestalt des Menschen ergänzt. Als *Wir* ist der Mensch mit Auch-Menschen wesenhaft verschmolzen und eins; dies *Wir*, das mehreren Menschen gemein ist, hat bei ihrer jedem seinen Gegenpol in dessen *Ich-Selbst*. *Ich-Selbst* und *Du* sind demnach nur die gleichzeitigen individualen Entsprechungen des *Wir* in mehreren Lebewesen „Mensch". Die Wesenseinheit des *Wir* gewährt uns das Wissen um die *Selbstheit* des Mitmenschen.

2. Insofern also ist die psychologische Voraussetzung für das personale *Ich-Du*-Verhältnis jene zweite Art der Verknüpftheit von Menschen, die im *Wir* beruht. Hier stehen sich nicht Menschen als wesentlich gesonderte Subjekte gegenüber, ihre Verbindung bedeutet nicht eine Zweizahl oder Mehrzahl, sondern sie sind zu einer psychischen Einheit verschmolzen, in der ein Mensch sich nicht selber erleben kann, ohne zugleich die Genossen mitzuerleben.

Menschen, die auf die erste Art miteinander verknüpft sind, stehen in personaler Verbindung; Menschen, die auf die zweite Art verbunden sind, bilden insofern eine Gruppe.

Damit sind wir unversehens bei den Gestalten der Gesellung angelangt und verlassen fürs erste die bisherigen Erörterungen, um sie an geeignetem Punkt wiederaufzunehmen und die hier vorbereitend gegebenen Andeutungen zu vertiefen.

2. „Die Gesellschaft"

Daß mit dem Namen „Gesellschaft" ein viertel oder gar ein halbes Hundert verschiedener Sachverhalte belegt werden, soll uns hier nicht kümmern, noch darf philologische Kritik des Wortes uns Zeit und Raum rauben.

Halten wir uns an des Wortes allgemeinste und umfassendste Bedeutung, so steht vor uns das ungeheuere Chaos zwischenmenschlicher Verknüpfungen und der aus ihnen hervorgegangenen Schöpfungen: „die menschliche Gesellschaft" in ihrer Gesamtheit. Sie umgreift alle geselligen Erscheinungen, Tatsachen und Abläufe aller Zeiten und aller Welt. Eine Überfülle der Gesichte, darin Regel, Sinn und Ordnung zu entdecken kaum menschenmöglich scheint — es sei denn, daß man etwa — mit Hegel — eine objektive Vernunft annimmt, die in allem Geschehen sich offenbart. Solche Spekulation aber bewegt sich in den erhabenen Bereichen der Metaphysik, durchbricht also die Schranken, die bescheidener Einzelwissenschaft gesetzt sind.

Innerhalb des Rahmens einzelwissenschaftlicher Denkmöglichkeiten gibt es keinen Maßstab, der es erlaubte, jene Gesamtheit der Gesellungserscheinungen als eine geschlossene Ganzheit zu erfassen[1]. Die einheitliche Benennung mit dem Namen „die menschliche Gesellschaft" rechtfertigt sich nur dadurch, daß in der gesamten, wenn auch noch so chaotischen Fülle der Phänomene und Tatbestände durchweg die menschliche Eigenschaft der Geselligkeit sich auswirkt. Darum möchte ich statt „die menschliche Gesellschaft" lieber sagen: „die gesamte Erfahrungswelt der Geselligkeit" (oder „die soziale Erfahrungswelt"). Der Ausdruck „die menschliche Gesellschaft" wäre dann für jene erdumspannende Ganzheit der geselligen Verknüpfungen vorbehalten, die sozialphilosophische Spekulation unter der Idee der Menschheit für eine ferne Zukunft voraussieht oder erstrebt.

[1] So bemerkt schon der Altmeister Rümelin in seiner früher zitierten Kanzlerrede „Über den Begriff des Volkes", es sei dem Menschen nicht ein Gesellungstrieb schlechthin eigen, sondern ein Trieb, „einer Gruppe anzugehören, ... die sich geschlossen und abgegrenzt gegen andere zu behaupten strebt."

Die Soziologie als Einzelwissenschaft kann mit drei Gesichtspunkten an die gesamte soziale Erfahrungswelt herangehen:

1. Als reine formale Soziologie vermag sie die einzelnen geselligen Gebilde ihrem Aufbau nach zu zergliedern und zu untersuchen. So wird es ihr möglich, gewisse Typen sozialer Gebilde herauszuarbeiten; sie wird bemüht sein, die geselligen Gebilde und Erscheinungen daraufhin zu prüfen, in welcher Weise jeweils die Menschen sich in ihnen einander verknüpft zeigen. Damit wären dann freilich nur Typen gewonnen, die es ermöglichen, die Gesamtheit sozialer Erscheinungen ihrer rein förmlichen Artung nach zu ordnen und in Klassen einzuteilen. Aber die so gewonnenen Klassen sozialer Phänomene stünden an sich genau so sinnlos nebeneinander, wie vordem die einzelnen Erscheinungen selber es in chaotischer Mannigfaltigkeit taten. Wohl wäre also eine Art mechanisch-formaler Ordnung erreicht, nicht aber eine Sinn-Ordnung, um derenwillen wir doch letzhin uns in wissenschaftlichem Bemühen abquälen.

2. Hier setzt die Aufgabe der materialen Soziologie ein. Alles menschliche Leben und Erlebnis hat irgendwelche (und sehr mannigfache) Inhalte. Dies gilt für das individuale wie für das kollektive Sein des Menschen. Von diesen besonderen Inhalten des gesellig verbundenen Lebens sieht die reine formale Soziologie ab; ob etwa eine Gruppe religiöse Bestrebungen verfolgt oder politische, gilt der formalen Soziologie vorerst gleich. Sie fragt nach den Formen der Vergesellschaftung und sucht die förmlichen Gleichartigkeiten hinter der Verschiedenheit der vergesellschafteten Bewußtseinsinhalte. Die materiale Soziologie aber richtet ihr Augenmerk gerade auf die Gesellschaftsinhalte und vermag so in die Sinnzusammenhänge des geselligen Lebens einzudringen.

Das gesellige Leben des Zeitgenossen vollzieht sich bekanntlich in mehreren Sphären, in deren jeder er sich mit jeweils

(durchweg oder teilweise) andern Mitmenschen vergesellschaftet sieht; mit dem einen verbindet mich die gemeinsame politische Partei, religiöses Bekenntnis mit andern, wieder mit andern sportlicher Eifer oder wirtschaftliches Interesse, berufliches Wirken oder wissenschaftliches Streben. Auch fesselt mich Liebe an die Geliebte, Freundschaft verbindet mich mit dem Freund; ökonomisches Schicksal und Bildungslage verweisen mich in die Reihen der einen oder andern Mitmenschen.

Nun sind freilich, wie sich noch des genaueren zeigen wird, alle diese Gebilde je für sich in ihrer Art Ganzheiten: nämlich ihrem innern Aufbau nach. Richten wir aber den Blick auf den Menschen, der ihnen verhaftet ist, so erweist sich, daß in jeder dieser Sphären sein Leben sich nur nach einer besonderen Richtung hin erfüllt; nach der religiösen, parteipolitischen, sportlichen usw.

Suche ich nun die Grenzen, innerhalb deren die gesamten Lebensinteressen des Menschen sich vollziehen und erfüllen, so muß ich eine Mehrzahl geselliger Gebilde umgreifen und solche Erweiterung meines Gesichtsfeldes solange fortsetzen, bis — im großen ganzen — von keinem der so mitumgriffenen Menschen ausgehend eine gesellige Verknüpfung über den gezogenen Umriß hinausführt. Dann ist jener größte geschlossene Gesellungskreis gefunden, in dem beschlossen sich das gesamte Leben der so umfaßten Menschen abspielt.

Diesen Kreis mag man „das gesellige Gesamtgefüge" nennen. Indem ich nun die möglichen Lebensinteressen des Menschen gegeneinander abschichte, gelange ich zu Sinn-Ebenen des geselligen Lebens, deren jede einem wesentlichen Interesse entspricht. So wird es möglich, eine Art sozialen Weltbildes zu zeichnen, darinnen die geschlossene Ganzheit des Menschen, der soziale Mikrokosmos, ihre Spiegelung durch die lebenumspannende, makrokosmische Ganzheit des geselligen Gesamtgefüges erfährt.

3. Noch bleibt eine dritte Betrachtungsart: die gesellschaftsgeschichtliche. Bisher war ja immer nur von Gesellschaft im Stillstand die Rede. In Wirklichkeit steht die Gesellschaft nie still; für stoffhaftes Denken ist sie gar nicht, sondern sie geschieht. Immer befindet sie sich in Prozessen der Wandlung und Umbildung. Diesen Prozessen nachzugehen ist Aufgabe gesellschaftsgeschichtlicher Betrachtung. Von den vielen Problemen, die hier auftauchen, soll hier nur eines — wohl das wichtigste und weitestreichende — angedeutet sein.

Wie weit jenes gesellige Gesamtgefüge (Litt nennt es „größter geschlossener Kreis") sich ausdehnt, und wie vollkommen seine Geschlossenheit oder wie zahlreich die einzelnen Durchbrechungen seines Rahmens sind — dies ist eine Frage der gesellschaftsgeschichtlichen Situation. Es erweist sich nämlich, daß dieser „größte Kreis" — nicht ein für allemal bestimmte Abmessungen hat, sondern daß seine Umgrenzung dauernd im Fluß ist. Offenbar geht nämlich Hand in Hand mit einer an Feinheit und Mannigfaltigkeit zunehmenden Ausgliederung der geselligen Verknüpfungen nach besonderen Interesseninhalten eine Erweiterung des Menschenkreises, in dem die Gesamtheit der Lebensinteressen des einzelnen Menschen Erfüllung findet. Ist so anscheinend der „größte Kreis" in währendem Wachstum begriffen, so kann in keinem Augenblick angenommen werden, daß er restlos geschlossen sei; und: je größer er ist, desto zahlreichere Ausnahmen werden seine Ränder durchbrechen. So können wir heute etwa sagen, daß das gesellige Gesamtgefüge, darin wir unser Leben vollenden, durch die „zivilisierte Menschheit" dargestellt sei. Dennoch wissen wir, wie vielfach aus dem so umzirkten Bereich sich Verbindungen hinüberknüpfen in die „anderen Welten" — etwa der „Naturvölker" (koloniale Missions-, Handels- und Ausbeutungsverhältnisse) oder des gelben Ostens, der — was wenigstens Japan angeht — sich mehr und mehr dem zivilisierten Abendland anzunähern scheint. Gerade in solchen,

vorerst vereinzelten, dann sich mehrenden Durchbrechungen der Grenzen des geselligen Gesamtgefüges sehen wir die Ansätze zu seiner Erweiterung; damit kann die Erwartung sich rechtfertigen, es werde einmal die gesamte Menschheit zur erdumspannenden menschlichen Gesellschaft verbunden sein.

*

An sich ist dieser kleinen Schrift nicht die Untersuchung so weitschichtiger Sinnzusammenhänge des geselligen Gesamtgefüges aufgegeben; vielmehr soll sie sich im Raum formaler Soziologie bewegen. Doch war es notwendig, die materialen und gesellschaftshistorischen Gesichtspunkte wenigstens anzudeuten. Dies aus drei Gründen:

1. Weil reine formale und materiale Soziologie sich ergänzen, einander in die Hände arbeiten müssen und darum stets die formale sich an den Erfordernissen der materialen, diese aber sich an den Ergebnissen der formalen Soziologie auszurichten hat.

2. Weil die etwa gefundenen formalen Kategorien dem Leser schellenleeres Schema bleiben müßten, wäre nicht zumindest hintergründig vor Augen, was zu ordnen diese Kategorien berufen sein sollen.

3. Sobald die rein formalen Typen geselliger Gebilde auf die soziale Erfahrungswelt angewendet werden, erweist sich, daß ihre Bedeutung — je nach dem Aufbau des geselligen Gesamtgefüges — verschieden ist; ja, daß nicht in jedem denkbaren geselligen Gesamtgefüge jeder Gebilde-Typus vertreten ist. Um ein Beispiel vorwegzunehmen: was wir als „Auflauf" zu bezeichnen gewohnt sind, hat seinen Ort nur in jener Art von sozialem Gefüge, das — wie unsere Zeit — große Ansiedlungen fremd und gleichgültig nebeneinander hinlebender Bevölkerungen kennt. Ähnlich verhält es sich mit jenen unpersönlichen Gebilden, für die etwa die Aktiengesellschaft

oder die Stiftung Beispiele sind: obgleich ihr Typ (wir lernen ihn als den der „Anstalt" kennen) denkmäßig zeitlose Geltung hat, ist doch sein praktisches Vorkommen gebunden an gesellige Gesamtgefüge von bestimmt gearteter Struktur, also an bestimmte Epochen gesellschaftsgeschichtlicher Ablaufreihen.

Es ist also mit bloßer Herausarbeitung formaler Typen nicht getan; Bedeutung, ja Wesen dieser Form-Typen können erst voll erfaßt werden durch einen Übergriff in die Bereiche der materialen Soziologie und der Entwicklungsgeschichte des sozialen Seins.

3. Die Gestalten der Gesellung und ihre Rangordnung

Wenn die Aufgabe der Gesellschaftslehre als „Erforschung der zwischenmenschlichen Verknüpfungen und der von (oder in) ihnen hervorgebrachten Schöpfungen" bestimmt wird, so liegt darin schon eine Zweigliederung der Gebildetypen in Menschenverbindungen und gegenständliche Gebilde.

Was mit den ersten gemeint ist, bedarf keiner besonderen Erklärung. Unter den zweiten sind alle jene Phänomene zu begreifen, die rein dinglich, d. h. losgelöst vom Menschen, gedacht werden können[1]. Gelehrte Redeweise bedient sich der Ausdrücke „Objektivationen" oder „Objektivations-Systeme". Was im einzelnen hierher gehört, folgt unten.

Innerhalb der Menschenverbindungen wäre eine vierfache Unterscheidung zu treffen:

1. Am Ende des ersten Abschnittes war die Gruppe als jenes gesellige Gebilde bezeichnet worden, das die unmittelbare wesenhafte Verschmolzenheit von Menschen für die Erfahrung verkörpert.

2. Auch war — vorläufig thesenhaft — festgestellt, wie die personalen Verbindungen von jenem, der Gruppe zugrunde

[1] Nicht etwa: wirklich sind!

liegenden psychischen Sachverhalte abhangen. Es wird sich zeigen, daß solche personale Verbindung, die der Formel *Ich-Du* entspricht, jeweils nur immer zwischen zwei Menschen besteht. Damit ist also der Typus des Paares gegeben, zunächst ohne Frage nach den möglichen Besonderungen der Paar-Verbindung (Liebe, Freundschaft u. dgl.).

Aber damit ist die Reihe der Möglichkeiten und Tatsachen nicht erschöpft. Die beiden Typen Gruppe und Paar ergeben sich unmittelbar aus den Aufbauprinzipien (aus der phänomenologischen Struktur) der menschlichen Psyche. Dagegen hat es eine andere Bewandtnis mit zwei weiteren Typen: den Haufen und den Schichten.

3. Als Haufe bezeichnen wir eine vorübergehend räumlich vereinigte Vielzahl von Menschen, die zwar nicht — wie in einer Gruppe — unmittelbar psychisch verbunden sind, die aber augenblicklich eine Gleichart der Haltung und des Verhaltens an den Tag legen („Psychologische Masse"). Hierher gehören die Straßenaufläufe u. ä. Diese vorübergehende Gleichartigkeit in Verbindung mit der Tatsache räumlicher Nähe ist der Gesichtspunkt, unter dem solche Vielheiten von Menschen unter dem Begriff eines „Haufens" zusammengefaßt werden.

4. Der Begriff der Schicht umfaßt ebenfalls eine Vielzahl von Menschen. Hier aber fehlt das Merkmal der räumlichen Ansammlung. Trägt die Menge den Charakter des Augenblicklichen, Vorübergehenden, so verbindet sich mit der Schicht die Vorstellung der Dauer. Auch hier sind die Beteiligten nicht, wie in der Gruppe, wesenhaft miteinander verbunden, sondern nur durch Gleichart einander zugeordnet. Sie sind gleichartig in einem wesentlichen Merkmal ihrer Schicksals- oder Bewußtseinslage und spielen kraft dieser Gleichartung als Gesamtheit innerhalb eines sozialen Gefüges eine besondere Rolle. (So z. B. „das Proletariat".)

Unter den gegenständlichen Gebilden unterscheide ich solche des Gehalts- und solche des Formtypus.

1. Die Schaffens-Systeme und Sinn-Gefüge entsprechen dem Gehaltstypus. Hierher gehören Wirtschaft, Technik, Religion, Kunst, Wissenschaft als Sondersysteme und die Kultur überhaupt als geistiges Gesamtgefüge.

2. Die Anstalten dagegen entsprechen dem Formtypus. Sie stellen die Organisation eines Zweckes und des seiner Erfüllung dienenden Apparates dar.

•

Diese Typen, deren genaue Beschreibung und Untersuchung Aufgabe dieser Schrift ist, sind zunächst nur aus der Betrachtung der im sozialen Leben auftretenden Einzelerscheinungen gewonnen. Für nur beschreibende Gesellschaftslehre stehen sie durchaus gleichwertig nebeneinander. Sucht man aber im Aufbau und Ablauf des sozialen Lebens einen Sinn, so wird man eine Rangordnung der sozialen Gebilde herstellen müssen. Diese kann auf zweierlei Weise gewonnen werden: entweder als eine entwicklungsgeschichtliche Folge, d. h. so, daß jeweils das Auftreten eines Typus als sozialgeschichtlich abhängig vom Vorhandensein sozialer Gebilde eines andern Typus aufgezeigt wird; oder aber als logische Rangordnung, d. h. so, daß erwiesen wird, wie jeweils ein Typus einen andern rein denkmäßig zur Voraussetzung hat. Bei Vergleichung beider Ordnungsreihen kann es sehr wohl sein, daß ein logisch nachgeordneter Typus doch zeitlich zugleich mit dem vorgeordneten auftritt.

Was die Entwicklungsreihe angeht, so treten Gruppe, Paar und Sinngefüge zugleich auf. Keines dieser drei können wir uns aus einem wirklichen geselligen Lebenskreis fortdenken. Dagegen sind Schichten, Haufen und Anstalten Gebilde, die späterer geselliger Entwicklung angehören. Der

Haufe setzt, wie wir noch sehen werden, voraus, daß eine Vielzahl einander zumeist fremder Menschen auf verhältnismäßig engem Raum zusammengedrängt hause (Moderne Großstadt). Die echte Schicht tritt dort auf, wo Gruppen sich in Auflösung befinden, und wo demnach die objektive Situation des Menschen an Stelle seiner unmittelbaren psychischen Verknüpfung mit andern für seine innere Haltung und Lage bestimmend wird. Die Anstalt endlich setzt einen feinverzweigten gesellschaftlichen Aufbau insofern voraus, als sie erst entsteht, wo aus der Gesamtheit der vergesellschafteten Lebensinteressen bestimmte einzelne Strebungsinhalte deutlich abgegrenzt herausgehoben, abstrakt erfaßt und die Möglichkeiten und Mittel ihrer Durchsetzung mit berechnender Überlegung erklügelt werden.

Diese wenigen Andeutungen mögen hier hinsichtlich der Entwicklungsreihe der geselligen Gebilde genügen. Nähere Untersuchung würde eine genaue Kenntnis des sozialgeschichtlichen Tatsachenschatzes heischen. Hier kommt es vor allem auf die logische Rangordnung der Typen geselliger Gebilde an.

Die Tatsache der psychischen Verschmolzenheit des Menschen ist die gesellige Urtatsache schlechthin. Darum steht ihre logische Entwicklung am Anfang dieses Heftes. Ihre unmittelbare Verwirklichung und Verkörperung erfährt diese Tatsache in der Gruppe. Darum gebührt der Gruppe unter den geselligen Gebilden der vorderste Rang[1].

Es wurde schon früher (Seite 7) festgestellt, daß das personale Paarverhältnis ohne das Gruppenverhältnis nicht denkbar sei. Drei Mißverständnissen ist in diesem Zusammenhang vorzubeugen:

1. Es handelt sich nicht um einen Vorrang der Gruppe gegenüber dem „Individuum" im Sinne der universalistischen

[1] Vierkandt, a. a. O., S. 13, will sogar „die Gruppe und ihre Erzeugnisse" als einzigen Gegenstand der Soziologie angesehen wissen.

Gesellschaftsauffassung; solchen Phantasien wurde schon vorgebeugt (Seite 3f.). Hier dreht es sich nicht um das Verhältnis des Menschen überhaupt oder als Individuum zur Gruppe, sondern um das logische Rangverhältnis zweier verschiedener Arten der Verbindung zwischen Menschen; nicht um einen Vorrang zwischen Wesenheiten, sondern zwischen Arten der Verbindung von solchen.

2. Auch soll nicht behauptet werden, ein Mensch könne mit einem andern nur auf die eine oder andere Weise verbunden sein. Selbstverständlich sind die Fälle Legion, in denen zwei Menschen sowohl grupplich wie auch als Paar verbunden sind.

3. Endlich darf nicht geglaubt werden, zwei bestimmte Menschen könnten nur in die Paarverbindung eingehen, sofern sie Glieder einer und derselben Gruppe sind. Der logische Vorrang der Gruppe als soziales Gebilde vor dem Paar bezieht sich auf deren Bedingungen im psychischen Aufbau des Menschen überhaupt — als Typus — nicht aber bedeutet er: daß für die einzelnen Menschenexemplare gemeinsame Gruppenzugehörigkeit Voraussetzung ihrer Paarverbindung sei.

Der Vorrang der Gruppe gegenüber dem Paargebilde war oben (Seite 13ff.) damit begründet worden: die Gruppe verkörpert ein *Wir*, d. h. sie ist leibhafter Ausdruck für die Seinsform unmittelbarer psychischer Verschmelzung von Menschen untereinander. Von der Paarverbindung sagten wir, sie setze voraus, daß Menschen als Individualitäten um die Individualität des andern wissen; die Kunde vom andern als einem *Ich-gleich-mir* (oder *Du*) sahen wir ursprünglich vermittelt durch das Verknüpftsein beider zum *Wir*, dessen Gegenpol in jedem der Beteiligten dessen *Ich-Selbst* ist.

Aus gleichem Grunde erscheinen auch Haufe und Schicht als der Gruppe logisch nachgeordnete gesellige Gebilde; denn auch sie sind Verbindungen zwischen Menschen als Individuen —

wie die Paare — nur sind Form, Art und Sinn der Verbindung hier andere. Haufe und Schicht als soziologische Begriffe enthalten notwendig auch ein subjektives Moment: solange nur ein Beobachter eine Vielheit von Menschen mit einem Sammelnamen bezeichnet, fehlt das Grundmerkmal der geselligen Erscheinung überhaupt: das subjektive Moment der inneren Verbindung zwischen den beteiligten Menschen. Dies subjektive Moment ist erst dadurch gegeben, daß der beteiligte Einzelne von den Andern irgendwie Notiz nimmt. Das Wissen um die Andern, mit denen man einen besondern Erlebnisinhalt oder eine tatsächliche Lage teilt, macht erst den soziologischen Begriff des Haufens oder der Schicht aus. Wie beim Paarverhältnis so ist auch hier Vorbedingung das Wissen um den Andern als einen „Auch-Menschen", als ein *Ich-gleich-mir*.

Daß die gegenständlichen geselligen Gebilde (vom inhaltlichen sowohl wie vom förmlichen Typus) logisch nachgeordneten Ranges sind, dürfte ohne weiteres klar sein. Als rein geistige Gebilde setzen sie den schöpferischen Menschengeist überhaupt, als soziale Gebilde im besonderen setzen sie gruppliches Leben voraus, dessen Frucht sie ja sind.

*

Das Wesen der verschiedenen Arten sozialer Gebilde und der Vorrang der Gruppe unter ihnen, hier in Form flüchtig begründeter Behauptungen an die Spitze gestellt, wird aus den folgenden Einzeldarstellungen erst einleuchtend hervorgehen.

Zweites Kapitel

Die Gruppe

Wenn mehrere oder viele Menschen in der Weise miteinander verbunden sind, daß sie sich gemeinsam als ein *Wir* fühlen, nennen wir sie eine „Gruppe". Die Gruppe ist daher keine einheitliche Ganzheit schlechthin, sondern eine solche nur in bestimmter Hinsicht; die Gesamtheit der Mitglieder des Ruderklubs „Ahoi!" können wir wohl „als Einheit" betrachten, sofern wir eben das gemeinsame Leben und Wirken im Ruderklub ins Auge fassen. Sobald wir den Blickpunkt verschieben, scheint diese Einheit zu zerfallen: im politischen Leben, nach religiösem Bekenntnis oder Berufszugehörigkeit usw. stehen die Mitglieder in ganz verschiedenen geselligen Kreisen; ihr Familienleben zeigt sie voneinander getrennt, und das besondere individuale Leben eines jeden gehört nur ihm ganz allein.

Hier verliert die biologisch-organische Auffassung ihr Recht, welche sich die Gruppe als eine dinglich-konkrete Einheit schlechthin denkt; verschiedene Gruppen sind eben der Erfahrung nicht als dingliche Ganzheiten nebeneinander gegeben; vielmehr sind sie ineinander verschlungene Ganzheiten geistiger Art, die sich an dem dinglich gegebenen Menschen als Qualitäten offenbaren.

Richte ich den Blick auf den Menschen, so sehe ich diesen in vielerlei geselligen Bindungen, sehe ihn mit den einen Mitmenschen verbunden, von andern getrennt; alle diese Verhältnisse zwischen ihm und den andern gehen in seine Indi-

vidualität ein, in ihr zur Ganzheit seiner Person geformt. Fasse ich aber eine bestimmte Gruppe ins Auge, so nehme ich innerhalb der gedachten Gesamtheit aller Menschen eine Abgrenzung vor; ich greife gewissermaßen aus allen gerade jene heraus, welche die Eigenschaft haben, zu dieser Gruppe zu gehören. An ihnen aber kommt unter solchem Gesichtspunkt zunächst nur ihre Zugehörigkeit zu der eben ins Auge gefaßten Gruppe in Betracht und ihr Verhalten, sofern es hierdurch bestimmt ist, sich hierauf bezieht. Mit andern Worten: richte ich den Blick auf den einzelnen Menschen, so interessieren mich irgendwelche Gruppen vorerst nur, sofern eben dieser Mensch ihr Mitglied ist; richte ich den Blick auf eine bestimmte Gruppe, so interessieren mich die Menschen in erster Linie nur, sofern sie Gruppenglieder sind. Das soll nun natürlich nicht heißen, die beiden Betrachtungsweisen dürften ungestraft in solcher Abgrenzung voneinander verharren; es bezeichnet nur zwei Erkenntniswege, die sich an einem Punkte begegnen müssen, will man zu einer vollen Erkenntnis tatsächlichen Seins gelangen.

Der Mensch ist also Glied, nicht aber Bestandteil von Gruppen. Das Wesen eines Menschen ist in seiner Zugehörigkeit zu irgendeiner Gruppe nicht erschöpft, sondern ist — unter anderm auch — durch die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe bestimmt. Will ich also die Gruppe als Einheit untersuchen und erfassen, so muß ich das ihrer Erscheinung in der stofflichen Welt anhaftende Moment der Vielheit (von Menschen) durch eine Abstraktion ausschalten. In diesem Sinn unterscheide ich:

1. Die Mitgliedschaft,

2. die Samtschaft.

Die Mitgliedschaft ist die (größere oder kleinere) Vielzahl von Menschen, welche der gerade ins Auge gefaßten Gruppe (daneben aber fast immer auch noch anderen Gruppen)

zugehören. Sie erweisen sich als Gruppe, sofern und weil sie eine wirkliche (wenn auch nicht stoffliche!) Einheit in der dinglichen Welt zur Erscheinung bringen. Diese geistige Einheit nennen wir „Samtschaft".

1. Die Samtschaft

ist ein Seins- und Wirkungszusammenhang, der sich an Menschen bewährt. Ausgehend vom Menschen und dem Aufbau seiner Psyche wurde im ersten Kapitel das Wesen der Samtschaft von der einen Seite her bestimmt: durch den Begriff des *Wir*. Jene allgemeinen Erkenntnisse seien nun speziell soziologisch verwendet und verarbeitet. Die Tatsache, daß Menschen als *Wir* verbunden sind, nennen wir „Gemeinschaft"; diese ist also das Verschmolzensein von Menschen im **Wesen**. Ihm entspricht zugleich und notwendig ein Verbundensein dieser Menschen durch eine **Ordnung**: die Gesellschaft.

Die Begriffe „Gemeinschaft und Gesellschaft" tauchen erstmals im Jahre 1887 als Titel eines spät berühmt gewordenen Buches von Ferdinand Tönnies auf. Tönnies nimmt hier, ausgehend von psychologischen Untersuchungen, eine Synthese der individualistisch-atomistischen mit der biologisch-organischen Gruppenauffassung vor. Gemeinschaft und Gesellschaft sind nämlich als zwei Idealtypen der sozialen Verbindung aufgefaßt. Gemeinschaft ist organische Einheit, Gesellschaft ideelle Verbindung von Menschen. Alles tatsächliche gesellige Leben enthält nach Tönnies Gemeinschaft und Gesellschaft in sich. Doch sieht Tönnies das gesellige Leben in einer Entwicklung begriffen, in deren Verlauf der Akzent sich mehr und mehr von der Gemeinschaft weg und zur Gesellschaft hin verschiebt. So stellt er dann weiter den gedachten oder Idealtypen zwei Gattungen tatsächlicher Gruppengebilde zur Seite, die er ebenfalls Gemeinschaft und Gesellschaft nennt.

Die Familie z. B. reiht er unter die Gemeinschaften, den modernen Staat unter die Gesellschaften ein.

In der Art, wie Tönnies die beiden Begriffe herausarbeitet, liegt diese ihre dreifache Bedeutung begründet:

1. als gedachte (oder Ideal-) Typen,
2. als Ausgangs- und Zielpunkt eines Entwicklungsablaufes,
3. als Gattungen tatsächlicher geselliger Gebilde.

Diese dreifach verschiedene Bedeutung des Gegensatzes birgt die Gefahr einer Verwirrung, der auch wirklich manche Forscher verfallen sind. So läßt sich die erste und dritte Bedeutung nur schwer in Einklang bringen. Wenn in jeder realen Gruppe sowohl das Moment der Gemeinschaft als auch das der Gesellschaft enthalten ist (1), so kann ich wohl von diesen Gruppen sagen, sie entsprächen mehr dem einen, von jenen, sie entsprächen mehr dem andern Idealtyp; doch folgt aus 2, daß es auch Gruppen gibt, in denen die beiden Formen sich die Wage halten. Hier müssen dann Gemeinschaft und Gesellschaft als Gattungsbezeichnungen (3) versagen. Noch größer ist eine andere Gefahr: die Bedeutungen 1 und 2 führen in ihrer Verbindung miteinander leicht zu einer Vermengung objektiver Erkenntnis des sozialen Seins mit (mehr oder minder subjektiver) kulturphilosophischer Spekulation. Vor allem liegen kulturpessimistische Deutungen (im Sinne eines Gemeinschaftsverfalls) oder reaktionäre Gesellschaftsromantik sehr nahe[1].

In drei Punkten vor allem unterscheidet sich die hier zu entwickelnde Fassung der Begriffe „Gemeinschaft und Gesellschaft" von dem Inhalt, den ursprünglich Tönnies ihnen gegeben hat.

[1] Tieferes Eindringen in die Tönnies'sche Lehre und ihre Kritik verbietet sich hier. Ich verweise auf meinen Aufsatz „Die Gruppe und die Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft" im Archiv für Sozialwissenschaften, Bd. 58. Heft 2, hier besonders S. 359—362.

1. Tönnies sieht das gesamte soziale Leben mit allen seinen Gestalten unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes Gemeinschaft und Gesellschaft; ich wende das Begriffspaar ausschließlich auf die Gruppe, also nur auf eine Gattung sozialer Gestalten an.

2. Das Begriffspaar hat bei mir nur einen schlechthin eindeutigen Sinn: es bezeichnet weder Idealtypen noch Entwicklungstendenzen noch Gattungen realer Gebilde, sondern Gestaltungsprinzipien der Gruppe.

3. Bei Tönnies liegt in den Begriffen Gemeinschaft und Gesellschaft zugleich beschlossen die Verschiedenheit zweier Arten der Ordnung menschlichen Zusammenlebens: der wesenwilligen (natürlichen) Ordnung in der Gemeinschaft und der kürwilligen (spekulativen) Ordnung in der Gesellschaft. Gerade das Phänomen der Ordnung überhaupt macht aber das Wesen meines Begriffs der Gesellschaft aus; diese ist ja Verbundenheit durch eine Ordnung, ganz gleich, welcher besondern Art diese Ordnung sein möge. Bei näherer Untersuchung der sozialen Ordnung hoffe ich den Leser davon zu überzeugen, daß meine Begriffsbildung gerade in dieser Hinsicht wohl begründet ist. (Seite 30ff.)

*

Gemeinschaft und Gesellschaft sind also die Gestaltungselemente der Gruppe. Es gibt keine Gruppe, an der nicht beide sich zeigten. Sie sind keine Gegensätze im üblichen Sinn, sondern sogenannte korrelative Begriffe; nach Sinn und Möglichkeit hangen sie voneinander ab, stehen also im gleichen Verhältnis zueinander, wie etwa Leib-Seele, Inhalt-Form usw.

Als Gemeinschaft enthüllt die Samtschaft sich gewissermaßen der „Innenschau", als Gesellschaft bietet sie sich der „Außenschau" dar. Das Verschmolzensein von Menschen im Wesen ist ja nur der Erfahrung eben dieser Menschen selber

unmittelbar zugänglich. Der Außenstehende kann nur aus gewissen Anzeichen auf diese Tatsache schließen. Wenn wir darum das Wesen der Gruppe als Gemeinschaft erfassen wollen, sind wir angewiesen, auf unsere eigene lebendige Erfahrung grupplichen Gebundenseins zurückzugreifen, in uns selber (jeder in sich selbst) hineinzublicken. Der psychischen Tatsache der Wesensverschmolzenheit entspricht aber ein Geordnetsein des verbundenen Lebens; dieses ist als solches auch dem Außenstehenden objektiv wahrnehmbar. Dabei bleibt die Frage noch offen, wie das Zusammenleben geordnet ist, in welchen Regelmäßigkeiten es abläuft.

Gemeinschaft

Gemeinschaft als Verschmolzenheit im Wesen bedeutet nicht völlige Gleichart der Genossen. Aus zwei Gründen nicht: die Mitglieder sind eben nur eins unterm Gesichtspunkt der Gruppe, können aber durchaus verschieden sein (und sind es der Regel nach) hinsichtlich ihrer sonstigen Lebensinteressen und Lebenskreise; zum andern aber muß daran erinnert werden, daß früher (Seite 5) erwähnt war: wie in die Individualität des einzelnen Menschen alle seine geselligen Bindungen eingehen, so trägt umgekehrt der Mensch seine ganze Eigenart in eine bestimmte Gruppe hinein. Mag also die Verschmelzung noch so innig sein: dennoch wird die Art, wie ich an dem *Wir* teilhabe, und wie ein anderer Genosse darin steht, in einigem Grade verschieden sein; etwa so, wie ein musikalisches Motiv, in verschiedenen Tonarten gespielt, dasselbe und dennoch anders ist. Das uns verbindende *Wir* ist in meiner und in des Genossen Person in verschiedene psychische Zusammenhänge hineingewoben, auf verschiedene Tonart gestimmt.

