

Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften / Reihe A, Soziologische Hefte ; 2. Jahrgang, Heft 1

Eckert, Christian (Ed.); Lindemann, Hugo (Ed.); Scheler, Max (Ed.); Wiese, Leopold von (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

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

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eckert, C., Lindemann, H., Scheler, M., & Wiese, L. v. (Hrsg.). (1922). *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften / Reihe A, Soziologische Hefte ; 2. Jahrgang, Heft 1*. München: Duncker & Humblot. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89526-0>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter der CC0 1.0 Universal 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>

1922 G 93

2. JAHRG.

HEFT 1

KÖLNER VIERTELJAHRSHEFTE FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

ZEITSCHRIFT DES FORSCHUNGSINSTITUTS
FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN IN KÖLN
HERAUSGEGEBEN VON DEN DIREKTOREN DES INSTITUTS
CHRISTIAN ECKERT / HUGO LINDEMANN
MAX SCHELER UND LEOPOLD VON WIESE

Handwritten notes:
Hans...
S...

REIHE A: SOZIOLOGISCHE HEFTE



Handwritten:
Had 277
2
1922

VERLAG VON DUNCKER & HUMBLLOT / MÜNCHEN UND LEIPZIG
1922

Alle Rechte vorbehalten.

61



Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Inhaltsübersicht.

	Seite
I. Allgemeiner Teil	5
Typen und Stufen. Von Prof. Dr. Eberhard Gothein, Heidelberg	5
Weltanschauungslehre, Soziologie und Welt- anschauungssetzung. Von Prof. Dr. Max Scheler, Köln	18
Verhältnisprobleme in der Theologie. Von Privat- dozent Dr. Vollrath, Erlangen	34
Über den Begriff der Kollektivität und seine Stellung im Ganzen der Soziologie. Von Prof. Dr. jur. Franz W. Jerusalem, Jena	47
Dietzels „Individualismus“ von Prof. Dr. L. von Wiese, Köln	54
Zum Gedächtnis an Franz Staudinger. Von Prof. Dr. F. Tönnies, Kiel	66
II. Spezieller Teil: Archiv für Beziehungslehre	71
Wesen und Eigenschaften der Masse. Von Dr. Wilhelm Vleugels, Köln	71
Die soziologische Erforschung der Jugend- kriminalität. Von Dr. E. von Kármán, L.-Ger.-Rat in Budapest	81
III. Literaturbesprechungen und Literaturnotizen	88
Barth, Paul, Die Philosophie der Geschichte als Sozio- logie, 3. und 4. Auflage, besprochen von Prof. Dr. v. Wiese, Köln	88
Park und Burgess, An Introduction to the Science of Sociology, besprochen von L. v. Wiese	90
Stein, Ludwig, Einführung in die Soziologie; be- sprochen von Dr. Wilhelm Vleugels, Köln	92
Jerusalem, Franz W., Völkerrecht und Soziologie; besprochen von Dr. E. Röhrbein, Berlin	94
Thurnwald, Psychologie des Totemismus; besprochen von Prof. Dr. Vierkanndt, Berlin	97
	1*

	Seite
Thurnwald, Gemeinde der Banaró, besprochen von A. Vierkandt	97
Kawerau, Soziologische Pädagogik; besprochen von Privatdoz. Dr. Honigsheim, Köln	98
Soziologie des Volksbildungswesens (Notiz des Heraus- gebers)	99
Wegweiser für das Studium der Soziologie (Notiz des Ver- fassers)	100
Sammlung: Studien zur Ethnologie und Soziologie (Notiz der Redaktion)	100
Weitere Literaturnotizen (Red.)	100
IV. Chronik	101
Fünfzig Jahre Soziologie in den Vereinigten Staaten (Schluß)	101
Soziologie in Britisch-Indien	102
Hochschulnachrichten	104
Soziologie als Lehrfach an der Universität Köln	107
Aus fremdsprachigen Zeitschriften	111
Zuschrift des Herrn Professors Michels, Basel	114
Zuschrift des Herrn Dr. Buber, Heppenheim	114

I. Allgemeiner Teil.

Typen und Stufen.

Von

Eberhard Gothein.

Die unübersehbare Menge der Einzelheiten macht für jede Wissenschaft eine vorhergehende Vereinfachung des Stoffes nötig, ehe sie zu ihrer eigentlichen Aufgabe, der Ergründung des Zusammenhangs, gelangen kann. Das gilt ganz ebenso von jenen Wissenschaften, die eine fortlaufende Kette der Einzelursachen darzustellen haben, wie für jene, welche aus der Regelmäßigkeit der Wiederkehr der Erscheinungen auf dauernde Gesetze schließen, für die idiographischen wie für die nomothetischen. Ein solches Herausheben des Wesentlichen schließt auch immer eine Bewertung in sich. Der Auswahl bleibt immer ein Rest subjektiver Willkür anhaften; nur die groben Formen der Bewertung, die Beziehung auf die eigenen Interessen, die Tendenz, sind auszuschließen. Und doch können auch sie, je nach der Natur dieses Interesses, wieder ihren eigenen Wert besitzen. Es war ein löblicher Vorsatz, ein Akt der Selbstbesinnung, aber es war auch ein Ding der Unmöglichkeit, wenn man die „Wertfreiheit“ für die Soziologie proklamierte. Diese Sichtung, um das Gleichartige zusammenzufassen, nennen wir Typenbildung. Die Erkenntnis irgendeiner Gesetzmäßigkeit gewährt sie nicht, aber sie ist die notwendige Vorstufe für eine solche.