Die Verschmelzung im Wesen kann natürlich dem Grad nach verschieden sein; und zwar in doppelter Hinsicht. Es gibt Gruppen, die ihrer ganzen Art nach wenig geeignet sind, uns sehr eng zu umschließen: „wir hängen nicht sehr an ihnen“;

das trifft auf jene Gruppen zu, deren Sinn sich auf einen relativ knapp begrenzten Teil unseres Daseins erstreckt. Man denke etwa an eine Konsumgenossenschaft und vergleiche damit die lebenswichtige Bedeutung, die zu haben etwa die Kirche ihrem Wesen nach bestimmt ist. An der Familie wird man mehr hängen als an einem Interessenverein der Hausbesitzer usw. Schon wird aber hier der zweite Gesichtspunkt deutlich: die objektive Bedeutung der Gruppe als Lebenskreis gegenüber andern Gruppen muß keineswegs übereinstimmen mit der subjektiven Bedeutung, die sie für den einzelnen Menschen hat. Ich kann ein eifriges Mitglied meines Kegelklubs und ein Mitläufer in meinem Kirchenverbande sein, ein wackeres Parteiglied, aber wenig eng meinem Volk verbunden, ich kann meiner Familie gleichgültiger gegenüberstehen als meinem Berufsverband. Kurz: die sinnvolle Rangordnung der verschiedenen Gruppen innerhalb eines ideal gedachten geselligen Gesamtgefüges muß keineswegs übereinstimmen mit der tatsächlichen Rangordnung der Gruppenbindungen im einzelnen Menschen. Und nicht nur die Bedeutsamkeit der Rolle, die das etwaige Gruppenziel in meinem persönlichen Leben spielt, ist hier allein entscheidend. Vielleicht ist mein politisches Interesse viel größer, mir lebenswichtiger, als mein Interesse am Sport; dennoch kann meine Zugehörigkeit zu einem Sportklub mich innerlich mehr ausfüllen als meine Parteimitgliedschaft. So kann natürlich auch das eine Mehrzahl von Menschen zur Gruppe verknüpfende *Wir* in den Einzelnen mit sehr verschiedener Macht wirksam sein. Der Regel nach pflegt zum Beispiel ein Mitglied, das eine wichtige Funktion innerhalb der Gruppe hat, ihr nachdrücklicher eingeschmolzen zu sein als andere Mitglieder.

Je geringer die Zahl der Gruppen, in denen der Mensch steht, desto enger wird er sich im allgemeinen diesen Gruppen zugehörig fühlen, desto stärker wird er dem *Wir* einer jeden von ihnen verfallen sein. So pflegt das kleine Kind ganz in der

Familie aufzugehen, weil es außer ihr eigentlich nur noch der großen Gruppe Volk angehört und allenfalls noch einer Kirche; von diesen beiden ahnt es noch nichts — auch sie sind ihm in gewissem Sinn noch durch die Familie repräsentiert. Je älter der Mensch wird, je größer die Zahl der Gruppen wird, in die er hineinwächst oder denen er sich gesellt, desto mehr wird er gezwungen, „sein Herz zu teilen". So können wir auch beobachten, daß der ländliche Mensch sich seinen geselligen Lebenskreisen enger verhaftet fühlt als der Großstädter; jener steht nur in wenigen Gruppen, wir in deren vielen. So ergreift kein *Wir* uns ganz mit Haut und Haar; beweglicher sind wir darum und zugleich freilich zerfahrener.

Es scheint, als habe ein neuerer japanischer Forscher[1] recht, wenn er von einer Erhaltung der Quantität der Geselligkeit spricht und annimmt, daß in einem bestimmten Gesamtgefüge die Gesamtstärke der geselligen Bindungen, und daß bei einem bestimmten Menschen die Gesamtstärke der Gebundenheiten im Grunde sich stets gleichbleibe, sich nur hier auf mehrere, dort auf wenigere Gruppen verteile, hier mehr konzentriert, dort mehr diffus auftrete.

Ist das richtig, so wäre es eine schlagkräftige Antwort auf jene sozialpessimistischen Behauptungen, der Mensch werde immer mehr zum „Individuum", sei immer weniger mit seinesgleichen verbunden; es wäre nämlich dann so, daß nur die Zahl der *Wir*-Kreise, denen er angehört, mit zunehmender Entfaltung des geselligen Lebens wächst, die Stärke, mit der er dem einzelnen bestimmten *Wir* verhaftet ist, demgemäß sinkt; die Gesamtstärke aber, mit der ein bestimmter Mensch dem geselligen Leben überhaupt verknüpft ist, die Gesamtheit seiner „*Wir*-Kräfte" gewissermaßen, bliebe erhalten.

Mag diese beachtenswerte Theorie sich behaupten oder nicht — jedenfalls zeigt uns die Erfahrung, daß der Mensch

[1] Yasuma Takata, Jahrb. für Soziologie III, G. Braun, Karlsruhe, 1927, S. 22ff.

einem *Wir* in größerem oder geringerem Grade verschmolzen sein kann. Nimmt man einen Zustand an, in dem der Mensch wirklich nur an einem einzigen *Wir* teilhat, in einer einzigen Gruppe mit Mitmenschen verbunden ist, so wäre hier der Idealtypus einer Totalgemeinschaft gegeben; ihr stünde gegenüber der Typus der Teilgemeinschaften. Eine Totalgemeinschaft wäre demnach etwa die primitive Menschenhorde gewesen, mit der ja ursprünglich keine andere Gruppenbindung in Wettstreit stand. In gewissem Sinn würde noch heute die Familie für das unmündige Kind eine Totalgemeinschaft bedeuten; denn es steht praktisch vorerst noch in keinem andern Lebenskreis.

Diese Gedankengänge führen zur Frage nach dem Sinngehalt der Gruppe. Menschliches Leben überhaupt, demnach auch gruppliches im besondern, ist sinnhaft. Es hat irgendeinen sinnvollen Inhalt. Damit ist nicht notwendig ein bestimmter Zweck oder ein Ziel gemeint. Wohl sind auch sie möglicher Sinn verbundenen Seins und Wirkens — aber nicht einzig möglicher. Unter einem Zweck oder Ziel verstehen wir ja immer einen gegenständlichen d. h. objektiven Vorstellungsinhalt, dessen Verwirklichung erreicht werden soll. Solche Vorstellung setzt das Vermögen der Abstraktion, des abstrakten Denkens voraus.

Keineswegs aller Gruppen Leben und Treiben, mag es uns auch sehr sinnvoll erscheinen, ist nach einer derart gegenständlichen Zielvorstellung ausgerichtet. Es ist hier nicht die Frage: welche Funktion hat eine Gruppe oder eine bestimmte Gattung von Gruppen innerhalb des gesamten geselligen Gefüges? sondern: welcher Sinn erfüllt die bestimmte einzelne Gruppe? Das erste wäre eine Frage, die an den Gesellschaftsphilosophen gerichtet ist; die zweite ist an die Mitglieder der bestimmten Gruppe gerichtet. Fragen wir den Gesellschaftsphilosophen nach dem Sinn der „Familie" als geselligen Typus, so wird er antworten: der Sinn der Familie sei die Reproduktion

des gesellschaftlichen Körpers, Sicherung, Pflege und Erziehung des Nachwuchses. Fragt man aber den Menschen: welchen Sinn hat Dein Leben in Deiner Familie? — er wird darauf keine andere Antwort geben können als die, daß er eben einmal in diesem Kreise stehe und daß man miteinander lebe, bis Zeit und Schicksal den Kreis auflösen.

Ganz besonders entsprechen diesem Typus die Kameradschafts-Gruppen, die Familie, auch die meisten geselligen Klubs, (sofern sie nicht einen bestimmten Zweck verfolgen, was gelegentlich vorkommen kann). Man darf sich nicht dadurch irreführen lassen, daß etwa ein eingetragener geselliger Verein im § 1 seiner Satzungen „die Pflege harmloser Geselligkeit" als seinen „Zweck" angibt. Das ist ein Zugeständnis an die Regeln des bürgerlichen Vereinsrechts und die Forderungen des Registerrichters. „Pflege der Geselligkeit" ist kein Zweck im eigentlichen Sinn; selbstverständlich ist gemeint: Geselligkeit im Kreise des Klubs, also eben — wenn auch nur teilweise — gemeinsamer Lebensvollzug. Nicht daß überhaupt Geselligkeit gepflegt werde, ist Sinn des Klubs, sondern daß sie gerade in dem so zusammengesetzten Kreise gepflegt werde.

1) Von einem Gerichtetsein nach innen dürfen wir bei solchen Gruppen sprechen. Die Verbundenheit im Wesen (Gemeinschaft) findet hier ihren Sinn darin, daß sie sich im Lebensvollzuge auswirkt.

2) Ganz anders die auf ein gegenständliches Ziel gerichtete Gruppe. Ihr Sinn weist in gewisser Weise über sie selbst hinaus, sei es, daß sie auf einen Wert, sei es, daß sie auf einen bloßen Zweck gerichtet ist. Bekanntlich will eine weitverbreitete Auffassung das Wesen der Gruppe überhaupt in der „Richtung von Menschen auf ein gemeinsames Ziel" erblicken. So bequem diese Auffassung auch sein mag, so einleuchtend sie klingt, richtig ist sie nicht. Die eben besprochene Erscheinung der im gemeinsamen Lebensvollzug selbst sich erschöpfenden Gemeinschaft widerspricht dieser teleologischen

Auffassung. Aber auch die sogenannten Zweckverbände, auf deren einseitige Betrachtung sie sich stützt, sind ihrem Aufbau und Dasein nach durch bloße Gleichheit der Zielrichtung ihrer Mitglieder nicht erklärt. Diese ist vielmehr nur ein Motiv für den Zusammenschluß, eine Wesensbestimmung des Menschen, die ihn freilich auf den gleichinteressierten Menschen hinweist, die unmittelbare Wesensverbindung mit diesem aber nicht notwendig herstellt. Man muß nur einen Blick auf die verschiedenen Berufsschichten werfen, um zu sehen, in wie verschiedenem Grade Gleichart der Interessen auf die Menschen einwirkt. Schon innerhalb der Arbeiterschaft zeigen sich manche Berufsarten viel leichter zum grupplichen Zusammenschluß geneigt als andere; und gar die freien Intellektuellen, die doch heute sich in besonders bedrängter Lage befinden, sind bei aller Stärke ihrer gleichartigen Berufs- und Wirtschaftsinteressen nicht geneigt, sich zusammenzuschließen. Das liegt vor allem daran, daß die Lebensform des *Ich-für-mich* beim Intellektuellen besonders stark betont, seine Neigung zu verbundenem Leben überhaupt gering ist. Er fühlt sich eben nicht wesensverbunden mit seinesgleichen — darum bildet Gleichartigkeit der wirtschaftlichen Interessen für ihn kein genügendes Motiv für organisatorischen Zusammenschluß.

Einer besonderen Form ist noch zu gedenken; was wir oben als Totalgemeinschaft erwähnten, wäre unter dem Gesichtspunkt der Zielrichtung als „allgerichtet" zu bezeichnen und eine Gruppe, in der die Menschen derart total vergemeinschaftet sind, wäre ihrem Typus nach der auf sich selbst gerichteten logisch sehr verwandt, praktisch gleich. In der Tat ist die Horde z. B. ebensogut als ungerichtete wie als allgerichtete Gruppe zu begreifen. Jene Fähigkeit zur Abstraktion, die Voraussetzung ist für die gesonderte Erfassung und Verfolgung gegenständlich gedachter, abgegrenzter Einzelziele, hat im Stadium des Hordenlebens noch keinen Raum. Die Horde ist eben zugleich „eine Gruppe" und „geselliges Gesamtgefüge".

Aber das darf nicht dazu verleiten, alle auf sich selbst gerichtete Gruppen als Verkörperung von Totalgemeinschaft zu betrachten; denn die auf sich selbst gerichtete Kameradschaft z. B. umfaßt doch nicht das gesamte überhaupt vergesellschaftete Leben ihrer Mitglieder. Sie erschöpft sich in gemeinsamem Lebensvollzug, aber dieser gemeinsame Lebensvollzug erschöpft nicht das ganze überhaupt gesellig vollzogene Leben der Mitglieder.

Gesellschaft

Gesellschaft ist Verbundensein durch eine Ordnung. Was heißt denn „Ordnung"? Sie ist ein Gleichmaß, das ich sowohl als ein solches im Raum, wie auch als solches in der Zeit verstehen kann. Von einzelnen Gegenständen auf einer Fläche sage ich, sie seien in gewisser Weise angeordnet, d. h. so über die Fläche verteilt, daß bestimmte sinnvolle Beziehungen des Abstandes und der Nähe hergestellt sind. Ebenso spreche ich von Ordnung im Sinne einer zeitlichen Reihenfolge. Etwas muß „nach der Ordnung" geschehen, d. h. in sinnvoller Aufeinanderfolge der einzelnen Akte.

Ordnung bedeutet den sinnvollen Bezug von Einzelheiten innerhalb eines Ganzen.

Auf die Gruppe angewendet bedeutet Ordnung demnach die Art, wie die Mitglieder sich untereinander verhalten — in einem beliebigen Augenblick, gewissermaßen „räumlich" gesehen; aber auch, wie jedes Mitglied sich im Lauf der Zeit innerhalb der Gruppe verhält.

Gemeinschaft wäre ein bloßer seelischer Zustand, ohne jede gesellige Realität, ein chaotisches Brüten, ohne Möglichkeit wirksam zu werden, wenn sie nicht durch das Moment der Gesellschaft ergänzt würde. Aber das ist noch zu oberflächlich und mechanistisch ausgedrückt; es könnte der Eindruck erweckt werden, als komme die Gesellschaft erst zur Gemeinschaft hinzu, diese aber sei doch das zunächst Gegebene; Gesell-

schaft steht zur Gemeinschaft in dem gleichen Verhältnis wie Form zum Inhalt. Welches von beiden ist zuerst da? Das Verbundensein von Menschen im Wesen tritt entweder nicht — oder als sinnvolles Geordnetsein in Erscheinung.

Ordnung in diesem weitesten Sinne muß die Menschen verbinden, damit sie in ihrer Gesamtheit als Gruppe betrachtet werden dürfen; nicht, auf welche besondere Art sie geordnet verbunden sind, frage ich hier, also nicht nach der Formel der Ordnung, noch auch danach, woher die Formel kommt; wer sie geschaffen hat, und ob sie überhaupt „geschaffen" ist.

Zunächst ist also nur von einem „Ordentlichsein an sich" die Rede, nicht aber von der Besonderheit des Ordnungssystems. Mit diesen etwas spitzfindig scheinenden Wendungen ist erreicht, daß der Gedanke an irgendwelche Satzungen und Paragraphenfolgen in den Hintergrund gedrängt wird. Sie stellen ja nur die Niederlegung von Gedankenfolgen dar, in denen enthalten ist, in welcher Ordnung die Gruppenglieder verbunden sind — oder sein sollen.

Es ist nötig, das Wesen und die Formen der Ordnung nach verschiedenen Richtungen hin näher zu betrachten, um dann erst abschließend über das Wesen der Gesellschaft zu urteilen.

1. Die Dimensionen der Verbundenheit durch Ordnung

Ordnung in der Gegenwart und über die Zeit

Wenn man vom Menschen sagt, „er führt ein geordnetes Dasein", so meint man damit, der Verlauf seines Lebens, die Abfolge seiner Handlungen verrate das Walten bestimmter Gesichtspunkte oder Maximen. Das Lob einer geordneten Lebensführung kann ich nur aussprechen, wenn ich im Leben eines Menschen einen längeren oder kürzeren Zeitabschnitt beobachtet habe. Die Ordnung seines Daseins offenbart sich in der Zeit. In gleichem Sinn zeigt sich das Geordnetsein

gruppichen Lebens in der Wiederholung gleichartiger Handlungs- und Verhaltungsweisen seiner Mitglieder.

Aber es gibt noch eine gruppliche Ordnung, die sich nicht in der Wiederholung von Verhaltungsweisen der Mitglieder äußern muß, sondern in einer sinnvollen, gegenseitigen Entsprechung des Verhaltens der Mitglieder in einem schnell vorübergehenden Augenblick. Trete ich in das Gastzimmer eines Wirtshauses und sehe ich da an den verschiedenen Tischen die Menschen einzeln oder zu zweien und dreien sitzen, so fällt es mir nicht ein, auf gruppliche Ordnung zu schließen; komme ich aber in ein Zimmer, in dem ein Verein Versammlung hat, so genügt selbst der Bruchteil einer Sekunde, um zu erkennen, daß hier eine verbindende Ordnung waltet. (Erkennbar ist die Ordnung natürlich nur, sofern die Gruppe gerade in Aktion ist.)

Die Erscheinung des Führers und die Unterordnung der Mitglieder unter ihn gehört zu dieser Kategorie der Verhältnis- oder Zustandsordnung, wie wir sie zum Unterschied von der Verhaltungs- oder Geschehensordnung nennen könnten.

Gewöhnlich ist nur von der Ordnung des Verhaltens die Rede. Nun gibt es aber Gruppen, deren Kurzlebigkeit es gar nicht zu Wiederholungen gleichartiger Handlungsweisen des Mitgliedes kommen läßt, weil sie sich in einem einzigen Akt erschöpfen (siehe Seite 76). Beachtet man die Kategorie der Verhältnis- oder Zustandsordnung nicht, so gewinnt es den Anschein, als fehle diesen Gruppen das Wesensmerkmal der Verbundenheit durch die Ordnung.

2. Die Quelle des Regelinhaltes

Heutzutage sind wir daran gewöhnt, daß der besondere Inhalt, daß die Maßstäbe unserer Ordnungen irgendwie aufgestellt oder bestimmt sein müßten — durch Anordnung eines Führers oder Beschluß der Mitglieder. Das ist wirklich vielfach der Fall, namentlich bei den Zweckverbänden. Die Quelle des

Regel-Inhalts ist die normenschöpfende Vernunft. Das Bezeichnende solcher Ordnungen liegt darin, daß sie Maßstäbe für die Zukunft aufstellen: „Heute bestimmen wir, daß bis auf weiteres so und so verfahren werden soll." (Vernunftordnung, Normierung.)

Den entgegengesetzten Typus zeigen Brauch und Sitte. Sie sind nicht in die Zukunft gerichtet, sondern ihr Inhalt ist aus dem verbundenen Leben selber, aus der Vergangenheit erwachsen. Man handelt so, wie bisher gehandelt wurde. (Gewachsene, überkommene Ordnungsinhalte.)

3. Vergegenständlichungsgrade der Ordnung

Im einfachsten Falle offenbart sich die Ordnung nur im Leben der Gruppe, im Verhalten der Mitglieder selbst. Es ist nicht einmal nötig, daß der Mensch ein ausdrückbares Bewußtsein davon habe, welches der Inhalt seines ordnungsmäßigen Handelns sei. Er handelt triebhaft, dennoch so, wie es „ordentlich" ist — denn er handelt unmittelbar aus seiner Wesensverbundenheit mit den andern heraus. Wir würden das unreflektierte Regelhaftigkeit nennen[1]. Gegenständliche, vom Gruppenleben abgelöste Gestalt hat die Ordnung hier überhaupt nicht. Die wird ihr erst verliehen durch abstrahierende Beobachtung des Gruppenlebens.

Nachahmende Wiederholung der Verhaltungsweise hinterläßt im Gedächtnis ein Typenbild derselben, so daß sie jederzeit reproduziert werden kann. Weiterhin findet dann eine gewisse Abstraktion statt derart, daß die Verhaltungsweise, abgesehen von einem individuellen Fall, als Grundsatz

[1] Unreflektiert heißt noch lange nicht „ungewollt". Daß solches Verhalten gewollt ist, zeigt sich, sobald ein Genosse „unordentlich" handelt. Dann wendet sich sofort der allgemeine Unwille gegen ihn. Man darf annehmen, daß gerade solche Verstöße gegen eine bestimmte Verhaltungsweise diese erst als „ordentlich" zum klaren Bewußtsein brachten, mindestens diese Bewußtwerdung namhaft unterstützten.

formuliert werden kann. Hier darf erstmals von der Vergegenständlichung eines Ordnungsgrundsatzes gesprochen werden. Ist einmal solche Verhaltungsweise als ordnungsmäßig ausgedrückt und formuliert, etwa als Rechtssprichwort, so ist ein Teil dessen, was als ordentlich gilt, vergegenständlichtes Geistesgut geworden. Es werden nun nicht mehr bloß Verhaltungsweisen als solche durch Vorbild, sondern Verhaltungsmaßstäbe durch mündliche Lehre überliefert.

Die weiteren Schritte von dem losen Nebeneinander einzelner Regeln zum geschlossenen Regelsystem und zur Idee der Ordnung überhaupt können hier übergangen werden. Ebenso der Schritt von mündlicher Überlieferung zu schriftlicher Fixierung.

Zwei Wendepunkte aber sind entscheidend:

a) von unreflektiert-triebhaft geübtem Verhalten zur Abstraktion des Handlungs-Typus aus dem Handeln selbst, und

b) der Schritt vom einzelnen, inhaltlich bestimmten Verhaltens-Typus zur Abstraktion der Vorstellung „Regel" überhaupt.

Der Sinn dieses Vorgangs zunehmender Vergegenständlichung der Ordnung ist der: in wachsendem Maße hebt die Ordnung sich aus dem Lebensablauf selbst heraus, tritt als objektive Macht den jeweiligen Gruppengenossen gegenüber, Geltung heischend, Beachtung fordernd. So kann die Ordnung der Gruppe, eine inhaltlich bestimmte oder die Idee der Ordnung überhaupt, geradezu zum Wertinhalt des gruppichen Lebens werden — wie jede andere Schöpfung der Kultur.

*

Wenn auch im gegenwärtigen sozialen Leben vernunftgeborene Normierung, veranstaltete, objektive Satzung eine große Rolle spielen, so darf doch nicht übersehen werden, welche ungeheure Bedeutung hintergründig auch heute noch bloß über-

lieferte, durch Vorbild und Nachübung fortlebende Verhaltungsweisen, ja, unreflektierte Regelhaftigkeit, spielen. Man darf sagen, daß keine Gruppe auf bloßer Satzung bestehen könnte. Gesatzte Ordnung allein vermöchte nie einer Gruppe Halt zu geben. Normung kann überhaupt nur wirksam sein, wenn Menschen schon durch eine Ordnung verbunden sind. Das ist die Voraussetzung dafür, daß eine Sammlung oder ein System von Paragraphen als gesellige Ordnung Geltung erlangt.

Wie sollte ein Volk bestehen können, wenn nichts als die Gesetze und staatlichen Verordnungen die Volksgenossen ordnend verbänden? Tausend Dinge, die „bei uns üblich" oder „landesübliche Umgangsform" sind, machen uns den Verkehr mit Landsleuten vertraut und leicht. Die fremde Lebensart im fremden Land mag uns zuerst interessieren, bald aber „behagt" sie uns nicht mehr; nicht, als ob wir sie abfällig beurteilten; vieles mag unserm verständigen Urteil einleuchten, aber wir fühlen uns in diesen Formen nicht so recht daheim.

Allenthalben finden sich gewisse Verhaltungsweisen, die nirgends fixiert, von niemand „befohlen", nie „vereinbart" wurden — und gerade sie ordnen das Gruppenleben tiefgründiger und nachhaltiger als alle Satzung. Sie „verstehen sich von selbst". Von den Zweckverbänden könnte man meinen, sie seien durch bloße rationelle Zwecknorm geordnet. Keineswegs! Auch hier findet sich eine Fülle von Lebensformen ungesatzter Art.

Außerdem aber gibt es ungezählte Gruppen, die der Normierung überhaupt ermangeln. Kameradschaftsgruppen vereinbaren nicht Verhaltungsmaßregeln, dennoch ist das Verhalten der Mitglieder zueinander regelhaft. Familienkreise leben nach „ihrem Stil", ohne daß das Familienmitglied im einzelnen auch nur weiß: „dies gehört zu unserm Lebensstil".

Wohin du den Blick wendest, überall entdeckt offenes Auge eine Fülle von Lebensformen und Verhaltungstypen,

die das Leben der einen Gruppe von dem jeder andern unterscheiden und ihm seine besondere Note verleihen.

Und dies gerade ist ein wichtiger Sinn des Momentes der Gesellschaft: die Unterscheidung, die Abhebung der einen Samtschaft gegen die andern — nach außen und im Bewußtsein der Mitglieder. Durch die Verbundenheit im Wesen sind Menschen untereinander verschmolzen, gewissermaßen nach innen gerichtet; die Verbundenheit durch eine Ordnung hebt den einen Kreis gegen den andern ab — nicht gegnerisch sondern unterscheidend. Unterscheidend auch in der Psyche des Mitgliedes selbst, in der ja die Bindungen an mehrere Gruppen miteinander wetteifern.

•

Wonach bestimmt sich nun die Vorherrschaft der einzelnen Ordnungstypen bei verschiedenen Gruppen? Wenige Andeutungen müssen genügen.

1. Es ist klar, daß ein kleiner und eng geschlossener Kreis am wenigsten einer objektivierten Ordnung bedarf.

Leben wenige Menschen in räumlicher Nähe beisammen, so mag unreflektierte Regelhaftigkeit sich wohl bewähren, durch Wiederholung wesentliche Verhaltungsweisen zur Tradition entwickelnd. Familie, Kameradschaft und ähnliche Bünde bedürfen anderer Ordnung nicht.

Die Menschenhorde bedurfte ihrer am wenigsten, denn bei ihr fiel die Notwendigkeit der innerpsychischen Abgrenzung gegen andere gesellige Lebenskreise fort, weil sie ja äußerlich in hohem Grade isoliert lebte.

2. Erweitert sich der Mitgliederkreis, verteilen sich die Mitglieder über breiteren Raum, so wird eine gegenständliche Verfestigung der Ordnung nötig. Nur im täglichen Zusammenleben täglich geübt kann unreflektierte Regelhaftigkeit erfolgreich walten.

Leben die einzelnen Mitglieder längere Zeit hindurch getrennt voneinander, stehen sie in mehrfachen geselligen Bindungen, so muß ein Kern von Ordnungsinhalten als objektives Bewußtseinsgut dem Gedächtnis verbündet sein, wenn nicht der Satz Geltung bekommen soll: „Aus den Augen, aus dem Sinn."

3. Je mehr die Gruppe auf gemeinsamen Lebensvollzug gestellt ist, desto weniger wird sie vergegenständlichte und fixe Satzung ertragen. Denn alles ist hier auf Freiheit der Zuneigung, auf Intimität und unmittelbaren Zusammenklang gestellt. Die Zweckgruppe aber, ein bestimmtes gegenständliches Ziel verfolgend, bedarf — bei sonstiger Fremdheit der Mitglieder — einer straffen, rationellen Zweckordnung; aber freilich umfaßt diese nur ein Mindestmaß von Inhalten: nur was sich auf den gemeinsamen Zweck bezieht, ist fixiert — in allem übrigen bleibt völlige Freiheit bestehen.

Diese Erwägungen ins Einzelne weiter verfolgend — es zu tun überlasse und empfehle ich dem Leser —, gewinnen wir ein Bild davon, wie jeder Gruppe nach Aufbau und Strebungsinhalt eine besonders geartete Ordnung angemessen und eigen ist.

2. Vom Leben der Gruppe und in der Gruppe

Die Gruppe und ihre Mitglieder

Mit gutem Grund unterscheidet der Sprachgebrauch zwischen der Gruppe selber und ihren einzelnen Mitgliedern. Oft sagt man von einem Menschen: „Da spricht die Partei aus ihm; an sich ist er gar nicht so verbohrt!" Was bedeutet das? Daß der einzelne Mensch als solcher und als Mitglied einer Gruppe sich nicht gleichartig verhält. Wir beobachten, daß derselbe Mensch in verschiedener sozialer Umgebung, in verschiedenen geselligen Lebenskreisen oft wie „ausgewechselt" erscheint; ein Zeichen, daß die Persönlichkeit gar nicht so einheitlich ist, wie früher vielfach geglaubt wurde.

Diese Beobachtungen zeigen, daß nicht nur Menschen die Gruppe ausmachen, sondern daß ebenso die Gruppe den Menschen in seinem Wesen und Verhalten bestimmt. Darum sprechen fast alle modernen soziologischen Theorien von dem „objektiven Dasein der Gruppe", von ihrem „Objektivcharakter" u. dgl.

Für uns stellt sich die Sache so dar: diese objektive, d. h. tatsächliche Ganzheit drückten wir aus durch den Begriff der „Samtschaft". Die „Samtschaft" repräsentiert das einheitliche Eigen-Sein der Gruppe; die Mitgliedschaft aber repräsentiert die Vielheit der Individualitäten in ihr.

Dies ist das Verhältnis der Samtschaft zu ihren Mitgliedern: nur in und an ihren Mitgliedern ist sie wirklich; denn sie ist nicht ein in den Wolken schwebendes mystisches Wesen; ohne Mitglieder ist sie nicht mehr da. Dennoch darf man eine gewisse Unabhängigkeit der Samtschaft von ihren Mitgliedern annehmen: denn der bestimmten einzelnen Mitglieder bedarf sie nicht zu ihrem Dasein.

Darum spricht man von einem überindividuellen Dasein der Gruppe; nicht als ob sie „über den Individuen" schwebte, sondern: „über die Individualität des Menschen hinausreichend".

Die Haupterscheinungen, die darauf hinweisen, seien skizziert:

1. Die Lebensdauer der Gruppe. Eine Gruppe, sagt man, lebt länger als der Mensch. Das ist richtig — kann wenigstens richtig sein. Ein Volk lebt Jahrhunderte, Jahrtausende, macht große Wandlungen durch, aber dennoch bleibt es immer eben dieses Volk; ein einheitlicher Zug der sinnvollen Entwicklung verbindet sein Einst und Jetzt — und Morgen. Inzwischen wechseln die Generationen oft und oft — das Volk bleibt dasselbe. Homer hat die Einheit des Volkes über den Wechsel der Generationen hin in dem edlen Vergleich mit einem Baum abgebildet, dessen Blätter abfallen und sich erneuern — doch der Stamm steht dauernd und fest.

2. Die Identität der Gruppe. Nun könnte man freilich sagen: damit sei noch gar nicht bewiesen, daß die Samtschaft in einigem Grade unabhängig vom einzelnen Mitglied sei; denn sie mache ja doch im Lauf der Zeit Wandlungen durch. Aber es zeigt sich, daß diese Wandlungen nicht in dem Maße und gleichen Schrittes mit der Erneuerung der Mitgliedschaft vor sich gehen. Darum spricht man von überindividueller Identität der Gruppe. Wie oft wirft man einer Gruppe Rückständigkeit vor, obgleich ihre Mitglieder, einzeln genommen, es vielleicht gar nicht sind.

Woher kommt das? Das einzelne, neu in den Gruppenkreis tretende Mitglied findet die Gruppe und ihre Lebensformen als etwas Gegebenes vor, fügt sich ihr ein und wird aufgesogen. An der Gruppe als Ganzem braucht sich durch ein paar neue Mitglieder gar nichts zu ändern — im Gegenteil — gewöhnlich erscheinen diese in ihrer Persönlichkeit nach einiger Zeit sehr wesentlich umgewandelt.

Einige Mitglieder mehr oder weniger, der Austritt einiger, der Neueintritt anderer, kann an der Gruppe vorübergehen, ohne ihre Identität merklich zu stören. Freilich, auch hier gibt es Grenzen, wenn sie auch nicht zahlenmäßig genau bestimmbar sind.

Schon die Größe der Mitgliederzahl ist ja nicht ohne Bedeutung für den Charakter der Gruppe: Schwillt binnen kurzer Zeit eine Gruppe von hundert Mann auf viele Tausende an, so wird aus ihr etwas ganz anderes. Man denke etwa an den Spartakusbund, vor Beginn der Revolution ein kleiner politischer Klub, ein Konventikel, durch die revolutionäre Aktion zu einer bedeutenden Partei geworden, mit anderm Aufbau, andern Lebensformen. Bei plötzlichem scharfen Zurückgehen der Mitgliederzahl kann Ähnliches im umgekehrten Sinn eintreten. Aber wir würden nicht von einer neuen Gruppe sprechen, die an Stelle der alten trat — mag vielleicht sogar der Name geändert werden —, sondern wir sagen dann: die Gruppe ist in ein neues Stadium getreten.

Im vorigen Absatz war vom Einfluß der bloßen zahlenmäßigen Stärke der Mitgliedschaft auf die Identität der Gruppe die Rede. Aber auch für die individuelle Zusammensetzung — bei gleichbleibender Stärkezahl — gilt Ähnliches. Eine Gruppe kann von tausend Mitgliedern zwanzig verlieren und zwanzig neue aufnehmen — nichts ändert sich an ihr. Auch hier eine Einschränkung: tritt solcher Wechsel in großer Zahl mit einem Schlag ein, so kann dadurch die Gruppe eine Wandlung erfahren.

Es ist festzustellen, daß kleinere Gruppen offenbar empfindlicher sind als große. Wenn eine Zehnergruppe drei Mann verliert oder auswechselt oder neu hinzubekommt, so pflegt das stärker auf ihren Gesamtcharakter zu wirken, als wenn bei einer 10000er-Gruppe das gleiche mit 3000 Mitgliedern geschieht — trotz Gleichheit des Zahlenverhältnisses. Warum, das findet sich auf der folgenden Seite angedeutet.

Wären für den Charakter und den Bestand einer Gruppe wirklich die Persönlichkeiten ihrer Mitglieder maßgebend, so müßte jeder Mitgliederwechsel sich im Charakter der Gruppe entsprechend auswirken. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr findet bis zu einigem Grad eine Aufsaugung neuer Mitglieder statt, an einem Punkt aber dann vielleicht ein sprunghafter Umschlag. Allmähliche Zugänge werden leichter aufgesogen, allmähliche Abgänge leichter und narbenloser verschmerzt als plötzliche.

Woher kommt dieser Eigenbestand der Samtschaft, die sich in hohem Grad gegen Personalveränderungen in der Mitgliedschaft durchzusetzen vermag? Der Sachverhalt kann psychologisch und ideologisch betrachtet werden; üblicherweise kommt freilich nur der zweite Gesichtspunkt zu seinem Recht. Darum sei hier mit dem ersten begonnen.

1. Ich knüpfe an die Darstellung des Verhältnisses von *Ich-für-mich* und *Wir* in der menschlichen Psyche an (Seite 5 ff.).

Die Samtschaft als Gemeinschaft betrachtet ist die soziale Erscheinung des *Wir*. Nehmen wir nun einen Augenblick lang an, ein *Wir* bestehe summenhaft aus mengenmäßig bestimmbaren Hineingaben der Psychen aller beteiligten Menschen. An einer Gruppe seien zehn Menschen beteiligt. Wenn nun fünf weitere dazukommen, dann bedeutet das fünf neue Hineingaben, und es müßte eigentlich „das *Wir*" sich — schematisch gesprochen — um 50% ändern.

Aber die Annahme stimmt nicht. Wir sagten damals, es sei falsch, sich die Psyche in räumliche Bezirke abgegrenzt zu denken. Vielmehr durchziehe jedes *Wir* die Psyche, die an ihm beteiligt ist, wie ein Gewebe, durchtränke den ganzen Menschen usw. (Seite 5). Wenn nun ein Mensch in eine Gruppe neu eintritt, so „muß er sich erst eingewöhnen", erst „heimisch" werden. Die Verschmelzung ist ein Vorgang, der nicht mit einem Schlag, sondern allmählich vor sich geht; bildlich: die Maschen des *Wir*-Gewebes knüpfen sich erst allmählich richtig in die Psyche ein. Die Menschen aber, die schon lange der Gruppe angehören, sind schon ganz in ihr aufgegangen, das *Wir* hat schon stark auf ihre Gesamtpersönlichkeit abgefärbt. So steht dem neuen Mitglied nicht die Macht von 10 persönlichen Hineingaben in das *Wir* gegenüber sondern außerdem die Macht von 10 Menschen, die in ihrer ganzen Persönlichkeit einander schon stark angeglichen sind. Daraus versteht man auch, warum monatlich ein Neuling im Laufe eines Jahres leichter aufgesogen wird als zweimal sechs oder einmal zwölf. Immer aber haben die Alten den Neuen gegenüber das Übergewicht, auch wenn sie an Zahl gleich sind. Von diesem Übergewicht der Alten über die Neuen in einem Schülerverein berichtet sehr schön Bernfeld, „Vom Gemeinschaftsleben der Jugend", Seite 62.

2. Dazu kommt aber ein anderes, leichter greifbares Moment. Jede Gruppe entwickelt bestimmte Lebensformen, die, einmal vorhanden, eine gewisse objektive Macht darstellen; der

Amerikaner würde von „behavior patterns“ sprechen, von Mustern oder Typen des Gebarens. Man sieht, es handelt sich um die objektivierte Erscheinung der Gruppenordnung. Da sind aber auch andere geistige Erwerbungen: eine bestimmte Summe von Vorstellungen, Anschauungen, Symbolen u. dgl., die durch ihr bloßes Vorhandensein einige Wirkung ausüben — und meist sehr bedeutende. Man kann sagen, diese Gehalte und Formen stehen vor dem neuen Mitglied als ein „fait accompli“, mit dem man sich irgendwie abfinden muß. Vierkandt spricht vom „objektiven Geist der Gruppe“, sofern es sich nur um gedankliche und Gefühlsvorstellungen, Anschauungen u. dgl. handelt.

3. Ein drittes Moment, das mit dem vorigen zusammenhängt, ist die etwaige Zielsetzung der Gruppe. Auch sie ist ein objektiver Bestand des Gruppenlebens, sogar ein besonders präziser.

Dies dritte Beharrungsmoment spielt natürlich nur bei zielhaft gerichteten Gruppen und unter ihnen vor allem bei den eigentlichen Zweckgruppen eine Rolle, für die der erstgenannte Grund nur wenig in Betracht kommt.

*

So sind die Grundlagen gewonnen für die Beurteilung jener bekannten Gegensätzlichkeit zwischen dem „Einzelnen und der Gruppe“.

Der Lebensdrang der Samtschaft

Die Samtschaft als solche hat den objektiven Drang zu bestehen — und nicht nur dies allein, sondern auch zu bestehen in identischer Gestalt. Der Lebensdrang der Samtschaft äußert sich darum keineswegs notwendig in dem Bestreben, neue Mitglieder zu werben — oft vielmehr darin, daß die vorhandenen Glieder Neulinge abwehren, um die Samtschaft nicht den Ein-

flüssen neuer Elemente auszusetzen und ihre Identität dadurch zu gefährden. Wir dürfen von einer Exklusivität vieler Gruppen sprechen, die manchmal groteske Formen annehmen kann.

Dagegen fordert die Gruppe oft genug vom einzelnen Mitglied schwerste persönliche Opfer im Interesse ihres Bestehens — bis zur Vernichtung der Person.

Der Lebensdrang der Gruppe beweist sich besonders in der Solidarität, die von „gegenseitiger Hilfe" wohl zu unterscheiden ist, auch nicht in Hilfshandlungen allein sich bewährt.

Unter Solidarität verstehen wir die Geschlossenheit der Gruppenglieder in ihrem Auftreten und Handeln. „Einer für alle und alle für einen" ist ihre Formel.

„Einer für alle!" Jeder einzelne für die Gesamtheit, die Samtschaft. Wenn eine Nation Krieg führt, so geht es nicht um das Wohl aller einzelnen Volksgenossen, sondern in erster Linie um das Dasein der Nation als solcher[1]. Die wehrhaften Männer nehmen die Lasten und Entbehrungen des Kriegsdienstes auf sich, viele setzen Gesundheit und Leben aufs Spiel. Und ist der Krieg wirklich „Sache der Nation", haben nicht die Kämpfer den (richtigen oder irrigen) Eindruck, nur die Sache einer kleinen Schicht besorgt zu haben — dann wird kein Volksgenosse dem andern die Größe und Schwere seiner persönlichen Opfer vorrechnen noch Vergleiche anstellen.

Auch in viel bescheideneren Formen äußert sich die Solidarität; so etwa darin, daß ich gegen unberufene Kritik Außenstehender sogar jene Einrichtungen meiner Gruppe verteidige, mit denen ich vielleicht keineswegs völlig einverstanden bin. Auch das bekannte Sprichwort: „Man wäscht seine schmutzige Wäsche zu Hause" deutet eine besondere Äußerungsform der Solidarität an.

[1] Ein besonders schönes Beispiel der Solidarität bietet Georg Kaisers Schauspiel „Die Bürger von Calais".

„Alle für einen! Jeder für jeden!" Daß man einen Gruppengenossen nicht in Not läßt, scheint selbstverständliches Gebot. Aber die Hilfe gilt nicht in erster Linie der Persönlichkeit des Genossen, sondern — eben dem Genossen in ihm. Die menschliche Frühzeit kennt dies Eintreten der Gruppe für den Genossen in der Form der Blutrache und der Gruppenfehde. Sie kennt aber auch die Preisgabe des Genossen, wenn dieser nämlich durch sein Verhalten sich unwert zeigt, weiterhin Genosse zu sein. Eine Familie hilft wohl auch heute noch einem ungeratenen Verwandten in selbstverschuldeter Not — nicht so sehr um seiner selbst willen als im Interesse der Familie im ganzen, deren guter Name nicht dem Skandal preisgegeben werden soll.

Ausführlichere Erörterungen über die mannigfachen Erscheinungen der Solidarität müssen hier leider unterbleiben.

Ein Wort ist noch zu sagen über Macht und Geltungsdrang der Samtschaft gegenüber dem Mitglied.

Im Leben jedes Menschen kommt es vor, daß er sich durch die oder jene Gruppe, der er angehört, beengt fühlt, und mag er ihr noch so innig anhangen. Bei uns modernen Menschen ist das ganz besonders häufig der Fall, sodaß man sich bei manchen Zeitgenossen fragen mag, ob sie überhaupt noch für engeres, gruppliches Leben geeignet sind.

In der Tat hat jede Samtschaft die Neigung, ihre Macht zu befestigen und auszudehnen. Je mehr an sich die Mitglieder homogen sind, desto mehr ist der Bestand der Gruppe als solcher gesichert. In jeder Gruppe zeigen sich daher Tendenzen, die Homogenisierung der Mitglieder möglichst weit zu treiben. Shaw sagt in der Einleitung zu seiner Heiligen Johanna[1] sehr schön: „Jede Gesellschaft ist auf Intoleranz gegründet." Und Strindberg empört sich[2] über diese Intoleranz mit den Wor-

[1] S. 58 der 61. bis 70. Aufl.

[2] Entwicklung einer Seele, S 259 des 19. bis 23. Tausends.

ten: „Diese Mehrheit ... führte ... die Konfirmation im alleinseligmachenden Bebelianismus ein und hatte bereits eine solche Intoleranz in der Bekenntnisfreiheit, daß sie ihn (Strindberg selbst!) verworfen ... hatte, weil er nicht orthodox war."

Vor allem in den Angelegenheiten der Samtschaft selbst, in allem, was mit ihren Zielen zusammenhängt, bezeugt sich diese Intoleranz. Darüber hinaus aber besteht auch die Neigung, einen möglichst breiten Raum im Leben des Mitglieds einzunehmen, es möglichst wenig andern Gruppen zu überlassen.

Im Grunde, so darf man sagen, hat die Samtschaft immer die Tendenz, das Mitglied mit Haut und Haaren zu verschlucken.

*

Darf man in diesen Erscheinungen eine Gegnerschaft der Interessen zwischen Gruppe und Mitglied erblicken? Viel richtiger ist es wohl, von einem fruchtbaren Spannungsverhältnis zu sprechen.

Wohl sucht die Samtschaft sich im Menschen und umgekehrt die Persönlichkeit sich in der Gruppe Geltung zu verschaffen. Aber wir dürfen nicht vergessen: es handelt sich ja nicht um zwei getrennte, feste Größen, die im Streite liegen. Nicht die Gruppe kämpft mit dem Menschen, sondern im Menschen wogt ein Hin und Her der Motive. Was ist denn diese Samtschaft, die mich einschlucken will? Doch nicht eine äußere Macht! sondern ich selber gehöre mit zu ihr, auch ich habe aktiv teil an ihr.

In einem Aufsatz aus jüngster Zeit[1] hat August Messer sehr treffend darauf hingewiesen, wie ein großer Teil dieser Konflikte sich nicht nur aus einer Intoleranz der Samtschaften, sondern aus übermächtigem, unduldsamem Geltungsdrang und geistiger Enge der Persönlichkeit erklärt. Der Mensch scheint geneigt zu vergessen, daß der Sinn der Gruppe, die ihn mit

[1] Zeitschrift „Philosophie und Leben", III. Jahrg., S. 87.

andern umfaßt, sich ihm doch in einer besondern Art und Färbung darstellt, andern aber in anderer Nüance. Seine Auffassung hält er „für die einzig mögliche und diskutable" und ist geneigt, die andern für dumm und urteilslos zu halten.

Von einem förderlichen Spannungsverhältnis sprachen wir. Denn alle menschliche Geschichte, alles kulturelle Leben beruht auf ihm. Immer ist die Persönlichkeit — und nur sie — das Schöpferische, Vorwärtstreibende. Der Samtschaft aber fällt die Aufgabe des Pflegens, Bewahrens, Erhaltens zu. Im Schoß der Gruppe werden die Schöpfungen früherer Zeit erhalten und überliefert, neue Leistungen in den Schatz der überkommenen eingefügt. Wenn Persönlichkeit und Samtschaft als die Eltern aller Kultur bezeichnet werden dürfen, so ist die Persönlichkeit in solcher Ehe das zeugend-väterliche, die Samtschaft aber das brütend-mütterliche Element.

Das verbundene Leben und Wirken

In Gruppen, die das verwirklichen, was wir früher (Seite 27) Totalgemeinschaft nannten, vollzieht sich beinahe das ganze äußere Leben der Mitglieder gemeinsam. Aber solche Gruppen gibt es heute kaum. Ist doch jeder Mensch in eine Reihe von Gruppen hineingestellt, deren jede nur einen besondern Ausschnitt seines Lebens beherrscht.

So ergibt sich im Leben des Menschen eine Art Rhythmus von — sollen wir sagen: Schlaf und Wachsein?

Betrachten wir den Sachverhalt zunächst von der Seite der Gruppe!

Das *Wir* hat wohl dauernden Bestand in der Psyche des Mitglieds. Gemeinschaft ist nicht nur eine vorübergehende und wiederkehrende seelische Regung, sondern ein währender Wesenszug des vergemeinschafteten Menschen. Die Samtschaft ist also auch dauernd vorhanden; doch tritt sie nicht wirksam in Erscheinung, während ihre Mitglieder in andern gruppli chen Bindungen tätig oder mit sich selbst beschäftigt sind.

Im gemeinsamen Akt der Glieder lebt die Samtschaft ihr waches Leben; zu andern Zeiten ruht sie und ist nur latent vorhanden. Nicht notwendig ist es, sich diesen Akt als ein äußeres Handeln in räumlicher Verbundenheit der Mitglieder vorzustellen.

Man denke nur etwa, wie unter solchen Umständen ein großes Volk mit seinen im Ausland weilenden Brüdern überhaupt je zu einem gemeinsamen Samtschaftsakt kommen sollte. Wir haben 1914 einen solchen Samtschaftsakt erlebt: der Kriegsausbruch — damals noch nicht Gegenstand widerstreitender Meinungen — weckte mit einem Schlage das deutsche Volk zu grandiosem geschlossenem Erlebnis. Vier Jahre später konnten wir sehen, daß die revolutionäre Masse zu Zeiten wie in elektrischer Entladung über das ganze Reich hin zu jäher Begeisterung erwachte.

Es ist nicht nötig, obwohl gewöhnlich, daß auch äußerlich erkennbar etwas Gemeinsames „geschehe", eine gemeinsame Tat vollbracht werde. Der Samtschaftsakt kann ein bloß psychischer sein, kann in einem Aufflammen der verbindenden Gefühle und in deren bloßem Ausdruck durch Worte und Gesten bestehen.

Wie räumliche Versammlung der Mitglieder nicht unbedingt nötig ist, so auch nicht die unmittelbare aktive Beteiligung jedes Einzelnen am Samtschaftsakt. Da wir die Samtschaft als eine Ganzheit betrachten, kann sie im Akt auch durch einen Teil ihrer Mitglieder, es muß nicht einmal die Mehrzahl sein, repräsentiert werden. Sitzen 20 Menschen festlich beisammen, und fragen wir nach dem Wer und Wie, so heißt es wohl: „das ist der Bürgerverein Harmonie" — der vielleicht 40 oder mehr Mitglieder zählt. Die Anwesenden vollziehen den Sinn der Samtschaft — nicht nur für sich, sondern zugleich für die Abwesenden.

Verschieden ist der Lebensrhythmus der verschiedenen Gruppen; bei manchen ist der Wellenschlag kurz, länger bei

andern; regelmäßig bei diesen, wechselnd bei jenen. Das hängt von vielen Dingen ab; von der Zahl der Mitglieder, von ihrer räumlichen Nähe oder Ferne, vom Sinn der Gruppe usw.

Je seltener aber die Samtschaftsakte, je größer die Intervalle zwischen deren zweien, desto wichtiger sind für die Erhaltung der Gruppe jene Momente, die ihr über ihre Ruhepausen hinweg die Kontinuität des Daseins gewährleisten: die verbindende Ordnung, die Führung, die Verkörperung durch Symbole und Gruppenschöpfungen.

Die Beleuchtung der besonderen Arten von Samtschaftsakten verschieben wir auf nachher (Seite 50ff.), um hier gleich anschließend den Rhythmus des Gruppenlebens von der Seite des Menschen her zu betrachten.

Was geht während des Samtschaftsaktes im Menschen vor? Er ist auf den Sinn der Gruppe konzentriert, und während dieser Zeit scheinen andere Lebens- und Bewußtseinsinhalte vorübergehend zu verblassen — ja sie können geradezu völlig versinken; nicht nur das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu andern Gruppen, sondern auch die ganz individuellen Gehalte tauchen in eine Versenkung. Diese Konzentration auf das Gemeinsame, die vorübergehende Ausschaltung alles Trennenden ist der Grund, weshalb samtschaftliche Erlebnisakte von so ungeheurer Wucht sein können. Aber es ist mehr als eine bloße Konzentration der Beteiligten auf den Sinn und Gehalt des grupplichen Lebens; das *Wir* in allen beteiligten Personen ist das Subjekt dieses Erlebens. Nicht nur eine objektive Konzentrierung auf den Sinn der Gruppe findet statt, sondern auch eine Verschiebung des subjektiven Erlebniszentrums im Menschen selbst. Es ist, „als sei der Mensch ein anderer"; „man kennt sich selbst nicht wieder"; „man ist hingerissen". Alles das sind Ausdrücke, die nur anzeigen, wie das *Wir* vorübergehend von allen seelischen Kräften des Menschen Besitz zu ergreifen scheint. „Besessenheit" ist denn auch die Bezeichnung für den höchsten Grad dieser psychischen Verfassung. Aus dem Taumel

des Gemeinschaftsaktes erwachend mag der Mensch sich dann wohl an die Stirn greifen: was ist geschehen? was hat mich so in Begeisterung versetzt? Der objektive Inhalt des Erlebnisses erscheint dem nüchternen Zuschauer und erscheint nachher dem ernüchterten Teilnehmer gar nicht so bedeutungsvoll. Es ist auch nicht dieser Inhalt selber gewesen, der ihn hinriß, sondern das erlebende Subjekt war in einer Verfassung, die ihm diesen Inhalt unendlich bedeutungsvoller erscheinen ließ; die psychischen Kräfte waren anders zentriert als sonst.

Falsch aber wäre die Meinung, die Samtschaft sei dem Menschen nur gegenwärtig in solchen Augenblicken des verbundenen Erlebnisaktes. Der Sinn der Samtschaft kann in jedem beliebigen Augenblick dem einzelnen Mitglied zum Bewußtsein kommen. Der fromme Christ wird nicht an der Kirche vorübergehen können, ohne seiner Glaubensgemeinschaft innezuwerden, und sei es nur in dämmernder Regung seines Herzens; tausend Kleinigkeiten können mich an die oder jene gruppliche Bindung erinnern. Höre ich in Berlin auf der Straßenbahn aus eines fremden Menschen Mund den vertrauten Klang meiner oberbayerischen Mundart, so regt sich etwas wie Freude in mir. Wo immer zwei Gruppengenossen sich treffen, flackert vorübergehend das Gemeinsame empor. Ganz allgemein gilt — in entsprechender Auslegung — das Wort Christi: „wo zwei von Euch versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen."

In solchen und ungezählten verwandten Fällen ist aber nur die objektive Seite des Samtschaftserlebnisses gegeben. Beim verbundenen Erlebnis ist der Sinn der Samtschaft Inhalt und das *Wir* Subjekt des Erlebnisses. Hier aber ist die Samtschaft, die Zugehörigkeit zu ihr — als Wert empfunden — der Inhalt eines Erlebnisses der Person.

So ist die Samtschaft auch während ihrer Ruhelage nicht aus dem Bewußtsein des Menschen gestrichen. Darüber hinaus — so sagten wir schon — durchtränkt ja die Zugehörig-

keit zu ihr des Menschen Wesen als Person so völlig, daß sie in allem seinem Tun und Werk mitschwingt, ausgenommen etwa die Augenblicke höchster Faszination durch andersgeartete Erlebnisgehalte.

*

Es darf nicht der Anschein erweckt werden, als sei das oben (Seite 46ff.) beschriebene verbundene Erlebnis die einzige Form grupplichen Wirkens. Sie ist nur diejenige, in der die psychische Einheit der Samtschaft ihren höchsten und auffälligsten Ausdruck findet.

Drei Hauptarten grupplichen Handelns sind zu unterscheiden.

1. Der verbundene Lebensvollzug überhaupt — es muß nicht der gemeinsame Vollzug des gesamten Lebens sein. Dieser Typus des Handelns entspricht vornehmlich den nicht gegenständlich gerichteten Gruppen (vgl. Seite 27f). Familie, Kameradschaft, gesellige Vereinigung sind die Beispiele, in dieser Reihenfolge absteigend gestuft nach dem Umfang des gemeinsam geteilten Lebensbereichs. Ist die Lebensführung eine vollkommen gemeinsame, so fehlt insofern der eigentliche wechselnde Rhythmus von Wirksamkeit und Ruhe des verbundenen Lebens. Es wird sich zeigen, daß er in anderer Weise doch auftritt (vgl. Seite 52).

2. Verbundenes Wirken und Beraten ist vornehmster Handlungstypus der Zweckgruppen. Zwecke, als etwas in der äußeren realen Welt zu erreichendes, fordern planmäßiges Wirken in der realen Umwelt.

Dazu bedarf es einer besonderen Anmerkung. Dieser Handlungstypus ist des verbundenen Erlebnisaktes Gegenpol. Schien dort die Individualität zurückzutreten — bis zu ihrer vorübergehenden Ausschaltung —, so kommt sie im Handlungstypus verbundenen Wirkens und Beratens innerhalb der Gruppe zu besonders hoher Geltung. Werke zu wirken vermag nur der

einzelne Mensch. Ist das Erlebnis Akt verbundener Menschen, so bedeutet gemeinsames Wirken verbundene Akte von Menschen.

Ganz besonders gilt dies von der Beratung, für deren Fall hier nähere Erläuterung folgen mag.

Gefühlsregungen kann man gemeinsam haben; Gedanken aber vermag man höchstens auszutauschen. Zum Dasein jeder Gruppe, ganz besonders aber der Zweckgruppen mit ihren rationellen Bestrebungen, gehört die Beratung gemeinsamer Angelegenheiten. Und hier tritt die Persönlichkeit in ihre Rechte. Ist eine Anzahl von Menschen zur Beratung versammelt, so bringt jeder seine Gedanken und Meinungen vor, sie werden debattierend gegeneinander abgewogen, erörtert und endlich wird ein Beschluß gefaßt.

Freilich gibt das gemeinsame *Wir* die Grundstimmung ab, aus der heraus der Einzelne seine Erwägungen anstellt — wenigstens erwartet und verlangt man das von ihm. Und aus dieser Grundstimmung heraus, nicht nur nach rationeller Tauglichkeit, werden die einzelnen Vorschläge gewertet. Der Inhalt des Beschlusses ist immer das Werk einer Persönlichkeit oder das Kompromiß aus mehreren Vorschlägen. Mit dem Beschluß aber ergreift das *Wir* als solches Besitz vom Inhalt, hebt ihn aus der Sphäre überlegender Vernunft in die des Gefühls und der Stimmung.

Je größer die Zahl der beratenden Körperschaft, desto schwieriger ist es, die nüchtern überlegende Persönlichkeit zur Geltung zu bringen, desto mehr werden die Gefühlsmomente sich vordrängen, desto deutlicher spricht das triebhafte *Wir*. Darum pflegen die Beratungen und Beschlüsse sehr großer Versammlungen oft gefährlich zu sein und große Gruppen beauftragen kleine, „arbeitsfähige" Ausschüsse mit den Aufgaben der Beratung.

3. Der dritte Handlungstypus endlich ist der schon ausführlich erörterte des gemeinsamen Erlebnisvollzugs.

Dieser Typus ist besonders charakteristisch für die wert-gerichtete Gruppe — für die religiöse Glaubensgruppe etwa: in Form des Gottesdienstes.

Wurden hier die einzelnen Handlungstypen bestimmten Arten von Gruppen besonders zugeschrieben, so bedeutet das doch nicht eine ausschließliche Zuordnung. Auch die Zweckgruppe kennt z. B. gelegentliche Verbindung im Erlebnisvollzug — gemeinsame Feste u. dgl. Ebenso die ungerichtete Gruppe. Ist doch z. B. das Weihnachtsfest so recht ein Erlebnisakt der ungerichteten Gruppe „Familie", auch bei Menschen, die längst aufgehört haben, es als religiös-kirchliches Fest zu feiern. Auch kann die ungerichtete Gruppe verbundenen Werkes und Beratens nicht ganz entbehren — nur daß ihr dieser Handlungstypus nicht das Gepräge gibt.

Das Geflecht der Beziehungen innerhalb der Gruppe

In einer Gruppe sind alle Mitglieder untereinander verbunden. Aber es ist nicht notwendig für den Bestand der Gruppe, daß jedes Mitglied mit jedem andern in unmittelbarer persönlicher Berührung stehe. In vielen Fällen wäre das auch wegen der großen Zahl der Mitglieder gar nicht möglich. Ja es gibt sogar — als Ausnahme freilich — Fälle, wo besonders darauf geachtet wird, daß möglichst wenige Mitglieder einander unmittelbar kennen: man erinnert sich, wie bei einem Fememordprozeß bekannt wurde, daß die Werber einer nationalistischen Organisation Auftrag hatten, den geworbenen Mitgliedern die Namen der Mitverschworenen zu verschweigen. Jedes Mitglied sollte nur seinen unmittelbaren „Vorgesetzten" persönlich kennen. Das erklärt sich aus dem geheimbündlerischen Charakter solcher Organisationen.

Die Kontakte der Einzelmitglieder untereinander treten zu der durch das *Wir* gegebenen Verbundenheit noch hinzu, können vielfach als eine Lebensäußerung und Wirkung der Samtschaft betrachtet werden.

Es könnte dabei unterschieden werden zwischen einmaligen Kontakten und dauernden Verhältnissen je zweier Mitglieder. Diese Unterscheidung theoretisch aufzustellen ist leichter als sie praktisch anzuwenden. Soll bei mehrmaliger Berührung zwischen zwei Mitgliedern das Bestehen eines Verhältnisses oder bloße Wiederholung von Einzelkontakten angenommen werden? Es sind ungezählte Abstufungen von flüchtigster Berührung zu innigster Gemeinsamkeit denkbar. Wir lassen daher hier die Frage aus dem Spiel, zumal wir an anderer Stelle noch einmal darauf zurückkommen müssen, sondern sprechen von „Beziehungen" schlechtweg, womit wir beides, Verhältnisse und Kontakte, umfassen.

Diese Beziehungen der Mitglieder untereinander entsprechen der Formel: *Ich-Du* (vgl. Seite 6). Zwei Arten solcher Beziehungen sind grundsätzlich auseinander zu halten.

1. Diese können nach Art und Inhalt im Zusammenhang mit der Gruppe selbst und deren Leben stehen. Das träfe zu auf das nähere persönliche Verhältnis zweier Organe eines Vereins in der Zusammenarbeit für die Vereinigung; ein entsprechender bloßer (vorübergehender) Kontakt wäre das Zusammentreffen zweier einander bisher fremder Gruppenglieder bei einer Gruppenveranstaltung, um sich nachher wieder zu trennen und sich (bei großen Gruppen) erst nach Jahren, vielleicht nie, wiederzusehen. Solche Beziehungen mag man mit der Formel *Ich-Du im Wir* kennzeichnen. Sie trifft zu auf alle Beziehungen, in denen die Partner sich wesentlich als Gruppengenossen betrachten. Viele Solidaritätsakte gehören hierher: wenn ich etwa einem heruntergekommenen und mir persönlich wenig angenehmen Menschen nur deshalb helfe, weil er Gruppengenosse ist, u. ä.

2. Es kann sich aber auch um Beziehungen handeln, die mit dem Sinn der Gruppe nichts zu tun haben, mögen sie auch vielleicht durch die gemeinsame Gruppenzugehörigkeit verursacht, durch die Gruppe vermittelt worden sein. Herr A

und Fräulein B haben sich in einer wissenschaftlichen Gesellschaft gelegentlich eines Referatabends kennengelernt, treten einander näher und heiraten sich ein Jahr darauf. Sie bleiben beide Mitglied der Gesellschaft; ihr besonderes eheliches Verhältnis kann zwar auf ihr Verhalten innerhalb der Forschungsgesellschaft einwirken, ihre Mitgliedschaft bei dieser ihrem ehelichen Leben eine besondere Note geben — unmittelbar haben beide Bindungen ihrem Wesen nach nichts miteinander zu tun.

Die Beispiele könnten erheblich vermehrt, der besonderen Arten und Abarten noch recht viele entwickelt werden. Hier genügt das Gesagte für die Folgerung: wenn ich mir von einer Gruppe, ihrem Typus und Wesen, der Art des Lebens in ihr ein Bild machen will, darf ich nur jene Beziehungen der Mitglieder untereinander mit heranziehen, die ihrem Charakter nach dem Sinn der Gruppe entsprechen, mit ihr im Zusammenhang stehen. Alle andern Arten von Kontakten erscheinen — unterm Gesichtspunkt der Gruppe — als zufälliges Beiwerk. (Eine scheinbare Ausnahme lernen wir auf Seite 56f. kennen.)

In den beschriebenen Verhältnissen und Einzelkontakten — beider Arten! — steht *Ich* dem *Du* gegenüber. Die Partner verkehren als Persönlichkeiten miteinander. Der Unterschied besteht darin, daß in einem Fall die Samtschaft sinngebend die beiden verbindet, im andern Fall aber ein Interesse anderer Art.

Welche Bedeutung haben diese Beziehungen der einzelnen Mitglieder für die Gruppe selbst?

1. Ihre Häufigkeit ist bei den einzelnen Gruppen und Arten von solchen sehr verschieden. Ganz fehlen sie wohl nirgends. Dagegen gibt es sehr kleine Gruppen mit intimem Zusammenleben, wo tatsächlich alle mit allen in Berührung stehen.

2. Diese Berührungen sind ein Stück grupplichen Lebens; früher war erwähnt, wie sie in den Zwischenräumen, während deren die Samtschaft ruht und nicht als solche aktiv in Erscheinung tritt, in den Mitgliedern immer wieder den Gedanken an die Samtschaft wecken.

3. Anderseits bedeutet die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bei jedem Mitglied eine gewisse Bereitschaft zur Anknüpfung von Beziehungen zu jedem — auch dem noch unbekannten — Genossen. Das gilt vor allem von *wir*-gegründeten *Ich-Du*-Beziehungen, aber auch von andern. Man denke sich etwa den Fall: zwei Menschen kommen in ihrem Berufsleben täglich zusammen, behalten aber Abstand. Eines Tages stellt sich heraus, daß sie in verschiedenen Jahrgängen Mitglieder des gleichen Studentenbundes waren: „Ja, warum haben Sie das nicht gleich gesagt! Jahrelang läuft man so aneinander vorbei!" Von da an besteht reger kollegialer und häuslicher Verkehr zwischen beiden. Um solches „Sich-Verkennen" zu vermeiden, haben viele Vereinigungen Abzeichen, und sei es nur die unauffällige Stecknadel mit dem weißen Kopf der „Schlaraffen".

Am deutlichsten zeigt sich diese „Kontaktbereitschaft im *Wir*" bei Volksgenossen im Ausland. Dort begrüßt man den an der Sprache als solchen erkannten Landsmann herzlich, ist mit ihm sofort auf mehr oder minder vertrautem Fuß. Die gleiche Lage der Absonderung von der Gruppe — in diesem Fall dem Volk — kommt hier noch hinzu. Daheim kümmert man sich nicht um Hinz und Kunz, im Ausland aber ist man wenig wählerisch und nimmt vielleicht sogar mit wenig sympathischen Landsleuten gern vorlieb. Man sieht, die Kontaktbereitschaft wirkt relativ, abhängig von allerlei Bedingungen. Es kommt auch vor, daß man seine Kontaktbereitschaft einem bestimmten Genossen gegenüber auf *Ich-Du*-Kontakte im *Wir* beschränkt. Ich lebe im Ausland; ein Deutscher kommt zu mir und sucht meine Unterstützung; er macht mir einen unangenehmen Eindruck. Daheim würde ich ihn wegschicken; in der Fremde aber sage ich mir: „Es soll nicht heißen, ich hätte meinen Landsmann ohne Hilfe gelassen; ich will ihm unter die Arme greifen — aber weiter will ich nichts mit ihm zu schaffen haben."

3. Die Haupttypen von Gruppen

Es seien, an verstreute frühere Bemerkungen anknüpfend, die wichtigsten Gehaltstypen und Formtypen von Gruppen mit ein paar Sätzen gekennzeichnet, ohne auf Einzelheiten einzugehen.

A. Gehalts- oder Sinntypen

Auf Seite 27ff. war von der Gerichtetheit der Samtschaft die Rede; hier nun ergeben sich einige Folgerungen daraus.

Als wichtigste Beispiele für die Lebensvollzugs-Gruppe wurden schon früher mehrfach Familie und Kameradschaft erwähnt. Auch die alten Männerbünde und die Klöster gehören hierher; die dörfliche Siedlung nur zum Teil, namentlich in ihrer älteren, geschlosseneren Form. Gruppen, deren Sinn der gemeinsame Vollzug einer mehr oder minder umfangreichen Sphäre des Lebens ist, haben in besonderm Maß den Charakterzug der Intimität, der Enge, Traulichkeit und persönlichen Nähe. Hier wird Gemeinschaftsgefühl in hohem Grad zum Heimgefühl. Die treffendste Bezeichnung solcher Gruppen wäre eigentlich das altdeutsch-lateinische Lehnwort „Kumpanei", das „Brotgenossenschaft" bedeutet und so die Gemeinsamkeit täglicher Lebensführung besonders betont.

Es war schon angemerkt, wie diese persönliche Nähe gesatzte Ordnung ganz oder weithin entbehrlich macht, wie darum in den Gruppen solchen Types meist bloß tradierte Ordnung oder sogar unreflektierte Regelhaftigkeit herrscht. Die persönliche Nähe aber hat noch viel wichtigere Folgen für die Rolle des Menschen in solchen Bünden. Wenn irgendwo der Satz von der relativen Unabhängigkeit der Samtschaft gegenüber ihren einzelnen Mitgliedern mit Vorsicht angewendet werden muß, so ist es hier der Fall; in diese Gruppen geht der Mensch tatsächlich in besonderm Maß mit seiner Gesamtpersönlichkeit ein. Hier herrscht auch unmittelbarer persönlicher Kontakt aller mit allen; und dieser Umstand gibt

solchen Gruppen ihr ganz eingenartiges Gepräge, das sie Organismen sehr ähnlich erscheinen läßt und vielleicht einer der Anlässe für die Entstehung der unseligen Organismentheorie war. Meist ruhen diese Gruppen auch auf einer konkreten Gleichartigkeit der Mitglieder — auf Blutsbanden, Bodenständigkeit u. dgl. Hier haben wir die auf Seite 54 angedeutete scheinbare Ausnahme. Bei Lebensvollzugsgruppen gehören rein personale Ich-Du-Beziehungen unmittelbar zum Gruppenleben. Es gibt hier keine persönlichen Angelegenheiten, die mit der Gruppe nichts zu tun hätten — weil das Zusammenleben der Menschen in ihrem So-Sein gerade der tiefste Sinn dieser Art von Gruppen ist. Wir brauchen uns nur gegenwärtig zu halten, daß gerade eines der sichersten Zeichen für den Verfall der modernen Familie in der Trennung der beruflichen, geistigen und sonstigen Lebenssphären der Familienmitglieder von ihrem gemeinsamen familiären Daseinskreis erblickt wird.

Jeder einzelne Genosse spielt im Leben solcher Gruppen seine bestimmte Rolle. Nirgends wird der Einzelne so sehr als Gesamtpersönlichkeit von den andern gewertet und beachtet wie hier, während sonst oft die Gruppengenossen sich gegenseitig um ihr außergruppliches Dasein und Treiben nur wenig oder gar nicht kümmern. Jeder Einzelne bringt in eine solche Gruppe seine persönliche Eigenart ein — nicht so sehr als störende, hemmende, ungern gesehene Eigenwilligkeit, sondern wie eine den andern willkommene Würze. Hier ist darum der Einzelne zwar verzichtbar, auch ersetzbar — aber sein Ausscheiden hinterläßt doch eine fühlbare Lücke. So einen, wie ihn, wird man nicht wieder haben; so wie ihn, mit allen ihm eigentümlichen Fehlern und Vorzügen. Das Zusammenleben in solchen Bünden verträgt darum auch gelegentliche heftige Auseinandersetzungen und sogar Zusammenstöße zwischen einzelnen Mitgliedern. Die im Grund bestehende tiefe Wesenseinheit macht das möglich. Anderseits aber sind innere Gegensätze der Gesinnung, ja sogar der persönlichen

Meinung über lebenswichtige Fragen, Unterschiede der Weltanschauung nirgends schwerer zu ertragen als hier. Taktgefühl mag Ausbrüche vermeiden. Aber die kleinen Reibungen oder beherrschte Zurückhaltung wirken dann oft zersetzender als ein heftiger Streit.

Wir haben früher von diesen Gruppen gesagt, sie seien „auf sich selbst gerichtet". Wenn wir ihre Sinn-Bestimmung als ideell-gegenständliche Richtung ausdrücken wollten, so könnten wir sagen, es schwebe ein Ich-Ideal vor, das gewissermaßen Typenmuster für jene Wesensgleichung ist, welche die Beteiligten verbindet. Jeder Einzelne ist mehr oder ist ein wenig anders als dies Ich-Ideal; aber jeder nähert sich ihm mehr oder minder an, stellt es in anderer Variation dar. Dann ließe sich sagen: das Ich-Ideal ist der Sinn der Gruppe, seine aktive Bewährung durch die beteiligten Menschen macht das Gruppenleben aus; und diese Bewährung muß notwendig in verschiedenen Varianten erfolgen.

Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich auch die bekannte Exklusivität solcher Gruppen betrachten. Ihnen ist es nicht um Vergrößerung ihrer Mitgliederzahl zu tun; vor allem kommt es ihnen darauf an, daß die Einzelnen sich untereinander gut verstehen. Bei keiner andern Gruppe wird man gegen Aufnahme neuer Mitglieder so oft den Einwand hören: „er paßt nicht so recht in unsern Kreis". Wirklich bringt nirgends ein neuer Genosse so viel neue Atmosphäre mit, wie hier. Durch ein neues Mitglied kann eine derartige Gruppe in eine Krisis geraten. Willkommen ist nur derjenige Neuling, der die Tendenz zur Annäherung an das Ich-Ideal der Gruppe zeigt. Hier kann auch nicht eigentlich von einer „Aufnahme" neuer Mitglieder durch einen einzelnen Akt die Rede sein; der Neue wächst allmählich in den Kreis hinein. Zuerst finden lose, gelegentliche Kontakte statt, bei denen der Neue durchaus die Rolle eines Gastes spielt; nach einiger Zeit schwindet er entweder wieder aus dem Kreis, oder er wird fester in ihn hineingezogen. Ein

etwaiger feierlicher Aufnahmeakt ist nur die nachdrückliche Bestätigung, daß der Mensch nun dem Kreis angehört.

In diesem Sinne sind die Noviziat-Einrichtungen zu verstehen, mögen sie nun unter dem Namen Noviziat — bei klösterlichen Orden — oder unter anderer Bezeichnung (z. B. bei Studentenbünden als „Fuchsentum") auftreten. Immer handelt es sich um eine Art Bewährungszeit, nach deren Ablauf erst entschieden werden kann, ob der Neuling sich in den Kreis einfügen kann oder nicht. So bekommt auch die — die Überlegenheit der Alten gegenüber dem Neuling betonende — „Patenschaft" hier eine besondere Bedeutung. Ein altes Mitglied betreut den Neuling, tritt für ihn im Kreise ein, überwacht seine Lebensführung und macht ihn mit den unfixierten Lebensformen und Bräuchen der Gruppe vertraut.

Zu erwähnen wäre freilich noch, daß bei ganz losen Lebensvollzugsgruppen gelegentlich spontane Aufnahme eines Neulings vorkommt; z. B. anschließend an einen gemeinsamen Erlebnisakt, dem ein Gast beiwohnt. In der festlich gehobenen Stimmung des einzelnen Erlebnisaktes ist der Gast mit den Gruppengenossen eins, und es mag die einmal vollzogene Gefühlseinung als Eingliederung in die Gruppe dauernd nachwirken.

Leben und Wirken der Gruppen dieser Art ist nach innen gekehrt. Ein äußeres Werk ist ihnen nicht wesentlich. Sie sind darum nicht nur exklusiv im Sinne der Zurückhaltung bei Erwerbung neuer Mitglieder, sondern sie kümmern sich auch wenig um andere soziale Lebenskreise. Ein Konflikt mit solchen in der gegenständlichen Umwelt, in der Welt des Wirkens kommt kaum in Frage; um so schärfer pflegt die Reaktion auf jedes Eindringen Fremder in den Kreis, auf jede Störung seiner intimen Atmosphäre zu sein.

Was die Mitglieder als solche tun und wirken, ist im einzelnen Fall ganz gleichgültig. Jede kleinste gemeinsame Handlung kann bedeutungsvoll empfunden werden. Denn

nicht auf den gegenständlichen Inhalt und rationellen Sinn der Handlung kommt es an, sondern darauf, wie in ihr das Zusammenleben und verbundene Sein der Glieder sich bewährt — das Urteil darüber aber hängt viel weniger vom Inhalt der Handlung selbst als von jeweiliger Stimmung der Genossen ab.

In einer Gruppe, die den totalen Lebensvollzug ihrer Glieder umfaßt, spielt sich das Dasein ziemlich gleichförmig ab. Der früher genannte Erlebnistypus des verbundenen Wirkens bringt in solche Einförmigkeit Höhepunkte und Akzente (die Familienfeste, dörfliche Naturfeste u. dgl.).

Anderseits gibt es Gruppen dieser Art, die nur einen Lebensausschnitt vergemeinschaften und somit schon durch die Intervalle zwischen Vollzug und Ruhestand einigen Rhythmus aufweisen. Ist der vergemeinschaftete Ausschnitt aus dem Leben der Mitglieder sehr eng, handelt es sich etwa (bei einem Stammtisch) nur um gemeinsames Verbringen von ein paar Erholungsstunden wöchentlich oder monatlich, so nähert sich der Typus sehr stark dem der Erlebnis-Vollzugs-Gruppe. Sie unterscheidet sich von der Lebensvollzugsgruppe dadurch, daß sie nicht den Lebensablauf im ganzen oder in bestimmter Hinsicht vergemeinschaftet, sondern nur einzelne Erlebnisakte. Ein Gegensatz macht das deutlich: eine Schar von Schülern verschiedener Schulen an einem Ort bildet eine Kameradschaftsgruppe; jeden Sonnabend nach der Schule ziehen sie ins Freie und verbringen den Sonntag gemeinsam draußen. Es kommt kaum vor, daß einer einmal allein wandert. Hier wäre Gemeinsamkeit des Vollzugs eines ganzen Ausschnittes aus dem Leben Sinn der Gruppe. Das ganze Verhältnis der Jungen zur Natur wäre hier vergemeinschaftet.

Gegenbeispiel: der Stammtisch, der vierzehntägig zusammentrifft. Sollte hier Vergemeinschaftung einer Lebenssphäre angenommen werden, so wäre es die Erholung im geselligen Beisammensein. Erholung überhaupt und auch Er-

holung der gleichen Art werden aber die Mitglieder des Stammtisches zwischen zwei Zusammenkünften auch anderweitig suchen und genießen. Hier also wäre wohl nur in rhythmischer Folge wiederholter Lebensvollzug anzunehmen.

Die Abgrenzung zwischen beiden Typen mag im Einzelfall manchmal schwierig sein.

Diesen Typen stehen die gegenständlich gerichteten Gruppen gegenüber, unter denen wir wert-gezielte, werkgezielte und interessen-gezielte unterscheiden können.

Die wert-gerichtete Gruppe ähnelt in vieler Hinsicht der Lebensvollzugsgruppe; mit dem Unterschied freilich, daß hier eine bedeutende Aufhebung in die ideelle Sphäre stattfindet. Nicht so sehr das An-Sich der leibhaftigen Person in ihrer Ganzheit steht hier im Vordergrund, als vielmehr eine abstrakte Sinnformel, die wie ein Generalnenner und Maßstab dem Leben gegenübergestellt wird. Damit ist eine größere Distanzierung der Samtschaft gegenüber dem einzelnen Menschen gegeben. Die Gruppen dieser Art sind daher erst auf einer Stufe menschlichen Kulturlebens denkbar, die eine erhebliche Abstraktionsfähigkeit zeigt; sie stützen sich auch nicht mehr so ausdrücklich auf biologische oder sonstige naturgegebene Einheit der Mitgliedschaft, sondern sind im Prinzip rein geistige Wahlgruppen. So dürfen wir die Grenze zwischen Stamm und Volk (im kulturlichen, nicht im politischen Sinn) etwa dort ziehen, wo nicht mehr die rassische Artung, sondern die Gemeinsamkeit der Kulturwerte entscheidendes Kennmal der Zugehörigkeit ist.

Unter diesem Gesichtspunkt ist ein Wort nachzutragen zu den Wahlgruppen des gemeinsamen Lebensvollzuges. Diese Gruppen — wir bezeichnen ihren Typus mit dem Namen „Bund" — stehen zwischen den eigentlichen Lebensvollzugsgruppen und den wertgezielten Gruppen. Die modernen Jugendbünde — besonders charakteristische Beispiele dieser Art — zeigen bei aller Tendenz zur Einstellung auf das An-sich

der ganzen Persönlichkeit doch sehr deutlich die Betonung bestimmter weltanschaulicher Wertgehalte. Deshalb finden auch die Jugendbünde verschiedener politischer usw. Kreise trotz aller Ähnlichkeit der Absichten nicht zusammen.

Unter Wert sei ein Vorstellungsinhalt verstanden, der geeignet ist, menschliches Gesamtdasein sinngebend zu erfüllen. Dies wäre eine formale, ganz allgemeine Bestimmung vom Wesen des Wertes. Ob ein bestimmter Vorstellungsgehalt als Wert, als Bezugszentrum für das gesamte Leben und Erleben, anerkannt werden solle oder nicht, ist eine andere, objektiv gar nicht zu lösende Frage. Hier handelt es sich nicht darum zu entscheiden: welche Idee soll als Wert gelten? sondern darum: worin zeigt sich die Wertgeltung einer Idee? Denn wir haben nicht eine Norm für ein „richtiges" soziales Leben aufzustellen, sondern tatsächliches soziales Leben zu erforschen. Was aber bei einzelnen Menschen und in verschiedenen Menschenkreisen als Wert Geltung hat und sozial demgemäß wirkt, ist sehr verschieden.

Die Gemeinsamkeit einer Wertvorstellung bei mehreren Menschen bedeutet nun freilich eine tiefgehende Wesensverbindung unter ihnen. Aber die ins rein-Geistige gehobene Abstraktheit der Wertidee ermöglicht zugleich eine erhebliche Spannung zwischen der sinngebenden Idee und der tatsächlichen Lebensführung. Wir könnten sagen: in der Lebensvollzugsgruppe gilt der Mensch genau das, was er durch sein Leben und Wirken zu sein erweist; in der wertgerichteten Gruppe wird der Mensch viel mehr nach seinem Glauben, nach seiner grundsätzlichen Wertrichtung gefragt und beurteilt. Hier ist eine größere Freiheit des Einzelnen und darum eine bedeutende Verschiedenheit der Mitglieder in ihrer praktischen Lebensführung möglich und erträglich. Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Wertgruppe ist Anerkennung und Bekenntnis der sinngebenden Wertvorstellungen; wie der Einzelne diesen Wertgehalt in Lebenspraxis umsetzt, wie er die Einzelheiten

seiner Lebensführung zur Wertidee in Bezug setzt, ist weithin ihm überlassen. Darum ist z. B. Gesinnungsheuchelei — in verfallenden Wertgruppen nicht selten — bei Lebensvollzugsgruppen ganz undenkbar.

Diese bedeutsame Abhebung der Wertidee als Sinngehalt der Wertgruppe vom realen Leben und seinen Greifbarkeiten ermöglicht auch eine viel größere Spannweite der Wertgruppen; die Zahl der Mitglieder kann sehr groß, ja sie kann beliebig groß sein. Die Mitglieder können dauernd verstreut leben — die Geistigkeit des Sinngehalts der Gruppe fordert nicht räumliche Nähe, überbrückt Ozeane.

Ihren Ursprung freilich nehmen alle Wertgruppen von lebensbündlerischen Anfängen. Betrachten wir das Kulturvolk als Wertgruppe, so ist sein Ausgangspunkt die stämmische Lebensform. Die ausgesprochensten Beispiele für den Typ der Wertgruppe, die Religionsverbände, nehmen ihren Anfang als bündische Sekten in einem um einen Meister (fleischgewordenes Ich-Ideal!) gescharten Lebenskreis.

Aber aller Wertidee ist eigen die Tendenz der Absolutheit, der unbedingten, unbegrenzten, über Raum und Zeit triumphierenden Geltung.

Darum liegt es im Sinn jeder Wertbewegung, daß sie nach einem intensiv-bündischen Stadium in ein extensiv-propagandistisches übergehe, ihren Siegeszug durch die Welt antrete — womit freilich eine Verwässerung und Formalisierung der Wertidee selber Hand in Hand zu gehen pflegt. Hier also keine Spur von jener Exklusivität der Lebensvollzugsgruppen.

Die Analogie bei der Nation als Wertgruppe zu verfolgen, wäre zwar sehr interessant, zumal sich hier tiefe Einblicke in die Hintergründe völkischer Gedankengänge ergäben. Aber hier spielen so viele verschiedene Momente herein, daß eine knappe Skizze summarisch, ungenau und darum unverantwortlich wäre.

Es wäre vielleicht noch anzumerken, daß die für die Wertgruppe charakteristische Zustandsordnung die hierarchische ist.

Den Zweck definiert Spranger[1] als etwas „einzelnes Reales, das an einem Wert teil hat". Damit ist die enge Begrenztheit der Zweckgruppen innerhalb menschlichen Gesamtdaseins hervorgehoben. Freilich darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Entscheidung, ob ein bestimmter Inhalt ein Wert oder bloßer Zweck sei, im letzten Grunde subjektiv ist. So gibt es denn auch wirklich Fälle, in denen, was der Mehrzahl der Menschen bloßer Zweck scheint, andern zum richtunggebenden Wert wird. Weitgehende soziale Funktionsgliederung fördert solche „Verirrungen der Wertrichtung", deren Häufigkeit in unserer Zeit wir mit dem Schlagwort von der „Verzwekkung" unseres Lebens kennzeichnen. Sicher ist Gelderwerb nur ein Zweck; dennoch gibt er heute ungezählten Menschenleben die entscheidende Wertrichtung — nicht nur solchen, die darin erfolgreich sind, sondern auch — und oft viel mehr! — solchen, die es nur sein möchten. Man weiß durch Max Weber, wie der calvinische Puritanismus mit seinem Gedanken der innerweltlichen Askese und Bewährung den Erwerb materieller Güter unmittelbar in die zentrale Wertsphäre einbezogen hat. Im Falle solcher Umwertungen von „Verirrung der Wertentscheidungen" oder — was ihre Wirkung im sozialen Leben angeht — von sozialen Krankheitserscheinungen zu sprechen, ist höchst verantwortungsvoll und jedenfalls nicht mehr Sache beschreibender und verstehender Wissenschaft.

Unter den Zweckgruppen unterscheide ich als Sonderarten die Werk- und die Interessengruppen.

Die Werkgruppe ist auf ein bestimmtes sachliches Ziel eingestellt, das sie tätig verfolgt.

Es kann dabei mehr die Erreichung des Zweckes oder mehr das Werk selber, die auf den Zweck gerichtete Tätigkeit sinn-

[1] Lebensformen, 4. Aufl., S. 61, Anmerkung.

gebend im Vordergrund stehen. Die Erreichung des Zweckes steht vornean beim Beispiel etwa des Tierschutzvereines, der Konsumgenossenschaft (Leistungsgruppe). Das Werk, die zielgerichtete Tätigkeit selber, trägt den Ton bei der mittelalterlichen Zunft oder bei der gelehrten Forschungsgesellschaft. (Sofern man diese nicht sogar als Wertgruppe eingereiht wissen will.) Diese weitere Gliederung ist darum nicht bedeutungslos, weil im Fall der Schaffensgruppe — wie wir die zweite Art nennen könnten — das gruppliche Leben einen etwas andern Charakter hat. Das Werk der auf das Endziel eingestellten Werkgruppe kann in der Hauptsache von Organen geleistet, von dem Gros der Mitgliedschaft nur materiell und ideell gefördert und unterstützt werden. In der Schaffensgruppe ist aber jedes Mitglied am gemeinsamen Werk aktiv beteiligt und nur die besonderen veranstaltend-organisatorischen Aufgaben werden von beauftragten Gruppenorganen erfüllt.

Der Interessenverein ist nicht auf die Erreichung eines bestimmten objektiven Leistungserfolges abgestellt, sondern auf Durchsetzung subjektiver Interessen. Hierher würden die modernen Berufsverbände (im Gegensatz zu den früheren ständischen Zünften) gehören; wohl auch die politischen Parteien nach der einen Seite ihres Wesens; ebenso die Unternehmerverbände, Hausbesitzervereine u. dgl. mehr. Unter Umständen könnten die auch (von mir oben als Leistungsgruppen bezeichneten) Konsumgenossenschaften hierher gerechnet werden.

Auf der Linie von den Schaffens- über die Leistungs- zu den Interessengruppen nimmt die Nähe der Verbundenheit unter den Mitgliedern ab, die Abstraktheit und Rechenhaftigkeit des Sinngehaltes dagegen nimmt zu. In den Schaffensgruppen ist ein Wertmoment noch deutlich wirksam, in den Interessengruppen kann davon objektiv kaum die Rede sein.

Es ist selbstverständlich und aus manchen hier gegebenen Beispielen ersichtlich, daß Mischungen aller dieser Typen

reichlich vorkommen und daß daher die Einordnung einzelner Gruppen unter einen der genannten Typen nicht immer einfach ist.

Es kommt mir auch nicht darauf an, die Realitäten des Lebens mit Etiketten zu bekleben, sondern in Form von Typen ihre charakteristischen Momente herauszuarbeiten. Hinsichtlich der Gesamtheit der Zweckgruppen wurde schon früher betont, daß eine ausgesprochene Organisation als Zustandsordnung und präzis fixierte Satzung als Verhaltungsordnung für sie bezeichnend sind. Von allen Arten von Gruppen sind diese am stärksten auf einen bestimmten, eng abgesteckten Gehalt konzentriert, der in seiner abstrakten Isoliertheit seitens der Gruppenglieder, vor allem aber seitens der Gruppenorgane, leicht in seiner Bedeutung überschätzt wird. Darin liegt die Stärke und zugleich die Schwäche dieser sozialen Lebensform. Einerseits ermöglicht diese konzentrierte Zieleinstellung erstaunliche Leistungserfolge, deren Wert nicht verkannt werden darf; zugleich aber verführt sie zu einer Scheuklappenemsigkeit, die oft winzige Teilaufgaben und Teilerfolge zu weltbewegender Bedeutung aufbauscht, sich daran berauscht und das Gesellschaftsganze darüber völlig aus den Augen verliert. Namentlich die Interessengruppen neigen zu solchen gefährlichen Lächerlichkeiten, die aus der Wirtschaftspolitik als „flammende Proteste" gegen irgendwelche wirtschaftlichen Regierungsmaßnahmen bekannt sind.

Zwischengruppliche Gegensätze sind bei diesen, vor allem in der realen Umwelt wirkenden, aktivistischen Gruppen besonders leicht möglich und an der Tagesordnung.

Was den Lebensstil der Zweckgruppen angeht, so steht die Schaffensgruppe zum Teil der Lebensvollzugsgruppe recht nahe. Im allgemeinen aber spielen bei diesen Gruppen die persönlichen Kontakte der Mitglieder untereinander die geringste Rolle; allenfalls kommen noch in größerer Häufigkeit Personalkontakte vor, die ihren Sinn aus der Zielrichtung der Gruppe

erhalten; reine Personalbeziehungen sind im allgemeinen nur wenig ausgebildet.

Von Exklusivität ist nur bei den Schaffensgruppen die Rede; was die mittelalterlichen Zünfte angeht, so rührt deren streng exklusiver Charakter weniger aus ihrem Wesen als Schaffensgruppen, viel mehr aus dem Kastengeist, der das soziale Leben des Mittelalters überhaupt kennzeichnet und aus der gebundenen Bedarfswirtschaft des städtischen Mittelalters. Eine gewisse Tendenz zur Abschließung gegen Neulinge ist freilich bei den Schaffensgruppen dadurch bedingt, daß sie wenigstens die Forderung nach Werkfähigkeit stellen müssen. Auf diese eine Qualität oder Wesensbestimmung hin wird der Neuling beurteilt und geprüft. Eine wissenschaftliche Gesellschaft wird sich gegen das Eindringen von Dilettanten und Charlatanen schützen müssen, um nicht ihr Ansehen zu verlieren. Dagegen kommen die sonstigen menschlichen Qualitäten, von krassen Fällen abgesehen, nicht so sehr in Betracht. In einer ganz bestimmt festgelegten Richtung vermag man mit einem Menschen zusammenzuwirken, ja sogar recht gut zu harmonieren, mag er einem auch vielleicht im übrigen geradezu unsympathisch sein.

Den höchsten Grad der Toleranz in dieser Richtung zeigt der Interessenverband. Ihn kümmert der Mensch überhaupt nur wenig oder gar nicht. Man tritt solchen Verbänden bei, ohne vielleicht jemals anders als brieflich mit seinen Organen und übrigen Mitgliedern in Berührung zu kommen. Solchen Gruppen kommt es auch gar nicht auf die Persönlichkeit ihrer Mitglieder an, nur darauf, ob sie das Verbandsinteresse teilen, nicht einmal unbedingt, daß sie es auch zu betätigen bereit sind. Für viele solcher Verbände ist die Hauptsache, daß sie bei Interessenaktionen von einer möglichst großen Zahl von Mitgliedern sprechen können, die „hinter ihnen stehen".

Hier liegen Übergänge zu dem vor, was wir an späterer Stelle als Anstalt kennen lernen.

B. Formtypen von Gruppen

Nur unter drei Gesichtspunkten sollen hier die Gruppen auf ihre äußere Form hin betrachtet werden:

nach ihren räumlichen Bedingungen,
nach ihrer Lebensdauer und
nach ihrer Entstehungsart.

Die Frage nach der Bedeutung der Mitgliederzahl für den Aufbau der Gruppe wurde schon in andern Zusammenhängen mehrmals gestreift und bleibe darum nunmehr außer acht.

1. Räumliche Daseinsbedingungen der Gruppe

Von großer Bedeutung für die gruppliche Lebensform ist es, ob ihre Mitglieder auf einem Raum geschlossen zusammenhausen oder ob sie verstreut leben.

Unter räumlicher Geschlossenheit ist nicht etwa zu verstehen, daß innerhalb eines bestimmten geographischen Raumes keine andern Gruppen als diese eine existieren, sondern: daß alle innerhalb eines begrenzten geographischen Raumes lebenden Menschen dieser Gruppe (vielleicht daneben noch andern Gruppen) zugehören. Das Entscheidende ist nämlich, daß nicht — oder nicht in nennenswertem Maße — Gruppenfremde zwischen die Mitgliedschaft eingesiedelt sind. Von welch eminenter Wichtigkeit das ist, sieht man mit einem Blick in eine beliebige kirchliche Zeitschrift an der häufigen Wiederkehr von Erörterungen über die „Diaspora", d. h. über die kirchlichen Gemeinden, in denen die Glaubensgenossen in der Minderheit sind. Die viel berufenen nationalen Minoritäten sind nichts anderes als nationale Diaspora.

Der Urtypus eines räumlich geschlossenen Verbandes sind die alten Dorfgenossenschaften, in abgeschwächtem Sinne auch die Bauerndörfer der Neuzeit — nicht mehr typisch deshalb, weil auch auf dem Lande schon die Bodenständigkeit nachgelassen hat und die dörfliche Siedlung bei uns in der Mehrzahl

der Fälle als soziale Gruppe keine große Rolle mehr spielt. Selbstverständlich ist die alte Horde als räumlich geschlossen zu betrachten, auch wenn sie nomadisierend den Ort wechselt. Der Stamm ist noch durchaus räumlich geschlossen; die moderne Nation ist es — im wesentlichen. Das Gros der Nation lebt immerhin in räumlichem Beisammensein. Die im politischen Ausland lebenden Auswanderer und Minoritäten fallen nicht wesentlich ins Gewicht; übrigens läßt sich an ihnen die Wirkung der Zwischensiedlung fremder Bevölkerungselemente sehr klar verfolgen. Eine Sondererscheinung bilden in dieser Hinsicht die Juden, dies klassische „Volk ohne Raum".

Die moderne Familie kann — auch als Kleinfamilie — noch zum Teil für räumlich geschlossen gelten — auf dem Lande nämlich, wo sie zugleich eine bodenverhaftete Wirtschaftseinheit darstellt, während in der Stadt der Auflösungsprozeß schon weit gediehen ist.

Die abendländischen Religionsverbände sind durchweg nicht mehr räumlich geschlossen; die Staats- und Landeskirchen sind in der Absicht entstanden, die religiöse Verbundenheit ebenso räumlich zu schließen, wie die politische, aber die große Zahl der Andersgläubigen und Dissidenten macht diese Tendenz zuschanden.

Selbstverständlich kann innerhalb einer räumlich geschlossenen Gruppe eine reiche weitere gruppliche Gliederung bestehen, etwa nach Berufsständen, Familien oder kleineren Lokalgruppen.

Die räumliche Geschlossenheit verbürgt in besonderm Maße die Einheit und Beständigkeit der Lebensformen, weil das Gegenbild fremder Lebensart fehlt. Da fühlt der Mensch sich sicher in seiner sozialen und geistigen Umgebung; fest steht er auf seiner Erde — breitbeinig und schwer. Überlieferung bestimmt die Bahnen seines Werks und Denkens. Überliefert sind die Ordnungen seines Verhaltens. Ein Bild konfliktloser, geruhsamer Enge.

Unsere Zeit kennt solche Lebensform kaum mehr. Und wo sie noch erhalten ist — im Falle der Nation — bedeutet sie bei der Fülle der innernationalen Gliederungen und der Wichtigkeit über- und zwischennationaler Bindungen nicht mehr genug, um unseren Daseinsstil so weitgehend zu bestimmen.

Sehen wir von dieser strengsten Beziehung zwischen geographischen Raum und Gruppe ab, so bleibt noch eine andere Unterscheidung: in örtliche und Ferngruppen.

Dabei seien unter örtlichen Gruppen jene verstanden, deren Mitglieder, wenn auch zwischen Gruppenfremde gesiedelt, ihren Lebensstandort in hinreichender Nachbarschaft haben, um regelmäßig zum Vollzug ihrer Gruppenangelegenheiten zusammenzukommen. Welche ungeheuere Rolle die Nachbarschaft der Mitglieder für den Lebensstil der Gruppe spielt, wird offenbar, wenn man beobachtet, wie in modernen Großstädten mit ausgezeichneten Verkehrsmöglichkeiten ein schmaler Streifen unbebautes Land zwischen zwei Stadtvierteln, ein Bahnübergang, ein überbrückter Kanal psychologisch als ungern überschrittene Grenze wirkt. Viele Menschen laufen lieber im eigenen Viertel eine halbe Stunde weit, als daß sie binnen 10 Minuten ein Stück freies Land überqueren.

Die Großstadt zeigt auch noch etwas anderes: damit eine Gruppe den Charakter der örtlichen Gruppe habe, genügt nicht die räumliche Nähe der Mitglieder allein. Entfernungen, die auf dem platten Land kurz erscheinen — nachbarliche Entfernungen zwischen Gutshöfen —, können in der Großstadt schon zu weit sein. Es kommt nicht nur auf den räumlichen Umkreis an, sondern auch auf die Zahl der umgebenden Gruppenfremden. 10 Menschen, die innerhalb Berlins wohnen, können kaum je vollzählig zusammentreffen. In dem Chaos von Menschen fühlen sie sich — wohnen sie nicht gerade in unmittelbarster Nähe — unendlich weit voneinander getrennt, viel weiter als sie es räumlich sind.

Örtliche Gruppen in unserm Sinne sind Familien (als moderne Kleinfamilie), Dorfsiedlungen, nachbarschaftliche Gruppen, Spielgruppen von Kindern, Schulkameradschaften usw., auch die Werksgruppen („Belegschaften" in Fabriken und Werkstätten) gehören hierher, alle örtlichen Vereinigungen, gleichviel welchen Sinngehaltes. Die Aufzählung kann nur Beispiele geben.

Ferngruppen dagegen wären alle jene, deren Mitglieder durch größere Strecken getrennt leben und darum selten oder nie Gelegenheit zu gemeinsamen Gruppenakten in mehr oder minder vollzähliger räumlicher Vereinigung haben.

Die Bedeutung dieses Unterschiedes für Lebensstil und Daseinsbestand der Gruppe erhellt etwa — trotz hereinspielender anderer Momente — aus folgendem Beispiel: Eine Schülerklasse geht nach bestandenem Schulexamen auseinander. Die Kameraden standen sich durchweg sehr nahe; als örtliche Gruppe teilten sie Leid und Freude. Nach Jahren der Trennung vereinbaren sie ein Zusammentreffen am Heimatort. Ein halbes Dutzend von ihnen, die am Ort geblieben sind, haben die kameradschaftlichen Beziehungen weiter gepflegt und stehen sich so nah wie einst. Nun aber treffen die in alle Winde Verstreuten in der Heimat ein, um für einen Tag oder zwei beisammen zu sein. Bei ihnen: zuerst vorsichtiges Tasten; trotz aller Vorfreude des Wiedersehens und besten Willens zum alten herzlichen Ton eine gewisse kühle Unsicherheit, manchmal wohl auch Enttäuschung über den andern. Es ist Entfremdung eingetreten.

Auf enge persönliche Verbundenheit gestellte Gruppen können nicht bei räumlicher Trennung bestehen. Sie bedürfen physischer Nachbarschaft für ihren Bestand. Die Ferngruppe ist nur möglich als präzis gezielte Gruppe, deren Sinn einen persönlichen Verkehr der Mitglieder untereinander entweder gar nicht oder als bloßen sachlichen Verständigungsverkehr erfordert (Werkgruppen, Interessengruppen). Intimer Mit-

teilungsverkehr auf schriftlichem — auch auf fernmündlichem Wege — ist Halbheit. Man beobachtet es an sich selbst beim Wiedersehen nach jahrelanger Trennung mit einem nahen Freund; trotz lebhaften Briefwechsels ist erst eine peinigende Distanz zu überwinden, ehe alte Vertrautheit in ihre Rechte tritt — und oft genug endet auch solches Wiedersehen mit schmerzlichem Gefühl der Leere auf beiden Seiten: über die äußeren Tatsachen des beiderseitigen Lebensablaufes konnte man sich in der Zeit der Trennung auf dem laufenden halten, über das Wichtigste, das einzig Wichtige nicht: über die eigene innere Entwicklung; und zwar deshalb nicht, weil sie einem selber nie in ihren Ablaufphasen klar ausdrückbar zum Bewußtsein kommt. Nicht die alten Freunde von damals treffen sich nach Jahren wieder — zwei andere Menschen treffen sich, die nichts voneinander wissen als: wie der andere früher einmal war (oder mir zu sein schien!), und — bestenfalls — was er inzwischen erlebt hat.

2. Die Lebensdauer der Gruppe

Aus früheren Ausführungen ist gegenwärtig, daß die Samtschaften in ihrer Lebensdauer nicht vom Menschenalter abhangen.

Nach zwei Seiten hin ist die Frage der Lebensdauer der Samtschaft im Verhältnis zu der des Menschen zu erwägen.

a) Wie lange kann die Samtschaft als solche währen?

b) Spielt die Samtschaft im Leben des einzelnen Menschen die Rolle einer dauernden, lebenswierigen oder einer vorübergehenden Bindung?

Beide Fragestellungen behandeln wir zur Vermeidung von Wiederholungen in einem.

1. An sich ist die mögliche Lebenszeit einer Samtschaft unbegrenzt. Wir sahen, daß sie Entwicklungen und Veränderungen durchmachen kann, daß aber trotz dieser Wandlungen

ein gewisser Grundzug, ein Kern verbleibt, an dem die historische Identität der Samtschaft sich bewahrt. Die Vergangenheit der Gruppe mit allen Schicksalen, Leistungen, Ehre und Schmach, Kämpfen und Erhöhungen bildet einen Niederschlag, der die spätesten Generationen von Gruppengenossen als Erbgut belastet und in ihr Wesen eingeht. So dürfen wir sagen: in der Gruppe leben nicht nur die Lebendigen, sondern auch die Toten leben in ihr fort. Und diese soziale Unsterblichkeit ist wörtlich zu nehmen. In den Gruppen der patriarchalischen Zeit findet sie ihren Ausdruck in den Totenbräuchen, in derBefragung der Toten bei wichtigen Entscheidungen[1] und in mancher andern Form. Sind auch die Verstorbenen tot für ihr eigenes Bewußtsein, im Bewußtsein der Lebenden sind sie es nicht. (Solche unmittelbare Beteiligung der Toten am Gruppenleben ist etwas ganz anderes, als das pietätvolle Andenken an sie!)

Nicht das Volk oder die Nation allein sind dafür Beispiele — sondern jegliche denkbare Gruppe, die auf längere Vergangenheit zurückblicken kann. Veränderte äußere Lebensbedingungen, verwandelte Gliederung des sozialen Gesamtgefüges mögen einschneidende Umgestaltungen bedingt haben; vielleicht hat die Gruppe sogar ihre einstige Sinnbezogenheit revidieren müssen: sie bleibt bestehen. Kommen doch sogar Fälle vor, in denen Gruppen, deren bisherige Sinnrichtung überholt und bedeutungslos geworden ist, sich neuer Inhalte bemächtigen, um sinnvoll weiterbestehen zu können.

[1] Ein interessantes Beispiel aus neuester Zeit bietet Galsworthy's: Forsyte Saga. Der alte Jolyon Forsyte wird als bester Berater seines Sohnes, als ein weiser Mann im wahren Sinn geschildert. Nach seinem Tode ereignet sich wiederholt die Szene, daß der Sohn, ja der Enkel Jon, vor schwierige Entscheidungen gestellt, beim Anblick von des Alten Lehnsessel sich des weisen Greises erinnern. Lebte er noch, er wüßte, was zu tun sei. Und der Ratsuchende nimmt im Lehnsessel am Kamin Platz, schlägt die Beine übereinander, wie der alte Jolyon es tat und verharrt so in der dunklen Hoffnung, durch diese magische Handlung werde der Geist des Toten erleuchtend über ihn kommen.

Wie mächtig die Gruppenüberlieferung ist, erweist sich an einem Beispielsfall, in dem wirklich eine vollkommene Beseitigung der einen Gruppe und ihre Ersetzung durch eine anders bezogene und anders gegliederte erfolgt ist: an den modernen Gewerkschaften, den Nachfolge-Gebilden der alten Zünfte und Innungen. Wieviel Zünftlerisches steckt noch in manchen (nicht in allen) Gewerkschaften!

In einem Falle aber reißt der Lebensfaden der Gruppe ab: wenn sie an Mitgliederschwund eingeht, weil die ausscheidenden nicht laufend ersetzt werden, wenn also die Reproduktion versagt.

2. Es gibt aber Gruppen, die ihrem Sinne nach gar nicht auf Lebensdauer angelegt sind. Das gilt etwa für die moderne Kleinfamilie[1], die ihr Ende nimmt, sobald das letzte Kind eine eigene neue Familie gegründet hat oder sich sonst aus dem Elternhaus löst. Von da an repräsentieren die Eltern nur noch den Schatten einer einstigen Familie, und mit dem Tode jener ist auch diese endgültig zu Grabe getragen. Der Fall liegt hier so, daß die Gruppe im Leben bestimmter Menschen eine bestimmte Funktion hat, mit deren Erfüllung sie ihren Seinsgrund sinngemäß verliert. Sie endet eines natürlichen Todes.

3. Eine andere Variante zeigen manche Kameradschaftsgruppen. Wohl gibt es deren, die nur eine beschränkte Zeitspanne im Leben des Genossen währen — z. B. der Regel nach die Schulkameradschaften —, aber es gibt auch lebenslängliche Kameradschaften, denen der Genosse bis ans Lebensende verhaftet bleibt, die Gruppe selber jedoch stirbt allmählich aus. Oben war gezeigt worden, welche Schwierigkeiten dem Ersatzvorgang bei solchen aufs Höchstpersönliche gestellten Gruppen im Wege stehen. Sie enden darum häufig mit den letzten überlebenden Kameraden.

[1] Die patriarchalische Großfamilie dagegen hat das ewige Leben.

4. Wieder einen andern Typus vertreten die Jungmännerbünde der Naturvölker, moderne Studentenbünde, die mittelalterlichen Gesellenschaften und teilweise, wenigstens in früheren kleinstädtischen Verhältnissen, die Schulen. Zwar gehört der einzelne Mensch ihnen nur für eine von vornherein begrenzte Dauer an, um dann in andere Lebenskreise einzugehen; darin besteht eine Parallele zur Familie; der Unterschied aber besteht darin, daß die Familie ihre Funktion nur an ihr gegebenen, individuell bestimmten Menschen in ihrer Einmaligkeit erfüllen kann, jene Bünde aber immer wieder neue Generationen in ihr altes Strombett leiten. Sie bilden gewissermaßen ein Durchgangsstadium auf dem Lebensweg des Menschen. Die Kontinuität des grupplichen Lebensstiles wird dabei in der Weise gesichert, daß stets mehrere Jahrgänge in der Gruppe gleichzeitig vertreten sind und die Alten, ehe sie ausscheiden, das Gruppenerbgut dem Jahrgang der Novizen einprägen und zu treuen Händen übergeben.

5. Wurde bisher die Zeitbesiegerin Tradition als lebenerhaltende Kraft der Gruppe hervorgehoben, so darf ihr Gegenspiel nicht vergessen werden: die Zeitlosigkeit ideeller Gehalte verleiht den — meist ziemlich traditionsarmen — Zweckgruppen ihre Dauer. Solange es Menschen gibt, die einen bestimmten Zweck verfolgen, ein bestimmtes Interesse hegen, solange werden sie sich dafür derjenigen Vereinigungen bedienen, die für die Verfolgung eben dieser Interessen oder Zwecke schon bestehen — es sei denn daß besondere Gegengründe vorliegen.

Natürlich gibt es Zweckgruppen von sehr vorübergehendem Charakter: etwa Notgemeinschaften, die von vornherein nur eine zeitlich begrenzte Aufgabe sich gesetzt haben; nach deren Erfüllung können sie verschwinden. Doch wirkt hier manchmal der gruppliche Lebensdrang stark genug, um — im Sinne früherer Andeutung — für die vorhandene Gruppe einen neuen Sinngehalt, ein neues Wirkfeld zu suchen.

6. Endlich ist eine Erscheinung von besonderer Art zu erwähnen: die Gelegenheits- und Augenblicksgruppen.

Unter Gelegenheitsgruppen sind kurzlebige Zufallsverbindungen zu verstehen — etwa Reisegesellschaften, wie sie sich leicht knüpfen und ebenso leicht wieder lösen. Ob es dabei überhaupt zu mehr als einem bloßen Geflecht personeller Beziehungen kommt, ist oft schwer zu entscheiden, doch lassen gewöhnlich einzelne Anzeichen einige Folgerungen zu. Am ehesten gesichert ist das Vorhandensein einer Gelegenheitsgruppe im folgenden Falle: zwei Paare von Wanderern treffen sich unterwegs, kommen ins Gespräch und legen eine Strecke gemeinsam zurück, lagern gemeinsam, helfen sich vielleicht mit dem und jenem Wanderbedarf aus; nach Stunden oder Tagen gehen die Wege auseinander. Man sieht: es handelt sich hier einfach um eine kurzfristige Lebensvollzugsgruppe.

Die Augenblicksgruppe dagegen erschöpft sich im einmaligen Lebensvollzug, in einem einzigen Akt; sie entsteht oft aus einem Straßenauflauf u. dgl., bei dessen Besprechung wir auf diesen Typ noch einmal zurückkommen. Hier sei als Beispiel erwähnt: zehn einander fremde Menschen, in den verschiedensten Gegenden beheimatet und ansässig, vielleicht sogar von verschiedener Nationalität, treffen sich zufällig im Morgengrauen auf dem Gipfel des Rigi, um den Sonnenaufgang zu genießen. Völlige Wahrung der Distanz in der kühlen Morgenfrühe. Da hebt sich die Sonne aus dem Nebelmeer unter ihnen — und das packende Naturerlebnis durchflutet alle gleich einer elektrischen Welle. Solange der Eindruck den Einzelnen bannt, währt die Verbundenheit Aller. Dann zerstreut man sich, um sich nie wieder zu sehen.

3. Arten der Entstehung und Ergänzung von Gruppen

Es handelt sich hier nicht darum, wie die menschliche Gesellschaft überhaupt entsteht, sondern wie einzelne neue Gruppen ins Leben treten: „Es entsteht . . . bald hier, bald da

eine Gesellschaft" (= Gruppe), „aber nirgends entsteht die Gesellschaft." (Vierkandt).

Eine Gruppe kann entweder biologisch oder durch psychische Wahl ihrer ersten Mitglieder begründet sein.

Biologisch[1] begründete Gruppen sind die ursprünglichen geselligen Lebenskreise der Menschheit. Horde und Stamm gehören hierher, in neuester Zeit eigentlich nur noch die Familie. Das Wesen der biologisch begründeten Gruppe besteht darin, daß sie durch natürliche Tatbestände gegeben ist und auf ihnen beruht. Diese Gruppen schließen in sich den Übergang zwischen Natur und Kultur.

Alle andern Arten von Gruppen entstehen auf mentale Weise. Es braucht aber dabei nicht gleich an jenen Vorgang gedacht zu werden, den man als „Gründung eines Vereins" zu bezeichnen gewohnt ist. Es wird sich gleich zeigen, daß diese Gründungsakte nur den Abschluß des Vorgangs der eigentlichen Gruppenentstehung darstellen; manchmal sogar geht ihnen schon eine ganze Epoche grupplichen Lebens voraus, und der „Gründungsakt" stellt nur die Umwandlung vorhandener Gruppe zu einer andern äußeren Daseinsform dar.

Die weitaus meisten Gruppen entstehen durch ein Zusammenwirken psychischer Faktoren und äußerer Gegebenheiten. Gleichart der Schicksalslage, der Beschäftigung, Ähnlichkeit des Milieus, ja bloße räumliche Nähe von Menschen vermag den Anlaß zur Gruppenentstehung zu bilden. Diese selber ist — als ein innerpsychischer Vorgang — nicht im einzelnen kontrollierbar; selten oder niemals kann im Einzelfall behauptet werden, in dem oder jenem Augenblick sei die Gruppe entstanden. Dagegen läßt sich sagen, wann sie noch nicht und daß sie in einem andern Zeitpunkt bestimmt schon vorhanden gewesen sei. In den Zeitzwischenraum muß die Geburt

[1] Auf die geographisch begründeten Gruppen soll hier nicht näher eingegangen werden, weil dadurch eine tieferdringende Behandlung sozialgeographischer Fragen überhaupt nötig werden würde.

der Gruppe fallen. Manchmal ist der Zeitpunkt genauer erkennbar, angezeigt durch offenkundiges Auflodern in einem Erlebnisakt, von dem ab dann eine dauernde gruppliche Verbundenheit anhebt.

Bloße Einzelkontakte zwischen Menschen vermögen sich zur Gruppe zu verdichten. Ein Beispiel für viele: A und B sind Arbeitskollegen, a und b ihre Freundinnen oder Verlobten. A ist gewohnt, den Sonntag mit seiner Freundin a im Freien zu verbringen. Eines Tages fordert er den B auf, an einem solchen Ausflug teilzunehmen; B willigt ein, unter der Bedingung, daß er auch seine Freundin b mitbringen dürfe. Bisher kannten sich weder die beiden Mädchen, noch kannte von den Freunden einer des andern Verlobte. Der gemeinsame Sonntag bringt sie einander nahe; bei der Heimkehr am Abend ist schon eine völlig neue Lage geschaffen; eine Gruppe ist entstanden, die nun jeden Sonntag gemeinsam auszieht, vielleicht auch während der Woche sich trifft, unter Umständen sogar noch Zuzug aus dem Freundeskreis der Mädchen oder der jungen Männer erhält. Aus den drei Paaren A + B (Freunde), A + a und B + b (Liebespaare) ist eine Gruppe entstanden, bestehend aus A + a + B + b . . ., wobei die Fortsetzungspunkte „. . .“ die Möglichkeit weiteren Zuzugs andeuten.

Wie verhält es sich nun mit den durch besondern Gründungsakt „entstandenen“ Gruppen? Wenn in der Zeitung steht, in der Stadt X sei eine Vereinigung zur Bekämpfung der Kinderverwahrlosung gegründet worden, so ist das der Bericht von einem abgeschlossenen Prozeß. Wie geht so eine Gründung vor sich? Monate, ja vielleicht Jahre lang haben einige Personen im engeren Kreis sich mit dem Gedanken der Gründung getragen, haben Gesinnungsgenossen geworben, um endlich die Gründung zu vollziehen. Diese selber ist schon das Werk grupplich verbundener Wirksamkeit. Und wie sind denn die Satzungen dieser Gruppe zustande gekommen? Durch Beschluß eines Komitees — also einer Gruppe. Mit dem Grün-

dungsakt ist demnach die Gruppe nicht entstanden, sondern sie ist in jenes Stadium eingetreten, in dem sie sich an die breitere Öffentlichkeit, weitere Mitglieder werbend, zu wenden vermag. Das Komitee aber, welches das erste Stadium der Gruppe darstellt, ist ebenso entstanden, wie es oben geschildert wurde: „Menschen haben sich zusammengefunden". Sie haben sich mehr oder minder zufällig kennengelernt und durch Gemüts- oder Interessenwahl voneinander Besitz ergriffen, sich zusammengeschlossen.

Manchmal ist der Gründungsakt überhaupt nur eine Umwandlung des äußeren Aufbaus der Gruppe. So etwa, wenn ein jahrelang sich regelmäßig treffender Stammtisch eines Tages beschließt, sich Satzungen zu geben und sich als Verein eintragen zu lassen.

Auch sehr zweckhaft-rationale Gründungen von Interessenverbänden setzen eine gewisse Verbundenheit der Gründer als schon vorher bestehend voraus. Die Verbundenheit im Interesse ist schon gegeben. Die Gründung eines Interessenverbandes dient dann eigentlich nur nachdrücklicher geschlossener Vertretung und Durchsetzung der Interessen.

Ergebnis: Die Entstehung nicht biologisch begründeter Gruppen findet nicht durch einmalige äußere Organisationsakte, sondern durch psychische Annäherung zwischen Menschen statt; wenn die Annäherung zur samtschaftlichen Verschmelzung geführt hat, wird das zwar an den typischen Äußerungen gruppichen Lebens offenbar, doch kann der Zeitpunkt der Vollendung dieses Prozesses im einzelnen Falle nicht genau fixiert werden.

Eine andere Frage ist die nach der Ergänzung der Mitgliedschaft vorhandener Gruppen, also die Frage: wie gerät ein Mensch in eine Gruppe hinein?

1. Vielfach wird er hineingeboren. Daß dies die Art ist, wie man Mitglied einer biologisch gegründeten Gruppe

wird, ist wohl selbstverständlich. Die Ausnahmen von dieser Regel — z. B. Adoption eines Blutsfremden in die Familie oder Aufnahme Fremder in einen Stamm — sind in älterer Zeit unter symbolischen Handlungen vorgenommen worden, welche das Fehlen tatsächlicher biologischer Zugehörigkeit auf magisch-künstlichem Wege ersetzen sollten.

Aber hineingeboren wird der Mensch nicht nur in Horde, Familie und Stamm. Das gleiche gilt weithin auch vom Staatsvolk (einer im wesentlichen geographisch begründeten Gruppe), von der Dorfsiedlungsgruppe, die ebenfalls geographisch begründet aber auf teilweise gemeinsamen Lebensvollzug gerichtet ist. Ebenso vom Geburtsstand, der Kaste und vielen anderen. In gewissem Sinn auch von der Religionsgruppe.

2. In allen diesen Fällen aber tritt schon eine weitere Art des Eingehens in die Gruppe auf: die Einbürgerung, wie wir es nennen können. Sie findet statt durch Gemütswahl und vollzieht sich in ebenso unkontrollierbarer Weise wie die Entstehung der Wahlgruppen selbst. Früher (Seite 58 ff.) war schon bei Erörterung der Exklusivität der Gruppe von dieser Art des Zuzugs Neuer die Rede. Darum mag es hier bei der Verweisung sein Bewenden haben.

Die Einbürgerung ist ein Prozeß von längerer oder kürzerer Dauer, je nach dem Grade der Exklusivität der Gruppe. Wo es sich um eine auf geographischem Raum geschlossen lebende Gruppe (Volk, Dorfsiedlung) handelt, kann das tatsächliche Leben eines Menschen sich im Lebensraum der Gruppe abspielen, ohne daß er wirklich schon ihr Glied ist. Es steht noch offen, ob er es je werden, ob er festen Boden fassen wird. So kommt es in kleinen Dörfern, wo die Dorfgenossen noch fest und exklusiv als „Alteingesessene" zusammenhalten, auch heute noch vor, daß ein Fremder einen durch Todesfall erledigten Bauernhof erwirbt oder einen Kaufladen im Ort errichtet und nach einiger Zeit unter schweren finanziellen Verlusten wieder abziehen muß: „er konnte sich nicht halten".

Mißfällt die Persönlichkeit des Neulings aus einem — vielleicht ganz nichtigen — Grund den Dorfgenossen, so wenden sie die grausamsten Schikanen an, um den Eindringling wieder loszuwerden. Sogar in der Kleinstadt ist es nur dem leichter gemacht, Fuß zu fassen, der dort, z. B. als Beamter, schon einen Kreis vorfindet, in den er aufgenommen und von dem er gegenüber der Ortsmeinung durchgesetzt wird.

3. Eine dritte Form des Eingehens in eine Gruppe wäre der Beitritt.

Er kann sich in verschiedener Weise vollziehen: Meist besteht schon vorher Fühlung mit den alten Mitgliedern, oder ein Mitglied fungiert als Pate und führt den Neuling in den Kreis ein. Dann geschieht die Aufnahme auf Ersuchen des Neulings, oder dieser wird zum Beitritt aufgefordert, nachdem er eine Zeitlang Gast war. Es kann sein, daß vorher gewisse Bedingungen erfüllt sein müssen. Oft „ballotieren" die alten Mitglieder (sie stimmen über die Aufnahme ab); häufig ergeht — z. B. bei wissenschaftlichen Gesellschaften die Aufforderung zum Beitritt auf Grund einer Leistung, die den Aufgeforderten würdig erscheinen läßt, dem Kreise anzugehören. Oder der Neuling hat bestimmte Proben zu bestehen (Initiationsriten bei den Männerbünden der Naturvölker, „Gesellenschleifen" in den alten Zünften, „Fuchsenbrennen" der Studentenbünde u. a. m.).

In allen diesen Fällen sind Beitritts- oder Aufnahmeakt nur Bestätigung der vollzogenen Einbürgerung.

Handelt es sich aber wirklich um Beitritt durch einfache Erklärung (etwa bei Interessenverbänden, die jedem offen stehen), so liegt eine eigentliche Gruppe gar nicht vor, sondern eine bloße Anstalt, deren Typ wir noch kennenlernen.

Drittes Kapitel

Andere Menschenverbindungen

1. Das Paar

Unterscheidung von der Gruppe

Zu einer Gruppe gehören mindestens drei Menschen. Die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen Verbindungen zu zweien und zu mehreren wird auch von jenen Forschern anerkannt, die von „Zweiergruppen" sprechen. (So z. B. Simmel, Soziologie, S. 54ff.) Es liegt hier nicht so sehr eine andere Auffassung von der Struktur des Paares, sondern wohl mehr ein anderer Gebrauch des Wortes „Gruppe" vor, als der hier durchgeführte. Die tiefste Begründung für die Bedeutung des „Dritten" hat wohl Theodor Litt in seinem mehrfach genannten Werk gegeben, dessen Gedankengänge für diese Darstellung in mehrfacher Hinsicht Ausgangspunkt sind.

Litt in seiner sehr abstrakten, konstruktiven Weise stellt den entscheidenden Unterschied zwischen der „Gezweiung" und dem „geschlossenen Kreis" (Gruppe) so dar: wo zwei Menschen einander gegenüberstehen, ist bei jedem Partner unmittelbar gegeben sein Wissen um die eigene Person als *Ich* und um die Person des andern als *Du*; zugleich aber auch das Wissen darum, daß nicht nur der andere für mich ein *Du* (oder *Auch-Ich*) sei, sondern ebenso ich für ihn. Litt bezeichnet diesen Sachverhalt als „Reziprozität der Perspektiven". Sobald nun ein Dritter hinzukommt, findet eine wesentliche Veränderung statt: A weiß sich selber in Kontakt mit B und C. In diesen

beiden Verbindungen herrscht die Reziprozität der Perspektiven zwischen je zwei Paaren, die einen Pol (A) gemeinsam haben. Stehen aber nun auch B und C in Kontakt miteinander, so sieht A in deren Verbindung zugleich ein „außerhalb seiner" gegebenes Bild seiner eigenen Verbindung sowohl mit B als auch mit C. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß die Verbindungen zwischen A—B, A—C und B—C gleichsinnig sind — nur dann liegt eine Dreiergruppe vor und nur dann kann A die beobachtete Verbindung B—C als entsprechend seinen eigenen Verbindungen zu B und C erleben. So ist, nach Litt, der Tatbestand gegeben, daß ein Dreierverhältnis (um beim einfachsten Fall zu bleiben) als eines (Samtschaft) mit entsprechender Verschiebung des Zentrums oder Beobachtungsstandortes dreifach erlebt wird:

A hat die subjektiven Perspektiven $A \rightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und die objektive Perspektive $A \rightarrow \begin{matrix} B \\ | \\ C \end{matrix}$,

B hat die subjektiven Perspektiven $B \rightarrow A$ und $B \rightarrow C$ und die objektive Perspektive $B \rightarrow \begin{matrix} A \\ | \\ C \end{matrix}$,

C hat die subjektive Perspektive $C \rightarrow A$ und $C \rightarrow B$ und die objektive Perspektive $C \rightarrow \begin{matrix} A \\ | \\ B \end{matrix}$.

So schließt sich der Kreis.

Damit ist eine „überindividuelle" Verfestigung der zwischenmenschlichen Zusammenhänge gegeben, die sie jedem der drei Partner als eine freilich in ihm mitbegründete, doch immerhin besondere Macht erscheinen läßt.

Aus dieser logischen Konstruktion ergibt sich praktisch noch eine wichtige Tatsache: daß bei der kleinsten möglichen Gruppe, der aus drei Personen bestehenden, tatsächlich ein personaler Kontakt jedes mit jedem notwendig ist; sonst fehlt

nämlich die Perspektive des Zusammenhanges, die ihn erst überindividuell verfestigt.

Steht A mit B und C in Kontakt, diese aber nicht untereinander, so ist der Kreis nicht geschlossen; es sind nur zwei Paare vorhanden. Aber sogar die Kontaktreihe A—B, B—C, C—A allein genügt noch nicht; wenn wir nämlich annehmen, A wisse nichts von dem Kontakt B—C, B nichts von A—C und C nichts von A—B, so sind nur die subjektiven Perspektiven gegeben, wir haben es mit drei Paaren zu tun, nicht mit einer Gruppe. Sobald die Zahl der Personen sich mehrt, ist diese Allgemeinheit der Personalkontakte verzichtbar; es genügt, wenn jeder mit einigen (mehreren oder wenigeren) Genossen in personaler Berührung steht, von dem Dasein vieler anderer weiß, die untereinander vielfach in (dem Sinne nach gleichgearteten) Berührungen stehen und diese Kontakte als gleichsinnig auf ein überindividuelles Sinnzentrum — (die Samtschaft) bezieht.

Von diesen rein theoretischen Erwägungen mehr auf die praktische Seite übergehend, erkennen wir: wo zwei Menschen miteinander in Berührung stehen, findet eine wechselseitige Einstellung aufeinander statt. Die Persönlichkeit des andern in ihrer Gänze oder im Hinblick auf eine bestimmte Qualität ist der Richtungspunkt des einen. Die psychischen Ströme gehen zwischen diesen beiden hin und her; die Beziehung ist darum an die leib-seelischen Ganzheiten gerade dieser beiden Personen gebunden, so sehr, daß in den Fällen, wo die Verbindung nicht auf einen bestimmten gegenständlichen Gehalt abzielt, geradezu die Person des andern jeweils dem einen als Sinngehalt der Verbindung erscheint, der eine jeweils im andern seine eigentliche Erfüllung zu finden vermeint.

Der Zweierverbindung fehlt jene überindividuelle psychische Eigengestalt, die der Gruppe zukommt, und die wir an ihr als die Samtschaft bezeichneten. Die Gruppe, in der ein Mensch steht, empfindet er als etwas — wenn auch in

ihm Mitbegründetes — so doch zugleich seinem Selbst weithin Entzogenes oder Überlegenes, Konstantes. In seiner Verbindung aber mit einem *Du* gibt es für sein Erlebnis nur zwei feste Größen: sein *Ich* und das des andern, ihn selbst und den andern. Die Verbindung selber bleibt für sein Vorstellen immer ein im Fluß Begriffenes, das sich nicht, wie die Verbundenheit mit andern in der Gruppe, zur eigenen fixen Größe verfestigt hat.

Dem entspricht, daß die Paarverbindung ihrer ganzen Gestalt nach weit elastischer und beweglicher ist, als die Gruppenverbindung. Dem entspricht aber auch, daß sie in der Einmaligkeit ihres Daseins streng gebunden ist an die einmalige Einzigkeit der beiden beteiligten Personen. Scheidet ein Partner (durch Tod oder Loslösung vom andern) aus, so vermag auf keine Weise die gleiche Verbindung mit einem andern Partner fortgesetzt zu werden. Eine neue von gleichartigem Sinn kann an ihre Stelle treten; aber sie stellt eben dann ein völlig Neues und Andres dar als die frühere Paarverbindung, nicht ein späteres Lebensstadium derselben. Dies letzte aber ist gerade der Fall, wenn aus einer Gruppe einer der Partner ausscheidet und ein anderer sich anschließt.

Es ist eben durchaus der Mensch als *Ich-selbst*, der mit dem andern als *Du-selbst* in wechselseitiger Verbindung steht, nicht aber jene Einschmelzung in eine psychische Einheit, wie dies bei der Gruppe kenntlich wurde. Daran denkt wohl auch Brinkmann, wenn er in seinem „Versuch einer Gesellschaftswissenschaft“[1] sagt, diese „Verhältnisse sind, rein für sich genommen, vielmehr eine Ausdehnung und Verstärkung der Persönlichkeit, als der Gesellung“.

Doch wir tun besser, uns nunmehr unmittelbar der Betrachtung der verschiedenen Arten von Paarverhältnissen zu widmen, wobei denn die einleitend gezogenen theoretischen Umrisse noch viel klarer hervortreten werden.

[1] München, 1919, Duncker und Humblot, S. 79.

Die Arten des Paares

Auch hier haben wir (wie schon auf Seite 52ff.) zu unterscheiden zwischen einmaligen Kontakten und mehr oder minder dauerhaften Verhältnissen; außerdem zwischen Beziehungen, die ihrem Sinngehalt nach sich als Lebensäußerung einer gruppenlichen Verbindung darstellen und solchen, die ihren eigenen Sinn als Gebilde für sich besitzen. Nur auf die Paarverhältnisse von eigenem Sinnbezug soll hier näher eingegangen werden. Die Einzelkontakte und Verhältnisse, die ihrem Sinn nach sich irgendwie als gruppliche Lebensäußerungen darstellen, wurden ja im Zusammenhang mit der Gruppe behandelt. Die isolierten Einzelkontakte aber sind soziale Geschehnisse von so flüchtigem Charakter, daß auf ihre Betrachtung verzichtet werden darf. Über sie weiß L. v. Wieses „Beziehungslehre" eine Fülle interessanter Aufhellungen zu geben.

Ist damit das Betrachtungsfeld schon soweit eingeschränkt, daß es nur dauerhaftere Verbindungen von selbständigem Sinncharakter umfaßt, so bleibt noch eine grundsätzliche Unterscheidung zu machen; wie bei den Gruppen, so ist auch bei den Paaren denkbar, daß die Verbindung ihrem Sinn nach auf sich selber beruht, oder daß sie ihren Sinn aus einem gegenständlich erfaßbaren Interesse empfängt (ungerichteter und gerichteter Typus).

Als Beispiel für die sich selber genügenden Paargebilde wählen wir das Freundes- und das Liebespaar.

Freundschaft und Eros

Die rein personellen Paarverbindungen zeigen am deutlichsten die schlechthin entscheidende Wichtigkeit der Persönlichkeit des Partners.

Vorteilhaft mag ein Vergleich mit jenen Gruppen sein, bei denen die Persönlichkeit die relativ größte Rolle spielt, wo sie am stärksten zu unmittelbarer Wirkung und Bedeutung

für die Gruppe gelangt: mit der intimen Kameradschaftsgruppe oder Familie. Dort sagten wir: jeder einzelne Genosse komme in seiner gesamten persönlichen Eigenart zur Geltung, und gerade die besondere Nüance seines Wesens, die ihn auszeichnet, mache ihn den andern lieb und wert. Wenn er ausscheidet, ist er als Individualität unersetzlich, nie wird die Gruppe denselben Genossen wieder haben; aber als Gruppenglied an sich ist er, wenn auch noch so schmerzlich, verzichtbar; die Gruppe besteht weiter. Sogar die Familie besteht weiter, wenn der sterbende Vater seine Frau mit drei Kindern hinterläßt; ja, er ist sogar ersetzbar durch eine zweite Ehe der Witwe. Der Freund, die Geliebte sind unersetzlich in einem viel tieferen Sinn: ihr Verlust bedeutet den Untergang der Paarverbindung überhaupt, nicht nur deren tiefgreifende Veränderung oder Verstümmelung (Familie!). Immer wieder findet man diese Erkenntnis des strengen Abhangens des Paargebildes von gerade den beiden Personen, die es verknüpft zeigt. Am stärksten vielleicht betont in L. Klages' Schrift „Vom kosmogonischen Eros"[1]: „Für Krimhild gibt es nur einen Siegfried, für Tristan nur eine Isolde, für Ophelia nur einen Hamlet, für Heloise nur einen Abailard, für Dante nur eine Beatrice, für Julia nur einen Romeo, für Hölderlin nur eine Diotima. Geht dieses eine unter, oder wird ihm sonstwie das eine entrissen, so ging dem Liebenden alles unter und wurde ihm alles entrissen ... es mag eine zweite, eine dritte Person in den Strahl der Leuchte des Eros treten; aber die eine, die im Augenblick darin steht, ist ... völlig unvergleichlich ... nicht darum ... weil etwa der Liebende wähnen müßte, sie sei trefflicher als alle übrigen Wesen, sondern weil sie diese und keine andere ist." In hundert Abwandlungen weist psychologische und schöne Literatur immer wieder auf diese völlige Unvergleichlichkeit der Person in ihrer einmaligen Eigenart hin und auf die Unmöglichkeit, „dieselbe Liebe",

[1] Gg. Müller, München 1922, S. 31f.

„denselben Freundschaftsbund" mit einer andern Person fortzusetzen, nachdem man die eine verlor.

Aber auf einen andern Punkt noch deutet das obenerwähnte Zitat von Klages hin: es sind nicht die besonderen Vorzüge des Partners[1], die ihn mir nur als Freund oder Geliebte liebenswert machen; es ist der Mensch in seinem *So-Sein* (Spranger), den ich liebend erfasse — wie er ist, mit Vorzügen und Fehlern, ohne Vorbehalt. Bayerischer Volksmund hat das naiv aber treffend geformt: „Gefallen macht schön"; nicht weil die Geliebte schön ist, fand ich Gefallen an ihr, sondern weil sie mir gefällt, sehe ich das Schöne — und achte des Unschönen nicht. In allen Variationen, psychologisch von erlesenster Feinheit, ist dies Motiv für geschwisterliche Freundschaft und erotische Neigung abgewandelt worden von Romain Rolland in dem ersten Band „Annette und Sylvia" seiner Romantetralogie „Verzauberte Seele". „Jetzt habe ich Dich, und nun steht es so wenig in meiner Macht, Dich freizugeben, als mich selber von Dir abzulösen ... Im übrigen magst Du lieben, wen Du willst, magst begehen, was Du willst, irgend etwas recht Verrücktes oder meinethalben ein kleines Verbrechen, wenn Dir das paßt (Du wirst es schon nicht tun, das weiß ich — aber doch!), das alles kann unser Bündnis nicht aufheben." (Seite 155f.) Ja, die Personalität der Neigung wird von Rollands Heldin Annette in ihrem Verhältnis zu ihrem Verlobten so weit getrieben, daß sie nicht nur als ganze Persönlichkeit schlechthin, sondern als solche vor allem und gerade um ihrer Unvollkommenheiten willen geliebt zu werden heischt; denn „was unvollkommen ist an mir,

[1] Vgl. damit den nachstehenden Satz: „Wenn man einen Menschen liebt, so liebt man die Idee der guten Eigenschaften, die in ihm verkörpert sind — nicht ihn selbst." (Platon, Phaidros). Oder, diesem platonischen Gedanken verwandt, wenn auch der oben hervorgehobenen Anschauung schon mehr sich nähernd: „Liebe ist die Hinneigung zu den Wertmöglichkeiten des andern." (Spranger).

das ist in höherem Grade mein Ich als das übrige" (Seite 265). Dieser Überspannung liegt wohl die (unrichtige) Vorstellung zugrunde, die Vollkommenheiten entsprächen einer allgemeinen Norm, die Fehler aber seien die Charakteristika der Persönlichkeit von Eigengeltung. Wie dem auch sei, die Personalität der Liebe (und Freundschaft) kann in stärkere Beleuchtung nicht gerückt werden.

Die Persönlichkeit des andern selber wird hier zum Wert an sich erhoben. „Einem denkenden Menschen wird ein Mensch Symbol für das Höchste, was er zu fühlen und sich vorzustellen fähig ist." Fordert die Persönlichkeitsreligion der Annette Rollands für sich Eigengeltung, wie sie solche auch der schwesterlichen Freundin, dem Geliebten zuzugestehen gewillt ist, so denkt romantische Liebe um so viel mehr an den andern als an sich, daß sie jenen geradezu zum Maßstab eigenen Wertes erlebt, „ich könnte mich hassen, wenn Du das tätest", schreibt Mina an den Schlemihl[1]. Und Schlegel schreibt in einem Brief über die Philosophie an Dorothea: „Liebst Du wol, wenn Du nicht die Welt in der Geliebten findest?" Was endlich, um von tausend Gewährsmännern noch einen zu nennen, ist es anderes, wenn Novalis kurz und knapp sagt: „Liebe ist angewandte Religion" —?

Was für den Eros hier näher ausgeführt wurde, gilt in entsprechender Wendung genau so von der Freundschaft. Und wie für der personalen Liebe, so auch für der personalen Freundschaft Wesenskenntnis sind die rechten und unerschöpflichen Quellen die Schriften der Romantiker. Waren F. Schlegel und Hölderlin Genies der Liebe, so war Tieck „ein Genie der Freundschaft" (Ricarda Huch). Auch hier: die Ergreifung der andern Person, des *Du*, als eines in seiner Einzigkeit absoluten Wertes oder Wertsymbols.

Kommen wir zum Schluß: das rein personale Paar als soziales Gebilde ist ganz und gar auf die beiden Partner gestellt;

[1] A. v. Chamisso, Schlemihl, (Reclam) S. 37.

seine Formel lautet: „*Ich in Dir und Du in mir.*“ Es erschöpft seinen Sinn aber nicht in sich, sondern für jeden der beiden Partner ist Sinn und Maßstab „der andere“, wie sich nachher bei Erörterung des Heroismus im Paarverhältnis noch näher erweisen wird.

Hier soll aber vorerst noch auf einen wichtigen Punkt aufmerksam gemacht werden: diese Art der Paarverbindungen gehört — von den uns näher bekannten — nur zwei Kulturepochen an: der antiken griechisch-römischen und der modern-abendländischen; hier, was die Liebe angeht, ausgebildet etwa seit der Zeit der Troubadours — und übrigens auch hier keineswegs allgemein. Das hat seinen Grund eben darin, daß die Persönlichkeit als eigengültiger Wert nur in diesen beiden Kulturkreisen entwickelt und anerkannt ist.

Das führt uns, sofern die Liebe in Frage steht, zu der Abgrenzung gegen die Ehe und zur Aufhellung der Beziehungen zwischen beiden. Mit gutem Grund unterscheiden wir zwischen Liebesehe und Vernunftehe, bekennen also, daß Ehe nicht immer „Liebesleute“ verbindet; und, wenn wir auch heute geneigt sind, die Liebesehe für das einzig Moralische zu halten — vielleicht, ja wahrscheinlich ist das heute der Fall — so hat doch andere Zeit eine andere Vorstellung gehabt. Noch der heutige orthodoxe Ostjude betrachtet abendländisch-romantische Liebe — auch unter Ehegatten — als einen Greuel[1]. Nicht, als gäbe es Liebe überhaupt nicht — aber freilich nicht diesen personalen Eros.

Die Ehe ist ein Verhältnis zwischen Mann und Weib von ganz bestimmtem Sinn: nämlich gezielt auf die Familie. Hierin liegt ihre Bedeutung. Damit ist aber auch gesagt, daß die Ehe dem Typus des Paares von eigener Sinngeltung nicht zugehört; sie ist ein Paargebilde, das seinen Sinn aus der Gruppe

[1] Vgl. die prachtvoll lebendige Darstellung bei Jakob Fromer, Ghettodämmerung, S. 29ff, S. 61, S. 85. Ähnlich im Vorwort zu Salomon Maimons Lebensgeschichte, S. 9.

Familie empfängt. Solange die Familie nur durch Mann und Weib dargestellt ist, solange Kinder noch nicht die Familie vollständig gemacht haben, sind diese doch — bei einer echten Ehe — schon in den ganzen Lebenstypus des ehelichen Verhältnisses einbezogen und in ihm tatsächlich psychisch wirksam, ohne noch leiblich zu existieren. Ich kann diesen Gedanken hier nur andeuten. In einem Aufsatz „Zur Soziologie der Ehe und des Eros"[1] habe ich ihn genauer ausgeführt. Worauf es ankommt: die eheliche Liebe zwischen zwei Menschen ist eine familiale Beziehung nach der Formel: *Ich und Du im Wir.* Die Tatsache, daß die moderne Ehe zugleich Liebesbund zu sein heischt, bedeutet eine unendliche Verfeinerung und Veredelung; aber hier, wie überall, wo der Mensch die Hand nach dem Göttlichen ausstreckt, ist die Tragik nicht weit. Und die Tragik, von der hier die Rede ist, ist das Leiden von neunzig Prozent aller unglücklichen Ehen unseres Jahrhunderts.

Auf das von der Gruppe verschiedene Wesen des Paarverhältnisses helles Licht zu werfen, ist die Unterscheidung von Solidarität und gegenseitiger Hilfe geeignet. Erinnern wir uns, daß wir als Merkmal des solidarischen Hilfsaktes erkannten: die Hilfe gilt nicht der Person an sich, sondern dem Gruppengenossen in ihr. Beispiele zeigten es. Ganz anders natürlich beim Paarverhältnis. Wie dieses selbst seinem Sinne nach ganz auf das Gegenüber und Selbander der beiden Partner eingestellt ist, so gilt hier auch die Hilfe eben dem Partner als Person ohne jede Einschränkung. So recht in Erscheinung tritt das beim vollen Opfer der personalen Existenz für Freund oder Geliebten. Die Hinopferung des eigenen Lebens kann hier nicht einer Ganzheit gelten, in der ich verewigt bin über meinen Tod hinaus; denn gerade das Paargebilde hört ja mit meinem Tode auf zu sein. Ich opfere mich hier tatsächlich dem andern, dessen Dasein mir mehr — oder zumindest das-

[1] Zeitschrift Ethos I, S. 595ff. (G. Braun, Karlsruhe 1925/26).

selbe — bedeutet wie mein eigenes, da seine Person ja für mich richtunggebende Wertgeltung hat. So mag sich aber weiter erklären, daß der Partner das Lebensopfer des Freundes (oder Geliebten) nicht anzunehmen vermag, zumal ja für ihn mit dem Tode des Partners alles verloren, das Leben selber sinnentleert ist. Was Liebespaare angeht, so kommt ja gemeinsamer Selbstmord ebenso wie Nachfolge in den Tod nicht allzuselten vor.

Objektive Momente im Paarverhältnis

Unter gezielten Paarverhältnissen würde ich solche verstehen, in die nicht die Persönlichkeit in ihrer Ganzheit, sondern kraft besonderer Einzelqualitäten eingeht, Paarverhältnisse, die keinen rein personalen Sinn haben, sondern auf Zusammenwirken zu einem bestimmten Ziel gerichtet sind.

In der „Braut von Messina" hat Schiller mit künstlerischer Schau die drei Arten der Paarheit, die rein personale, sachlich gezielte und grupplich bedingte in wenigen Worten charakterisiert.

„. . . die Neigung gibt
„den Freund, es gibt der Vorteil den Gefährten,
„Wohl dem, dem die Geburt den Bruder gab!"
(1. Akt, 4. Szene)

„der Vorteil den Gefährten . . ." ein sachliches Moment also steht richtunggebend im Vordergrund, ganz ähnlich, wie bei den bestimmt gerichteten Gruppen. Nun ist freilich nicht nötig, daß ein in solcher Weise entstandenes Paarverhältnis seinem Wesen nach nichts anderes sei; das krasseste Beispiel solcher „Gefährten"schaft wäre das Verhältnis zweier Geschäftsinhaber, das sich durchaus zugleich als eine personale Freundschaft darstellen kann. Überhaupt sind hier der Übergänge sehr feine und viele.

Ein klassisches Beispiel für die allmähliche Umwandlung eines zunächst rein sachlich gegründeten Verhältnisses in

unmittelbarste, persönlichste Paarheit bietet Robert Neumanns bekannter Kleistpreis-Roman: Der Teufel. Wie hier König und Ratgeber (Ludwig XI. und Oliver Necker, der einstige Barbier) buchstäblich bis zur letzten Konsequenz sich gegenseitig ergreifen und durchdringen, ist insbesondere auf Seite 70f. und Seite 222 bis jenseits der Grenze des Grotesken gezeichnet. Kaum noch zu sagen, wo die Werk-Gefährtenschaft aufhört und das rein personale Verhältnis beginnt. Der Roman endet denn auch damit, daß Necker dem König freiwillig in den Tod folgt, und es ist auch hier nicht zu sehen, ob mehr die Personliebe oder die Vollendung des gemeinsamen Werks dies Lebensopfer heischt.

Anderseits sei darauf hingewiesen, daß im Falle gezielter Paarverhältnisse stets mit besonderer Sorgfalt untersucht werden muß, ob es sich nicht um „Paar innerhalb einer Gruppe" handelt, ein Gedanke, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann. In diesen Fällen ist also ein objektives Moment in dem Paarverhältnis gegeben, und es wäre die Frage, ob damit nicht mindestens für diese objektiv verankerten Verhältnisse die Behauptung eines wesentlichen Unterschiedes zwischen Paar und Gruppe entfalle. Das scheint mir doch nicht der Fall zu sein. Die Überpersönlichkeit der objektiv gerichteten Gruppe leiteten wir ja, wie erinnerlich, nicht aus ihrer Gerichtetheit ab, noch weniger aus dem Inhalt, auf den sie gerichtet ist. Vielmehr stellten wir nur fest, daß dieses objektive Moment die an sich im Wesen jeder Gruppe gelegene Überindividualität noch unterstreiche. Tatsächlich ist ja das, was Vierkandt den „Objektivcharakter der Gruppe" nennt, zunächst gar nicht in irgendwelchen Gehalten, Zielen und gegenständlichen Bezogenheiten, sondern im psychischen Aufbau der Gruppe selber begründet, in jener Verfestigung, die Litt durch die oben gekennzeichnete Verschränkung der Perspektiven erklärt. So wenig also die Gruppe die ihr elementar eigene Überpersönlichkeit durch — keineswegs notwendige — sachliche

Bezugsinhalte erfährt, so wenig kann durch die gemeinsame Richtung der Partner auf einen Zielinhalt deren Paarverhältnis jener soziologischen Überpersönlichkeit teilhaftig werden.

Auch bei diesen sachlich gezielten Paarverhältnissen sind es die Menschen als *Ich-Selbste*, die in Kontakt miteinander stehen — nur eben, daß der Kontakt einen bestimmten, sachlich genau umschriebenen Sinn hat.

Darüber hinaus ergeben sich natürlich in jedem Paarverhältnis, dauert es nur genügend lange, auch gewisse Niederschläge an Erinnerungen, Erlebnisrückständen usw., ebenso wie im gruppichen Leben; mit dem einen Unterschied freilich: bei der Gruppe vermögen solche Niederschläge zum Erbgut für Menschen zu werden, die selber nicht an den Erlebnissen und Schicksalen teilgenommen haben, beim Paar aber bleiben sie ausschließliches Gut der beiden Partner. Diese Belastung des Verhältnisses durch Schicksals- und Erlebnisniederschläge schildert etwa Strindberg in seiner selbstquälerischen Art in „Rausch".

Genealogie des Paarverhältnisses

Am Anfang dieses Heftes wurde der logische Primat der Gruppe gegenüber der Paarverbindung hervorgehoben. Es wurde darauf hingewiesen, daß die Kunde vom *Du* überhaupt als unmittelbare, nicht durch Analogieschluß abgeleitete, nur faßbar sei, wenn man sie aus der Verschmolzenheit von Menschen zum *Wir* als deren Begleiterscheinung begreift. Damals war die Unterscheidung zwischen gruppenbedingten und sinnhaft selbständigen Paarverhältnissen noch nicht eingeführt. Oder richtiger: es war vorerst nur von gruppenbedingten Paarverhältnissen die Rede.

Wirklich will mir scheinen, als sei das selbständige Paarverhältnis eine Erscheinung späterer sozialer Epochen. Wir denken uns, in ziemlich allgemeiner Übereinstimmung, die frühesten menschlichen Gruppen sehr exklusiv, ja schlechthin

geschlossen, von allen andern Gruppen getrennt und Abstand wahrend. Gewiß entstehen innerhalb solcher Gruppen Paarverhältnisse; das ist sicher, wenn man Einzelpaarung als sexuell-erotische Lebensform der Urzeit annimmt. Da aber die Horde „allgerichtete" Gruppe in unserem Sinne war, sind diese Paarverbindungen als grupplich bedingte anzusehen.

Die Ausgliederung des sozialen Lebens in mehrere Gruppen und die Knüpfung von zwischenmenschlichen Kontakten über die Gruppengrenzen hinweg scheinen mir zwei einander notwendig entsprechende Tatsachen der Entwicklung sozialen Lebens zu sein. Das Wissen um den andern als ein *Auch-Ich* ist, wie ich meinen möchte, auf der Stufe der Frühzeit nur gegeben gegenüber dem Gruppengenossen; nur mit ihm also ist Paarverbindung möglich, solange das naive Bewußtsein kollektives und individuales Sein kaum unterscheidet. Dagegen mag die Paarverbindung mit Gruppengenossen im weiteren Verlauf als Vorbild für mögliche Paarverbindung mit anderen Menschen überhaupt gewirkt haben. Dadurch ist Kontaktnahme mit dem Gruppenfremden erst möglich. Es will mir scheinen, als gehöre das Paarverhältnis nicht gruppenbedingten Sinnes — also sachlich bezogenes und rein persönliches — erst späterer Stufe der Entwicklung sozialen Lebens an; das rein persönliche, wie es oben in höchster Durchbildung beschrieben wurde, sogar erst sehr später Stufe.

Das stimmt ja auch durchaus überein mit der Tatsache, daß die Vorstellung „Mensch überhaupt" als Typus recht späten Datums zu sein scheint; frühere Zeit neigt dazu, die Vorstellung „Wesen gleich uns" auf einen sehr eng begrenzten Bereich anzuwenden. Ungezählte, von der Altertumskunde und Ethnologie gesammelte Tatsachen weisen darauf hin, daß man den Menschen eines fremden Kreises (von anderm Stamm) bis in relativ hohe Entwicklungsstufen hin durchaus nicht als ein mögliches *Du* sah, sondern als ein Lebewesen zwar, doch von völlig anderer psychischer Art. Es bleibt sich gleich,

ob sich das — sogar beim zivilisierten Europäer — noch im vorigen Jahrhundert im Handel mit Sklaven äußert, oder ob man allen Ernstes in wissenschaftlichen Werken behaupten kann: „die Bewohner der Südseeinseln" seien „weder noch Affen, noch auch schon Menschen[1]". Noch deutlicher bekundet sich diese Haltung darin, daß etwa die Schriftsteller der Antike fernwohnende Stämme als halbmenschliche Fabelwesen mit Drachenschwänzen, Greifenklauen oder Flügeln schildern.

2. Die Mengen

Wo eine Mehrzahl von Menschen — bis zur Riesenzahl — in gleichartiger oder verwandter psychischer Verfassung auf einem Raum vereinigt ist, haben wir eine Menge vor uns. Diese Merkmale treffen ja auch an sich zu auf die zum Vollzug des Sinnes der Gruppe versammelten Gruppenglieder, freilich mit dem Unterschied, daß es sich in diesem Falle um eine einzelne Lebenserscheinung eines Gebildes von Dauerdasein handelt, im Fall der Menge aber um eine Erscheinung, die für sich allein dasteht. Wir würden sagen, die Versammlung der Mitgliedschaft einer Gruppe steht unter dem Gesetz des gruppenlichen Lebens, jene Mengen aber müssen aus sich selber begriffen werden. Behavioristische Betrachtungsart (d. h. solche, die sich auf das bloße Studium der äußeren Verhaltungsweise einstellt, der innerpsychischen Vorgänge und Zuständlichkeiten aber nicht achthat) würde zwischen Mengen- und Gruppenakten nicht unterscheiden, würde das Gruppenleben nur als Kette sich wiederholender Akte auffassen und die Dauerexistenz der Gruppe nicht anerkennen.

Was ist das Wesen solcher Mengen? Was unterscheidet sie von den Gruppen? Wählen wir das Beispiel des Straßenauflaufs, um uns darüber klar zu werden. Eine Anzahl von Menschen, untereinander fremd, sammelt sich an, meist um

[1] Tietze, Gleichgewichtsgesetz in Natur und Staat, Wien 1925, S. 124.

einen Vorgang zu beobachten. Die Ansammlung kann sehr schnell und schlagartig erfolgen, oder mehr allmählich. Ebenso ist es mit der Wiederauflösung des Menschenknäuels.

Der Einzelne kann sich angliedern, weil er gleich den zuerst Stehengebliebenen deren Beobachtungsobjekt wahrgenommen hat; er kann sich aber auch zu ihnen gesellen aus bloßem Nachahmungstrieb: er bleibt stehen, weil er andere stehen sieht und gafft gleich ihnen.

Was verbindet diese Menschen? wie kommen wir dazu, in ihrer Gesamtheit ein soziales Gebilde zu erblicken? Die bloße räumliche Zusammendrängung allein kann nicht maßgebend sein; denn wir sprechen nicht von einem sozialen Gebilde angesichts des alltäglichen Geschiebes und Gedränges der Menschen in einer Geschäftsstraße der großen Stadt. Offenbar ist die in der Haltung sich ausdrückende Gleichart der augenblicklichen inneren Verfassung und die offensichtliche Gleichrichtung des gegenwärtigen Interesses ausschlaggebend. Die Gleichart des Verhaltens kann sich, bei sehr sensationellen Vorgängen, bis zu hoher Erregung steigern.

Soweit liegt kein nennenswerter Unterschied gegenüber dem Gruppenakt vor und somit kein Anlaß beide begrifflich zu trennen. Wie aber steht es mit der Verbundenheit der Menschen untereinander? Gewiß sind sie im Falle des Auflaufs alle auf einen Gegenstand der äußeren Wahrnehmung gerichtet (obwohl auch dies nicht unbedingt sicher ist, denn der Einzelne kann auch nur nachahmend stehenbleiben, ohne etwas wahrzunehmen!). Aber wenn auch: die Gleichrichtung mehrerer Menschen auf einen Gegenstand der äußeren Wahrnehmung bedingt noch lange nicht psychische Verschmelzung. Das Erlebnis selber kann bei jedem ein durchaus individuales, ein Akt des Menschen als *Ich-für-mich* sein. Und er ist es bei solchen Aufläufen.

Der Unterschied ließe sich etwa so formulieren: Was beim Gruppenakt „gemeinsam" ist, das ist nicht nur ein äußerer

Wahrnehmungsgegenstand, sondern das Sinn-Erlebnis selber, das sich an diesem Gegenstand entzündet, der innere Gehalt des Erlebnisses, nicht sein sachlicher Gegenstand. Am klarsten wird das, wenn wir etwa das Publikum eines kirchlich-lithurgischen Gottesdienstes betrachten. Die (gruppplich verbundenen) Gläubigen vollziehen einen gemeinsamen Sinnakt. Die Gegenstände der Wahrnehmung, nämlich die Vorgänge am Altar, sind für etwa anwesende nichtgläubige Kirchenbesucher sachlich die gleichen; aber sie haben für sie eine völlig andere Bedeutung. Daß ein äußerer Gegenstand der Wahrnehmung zum Inhalt gemeinsamen Sinn-Aktes werden könne, hat eben gerade jene Wesensverbundenheit der Menschen zur Voraussetzung. Weiter aber: die Menschen in einem Auflauf verhalten sich einander sehr ähnlich; sie handeln gleichartig; das könnte doch auf Sinn-Verbundenheit hinweisen? Keineswegs! Sie handeln nämlich gar nicht, sondern sie schauen einem Vorgang zu. Daß jeder sich recht nahe heranzudrängen sucht, den andern wegdrängt — das ist doch gewiß nicht gemeinsames Handeln, das auf innere Verbundenheit schließen ließe.

Aber (wird man sagen) eine innere Verbundenheit muß doch vorliegen; denn wesentlich beim Erlebnis des Auflaufes ist für den Einzelnen nicht nur der Gegenstand der Beobachtung selbst, sondern auch die Anwesenheit der übrigen Menschen, die den Einzelnen in seiner Haltung stark beeinflußt. Ganz gewiß ist das der Fall. Aber doch nur in zweifacher Weise:

1. Die Ansammlung Anderer löst im vorübergehenden Einzelnen die Neigung aus, sich anzuschließen. Das ist aus dem bloßen Nachahmungstrieb sehr einfach zu erklären.

2. Selbstverständlich übt die große Zahl Anderer an sich einen Einfluß auf die Haltung des Einzelnen. Aber wesentlich ist dabei nur das Vorhandensein der vielen Menschen, ohne daß auch nur eine Spur innerer Hinneigung zu ihnen bestünde. Ihre physische Erscheinung, nicht eine innere psychische Verbundenheit mit ihnen, gehört zum Erlebnis-Typus des Auflaufs.

Wir kommen, wie wir auch die Sache betrachten mögen, immer wieder zum Ergebnis: der Typus des Auflaufs ist gekennzeichnet durch eine Ansammlung von Menschen auf Grund eines äußeren Vorgangs, dessen Beobachtung Sensation auslöst. Die Gleichartigkeit des Verhaltens der versammelten Menschen ist nicht durch verbundene Sinn-Haltung bedingt, sondern einzig durch die Gleichrichtung der Menschen als *Ich-Selbste* auf einen äußeren Gegenstand. Daß die Sinnqualität der bei den Einzelnen ausgelösten Empfindungen und seelischen Vorgänge irgendwie übereinstimme, ist keineswegs notwendig.

Der herrschende Sprachgebrauch bezeichnet diese Gebilde als „psychologische Massen". Ich vermeide den sehr vieldeutigen und vielfach mißverstandenen Ausdruck „Masse" hier absichtlich. Aber richtig ist an der Bezeichnung „psychologische Masse" jedenfalls die Betonung des ungegliederten Charakters solcher Gebilde und der in ihr enthaltene Hinweis darauf, daß die Vielzahl als solche ein wesentliches Moment für die Besonderheit der Haltung der beteiligten Menschen darstellt.

Ein anderes Beispiel für die Menge wäre das Theaterpublikum: Hier ist die Ansammlung selber nicht zufällig, wohl aber die Zusammensetzung der versammelten Menge. Der Genuß des gebotenen Bühnenwerks ist ein durchaus individueller. Die Zuschauer sitzen räumlich eng gedrängt aber in vollkommenster psychischer Trennung, jeder in die Bühnenvorgänge versenkt. Und obgleich ein Bühnenwerk in hohem Grade geeignet wäre, durchaus verbundnen Sinnvollzuges sachlicher Gehalt zu sein, so sind doch in moderner Zeit das Kunstwerk als Schöpfung und die Kunst selber als geistiges Reich derart gegenständlich abgelöst und geistig verabsolutiert, daß in tausend Menschen die Aufnahme eines Bühnenstückes, eines Musikwerkes vollkommen verschiedene Sinnerlebnisse auszulösen vermag und auslöst; so ist in der Moderne (anders als beim Mysterienspiel des Mittelalters oder bei der griechischen Tragödie) jeder Mensch im Zuschauer-

7*

raum durchaus in seinem eigenen besondern Kontakt mit dem Werk, das für ihn seinen besonderen Sinn entfaltet.

Nachdem so die gegenständliche Parallelität der Sinnakte deutlich vom verbundenen Sinnakt unterschieden ist, können die Berührungen und Übergänge in Betracht gezogen werden. Sogleich erinnert man sich der Augenblicksgruppen (Seite 76), die sich in einem einzigen Sinnakt erschöpfen. Sie stehen der Menge am nächsten, und aus der Menge kann eine Augenblicksgruppe entstehen. Daß nämlich Gleichrichtung auf ein äußeres Wahrnehmungsobjekt, wenngleich sie nicht innere Verbundenheit ist, doch deren Eintreten begünstigt und vorbereiten kann, ist klar. Die auf einen Vorgang konzentrierten Menschen eines Auflaufs werden leichter zur Augenblicksgruppe verschmelzen als das Straßengewoge von Menschen, deren jeder seinen eigenen Angelegenheiten nachgeht. Die Momente, welche die Umwandlung des Haufens in eine Augenblicksgruppe herbeiführen, können sehr mannigfaltig sein. Hier einige Beispiele:

1. Der beobachtete Vorgang selbst ist vielleicht geeignet, auf eine seelische Tiefenschicht einzuwirken. (Das frühere Beispiel vom Sonnenaufgang auf dem Berg.)

2. Der Vorgang selber ist sinnhaft und legt eine übereinstimmende Sinndeutung nahe. (Bei guter Regie in der künstlerischen Auffassung sehr einheitliche und geschlossene Darstellung eines Bühnenstücks. Hier vermag im Verlauf der Vorstellung von Akt zu Akt die innere Annäherung der Zuschauer zu wachsen, bis beim letzten Aktschluß eine spontane Verschmelzung in der Begeisterung sich vollzieht.)

3. Dem vorigen Fall verwandt: an sich bestehende Homogenität des Publikums. Sind die Beobachter eines äußeren Vorgangs ihrer gesamten Lage und Anlage nach sehr verschieden, so vollzieht sich die Verschmelzung nicht so leicht; sind sie einander aber als Typen verwandt, und ist der Vorgang

selber gerade im Sinne dieser psychischen Verwandtschaft deutbar, so vollzieht sich die Verschmelzung leicht. Dieser Fall wäre gekennzeichnet durch die Einung des Publikums in der Begeisterung über ein Tendenzstück — das vielleicht als Kunstwerk mittelmäßig und auch nicht besonders gut aufgeführt ist. Zwei Aufführungen des Stückes in gleicher Besetzung an zwei Abenden können dann völlig gegensätzliche Sinn-Einungen herbeiführen; es kommt darauf an, wie seiner Mehrzahl nach das Publikum sich jeweils zusammensetzt. Eine Zuhörerschaft sozialistischer Arbeiter wird über Claude Raynals „Grabmal des unbekannten Soldaten" ob der pazifistischen Tendenz vielleicht in Stürme der Begeisterung ausbrechen, ein anderes Publikum dagegen in geeinte Entrüstung über diese „Entheiligung des nationalen Krieges".

4. Ein besonders wichtiger Faktor ist die Behandlung der versammelten Menge als Einheit durch einen Außenstehenden. Eine versammelte Menge kann man auf ihrem Weg zur Verschmelzung als Augenblicksgruppe gar nicht stärker fördern, als wenn man sie als Einheit behandelt. Nun bietet ja jede versammelte Menge dem Draußenstehenden rein physisch, augen-sinnlich das Bild einer Einheit, eines Haufens; er braucht diese, seine Auffassung nur zu betätigen, so kann dadurch die innere Einheit vollendet werden. Beispiel: dem Schutzmann, dem ein Klüngel Menschen auf der Straße nicht „zwanzig Menschen" sondern „ein Verkehrshindernis" sind, fordert etwas derb zum Auseinandergehen auf. Darin kann der letzte Anstoß zur inneren Einung liegen, die sich dann in solidarischem Widerstand gegen die Staatsgewalt auf das handgreifliche Signal eines Einzelnen hin alsbald tätig offenbart.

Die Voraussetzung für das Auftreten sozialer Gebilde vom Typus der Mengen ist eine besondere Struktur des sozialen Gesamtgefüges. Es ist nämlich notwendig die räumliche Nähe von Menschen, die einander innerlich fremd und untereinander sehr inhomogen sind. Diesen Lebenstypus zeigt vor allem die

moderne Großstadt; sie ist darum der eigentliche Ort für das Auftreten von Mengen. Ein Beispiel für viele: wenn in der Großstadt einem Menschen ein Unglück zustößt, so entsteht ein Auflauf von Gaffern; selten, daß das Publikum die Initiative zur Hilfeleistung ergreift; meist wartet man gemächlich auf das Eintreffen der Verkehrspolizei; kümmert sich das Publikum um den Verunglückten, so geschieht es, weil einer unter ihnen Hand anlegt und die andern zur Hilfe auffordert; dann aber hat man eine spontan gebildete Augenblicks-Werkgruppe vor sich, bestehend aus den tätigen Helfern, um die herum sich der Auflauf der Gaffer schart. Im dörflichen Leben und in sehr kleinen Städten, wo man sich gegenseitig kennt, kommt der eigentliche Auflauf gar nicht vor; da sind sofort die Helfer zur Hand, und die Menschenansammlung vollzieht einen Solidaritätsakt an dem Verunglückten, mit dem sie sich im Siedlungsverband vereint fühlt, an dessen Schicksal die andern Anteil nehmen.

Der äußere Anlaß zur Ansammlung wird hier zum Gegenstand eines Aktes der örtlichen Lebensvollzugsgruppe; dieser gibt der Ansammlung einen einheitlichen Sinngehalt. Gerade die psychische Einsamkeit des modernen Menschen, die Fremdheit und Gleichgültigkeit, mit der er unter seinesgleichen haust trotz größter räumlicher Nähe — gerade das ist es, was den geeigneten Boden für Mengenbildung abgibt.

3. Die Schichten

In manchen Punkten Ähnliches gilt von der Schicht. Doch fehlt — schon rein äußerlich gesehen — das Merkmal der räumlichen Ansammlung; dafür ist die Schicht ein Gebilde von Dauer, während die Menge nur kurzlebig ist.

Sprechen wir von „Schichten der Bevölkerung", so vollziehen wir folgenden Denkvorgang: innerhalb der als „Bevölkerung" bezeichneten Gesamtheit fassen wir einen Teil derselben zusammen unter dem Gesichtspunkt einer diesen

Menschen gemeinsamen Qualität. Welcher Art diese Qualität sein kann, wird sich noch ausweisen. Wäre „Schicht" nichts als ein solcher Sammelbegriff, so könnte jede beliebige körperliche oder geistige Eigenschaft, jede Besonderheit der Umweltlage zum begründenden Gesichtspunkt für eine Schicht werden; aber die Schicht ist mehr als ein bloßes Denkprodukt — sie ist ein soziales Gebilde; maßgebend ist, daß Menschen auf Grund einer ihnen allen zukommenden Qualität innerhalb eines sozialen Gefüges in ihrer Gesamtheit eine bestimmte tatsächliche Rolle spielen, eine ihnen eigene Funktion üben.

Vor allem zwei Grundtypen der Schicht sind, soviel ich sehen kann, von Bedeutung: in einem Falle beruht die Schicht auf Gleichart der Schicksalslage der Menschen, im andern auf einer Gleichart der geistigen Gehalte. In beiden Fällen bedingt das gemeinsame Merkmal eine — bei aller sonstigen Verschiedenheit der Einzelnen — gewisse Gleichartigkeit der Haltung und des Verhaltens innerhalb des geselligen Gefüges.

Als Beispiel für den Schicksalstypus mag die Besitzschicht dienen. Man spricht von Besitzbürgertum und begreift darunter alle jene, die Kapital, d. h. Anteil an den wirtschaftlichen Produktionsgütern haben (sei es direkt, sei es indirekt in Form von Geldkapital). Ihnen stehen gegenüber diejenigen, die auf den Ertrag ihrer Arbeit angewiesen sind. Kraft der Besonderheit ihrer Lage nehmen die Menschen der einen und der andern Schicht eine bestimmte, innerhalb der Schicht mehr oder minder gleichartige Stellung im sozialen Leben ein.

Das Beispiel einer Geistesschicht wäre etwa, was wir „die Gebildeten" nennen; was sie als eine Einheit erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß ihnen gewisse objektive geistige Werte eigen sind, daß sie sich im Bereich einer bestimmten geistigen Atmosphäre bewegen und dadurch sich von jenen unterscheiden, denen diese Ideenwelt fremd ist.

Zwischen diesen beiden Typen stünde, nach beiden Seiten hin übergreifend, die Interessenschicht. Maßgebend ist für sie die Tatsache, daß ein gewisses Interesse den Menschen gleichermaßen eigen ist. Hierher zählt wohl die Berufsschicht, d. h. die Gesamtheit derer, die einen bestimmten Beruf ausüben, der ihren Standort innerhalb des sozialen Gefüges bestimmt und ihre Interessen nach einer bestimmten Richtung lenkt. Die moderne Berufsschicht ist sehr wohl zu unterscheiden vom alten Berufsstand, der durchaus Gruppengepräge hatte und auch von der modernen Berufsorganisation, die Interessengruppe ist, aber bekanntlich nicht alle Berufsgenossen umfaßt. Vielmehr werden die allgemeinen Interessen der Berufsschicht etwa der Angestellten von den roten Angestelltenorganisationen in anderer Weise und Färbung vertreten, als von den nationalen, demokratischen usw. Soweit es sich aber um das schichtbestimmende Interesse selbst handelt, stimmen die sonst gegnerischen Organisationen ziemlich weitgehend überein, arbeiten sogar gelegentlich zusammen.

Es ist selbstverständlich, daß diese drei Typen sich mehrfach miteinander verbinden und manchmal ineinander überfließen. An dem nachher als Beispiel näher aufzuführenden Fall der Klasse wird sich das zeigen. Schon jetzt zeigt uns ein Rückblick auf die Schicksalsschicht, daß diesem Typus wohl am meisten die Schicht der Besitzlosen entspricht, die Besitzschicht dagegen vielleicht mehr sich dem Typus der Interessenschicht nähert.

Wie rechtfertigt sich nun die Aufstellung eines eigenen Schichttypus, mit anderen Worten: warum läßt sich, was hier als Schichten bezeichnet ist, nicht unter den Gruppentypus einreihen?

Zur Erläuterung darf auf die Unterscheidung zwischen Gruppe und Menge hingewiesen werden. Wie wir dort behaupteten, daß ein bestimmter Vorgang als Gegenstand der Wahrnehmung eben nur eine äußere Gegebenheit sei, auf die

Menschen als Einzelne sich konzentrieren, so gilt Ähnliches hier von tatsächlichen Situationen und geistigen Inhalten. Daß Menschen sich in materiell gleichartiger Lage befinden, bedingt noch lange nicht, daß sie diese Lage gleichartig empfinden und noch viel weniger, daß sie sich in ihr und durch sie innerlich mit den Kindern gleichen oder ähnlichen Schicksals verbunden fühlen. (Dabei ist wohl zu beachten: um Schicht zu begründen, muß es sich um ein für viele gleichartiges Schicksal handeln. Zu normalen Zeiten etwa wird man kaum von einer Schicht der Krüppel sprechen können — es sind ihrer innerhalb der Gesamtheit zu wenige. Nach dem Krieg aber — in jetzt allmählich abnehmendem Maße — durften in gewissem Sinne die Kriegsbeschädigten als eine Schicht betrachtet werden.) Zum Begriff der Schicht gehört also die große Zahl und: das Wissen des Einzelnen darum, daß auch Andere sich in qualitativ gleicher oder verwandter Lage befinden. Auch darin ist eine gruppenartige innere Verbundenheit mit jenen noch nicht gegeben, ähnlich wie zum Typus der Menge das Wissen um „Andere, die in der gleichen Lage sind", gehört, ohne daß diese Anderen doch in mein Erlebnis als teilnehmende Subjekte eingeschlossen wären.

Hinsichtlich der Geistesschicht gilt ganz ähnliches; auch hierfür bestehen Parallelen mit dem Typus der Menge. Es war dort vom modernen Theaterpublikum die Rede und es wurde behauptet: eine und dieselbe geistige Schöpfung werde heutzutage für mehrere Menschen tatsächlicher Inhalt recht verschieden gearteter Sinneserlebnisse. Diese These kann hierher übertragen werden. Geistige Gehalte und ganze Systeme von solchen können einen so hohen Grad der Versächlichung erleiden, daß sie tatsächlich Gegenstand einer Art von Besitzverhältnis werden, daher denn auch vom „geistigen Besitz" gesprochen wird.

In dem Begriffszusammenhang „gebildete Schicht" bedeutet Bildung wirklich nichts anderes, als einen solchen Besitz

geistiger Güter. Ein einziges Beispiel mag zeigen, worum es geht: die Ideen des Christentums sind einerseits Sinngehalt von Gruppen; nämlich — in verschiedener Färbung — der christlichen Religionsverbände, der Kirchen, Sekten usw. Sie sind anderseits aber auch „Bildungsgut". Im ersten Falle sind sie absolute, ihrem Sinn und Gehalt nach das ganze Leben der Gruppengenossen durchtränkende Wertformeln; im zweiten Falle aber wohnen sie, relativiert, als Geistesgut im Bewußtsein des Menschen mit andern (ihnen vielleicht glatt widersprechenden) Wertideen gleichberechtigt nebeneinander. So beim modernen gebildeten Menschen, der die christlichen Ideen, die des Buddhismus, des Confuzianismus und einige andere — um nur von den religiösen Wertsystemen zu sprechen, als geistigen Schatz seinem Bewußtsein zu verbünden vermag.

*

Das Bild einer Schicht mag eingehender entwickelt werden an der Klasse und zwar an der proletarischen Klasse. Dieses Beispiel sei gewählt, nicht nur weil es besonders aktuell, sondern auch weil es besonders lehrreich ist, da hier zugleich der Übergang zwischen Schicht und Gruppe gezeigt werden kann.

In seinem ersten Stadium ist das Proletariat wesentlich Schicksalsschicht. „Die Ausbeutung durch das Unternehmertum" ist den proletarischen Menschen gemeinsam — mit allen den Folgen, die das für die Lebenshaltung und Lebensführung hat.

Wenn der Wirtschafter vom Proletariat spricht, so denkt er in erster Linie an die materielle Seite des Tatbestandes — an die ökonomische Lage des proletarischen Menschen. Damit ist jedoch nur ein ökonomischer, nicht aber der soziologische Begriff des Proletariats begründet. Niemals ist ein Proletariat vorhanden einzig auf Grund dieses materiellen Sachverhaltes. Wesentlich ist vielmehr auch die kulturelle Seite: die Tatsache,

daß der Proletarier aufhört, am kulturellen Leben des Volkes teilzuhaben. Das ist mit der materiell-proletarischen Lage zwar meist, doch nicht unbedingt notwendig verbunden. Der ökonomische und soziologische Proletariatsbegriff decken sich also zwar zum großen Teil, doch nicht völlig.

Wie wenig auf dieser ersten Stufe des Proletariates trotz Gleichart der materiellen und geistigen Lage von grupplicher Verbundenheit die Rede sein kann, zeigen Broda-Deutsch[1] sehr schön mit den Worten: „... Gleichgültigkeit gegenüber allen idealen Werten und Traditionen ..." der Arbeiter war für die nationale Kulturgemeinschaft „Träger, weil sie auf seiner Arbeit ruhte, nicht aber ihr Mitglied". Aber noch zeigt sich keine Feindschaft gegen die alten Mächte, „die eine bewußte Auseinandersetzung nötig gemacht hätte, sondern nur eine stumpfe Gleichgültigkeit, die ... nichts mehr erwartete[2]. Die Gleichgültigkeit erstreckte sich aber nicht nur auf die Ideale, die ihnen ... klassenfremd waren, sie umfaßte auch die Keime, die den Idealen einer neuen Zeit vorausgingen." Das „Gefühl der Zusammengehörigkeit" „äußerte sich nur in einer gegenseitigen Unterstützung ... nicht ... in einer verständnisvoll-gemeinsamen Aktion; es war mehr Mitleid, als Solidaritätsbewußtsein" usw.

Deutlicher kann man nicht zum Ausdruck bringen, worin der Unterschied zwischen Schicksalsgemeinschaft und Schicksalsschicht sich zeigt. In der Sprache der proletarischen Führer würde man sagen: es fehlt jede Spur von Klassenbewußtsein.

[1] Das moderne Proletariat, Berlin 1910, S. 22f.

[2] Das klassische Beispiel dafür ist in der Literatur der alte „Bonnemort" Maheu in Zola's „Germinal". Dem Drängen des jungen Etienne Lantier und mit ihm der jüngern Generation der Bergleute nach Klassenkampf-Organisation der Arbeiterschaft antwortet er mit den schicksalergebenen Sätzen: „Die Vorgesetzten sind oft Halunken; aber Vorgesetzte wird es immer geben — nicht wahr? Es ist unnütz, sich darüber den Kopf zu zerbrechen". (III. Teil, 3. Kap. und mehrere andre Stellen.)

Solange das fehlt, ist das Proletariat eine bloße mechanische Vielheit von Menschen, die sich in gleichartiger Schicksalslage innerhalb des sozialen Gefüges befinden.

Das Klassenbewußtsein kann aber in verschiedener Weise auftreten. Zunächst zeigt es sich — und das ist der gebräuchliche Sinn des Wortes Klassenbewußtsein — in einem klaren Erkennen der eigenen Schicksalslage, in einem Wissen um sie und ihre Bedingtheiten. Damit zieht das Moment des bewußten Interesses in die Klasse ein. Doch wird auch hierdurch das Proletariat noch nicht zu einer Gruppe; vielmehr veranlaßt die Erkenntnis der proletarischen Lage zunächst die Entstehung von Interessengruppen innerhalb des Proletariats: der Gewerkschaften und Parteien, die bei weitem nicht das gesamte tatsächliche Proletariat umfassen, dieses in oft gegnerische Gruppen gliedern. Aber auf eine andere Weise vollzieht sich daneben allmählich eine Gruppenbildung im Proletariat; das Schicksal des Enterbtseins, zunächst stumpf ertragen, erzeugt Haß; stand auf der ersten Stufe der Proletarier abseits des kulturellen Lebens, weil er von ihm ausgeschlossen war, so stellt er sich nunmehr bewußt abseits; aus der Gleichgültigkeit gegen die überlieferten kulturellen Werte wird der Zerstörungswille ihnen und ihren Symbolen gegenüber. Damit ist die negative Seite der proletarischen Bewegung gegeben, die sich in den revolutionären Massenakten auswirkt. Die revolutionäre Masse aber ist, das habe ich an anderer Stelle ausführlich nachzuweisen versucht, eine echte, aus dem Proletariat herausgewachsene Gruppe; die Massenaktionen sind nicht gleich „Aufläufen" getrennt für sich zu betrachten, sondern sie sind die Vollzugsakte eben jener revolutionären Masse, die eine Gruppe von ziemlich ausgedehnter Daseinsdauer ist. Vom Augenblick ihrer Entstehung an währt sie solange, bis das Gleichgewicht im sozialen Gefüge wiederhergestellt ist.

Die wesenverbindende Macht, die in der revolutionären Masse als Gruppe wirksam ist, wird ebenfalls als Klassen-

bewußtsein bezeichnet. Es ist aber mehr, als das bloße klare Erkennen der eigenen Lage oder, wie Broda-Deutsch es ausdrücken: „Bewußtsein von der Klasseneigenart des Proletariats"; es ist vielmehr dessen Fortführung und Weiterentwicklung nach der negativen Seite hin: zur Solidarität im Haß. Vielleicht ist der Ansatz hierzu am besten gekennzeichnet in einem Satz, den Strindberg in einer seiner Heiratsnovellen niederschrieb: „... sein Neid konnte die Kehrseite seines Rachegefühls sein und sein Leiden war um so tiefer, weil es von einer ganzen enterbten Klasse geteilt wurde." Hier sieht man das Klassenbewußtsein am Wendepunkt zum solidarischen kritischen Empörertum.

Man sieht: die Grenzen zwischen Schicht und Gruppe sind nicht mit unbedingter Sicherheit zu ziehen. Aber darauf kommt es nicht an. Die Typen selber behalten ihre Geltung. Streit kann nur darüber entstehen, ob ich ein bestimmtes Gebilde in einem bestimmten Augenblick noch als Schicht oder schon als Gruppe ansprechen darf.

Anhang zum dritten Kapitel. Die Anstalt

Unter einer Anstalt sei die Organisation eines Zweckes oder des seiner Verfolgung dienenden Apparates verstanden. Was bedeutet das?

Greifen wir das Beispiel einer Aktiengesellschaft heraus, um uns an ihm das Wesen der Anstalt vorläufig klar zu machen. Kann eine Aktiengesellschaft als eine Gruppe betrachtet werden? Stellen etwa die Aktionäre in ihrer Gesamtheit eine solche dar? Im Normalfall sicherlich nicht. Man wird „Mitglied" einer Aktiengesellschaft, indem man eine Aktie kauft; der kleine Aktienbesitzer hat keinerlei klare Vorstellung davon, was die Gesellschaft fabriziert, wo sie ihren Sitz hat usw. Er ist grund-

sätzlich berechtigt, an der Generalversammlung teilzunehmen; aber wer wird das tun? Die Banken, als Depositäre der Wertpapiere, üben das Stimmrecht für die Kleinaktionäre aus. Der Spekulant wiederum verändert seinen Aktienbesitz von Tag zu Tag, ja von Stunde zu Stunde. So würden also nur die Großaktionäre bleiben, der Aufsichtsrat und die Direktion. Das sind freilich Gruppen — aber sie sind nicht die Aktiengesellschaft, sondern nur Körperschaften, die mit der Aktiengesellschaft in Zusammenhang stehen.

Welche Vorstellung löst das Wort Aktiengesellschaft aus? Sicher nicht den Gedanken an ihre Mitglieder; niemand kennt sie, niemand ahnt, wie viele es sind; es können drei sein oder hundert oder tausend; in jedem Augenblick sind es andere. Nein, man denkt an einen Vermögenskomplex, der im wirtschaftlichen Produktionsprozeß als „werbendes Gut" eingesetzt ist. An einen Vermögenskomplex, der einem Zweck dient — nicht einmal dem Zweck, bestimmte Güter zu erzeugen, sondern vor allem: auf irgendeine Art Geld zu machen. Diesen Zweck verfolgt ein durchgebildeter Werkapparat bestehend aus einem sachlichen und einem persönlichen Element: den technischen Einrichtungen und den Menschen, welche diese Einrichtungen hantieren: verwaltende und leitende Körperschaften und Betriebsbelegschaften.

Nun wird verständlich, weshalb früher bei den Interessenverbänden mögliche Übergänge zu anstaltlichen Bildungen angedeutet wurden (Seite 67). Zwecke und Interessen vermögen aus dem täglichen Leben der auf sie gerichteten Menschen derart abstrakt herausgehoben zu werden, daß nicht diese Menschen selber solche Ziele tätig verfolgen, sondern sie mittels eines verselbständigten Apparates verfolgen lassen. Es liegt dann keine Einheit und Verbundenheit von Menschen in einem Zweck und seiner Verfolgung vor, sondern ein Zweckapparat ist dann gleich einem Mechanismus gegeben und der Mensch bedient sich seiner.

Das ist nicht so zu verstehen, als ob die Anstalten überhaupt abseits vom grupplichen Leben stünden, sondern nur dahin, daß sie selber Gebilde von anderer Art als die Gruppen sind.

Der Zusammenhang der Anstalt mit der Gruppe und zugleich die Unterschiedenheit beider tritt besonders plastisch am Beispiel des Staatsvolkes hervor.

Das Volk ist an sich eine Gruppe, in der die Momente des gemeinsamen Lebensvollzugs und der Wertrichtung sich verbinden. Das Volk stellt eine politische, wirtschaftliche und geistig-kulturelle Einheit dar. Wenn vom Staat die Rede ist, denkt man ausschließlich an die politisch-organisatorische Seite volklichen Lebens, an ein höchst abstraktes Gebilde, das gewissermaßen über dem Volke schwebt, oder wenn man so will, das Schema volklichen Lebens abgibt. Zwei Funktionen im wesentlichen kommen dem Staate zu: die Vertretung der volklichen Selbständigkeit nach außen und die Durchführung der Ordnung — im weitesten Sinne — nach innen. Diese beiden Zwecke, die im Grunde nur die beiden Seiten eines einzigen sind, werden im Staat verfolgt und verwirklicht.

Er ist eine Anstalt — und zwar die politische Anstalt — des Volkes. Bei den genossenschaftlichen Gemeinwesen der Frühzeit und der modernen Naturvölker sprechen wir noch nicht von einem Staat. Dieser entsteht vielmehr dort, wo Erhaltung und Durchsetzung räumlich geschlossener grupplicher Daseinsform als besonderer Zweck aus der Gesamtheit der grupplichen Lebensvorgänge herausgehoben und verselbständigt wird. Für die Erfüllung des Zweckes wird ein Werkapparat geschaffen, der durch sein Dasein wiederum den Zweck, welchem er dient, mit um so höherer Deutlichkeit hervortreten läßt, so daß hier eine eigenartige Wechselwirkung vorliegt, die auf zunehmende Verstaatlichung, d. h. Veranstaltlichung des volklichen Lebens hinzielt.

Real tritt der Staat in Erscheinung in seinem Beamtentum als dem persönlichen Element des Zweckapparates, in Gebäuden

und Einrichtungen als dem sächlichen Element. Nun ist ein moderner Staat ein ungeheuer verwickeltes System von Einzeleinrichtungen. Er ist nicht mehr eine einzige, einheitlich geschlossene Anstalt, sondern eine unendliche Verschränkung und Verzahnung von solchen. Eine bekannte Theorie[1] hat den Staat überhaupt als die „Einheit der Anstalten" auffassen wollen, wie sie das Recht als die Einheit der Satzungen und die Nation als die Einheit der Gemeinschaften betrachtet. Aber diese Auffassungsweise ist doch nicht angängig; sie folgt aus Spanns universalistischem Grundgedanken, der es erfordert, das staatlich-nationale Gesellschaftsgefüge als eine Einheit schlechthin zu betrachten, von der alle Einzelheiten innerhalb ihrer abhängig sind, so daß sie aus jener Einheit heraus begriffen werden müssen. Das entspricht jedoch den Tatsachen nicht; gewiß umfaßt der Staat ein ganzes System von Anstalten, die Gemeinden, die verschiedenen Behördensysteme usw., aber eben nur diejenigen, die der Erhaltung und Durchsetzung der räumlich geschlossenen Daseinsform des Volkes dienen. Auf dem vom Staatsvolk bewohnten Gebiet bestehen daneben ebenso noch andere, den staatlichen Zwecken fremde Anstalten, wie eben in diesem Bereich auch anders geartete Gruppenbindungen mit den staatsvolklichen in Wettstreit stehen.

*

Jede Anstalt, handle es sich nun um den Staat oder eine andere, bedarf menschlicher Kräfte, um wirksam werden zu können; diese bilden ihrerseits eine Gruppe, die aber mit der Anstalt selber nicht gleichbedeutend ist. Das deutlichste Beispiel ist die Beamtenschaft des Staates, die sicher nicht „der Staat" ist, selbst wenn sie (im echten bürokratischen Staat) die bedeutendste Machtgruppe innerhalb des Volkes darstellt.

[1] Othmar Spann.

Bei parlamentarischer Staatsform kommt als eine zweite derartige Gruppe die Regierung hinzu. Eine der Form nach ganz ähnliche Rolle spielt in der Aktiengesellschaft die Direktion usw. Wir haben es hier mit Werkgruppen zu tun, welche die Anstalt selbst nach außen repräsentieren und deren Glieder in Erfüllung der anstaltlichen Aufgaben miteinander verbunden sind, — mit sogenannten Kollegien.

Es konnten natürlich hier, wie durchweg, nur andeutend Beispiele für den formalen Typus der Anstalt gegeben, keineswegs aber die einzelnen Arten der Anstalt aufgezählt werden.

Besonders verwickelt liegen die Dinge im Hinblick auf die Kirche. Versteht man unter der Kirche die „Gemeinschaft der Gläubigen", so ist sie natürlich keine Anstalt, sondern ein Wertverband. Sofern aber unter der Kirche der organisatorische Apparat und der Klerus in seinen nicht seelsorgerischen und kultischen sondern verwaltenden Funktionen verstanden wird, trifft auch auf die Kirche der Begriff der Anstalt zu.

Viertes Kapitel

Die Schaffens- und Sinngefüge

Unter Kultur im ganzen sei verstanden eine Gesamtheit von gegenständlichen Gebilden geistiger Art, denen der einzelne Mensch als gegebenen Tatsachen gegenübersteht. In früherem Zusammenhange (Seite 45f.) war schon das Verhältnis zwischen Mensch und Samtschaft im Hinblick auf jegliche Schöpfung angedeutet: Schöpfer ist immer der einzelne Mensch als solcher; nur törichte romantische Schwärmerei kann von einer „Gemeinschaftskultur" träumen, darunter sie sich Geistesgebilde denkt, die von einer Menschengruppe in geschlossenem, gemeinsamem Akt geschaffen sind. Die Gruppe bewahrt und überliefert die Leistungen und Schöpfungen des Einzelnen; Kultur ohne Überlieferung gibt es nicht. Was Vierkandt den „historischen Charakter des menschlichen Bewußtseins" nennt, ist die psychologische Seite der Erscheinung der Kultur. Möchte aber so die Bedeutung des einzelnen Menschen als Schöpfer gar zu einseitig betont sein, so darf erläuternd hinzugefügt werden: im allgemeinen ist die selbständige Neuleistung des schöpferischen Menschen nur verhältnismäßig bescheiden. In der Hauptsache baut er auf Überkommenem auf, und auch dort, wo eine Schöpfung höchst originell erscheint, ist das an ihr Neue bei näherem Zusehen in Früherem schon vorbereitet gewesen, um mit einem Male aufzuleuchten. Ob hierin eine Wirksamkeit dessen zu sehen ist, was als „immanentes" Entwicklungsgesetz der geistigen Gebilde gelten kann, wage ich nicht zu entscheiden, möchte es aber für manche Fälle annehmen.

Nicht vergessen darf werden, daß uns selber viele Leistungen in unserer kulturellen Umwelt origineller erscheinen, als sie sind: Schöpfungen tiefgehend verwandten Formcharakters umgeben uns; schon eine geringe Änderung oder Abweichung fällt uns auf. Außerdem aber gehört es auch zu den Funktionen der Gruppe, sich der menschlichen Schöpfungen zu bemächtigen — oder sie zu verwerfen. Nicht alle Leistung wird ja aufgenommen und tradiert; hierin liegt, wenn man so will, ein schöpferischer Akt der Gruppe.

Vierkandt hat in seinem Buch über die „Stetigkeit im Kulturwandel" die Verknüpfung kollektiver und individualer Kräfte im Kulturprozeß sehr klar dargestellt und mit kulturgeschichtlichen Beispielen belegt. Für uns liegen hier wertvollste Bestätigungen dessen, was sich auch aus dem im einleitenden Kapitel dieses Heftes entwickelten Aufbau der menschlichen Psyche ergibt: wenn der Mensch als *Ich-für-mich* schöpferisch tätig ist, bezeichnet das ja nur die Besonderheit der Haltung, nicht aber, daß die Gruppe (oder die Gruppen) am Schöpfungsakt unbeteiligt seien. Sie haben Teil daran — nicht nur sofern sie dem Menschen jenen gesamten Schatz kultureller Güter überliefert haben, den man als „Geistesgut der Epoche" bezeichnen mag, sondern auch insofern, als ja im *Ich-für-mich* des Menschen durchaus alle *Wir*heiten, denen er verhaftet ist, mitschwingen. Als *Ich-für-mich*, doch aus dem Grunde seiner geselligen Bindungen wirkt er Schöpfungen.

„Die Kultur" und ihre Gliederung

1. Sprechen wir heute von „der Kultur", so nehmen wir instinktiv eine Gliederung in Religion, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft usw. vor. Wir vermögen unsere Kultur kaum noch als ein geschlossenes Ganze, sondern nur in ihren einzelnen Zweigen uns zu denken. Dagegen zeigt noch das (gegenüber einer angenommenen Urzeit höchst fortgeschrittene) Leben

8*

der modernen Naturvölker eine beinahe restlose Einheit der Kultur. Kaum, daß die Wirtschaft und Magie als selbständige Kulturbezirke voneinander gelöst sind, geschweige denn Kunst und Wissenschaft von der magischen Religion. Jedenfalls vermögen die Angehörigen jener Stämme keine Unterscheidung derart vorzunehmen — weil ihnen die Kategorien „Religion, Kunst, Wissenschaft" usw. gar nicht zu Gebote stehen.

Es findet also eine Ausgliederung der Kultur in einzelne Gebiete statt, und dies offenbar im Zusammenhang mit zunehmender Begrifflichkeit des Vorstellungsvermögens (geistiger Faktor) und mit einer Teilung der Funktionen (sozialer Faktor).

2. Wir sprechen wohl von einer „Kultur der Menschheit", aber doch nur im Sinne eines Sammelbegriffs, dagegen auch von „Kulturen"; damit sind mehr oder minder einheitliche Gesamtheiten der geistigen Leistungen bestimmter Epochen oder Menschheitsgruppen gemeint. Setzen wir diesen Begriff „einer Kultur" in Beziehung zu unserm „sozialen Gesamtgefüge"! Als dieser Begriff im einleitenden Kapitel eingeführt wurde, war darunter verstanden: jener gesellige Umkreis, innerhalb dessen im wesentlichen alle Lebensinteressen der so umgriffenen Menschen sich vollziehen, d. h. also doch offenbar: der soziale Raum einer Kultur.

Grupplich geschlossene Kultur. Von der Horde war gesagt worden, sie sei „allgerichtete Gruppe"; das heißt aber nichts anderes als: in ihr sind alle überhaupt vergesellschafteten Lebensinteressen des Menschen beschlossen, keine andere Gruppe steht mit ihr in Wettstreit. Das ist dasselbe, wie wenn ich sage: die Horde ist das soziale Gesamtgefüge ihrer Epoche, also der Raum einer Kultur; ja, es heißt darüber hinaus noch mehr: daß nämlich diese Kultur in sich nicht ausgegliedert ist, daß vielmehr die gesamten Kulturschöpfungen innerhalb einer einzigen Gruppe überliefert, vermehrt und fortgebildet werden.

Auf der späteren Stufe des Stammes finden wir bereits innerhalb der politischen Einheit, die der Stamm darstellt, eine Gliederung in weitere Gruppen, mindestens schon die Familien, die Männerbünde, meist auch Sippen, vielleicht auch schon die Priesterschaft, da ja das Magiertum vermutlich der erste selbständig herausgehobene Beruf war. Trotz dieser Anfänge innerer Durchgliederung ist das gesellige Gesamtgefüge dieser Zeit noch eine geschlossene Gruppe: der Stamm, der in wesentlicher und ziemlich strenger Absonderung neben anderen Stämmen wohnt. Auch die Kultur, die Gesamtheit der überlieferten geistigen Gebilde, ist in sich geschlossen, ist einheitlich.

Wollte man eine solche Deckung des geselligen Gesamtgefüges und des Raumes einer Kultur für unsere Zeit herstellen, so käme man in Verlegenheit.

a) Der Umkreis sozialer Beziehungen ist in allen höher entwickelten sozialen Gefügen für die einzelnen Schichtungen innerhalb der Bevölkerung sehr verschieden. Man vergleiche etwa in unserer Zeit den Bauern und den Großkaufmann oder Diplomaten.

b) Die Kulturgüter sind in ihrer Geltung nicht mehr beschränkt auf den sozialen Raum, in dem sie gewachsen sind; es findet eine weitgehende Übertragung kultureller Güter statt.

c) Der Grad der Übertragungen ist auf den einzelnen Gebieten der Kultur durchaus verschieden.

d) Die Übertragung von Kulturgütern ist eine uralte Erscheinung; aber der hohe Grad der Verbegrifflichung unserer geistigen Funktionen bedingt hier eine Besonderheit. Denken wir etwa an das lehensständische Mittelalter, so ist allerdings hier schon eine sehr erhebliche Übertragung von Kulturgütern erfolgt, ja die ganze Kultur des damaligen Abendlandes war nicht Eigenkultur, sondern übernommene. Eine ganze Menge von Stämmen verschiedener Sprache stand in kulturellem

Güteraustausch; aber es gab einen umfassenden Kreis, die katholische Kirche, innerhalb deren und durch deren oberste Wertformel alle denkbaren sonstigen Verschiedenheiten eine einheitliche Sinnfärbung empfingen. Fremdes Geistesgut konnte wohl als gegenständliches Gut in diesen Kreis eindringen und aufgenommen werden; aber es erfuhr alsbald eine völlige Umdeutung und Einpassung in die christlich-katholische Sinnwelt. Eine solche oberste Einheit des Sinnes fehlt heute und wir stehen also an einem Punkt, den Hegel in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Logik (1812) auf Seite 2 derart kennzeichnet: „so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen — wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes."

Das bedeutet, daß die einzelnen Gebiete der Kultur selbständige geistige Reiche geworden sind, die nicht durch die Kraft einer letzten Wertidee zu einem sinnhaft geschlossenen Kulturgefüge verwoben sind, sondern auseinanderfallen oder doch mindestens sich gleich Schichtungen übereinanderschieben, ohne sich irgendwo ganz zu decken. Das spiegelt übrigens in recht plastischer Weise den früher erwähnten Aufbau der modernen Gesellschaft, die ebenfalls kein geschlossenes Gefüge, sondern eine Ineinanderschiebung verschiedener Kreise darstellt.

Diese Ausgliederung und Verzahnung des geistig-kulturellen und gesellschaftlichen Seins ist natürlich den universalistischen Gesellschaftstheoretikern höchst unbequem, weil angesichts ihrer von einer Ganzheit einer Gesellschaft im substantialen Sinne nicht mehr gesprochen werden kann. Statt aber aus der Tatsache den Schluß zu ziehen, daß die Theorie, der sie widerspricht, falsch sei, wählen die Universalisten gern den umgekehrten Weg: sie übergehen die Tatsache mit Stillschweigen oder bezeichnen sie als eine Abnormität, als soziale Krankheit. Ganz abgesehen davon aber, daß damit die Grenzen der einzel-

wissenschaftlichen Forschung überschritten sind, die es mit Tatsachen — nicht mit idealen Forderungen — zu tun hat, scheint mir auch von kulturphilosophischer Warte aus gesehen noch gar nicht ausgemacht, daß dieses Auseinanderfallen der Gesamtgefüge, die Sprengung ihres geschlossenen Rahmens, als „Krankheit" zu bewerten sei; ermöglicht es doch gerade jene früher nie geahnte Mannigfaltigkeit und Fruchtbarkeit des Geistes, auf die der moderne Abendländer nicht ohne Recht stolz ist. — Außerdem ließe die Sache sich auch noch von einer andern Seite betrachten: daß nämlich derartige Auflösungsvorgänge notwendige Vorstadien bei Entstehung neuer Ganzheiten seien, daß es sich also nur um sogenannte Umschichtungen handle. Dann haben sie, so „schmerzhaft" sie sein mögen, mit einer sozialen Krankheit so wenig zu tun, wie der Mediziner Schwangerschaft und Geburtswehen einer Frau als physische Krankheit gelten lassen wird. — Eduard Spranger hat sich mit dieser Frage des Chaos und der Neubildung auf sehr feine Weise auseinandergesetzt in seiner Akademierede: „Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls." —

Das war ein Übertritt in den Bereich der Kulturphilosophie. Er war notwendig, um den Hintergrund zu zeichnen, von dem sich die Probleme der Soziologie kultureller Gebilde abheben. Nur Fragestellungen sind angedeutet, keine Antworten und Lösungen gegeben. Die Antworten wären das zusammenfassende Ergebnis einer — noch nicht geschriebenen — allgemeinen Sozialgeschichte der menschlichen Kultur. Ehe an die Behandlung dieser Fragen gedacht werden kann, ist eine Fülle von Einzeluntersuchungen auf völkerkundlichem, geistesgeschichtlichem und soziologischem Gebiet nötig.

Unter solchen Vorbehalten mag es immerhin gewagt sein, den Blick auf die Schaffens- und Sinnsysteme zu richten.

Eine Kultur also besteht aus einer Gesamtheit objektiver geistiger Gebilde, Formen, Ideen, Erkenntnisinhalte usw. Wenn ich sage „geistige Gebilde", so bezieht sich das doch

auch auf die sogenannte materielle Kultur, z. B. Wirtschaft und Technik. Denn die Güter der materiellen Kultur sind nicht die erzeugten materiellen Waren, sondern die Erzeugungsformen; nicht die Maschinen, sondern die Ideen dieser Maschinen. Nicht „der erste Pflug" wurde innerhalb einer Gruppe überliefert, sondern der Gedanke des Pflugs, daraus immer wieder Pflüge reproduzierbar sind. In ähnlichem Sinne (in sachgemäßer Abwandlung) ist nicht jene in der Dresdener Galerie hängende bemalte Leinewand das uns als „Raffaels Sixtinische Madonna" bekannte Gut geistiger Kultur, sondern vielmehr der künstlerische Gehalt, den diese bemalte Leinwand birgt.

Diese Frage ist deshalb entscheidend, weil an ihr die Anerkennung des Daseinsrechtes der Soziologie überhaupt einst zu scheitern drohte. Es wurde nämlich behauptet, die Soziologie habe gar keinen Gegenstand, könne auch keinen finden, der nicht bereits von andern Wissenschaften mit Beschlag belegt sei. Simmel hat darauf mit Recht geantwortet: nicht der Gegenstand, sondern die Methode mache das Wesen einer Wissenschaft aus.

Wenn man übrigens unter einem Gegenstand nicht („ontologisch") ein Ding, sondern einen begrifflichen Gegenstand versteht — worum allein es sich in der modernen Wissenschaft handelt — dann kann man sehr wohl von einem eigenen Gegenstand der Soziologie sprechen. Was die Kultur im ganzen, ihre einzelnen Gebilde und Gebildesysteme angeht, so handelt es sich für die Soziologie gar nicht um diese selbst, sondern darum, auf welche Weise sie Ergebnis und Inhalt sozialen Seins und Lebens sind; also nicht um die Kulturgüter selbst, sondern um den kulturellen Lebensprozeß.

Am Beispiel der Musik: für musikalisches Schaffen gibt es ästhetische und harmonische Gesetze; die sind natürlich nicht Gegenstand der Soziologie, sondern der Musikwissenschaft. Ich kann ferner das musikalische Schaffen in seinem zeitlichen

Ablauf verfolgen, wie bestimmte Formen, Stile usw. sich ablösen. Das wäre Sache der Musikgeschichte. Eine Soziologie der Musik wird anders vorgehen: sie wird untersuchen: inwieweit sind allgemeine soziale Momente am musikalischen Schaffensprozeß beteiligt? in welcher Weise? Welche Gruppen? und auf der anderen Seite: in welcher Weise ist oder wird in einer bestimmten Zeit musikalisches Streben zum Inhalt von Vergesellschaftungen irgendwelcher Art? (Einen sehr interessanten Versuch nach dieser Richtung unternahm Franz Staudinger mit seinem Buch „Individuum und Gemeinschaft in der Kulturorganisation des Vereins", Jena 1913[1].) Es können sich dann Fragestellungen nach den Bedingungen der Kulturmischung, Kulturübernahme, Kulturentlehnung und nach den kulturellen Stileinheiten, d. h. nach den übereinstimmenden formalen Grundzügen in den Schöpfungen verschiedener Kulturgebiete in einem Kulturgefüge anreihen.

Sozialgeschichtliche Fragestellung wäre es dann, in welcher Weise die sozialen Bedingungen kulturellen Wirkens in einem zeitlichen Ablauf sich ändern. Und ist diese Frage gestellt, so kann eine Geschichte der musikalischen Kultur sich gliedern in die Darstellung der immanenten Entwicklung der Musik und die Sozialgeschichte musikalischen Strebens.

In ähnlicher Weise kann mit allen geistigen Gebilden, d. h. mit allen Gütern der Kultur und den Systemen von solchen verfahren werden. Die Fragestellung der Soziologie richtet sich dabei nicht auf diese Gebilde und ihre Artung selbst, sondern darauf, wie sie in den sozialen Lebensprozeß eingespannt sind. Das ist eine wesentlich andere Fragestellung als die der normativen Geisteswissenschaften oder der Geistesgeschichte (Ideengeschichte).

[1] Auf soziologische Probleme des musikalischen Lebens der Gegenwart geht auch ein Band dieser Sammlung: H. Erpf, „Entwicklungszüge in der zeitgenössischen Musik" (Wissen und Wirken, Bd. 1, 1922) ein.

Es läßt sich hier nicht umgehen, auf Max Webers „Religions-Soziologie" hinzuweisen, weil vielleicht der Leser geneigt ist, dort für das Gebiet der Religion ein ähnliches wie das hier angedeutete Forschungsprogramm durchgeführt zu sehen. Das ist nicht der Fall. Max Weber hat vielmehr für einige Kulturepochen die Zusammenhänge zwischen den religiösen Vorstellungen und den Wirtschaftsformen untersucht. Vierkandt[1] greift wohl mit Grund — nicht die höchst wertvollen Essays, sondern — den Gebrauch des Namens „Religionssoziologie" hierfür an.

Werden in Untersuchungen der angedeuteten Art die sozialen Bedingungen kulturellen Schaffens herausgearbeitet, so könnten sich sogar etwa Gesetzlichkeiten, die bisher für rein geistige gehalten wurden, als ganz oder teilweise soziologischer Art erweisen.

So verstieg sich L. Gumplowicz zu dem Satz, es sei ein großer Irrtum zu behaupten, daß der Mensch denke. Vielmehr denke in ihm die soziale Gemeinschaft. In mehreren Arbeiten ist der verstorbene Wilhelm Jerusalem diesem Gedanken nachgegangen und hat ihn zu den Anfängen einer soziologischen Kritik der Vernunft ausgebaut. Warum ich diese krasse Relativierung sogar der Denkgesetze für abwegig halte, kann ich hier nicht ausführen; ich wollte aber das Beispiel anführen, weil es immerhin Möglichkeiten zeigt. Soviel möchte auch ich annehmen: daß manches, was uns als Gesetz des reinen Geistes gilt, sich bei genauerer Untersuchung als wesentlich von sozialen Gegebenheiten bedingt erweisen könnte. Vor allem scheint mir derartiges aus naheliegenden Gründen hinsichtlich der Gesetze der Ästhetik wahrscheinlich.

Von allen Gebieten der Kultur ist die Wirtschaft dem sozialen Lebensprozeß am engsten verhaftet und die Wissenschaft offenbar am wenigsten. Das will sagen: wissenschaftliches

[1] Gesellschaftslehre, S. 10.

Schaffen (d. h. Erkennen) vermöge sich offenbar am weitesten gehend dem Einfluß der sozialen Überlieferung und den Bedingungen des sozialen Milieus zu entziehen.

Die Traditionsfeindlichkeit der Wissenschaft ist bekannt, und sie muß sich um so deutlicher ausprägen, je mehr das Denken wissenschaftlich, d. h. objektiv wird. Wenn sich also z. B. Jerusalem auf Levy-Brühls Entdeckung des prälogischen Denkens der Naturvölker beruft, das ganz und gar „soziologisch" (lies sozial!) bedingt sei, so wäre darauf zu sagen, daß es sich eben hier überhaupt nicht um „Denken" in unserem Sinn handelt, sondern um eine psychische Tätigkeit anderer Art, jedenfalls nicht um begriffliches Denken. Darauf könnte geantwortet werden, eben das begriffliche Denken als Denkweise unserer Zeit sei sozial bedingt. Dann wäre aber immerhin die verhältnismäßige Unabhängigkeit des wissenschaftlichen Denkens von den umgebenden sozialen Mächten und eine Tendenz des Geistes zu immer weiterschreitender Emanzipation anerkannt, und es wäre kaum abzusehen, wie dann mit einemmal etwa eben der Ablauf des sozialen Lebens wieder einen entscheidenden Einfluß auf die Denkformen gewinnen sollte.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: nur von den Denkformen, nicht von den Inhalten und Gegenständen des Denkens ist hier die Rede.

Es scheint über das oben Bemerkte hinausgehend sehr deutlich, als nehme die Begrifflichkeit auch auf den andern Gebieten der Kultur sehr erheblich zu.

*

Versuchen wir nun, um ein Beispiel zu geben, den Entwurf der Umrisse und Fragestellungen einer Soziologie des Rechtes.

Die Soziologie des Rechtes ist deshalb ein besonders interessantes Kapitel, weil das Recht im sozialen Leben eine

doppelte Rolle spielt, also die Verzahnungen hier besonders eng und vielfältig sind. Recht ist einmal der Ausdruck für eine soziale Form; es regelt nämlich gruppliches Leben der Menschen; anderseits aber ist es ein geistiges System, wie Kunst oder Wissenschaft. Recht kann also sowohl als Form, wie anderseits als Inhalt sozialen Lebens betrachtet werden.

„Noch suchen die Juristen nach einer Definition zu ihrem Begriff des Rechts" (Kant). Der allgemeine Begriff des Rechtes ist so mannigfaltig begründet worden, daß er in Wirklichkeit — bis heute völlig unbegründet ist und in der Luft hängt. Ich könnte hier ein Dutzend verschiedener Begründungen des Rechtsbegriffes hersetzen und den Leser damit verwirren. Das hätte keinen Zweck. Ich könnte versuchen, den Begriff neu zu entwickeln — das wäre arrogant und würde drei Bände füllen. Es genügt, wenn ich sage, daß mir alle diese Rechtsbegriffe zu hinken scheinen, obgleich jeder ein Teil der Wahrheit enthält. Ich glaube aber, wir bedürfen für unsern Zweck einer genauen begrifflichen Übereinstimmung gar nicht, weil es sich hier um die Entwicklung eines Forschungsprogrammes handelt, dessen Erfüllung erst zu einer endgültigen Definition des Rechtes führen könnte. Begnügen wir uns also hier mit der allgemeinen Vorstellung, die wir alle beim Klang des Wortes „Recht" haben. „Regeln menschlichen Handelns — in einer Gruppe bestimmter Art — Zwangsgeltung —", das etwa sind die wesentlichsten Elemente dieser Vorstellung. Wir nehmen es also hier auf uns, mit einem Inbegriff, statt einem Begriff zu arbeiten.

Die Rechtswissenschaft handelt vom positiven Rechte. „Jus est, quod jussum est." Recht ist für sie, was zu irgendeiner Zeit und in irgendeinem Machtbereich als solches durchgesetzt wird — mag auch der Rechtsphilosoph erklären, das sei zwar Anordnung, aber keineswegs Recht, sondern höchste Ungerechtigkeit. Rechtsphilosophie hat eigentlich nicht Recht in diesem Sinne, sondern die Gerechtigkeit zum Gegenstand.

Das positive Recht ist Gegenstand sowohl der Jurisprudenz im engeren Sinne (der Lehre von der Anwendung von Rechtssätzen), als auch der Rechtsgeschichte und vergleichenden Rechtsgeschichte. Die Rechtsphilosophie fragt nach dem tatsächlichen Wesen des Rechtes überhaupt oder danach, was Inhalt des Rechtes sein sollte. Die Fragestellungen sind übrigens so unendlich verschieden, daß es Unmöglichkeit ist, sie hier nur annähernd zu entwickeln[1].

Fragen wir nun danach, was „Soziologie des Rechtes" bedeuten kann! Es gibt zwei Arten geistiger Gebilde, die wir als „Recht" bezeichnen hören: einmal die verschiedenen tatsächlichen Rechtssysteme, die Ordnungssysteme rechtlichen Charakters, die in bestimmten menschlichen Gruppen Geltung haben oder hatten. Zweitens aber das geistige Gebilde „Idee des Rechtes", besser wohl als „Idee der Gerechtigkeit" bezeichnet. Verharren wir zunächst bei den tatsächlichen Ordnungssystemen von rechtlichem Charakter! Es war schon hervorgehoben, daß sie in einem komplizierteren Verhältnis zum grupplichen Leben stehen als andere Kulturgebilde. Bei jenen kann die soziologische Betrachtung sich nach zwei Gesichtspunkten einstellen: 1. in welcher Weise ist die Entstehung der Schöpfungen sozial bedingt? 2. in welcher Weise wirken die vorhandenen Schöpfungen soziale Verbindungen hervorrufend oder vorhandene be-inhaltend? Selbstverständlich kann diese Art der Betrachtung auch auf das Recht als geistige Schöpfung angewendet werden. Bei ihm aber kommt hinzu: es ist nicht nur geistige Schöpfung, nicht nur Gegenstand geselligen Lebens, sondern auch eine Art geselliger Lebensordnung.

Demnach hätte man zwei Gebiete der soziologischen Rechtsbetrachtung zu unterscheiden: das eine behandelt die sozialen Bedingungen für die Entstehung von Rechtsschöpfungen einer-

[1] Ich verweise auf die ausgezeichnete Darstellung bei Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Leipzig 1914, Quelle und Meyer.

seits und die Rechtsschöpfungen als Gegenstände sozialen Lebens anderseits. Man dürfte das „die materiale Kultursoziologie des Rechts" nennen. Die „formale Soziologie des Rechtes" würde dagegen behandeln die Art, wie das soziale Leben durch das Recht geregelt wird.

Es ist mir klar, daß — wie überall so auch hier — die beiden Zweige vielfach ineinandergreifen werden. Je geschlossener, harmonischer das soziale Leben innerhalb einer rechtlich geordneten Gruppe sich vollzieht, desto mehr werden die beiden Betrachtungsweisen ineinanderfließen. Nach Idee und Methode bestehen sie dennoch für sich und sind beide notwendig, weil in ihrem Gegenstande selbst begründet.

I. Die Probleme einer materialen Kultursoziologie des Rechtes.

a) Sie fragt zunächst nach den sozialen Bedingungen für das Zustandekommen der Rechtsschöpfungen, d. h. der Inhalte von Rechtssätzen: Soziologie der rechtschöpferischen Subjekte im besondern. Überlieferte Rechtsinhalte oder Normensatzung? Sakrale Herkunft des Regelinhaltes? Zweckschöpfung? Untersuchung der sozialen Triebkräfte in den Subjekten, die Rechtsinhalte gestalten: despotische Willkür; Findung des Rechtsinhaltes durch eine gesetzgebende Versammlung, durch sachverständige Kommissionen usw.

Alle diese Fragen beziehen sich auf den Inhalt der Rechtsschöpfungen als Geistesgut, nicht auf die Quelle ihrer ordnenden Geltung!

b) Sie fragt nach der Rolle vorhandener Rechtsschöpfungen als Geistesgut im sozialen Leben: Soziologie des Rechtsbewußtseins und des Rechtsstolzes. Um ein historisches Beispiel zu wählen: Kampf der deutschen Stämme um ihre Volksrechte gegen das fränkische Königsrecht. Verteidigung nicht nach Gesichtspunkten des Wertes der Rechtsinhalte für die Ordnung des Gemeinwesens, sondern „Behauptung boden-

ständigen Geistesguts". Oder: Opposition gegen das römische Recht zur Zeit der Bauernkriege nicht nur wegen der bauernfeindlichen Wirkungen römischen Sachenrechts, sondern im Zusammenhang mit der „eigendeutschen" Bewegung, die sich auch gegen das römische Christentum wendet. — Hier spielt dann herein die Soziologie der Rechtsidee als einer besondern Form des Rechts-Bewußtseins (idealistisch-begriffliches Rechtsbewußtsein) —: „Recht überhaupt" als Wertgehalt verbundenen Lebens (vielleicht als oberster Wertgehalt: ethischer Demokratismus!).

c) Wie bei jedem geistigen Gebilde, so kann auch angesichts des Rechtes die Stilfrage aufgeworfen werden. Hier würde es sich also handeln um die Stile: Kasuistik oder Systematik; um die Gliederung des Rechtssystems (in privates und öffentliches Staats-, Verwaltungs-, Strafrecht usf.). Selbstverständlich immer unter dem Gesichtspunkt: wie sind Stilwandlungen und Ausgliederungen durch tatsächliche soziale Verhältnisse bedingt? Stilverwandtschaften zwischen den Schöpfungen des Rechts und anderer Gebiete der Kultur.

II. Probleme einer formalen Soziologie des Rechtes.

Sie betrachtet das Recht nicht als geistige Schöpfung sondern als eine Art sozialer Ordnung, also in seinen ordnenden Wirkungen.

a) Als eine Art; wir wissen von früher, daß es nicht die einzige ist. Nicht nur gibt es Gruppen, deren Ordnung überhaupt (wenigstens nach allgemeinem Sprachgebrauch) keine rechtliche ist; auch in rechtlich geordneten Gruppen stellt das Recht nur einen Ausschnitt aus der gesamten Ordnung der Gruppe dar. Damit ist eine Aufgabe der formalen Soziologie des Rechts gegeben, und zwar ihre allgemeinste und schwierigste. Das Recht muß als besonderer Ordnungstypus von anderen Typen sozialer Ordnung begrifflich unterschieden werden: von Brauch, Sitte, Konvention, sacraler Lebensordnung. (Die Unter-

scheidung des Rechts von Sittlichkeit und Moral fällt der Rechtsphilosophie zu, weil dies zwar normierende Kräfte aber nicht Ordnungen sozialen Handelns sind!) Nur die Soziologie kann diese Aufgabe erfüllen; alle mir bekannten bisherigen Versuche halte ich für gescheitert, keine hat auch allgemeinere Nachfolge gefunden.

Ich darf bemerken, daß die Unterscheidung gar nicht restlos für die Erfahrung durchgeführt werden kann. Denn: aus der sozialen Regelhaftigkeit überhaupt entfalten sich erst die verschiedenen Arten der Ordnung. Wäre Recht einzige Ordnung bestimmter Gruppen und könnte man das Auftreten gerade dieser Gruppen festlegen, so wäre wohl eine auf die Gegebenheiten der Erfahrung durchweg zutreffende Abgrenzung der genannten verschiedenen Ordnungsarten möglich. Beide Voraussetzungen treffen aber nicht zu. Recht entfaltet sich allmählich; es ist nicht plötzlich da; es gibt vor-rechtliche Stufen regelhaften sozialen Seins, in denen die Keime des Rechts mit Sitte, sakraler Ordnung usw. völlig verquickt sind. Die Unterscheidung kann daher nur grundsätzlich-typologisch sein, muß aber ihre Geltung durch die genannten Vorbehalte umschreiben.

Zwei Aufgaben sind im einzelnen zu erfüllen: es ist zu untersuchen, für welche Art Gruppen überhaupt rechtliche Ordnung in Betracht kommt. (Frage nach dem soziologischen Ort des Rechts.) Ich möchte hier an die bekannte Bestimmung der Reichsverfassung erinnern, wonach die Völkerrechtssätze bindendes deutsches Reichsrecht sind: eine technisch eigenartige Formel für den Ansatz einer übernationalen Ausweitung der Rechtseinheit.

Die andere Frage lautet: welches sind die Kennzeichen gerade rechtlicher Ordnung gegenüber anderen Ordnungen? Die allgemeinsten Gesichtspunkte hierfür sind auf Seite 32ff. dieses Heftes angedeutet.

b) Damit steht im Zusammenhang das Problem der besonderen Bedingungen der Rechtsgeltung, worin die formale Rechtssoziologie sich mit der unter Ib aufgeführten Frage nach dem Rechtsbewußtsein stofflich berührt, doch nicht methodisch deckt. Dort handelt es sich um die inhaltliche Seite des Rechtes, hier vielmehr um die Quellen der formalen Geltung. — Zwangswirkung und Autoritätswirkung des Rechtes.

Dazu kommt die Frage nach der rechtlichen Autonomie und Heteronomie (Berührung mit Ia).

Anschließend wäre zu behandeln das wichtige Problem: Recht und Macht. In der philosophischen Idee des Rechts ist nichts von Macht enthalten. Geltendes Recht ist aber stets regelhafte Begrenzung tatsächlicher Machtsituation.

c) Es ist weiter zu untersuchen die Erstreckung der regelnden Funktion des Rechtes im sozialen Leben.

Welche Gegebenheiten, Verhältnisse und Tatsachen des sozialen Seins und Lebens werden rechtlich geregelt? (Soziologie der Rechtsinstitutionen oder: der Normrahmen sozialer Verhältnisse.) In welcher Weise? Frage nach der Orientierung der Rechtsinstitutionen an den vorhandenen Formen des tatsächlichen sozialen Lebens und nach der Beeinflussung dieser durch die Rechtsnormen.

Hier eröffnet sich ein weites Gebiet. Eine Soziologie des Eigentums als Ausschnitt aus einer Soziologie der Beziehungen des Menschen zu leblosen Dingen würde höchst interessante Ergebnisse zeitigen. Die Untersuchung der Sachenrechte an Menschen könnte einen wesentlichen Beitrag zur Soziologie der Sklaverei überhaupt liefern[1]. Die Frage nach dem Verhältnis des modernen Familienlebens zur geltenden Familiengesetzgebung sei als ein weiteres aktuelles Beispiel unter ungezählten erwähnt.

[1] Die Soziologie der Sklaverei umfaßt darüber hinaus, ja vor allem, die Frage nach der Rolle der Sklavenschaft innerhalb des sozialen Gefüges.

Wie vollzieht sich die Ergreifung ganz neuer bisher nicht rechtlich geregelter sozialer Verhältnisse durch das Recht? (Modernes Arbeitsvertragsrecht!)

d) Ein umfassendes Problemfeld bietet die Soziologie der Rechts-Durchsetzung. Und zwar:

Soziologie der Rechtsprechung: Einzelrichter und Kollegium; Beamten- und Laiengerichte. Genossenschaftliches (Stammes-) Gericht, Tribunal. Soziologie der Klassenjustiz und des Justizirrtums.

Das Rechtsverfahren selbst: soziales Verhältnis zwischen Gericht, Parteien, Anwalt und Publikum. Öffentliches und geheimes Verfahren. Justiz und öffentliche Meinung.

Soziologie des Strafvollzugs. Sozialpsychologie des Strafgefangenen.

Soziologie der Verwaltung und des Bürokratismus.

Sozialpsychologie des Juristen, des Justiz- und Verwaltungsbeamten, der Laienrichter.

Soziologie der Jurisprudenz.

*

Das sind Beispiele. Eine Fülle von Fragen könnten noch gestellt werden; aber es handelt sich ja hier nicht um das Inhaltsverzeichnis einer Rechtssoziologie, sondern um ein Beispiel für die Soziologie eines Kulturgebietes.

Der Jurist wird versucht sein, auf dies Programm zu antworten: die meisten dieser Gegenstände würden von irgendeinem Zweig der Rechtswissenschaft behandelt und gingen die Soziologie nichts an. Richtig wäre daran nur, daß viele — keineswegs alle Gegenstände auch Gegenstände der Rechtswissenschaft sind. Aber unter ganz anderen Fragestellungen. Nirgends kann es sich hier um ein Eindringen in den Aufgabenkreis der Rechtswissenschaft handeln. Ein einziges Beispiel: Soziologie des Rechtsverfahrens; das Verhältnis zwischen den

Subjekten des Prozesses ist für den Juristen durch die Prozeßordnung festgelegt. Der Soziologe fragt viel allgemeiner nach den, ganz abgesehen von den Vorschriften der Prozeßordnung, auf Grund der Situation selber gegebenen Kontakten und nach den besonderen Wirkungen der Prozeßvorschriften auf die sozialen Beziehungen der Prozeßbeteiligten.

Die Rolle des Staatsanwaltes im Strafprozeß ist ein dankbarer Gegenstand der Betrachtung unter solchen Gesichtspunkten. Bekanntlich ist der Staatsanwalt von Rechts wegen nicht nur öffentlicher Ankläger, sondern ebenso Organ der Wahrheitsfindung; ebenso bekannt aber ist, daß diese zweite Eigenschaft praktisch nur sehr spärlich in Erscheinung tritt. Inwieweit das der rhetorischen Gegnerschaft zwischen ihm und dem Anwalt, inwieweit es anderen Momenten zuzuschreiben ist, tut hier nichts zur Sache. Daß die rechtliche und die faktische Stellung des Staatsanwalts zum Angeklagten und dessen Vertreter sich nicht decken — ohne daß man deshalb immer von einer Pflichtverletzung sprechen dürfte — das allein zeigt schon die Rechtfertigung einer solchen, nicht mehr juristischen, sondern eben rechtssoziologischen Fragestellung.

Abschluß

Über Aufgaben und Methoden der Soziologie zu rechten, ist hier nicht der Ort. Solche Erörterungen gehören vor ein engeres Fachpublikum — und auch dort hat man oft den Eindruck, den Vierkandt einmal in die Worte gekleidet hat: „Wichtiger als alles Reden über die Aufgaben und Methoden einer neuen Wissenschaft ist das inhaltliche Arbeiten in ihr, durch das ihr Dasein verwirklicht und an die Stelle des Streites über die Lebensfähigkeit eines Wesens die Tatsache seines Daseins gesetzt wird[1]."

Die älteren Soziologen und zum größeren Teil auch noch die modernen, voran die meisten amerikanischen, suchen soziale Gesetze. Sie betreiben Soziologie ganz nach Art der Naturwissenschaften d. h. als Kausalforschung. Es hängt nach solcher Auffassung nur von der Vollkommenheit der Methoden und dem Scharfsinn des Forschers ab, aus der Untersuchung der Vergangenheit und Gegenwart die Gesetze abzulesen, denen auch die Zukunft der Gesellschaft unterworfen ist. Comte, der Klassiker der französischen Soziologie, dem Spencer in vielem nahe verwandt ist, hat einmal das Motto geprägt: „Savoir pour prévoir. — Erkenntnis um der Voraussicht willen."

Es unterliegt aber gar keinem Zweifel, daß die Erscheinungen der Gesellschaft nicht in dieser Weise Gegenstand exakter Kausalforschung sein können. Schon die Biologie,

[1] „Programm einer formalen Gesellschaftslehre". Kölner Vierteljahrshefte, I. Jahrg., Heft I, S. 56.

also die Wissenschaft vom organischen Leben, steht nicht mehr im Zeichen von Gesetzen im Sinne zwangsläufiger Folgen von Ursache und Wirkung. Im Bereich der Soziologie, die es mit geistig-seelischen Erscheinungen zu tun hat, kann davon nicht mehr die Rede sein. Hier tritt an die Stelle der zwangsläufigen Verursachung das „Motiv".

Wer „exakte Erklärungen" sozialer Tatsachen und Erscheinungen aus deren Ursachen verlangt, darf sie nicht bei der neueren deutschen Soziologie suchen. Hier geht man denn auch mit dem Wort „Gesetz" sehr sparsam um. F. W. Jerusalem (Die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens, Jahrbuch für Soziologie, Bd. II, S. 91ff.) verwendet zwar den Ausdruck „Gesetzlichkeit" — aber doch nur, um die soziologische Gesetzlichkeit von derjenigen der anorganischen Naturwissenschaften deutlich zu unterscheiden. Max Scheler — um noch ein Beispiel zu nennen — bezeichnet als Aufgabe der Soziologie sehr vorsichtig „die Aufstellung von Typen, Regeln und womöglich Gesetzen".

Die Gesellschaftslehre fragt zunächst gar nicht nach einem „Warum", sondern nach einem „Was" und „Wie"? Wir können insofern von einer „verstehenden Soziologie" sprechen, freilich nicht ganz im Sinne Max Webers, wie sich gleich zeigen wird.

Das Verstehen darf unter keinen Umständen mit bloßer Beschreibung verwechselt werden, wie sie etwa dem Holländer Steinmetz bei seiner Werbung für eine Soziographie (Gesellschaftsbeschreibung) vorschwebt. Die Beschreibung beschränkt sich darauf, einen empirisch gegebenen Gegenstand mit allen seinen Einzelheiten zu schildern, d. h. so, wie er eben dinghaft meiner Erfahrung gegeben ist. Die verstehende Soziologie aber stellt Typen auf, sie abstrahiert durchaus von der dinghaften Erscheinung deren ideale Gestalt. So etwa die Gestalt der Gruppe als einen Typus, der an Erscheinungen von empirisch sehr mannigfacher Art, an Völkern, Familien,

Vereinen usw. verwirklicht ist. Gerade am Verhältnis der Soziologie zur Soziographie oder der Ethnologie zur Ethnographie kann auch der Wert solchen verstehenden Eindringens deutlich werden. Alles Denken vollzieht sich notwendig in Kategorien; alle Beschreibung bedarf solcher allgemeinen Kategorien, um ihren dinglichen Gegenstand zu geistiger Darstellung bringen zu können; so setzt also Soziographie oder Gesellschaftsbeschreibung eben jene Typen und allgemeinen Begriffe voraus, die ihr einzig und allein die Gesellschaftslehre bieten kann und ohne die jene in der Luft hängt.

Max Webers Soziologie hat zum Gegenstand nur das soziale Handeln — nicht die sozialen Gebilde. Seine Typen sind Typen des sozialen Handelns — und darum kann er die Gleichung aufstellen: Typus = Regel. Mit dieser Gleichung ist es zu Ende, sobald man es mit Typen von sozialen Gebilden zu tun hat. Darum spricht Scheler, der sich auch — und zwar sehr ausgiebig — mit den sozialen Gebilden beschäftigt, von „Typen und Regeln".

Aus der Tatsache, daß Max Webers Soziologie nur eine Dynamik ist — und sein will! — erklärt sich aber auch seine Auffassung des soziologischen Verstehens; es ist freilich nicht Kausalerklärung im Sinne der anorganischen Naturwissenschaften, wohl aber Motiverklärung, Feststellung eines zureichenden Grundes.

Verstehende Soziologie als Lehre von den sozialen Gebilden — also von der Gesellschaft in einem gedachten Ruhezustand — wird nicht Motiverklärungen bieten können. Sie muß sich darauf beschränken, Typen von Gebilden aufzustellen. Wie aber geht sie dabei vor?

Sie könnte induktiv arbeiten, d. h. aus einer möglichst großen Zahl von Erscheinungen das ihnen Gemeinsame durch Generalisierung herausschälen. Diese Methode kann sie natürlich vielfach anwenden — tut es auch; aber die Methode versagt, wo es sich um letzte, elementare Tatbestände handelt.

Hier kann dann einzig und allein die phänomenologische Methode des „Ideierens" in Betracht kommen, wie man im Gegensatz zum „Generalisieren" wohl sagt. Es werden dabei nicht Realitäten miteinander verglichen, nicht mehr aus ihnen verallgemeinernd Qualitäten abgeleitet, sondern der Typus wird durch einen Akt der inneren Anschauung gewonnen — und zwar bedarf es dazu nur eines einzigen Erlebnisses. Um zu wissen, was „Liebe" sei, bedarf ich nicht der Ableitung des Begriffs „Liebe" aus einer Mehrzahl von Liebeserfahrungen, sondern aus einem einzigen Erlebnis des mit „Liebe" zu benennenden Charakters vermag ich das Wesen der Liebe bis zu letzter Deutlichkeit zu entwickeln — und nur dadurch.

Diese Methode ist es, die Theodor Litt in seinem mehrfach genannten Buch meisterhaft handhabt.

Man wird sagen können, es handle sich aber doch dabei um letzten Endes nicht „beweisbare" Vorbringungen; und das ist richtig. Aber richtig nur in eben dem Sinne, wie die mathematischen Axiome unbeweisbar sind. Eines Beweises bedarf es in beiden Fällen nicht — wegen der unmittelbaren, in der Gleichartigkeit unserer geistigen Struktur begründeten Einsichtigkeit dieser Tatsachen.

Die Methode der Wesensbetrachtung sollte aber eben darum auch nur zur Gewinnung von Grundkategorien, zur Aufstellung von psychologischen und soziologischen Axiomen herangezogen werden, d. h. nur dort, wo von einer Definition, einer Zurückführung auf andere Begriffe nicht mehr die Rede sein kann. Um solche letzte elementare Gegebenheiten handelt es sich etwa beim Begriff der Gemeinschaft, ebenso bei gewissen anderen Tatsachen unseres Seelenlebens (z. B. „Liebe"). Seit die „Phänomenologie" in Mode gekommen ist, wird viel Unfug und Mißbrauch mit ihr getrieben, weil es natürlich bequemer ist, mit dem Produkt einer „Wesensschau" aufzuwarten, als Behauptungen zu begründen.

*

Mit der Aufstellung allgemeingültiger (apriorischer) Gebilde-Typen ist die erste Aufgabe der Soziologie erfüllt. Die Gebilde stellen sich nun ihrerseits dar als Mächte, die das soziale Handeln des Menschen mitbestimmen, motivieren; so werden wir hinübergeführt vom Sein zum Leben, von der sozialen Statik zur Dynamik, zur Erforschung des sozialen Geschehens und Handelns. Hier vermögen wir dann Regeln zu gewinnen, vermögen soziales Handeln aus Motiven zu verstehen. Und hier offenbart dann die rein begriffliche Arbeit der soziologischen Statik oder Gebildelehre ihren Wert; sie hat uns eine ganze große Klasse von Motiven des sozialen Handelns kennen gelehrt.

Sobald man sich von der Untersuchung einzelner sozialer Gebilde nach Aufbau und Wandlung fortwendet und den nächsten Schritt zur Erforschung ihrer Rolle innerhalb eines umfassenden sozialen und kulturellen Gefüges oder Systems tut, verläßt man den Boden einzelwissenschaftlich-analysierender Gesellschaftslehre. Die einzelwissenschaftliche, formale Soziologie dient solchen sozial- und kulturphilosophischen Betrachtungen als Hilfswissenschaft.

In diesem Bereich aber sind abermals zwei Arten der Betrachtung möglich: es kann, ohne Bewertung der sozial-kulturellen Gefüge in ihrer Ganzheit, deren Aufbau als solcher untersucht werden; die Grundlage des Ganzen wird einfach als gegebene Tatsache hingenommen und die Einzelheiten — Gebilde und Geschehnisse — werden aus dem Ganzen heraus verstanden. So könnte etwa ein dem Katholizismus ganz fernstehender Forscher doch „die Welt des katholischen Mittelalters" als in sich sinnvoll begreifen, indem er alle sozialen Erscheinungen der Zeit zur Grundidee des mittelalterlichen Christentums in Beziehung setzt. Tatsachen, die dem Gesamtcharakter dieses Kulturgefüges nicht entsprechen, sich aus ihm nicht sinnvoll erklären lassen, müssen dann auf ihre Herkunft geprüft und als „stilfremdes Gut" nachgewiesen

werden. Insoweit würde man Sozial- und Kulturphilosophie als „sinnvolle Deutung" betreiben, würde die Einzelheiten des sozialen und kulturellen Lebens einer Epoche aus einer allgemeinen Sinnformel der Epoche begreifen und sie an ihr messen. Diese Sinnformel selber würde aber aus den Tatsachen abgelesen, ohne sie auf ihre metaphysische Geltung überhaupt zu prüfen.

Eine andere Art der Betrachtung würde aber als normative Sozial- und Kulturphilosophie den Wertmaßstab an die allgemeine Sinnformel selbst anlegen, beziehungsweise eine solche Sinnformel ihrerseits schaffen und sie zum Maßstab des sozialen und kulturellen Seins und Geschehens erheben. Sie würde also dem sozialen Leben sein Gesetz diktieren. Diese normative Kulturphilosophie erhebt sich über die Ebene der Erkenntnis in die Sphäre des Bekenntnisses, in das Reich der Wertsetzungen, über die nicht mehr exakt zu diskutieren ist.

Kurze Angaben über das Schrifttum

Das erste Kapitel

Dieses Buch geht aus von den Gedankengängen, die entwickelt sind bei:

Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. 2. Aufl., Leipzig 1924, (B. G. Teubner).

Ich habe versucht, die Grundgedanken des Werkes hier zu verarbeiten. Litts Ausführungen sind — entsprechend der Schwierigkeit des Gegenstands und der zähen Eindringlichkeit, mit der Litt ihn durchforscht — nur sehr geschulten Lesern unmittelbar zugänglich. Auch der Fachmann vermag das inhaltsschwere Buch nur durch mehrmalige Lektüre vollkommen zu verarbeiten. —

Die Zahl der Theorien über das Wesen der Gesellschaft überhaupt ist außerordentlich groß, die Schattierungen sehr mannigfach.

Eine recht gute Übersicht bietet der Aufsatz von

Alfred Michaelis: Der ontologische Begriff der Gesellschaft. Kölner Vierteljahreshefte, 6. Jahrg., Heft 2. — Den erkenntnistheoretischen Ausführungen von Michaelis ist freilich nicht immer zuzustimmen.

Proben aus den Werken von Soziologen verschiedener Richtung gibt das Quellenhandbuch:

Werner Sombart. „Soziologie", Berlin 1923. (Rolf Heise).

Die Organismus-Theorie ist vor allem vertreten durch

Herbert Spencer, „Die Prinzipien der Soziologie" (erste englische Ausgabe 1874—1877).

In ganz radikaler Weise von dem Franzosen:

Jean Izoulet, La cité moderne, Paris 1908. (7. Aufl.).

Unter den deutschen Forschern:

Albert Schaeffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. Tübingen 1875. — Für die organische Theorie immer noch das klassische Werk. In seinem späteren Buch: Abriß der Soziologie, Tübingen 1906, hat Schaeffle die organische Theorie aufgegeben.

Neuerdings wird sie mit Nachdruck vertreten von:

Oskar Hertwig: Der Staat als Organismus. Jena 1922. (G. Fischer).

Der Verfasser, von Fach Biologe, versucht die biologische Betrachtungsart auf die gesellschaftlichen Erscheinungen zu übertragen, denen er dadurch groben Zwang antut. Da er — trotz Außerachtlassung aller ihm unbequemen Tatsachen — einsehen muß, daß er mit biologischen Kategorien allein nicht auskommt, nähert er sich mehrfach der Auffassung des Idealistischen Universalismus, der am besten repräsentiert ist durch

Othmar Spann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre. Leipzig 1914.

Individualistischer Atomismus bildet die Grundstimmung in den Werken der meisten amerikanischen Soziologen, und ferner in starker Betonung bei dem Franzosen Tarde.

In Deutschland hat ursprünglich

Georg Simmel dieser Auffassung gehuldigt. Sein großes Werk „Soziologie" (3. Aufl., München und Leipzig 1923) führt dann hinüber zu der

Theorie der Wechselwirkung. Diese liegt auch zugrunde seinem kleinen, leider vergriffenen Büchlein „Grundfragen der Soziologie", Göschen, Leipzig 1917.

Simmels großes Werk ist, entsprechend der Eigenart dieses Denkers, unsystematisch; doch bietet es eine Überfülle von Ideen und Anregungen. Starke Belastung mit geschichtlichen und politischen Einzelheiten macht es stellenweise etwas unübersichtlich und verwischt oft die Umrisse des Wesentlichen.

Die Theorie der Wechselwirkung, auf Dilthey und Simmel zurückgehend, findet ihre erste systematische Durchführung bei

Alfred Vierkandt, Gesellschaftslehre. Stuttgart 1923. — Sein Buch scheint mir von allen zusammenfassenden wissenschaftlichen Werken der Soziologie das klarste und auch dem Laien am leichtesten zugängliche zu sein.

Während bei Vierkandt der Gedanke der Ganzheit im Begriff der Gesellschaft starke Betonung findet, neigt mehr zu Hervorhebung ihrer Zusammengesetztheit

Leopold von Wiese, Allgemeine Soziologie, Teil I: Beziehungslehre, München und Leipzig 1924 (Duncker und Humblot). (Der Teil II, Die Gebildelehre, ist noch nicht erschienen.)

Zum zweiten Kapitel

Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887. 6. und 7. Aufl., Berlin 1926. K. Curtius.

Als klassische Leistung und als Urquelle des Gegensatzes „Gemeinschaft und Gesellschaft" verdient das Buch auch heute noch hohe Beachtung. Die eigenwillige — oft schwierige — Ausdrucksweise verleiht dem Werk besondern künstlerischen Reiz. Bloß einmaliges Lesen wird zu vollem Eindringen in die teils soziologischen, teils kulturphilosophischen Gedankengänge des Verfassers nicht genügen.

Leider ist das Buch seit 1887 durch 7 Auflagen unverändert geblieben, obgleich die Forschung in diesen 40 Jahren vieles zutage gefördert hat, was zur Weiterbildung von Tönnies' Gedankengängen beitragen könnte. Tönnies registriert in der Vorrede zu jeder neuen Auflage die mit seinem Werk in Zusammenhang stehenden Neuerscheinungen, ohne sich aber näher mit ihnen auseinanderzusetzen.

Die wertvollste mir bekannte Darstellung der Gruppe bietet Vierkandt im angegebenen Hauptwerk, §§ 5 und 8, sowie Kapitel III und V.

Die entscheidenden Partien der demnächst erscheinenden 2. Auflage werden, nach Mitteilung des Verfassers, in einer meinen eigenen Gedankengängen verwandten Richtung weitergebildet sein.

L. v. Wiese teilt aus dem II. Teil (Gebildelehre) seiner allgemeinen Soziologie (siehe oben) einen Abschnitt über „Die allgemeine Theorie der Gruppe" mit in: Jahrbuch für Soziologie, Band III, Karlsruhe 1927.

Nennen darf ich ferner von mir die Abhandlung:

Die Gruppe und die Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft. Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. 58, Heft 2, S. 338—374. (Tübingen, I. C. B. Mohr).

Sie enthält u. a. in sehr gedrängter, daher teilweise schwer lesbarer Fassung eine möglichst sorgsame Auseinandersetzung mit Tönnies' und Vierkandt's Gruppentheorien.

Zum dritten Kapitel

1. Das Paar ist behandelt worden von:

L. v. Wiese, „Das Paar", Kölner Vierteljahreshefte. Bd. V., S. 240ff. — Das Paar ist hier als Gruppe aufgefaßt.

Früher hat sich mit dem Problem beschäftigt:

Simmel in seinem Hauptwerk, 3. Aufl., S. 59ff. — Hier ist die grundsätzliche Bedeutung des „Dritten" stärker als bei Wiese zur Geltung gebracht.

Am Beispiel von Ehe und Liebe ist die Unterscheidung von Gruppe und Paar durchgeführt von mir in dem Aufsatz:

Zur Soziologie der Ehe und des Eros, Zeitschrift Ethos, Bd. I, S. 595ff. Karlsruhe 1925/26.

2. Die Mengen.

Hierher gehört die ganze, sehr umfangreiche Literatur der Massenpsychologie, die vor allem in der romanischen Gesellschaftsforschung breiten Raum einnimmt.

Das bekannteste Werk ist wohl

Gustave Le Bon, Psychologie der Massen, Deutsch von Rudolf Eisler, Stuttgart 1922 (4. Aufl.), Alfred Kröner Verlag.

Die bis in die jüngste Zeit anerkannte Theorie Le Bons wird stark angegriffen von Vierkandt, a. a. O., S. 426ff. und von Colm: „Die Masse", Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. 52, Heft 3.

Ferner von

Schneersohn, Völker- und Massenpsychopathologie. Ethos, Bd. I, Heft 1.

Eine eingehende Untersuchung der Mengen findet sich bei

Geiger, Die Masse und ihre Aktion, Stuttgart 1926. Ferdinand Enke. (Erstes Buch und „Polemischer Anhang".)

Den Standpunkt Le Bons verteidigt gegen mich sehr ausführlich

Vleugels in den Kölner Vierteljahresheften, Bd. IV, S. 168—185.

Vielfach unterlaufen ihm dabei schwerwiegende Mißdeutungen meiner Einwände.

Vleugels hat außerdem im Bd. II des Jahrbuchs für Soziologie, Karlsruhe 1926 einen selbständigen Aufsatz über den Begriff der Masse veröffentlicht.

Vom psychoanalytischen Standpunkt aus behandelt das Problem

Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Leipzig 1921.

Zu erwähnen wäre noch:

Gothein, Soziologie der Panik. Verhandlungen des ersten Deutschen Soziologentags, S. 216ff. (I. C. Mohr, Tübingen 1911).

3. Die Schichten.

Eine Untersuchung über die sozialen Schichten besitzen wir in Pontus E. Fahlbecks „Die Klassen und die Gesellschaft", Jena 1922. (G. Fischer.)

In der Hauptsache bietet Fahlbeck eine geschichtliche Theorie des Klassenstaates, bringt aber viele wertvolle Gedanken zur Theorie der Schichten überhaupt bei. Der Ertrag könnte noch reicher sein, wenn der Begriff der Klasse schärfer herausgearbeitet und vom allgemeineren Begriff der Schicht klar abgegrenzt wäre. Vorhandene Ansätze dazu sind leider nicht überall folgerichtig durchgeführt. Ein nicht schwer verständliches Buch, das auf viel geschichtlichem Material aufbaut. Zu Oppenheimers Theorie des Eroberungsstaates bietet Fahlbeck eine wertvolle Ergänzung.

Gerhard Albrecht, Die sozialen Klassen, Leipzig 1926, Quelle & Meyer, behandelt kurz und leicht faßlich das Wesen der Klasse. Vielleicht ist das kleine Buch etwas uneinheitlich geworden, weil die Zusammenfügung von Elementen mehrerer verschiedener Klassentheorien zu einem neuen Ganzen nicht durchweg gelungen ist.

Mein Buch über „Die Masse und ihre Aktion" beschäftigt sich mit dem Problem auf S. 38—53.

Das „Publikum" als Träger der öffentlichen Meinung behandelt sehr weitläufig

Tönnies, Kritik der öffentlichen Meinung. Berlin 1922. (Julius Springer.)

Zum vierten Kapitel

Die „synthetisch-enzyklopädischen" Richtungen der Soziologie bieten geradezu Entwicklungsgeschichten oder Philosophien der Kultur, übergehen aber völlig die formalen Probleme (Müller-Lyer).

Die moderne einzelwissenschaftlich-analysierende Soziologie ist noch nicht alt und gefestigt genug, um schon eine zusammenfassende Untersuchung über die Soziologie der Kultur und ihrer einzelnen Gebiete hervorgebracht zu haben.

Freilich erweisen sich schon in manchen Einzeluntersuchungen über Probleme der objektiven Kultur die Gesichtspunkte der formalen Soziologie als wirksam.

Wesen und Werden der Kultur behandelt klar und leicht lesbar

Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel. Leipzig 1908. — Namentlich der III. (soziologische) Teil des Werkes ist sehr zu empfehlen.

Für die einzelnen Kulturgebiete seien erwähnt:

Religion:

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1920/21.

Der Leser darf hier freilich nicht eine eigentliche Soziologie der Religion erwarten. Vielmehr untersucht Weber, ausgehend von soziologischen Gesichtspunkten, die Zusammenhänge zwischen Religion und Wirtschaft.

Kunst:

Wilhelm Hausenstein, Bild und Gemeinschaft. Kurt Wolff, München 1920.

Knapp und sehr ideenreich; nicht ganz leicht, doch immerhin noch eher zugänglich als des gleichen Verfassers größeres Werk:

Die Kunst und die Gesellschaft. (R. Piper & Co., München).

Gute Gedanken zu einer Einzelfrage bringt neuerdings

Arens, Zur Soziologie und Kulturpsychologie der Baukunst. Ethos, Bd. II, S. 132—151.

Wissenschaft:

Max Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München und Leipzig 1924.

In einer Reihe von Abhandlungen verschiedener Autoren werden Einzelfragen der Wissenssoziologie behandelt.

Die Beträge sind größtenteils nur für philosophisch erheblich geschulte Leser berechnet.

Noch viel schwieriger ist:

Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1926. — Ein umfangreiches und höchst geistvolles Buch.

Wirtschaft:

Max Weber behandelt im II. Band des „Grundriß der Sozialökonomik" („Wirtschaft und Gesellschaft") 1921/22 das System der Wirtschaft unter soziologischen Gesichtspunkten.

Im übrigen treten in der gesamten Literatur der modernen Wirtschaftswissenschaft, so vor allem bei Oppenheimer und Sombart, die soziologischen Gedankengänge sehr deutlich hervor.

Recht:

Die Soziologie des Rechts ist ein noch sehr vernachlässigtes Gebiet.

Jherings „Zweck im Recht" (Volksausgabe, 5. Aufl. Leipzig 1916) geht zu einseitig vom Zweckgedanken aus.

Ehrlichs „Grundlegung zur Soziologie des Rechts" (1913) ist vergriffen.

Radbruchs „Grundzüge der Rechtsphilosophie", Leipzig 1914, enthält viele soziologische Gedanken.

Neuerdings hat W. Sauer im III. Teil seiner Grundlagen der Gesellschaft eine soziologisch orientierte Philosophie des Rechts zu bieten versucht, doch ist das ganze Werk nach Grundauffassung und Anlage als mißlungen zu betrachten.

F. W. Jerusalem, Soziologie des Rechts, 1925. — Ein umfangreiches Werk, das die von mir im Text erwähnten Gesichtspunkte zum Teil durchführt.

Die Frage der Stilverwandtschaft zwischen den einzelnen Kulturgebieten ist neuerdings vielfach erörtert. Als Beispiele derartiger Untersuchungen seien genannt:

Honigsheims Beitrag zu Schelers „Versuche zu einer Soziologie des Wissens": „Stileinheit zwischen Wirtschaft und Geisteskultur." (S. 233—255)

und der vortreffliche Aufsatz von

Carl Gebhardt, Rembrandt und Spinoza, im Band 32, Heft 1 der Kantstudien.

Inhalt

Seite

Vorwort 1

Erstes Kapitel. Einführung 2
1. Das gesellige Subjekt: Mensch 2
2. „Die Gesellschaft" 7
3. Die Gestalten der Gesellung und ihre Rangordnung 13

Zweites Kapitel. Die Gruppe 19
1. Die Samtschaft 21
Gemeinschaft 24
Gesellschaft 30
2. Vom Leben der Gruppe und in der Gruppe 37
Die Gruppe und ihre Mitglieder 37
Der Lebensdrang der Samtschaft 42
Das verbundene Leben und Wirken 46
Das Geflecht der Beziehungen innerhalb der Gruppe . . . 52
3. Die Haupttypen von Gruppen 56
a) Gehalts- oder Sinntypen 56
b) Formtypen von Gruppen 68
1. Räumliche Daseinsbedingungen der Gruppe 68
2. Die Lebensdauer der Gruppe 72
3. Arten der Entstehung und Ergänzung von Gruppen 76

Drittes Kapitel. Andere Menschenverbindungen 82
1. Das Paar 82
Unterscheidung von der Gruppe 82
Arten des Paares 86
Freundschaft und Eros 86
Objektive Momente im Paarverhältnis 92
Genealogie des Paarverhältnisses 94
2. Die Mengen 96
3. Die Schichten 102
Anhang: Die Anstalt 109

Viertes Kapitel. Die Schaffens- und Sinngefüge 114
Die Kultur und ihre Gliederung 115
Umrisse einer Soziologie des Rechts 123

Abschluß 132

Schrifttum 138