Rickert hat in seinem durchgeführten Bestreben, alle methodischen Begriffe auf das ihnen zukommende Feld einzuschränken, auf den laxen Sprachgebrauch — ein Vorzug der Sprache, aber ein Nachteil für alle Begriffsbildung — des Wortes „Typus“ aufmerksam gemacht und deshalb wenigstens anfangs dessen Verwendung überhaupt bekämpft. Er unterscheidet mindestens „Durchschnittstypen“ von „Idealtypen“¹⁾. Durchschnittstypen werden auf

¹⁾ Schließlich gelangt auch er zu fünf verschiedenen Arten von Typen. Seine Einteilung und Abteilung ist jedoch von der in folgendem gegebenen verschieden.

rein mechanischem Wege gewonnen; sie stellen das arithmetische Mittel aus einer möglichst vollständigen Reihe dar. Auch um sie zu gewinnen, ist außerordentliche Vorsicht nötig. Nicht nur müssen alle Fehlerquellen der Beobachtung und Zählung ausgeschlossen werden, sondern auch die Quantität und Energie der einzelnen Summanden muß richtig abgemessen werden. Hierin besteht vor allem die Kunst der Statistik. Je komplizierter zumal die soziologischen Erscheinungen sind, die sie erfassen will, um so mehr treten diese Forderungen an sie heran, wie in der Gegenwart wieder die Berechnung der so wichtigen Indexzahlen zeigt. Der „Idealtypus“ hingegen will seinen Gegenstand, ob Personengruppen, ob Vorgänge, in seiner Vollkommenheit, so wie er sein soll, erfassen. Bei der Auslese der Personen und Eigenschaften, die man ihm zugrunde legt, wird die Subjektivität sich leicht zur Willkür steigern. Der Durchschnittstypus will nur ein Faktum festlegen; zur Erklärung einer Entwicklung ist er unmittelbar nicht brauchbar; und noch weniger sind etwa seine Regelmäßigkeiten, die höchstens auf Gesetze, die ihnen zugrunde liegen, deuten, schon selber Gesetze. Wenigstens dieser alte Irrtum, der sich von Süßmilch herschreibt — er sah hier noch Gesetze im eigentlichen Wortsinn: Satzungen eines weisen Gesetzgebers —, und der bis zu den burlesk-fatalistischen Ausführungen Buckles sich nur immer gesteigert hatte, ist von der modernen Statistik glücklich beseitigt. Der Idealtypus hingegen enthält jederzeit zugleich die Vorstellung einer immanenten Zweckmäßigkeit, einer Zielstrebigkeit in sich. In ihm denken wir stillschweigend eine in ihm präformierte Entwicklung mit; er stellt die Entelechie des Aristoteles dar, zu der Driesch als dem Prinzip der Entwicklung, die mehr ist als ein bloßes Werden, auch wieder gelangt.

Man wird mit diesen beiden Arten von Typen jedoch sich nicht begnügen können; es ergibt sich vielmehr eine völlige Stufenleiter von solchen; und sie findet ihre Rechtfertigung darin, daß jede Art von Typus seine Anwendbarkeit und Fruchtbarkeit für sein besonderes Gebiet bewährt. — Legt man schon einmal ausgewählte Tatsachenbestände der Betrachtung zugrunde, wie es auch bei der Berechnung von Durchschnittstypen geschehen muß, so liegt es nahe, statt jener Berechnung des Durchschnitts einen Einzelfall, von dem man annimmt, daß er ihm entspricht, als typisch herauszuheben. Es gewährt dies den Vorteil der Anschaulichkeit; freilich bereitet auch die Ausschaltung des Nicht-Typischen, Nur-Individuellen Schwierigkeiten ¹⁾. Nennen wir ihn den „Auslesetypus“. Wo der Typus

¹⁾ Vgl. Büchers Ausführungen in der Kritik Schnapper-Arndts.

die Persönlichkeit, die deshalb doch nicht durchaus individuell eigenartig zu sein braucht, erfassen will, ist eine solche Methode besonders angezeigt. Darum verwenden sie mit Vorliebe die Haushaltungsstatistik und die volkscundliche Schilderung. Gilt es jedoch, den sozialökonomischen Zustand im ganzen zu erfassen, so ist wieder die Durchschnittsberechnung nötig. So zeigt das erste vorbildliche Werk der Sozialstatistik, Buchenbergers Badische Agrarenquete, das selber kein wissenschaftlicher Durchschnittstypus, sondern eher ein Idealtypus ist, die glückliche Verbindung beider Methoden, wobei jedoch der Nachdruck auf der liebevollen Schilderung der Auslesetypen ruht.

Es ist festzuhalten, daß der Auslesetypus keine besondere Gattung darstellt, sondern eben auch ein Durchschnittstypus sein will, nur nach einer anderen Methode gewonnen. Er birgt, wie wir sahen, in sich die Gefahr, daß die Zufälligkeiten in ihm noch gesteigert sind; der Durchschnittstypus wird sie ebensowenig los; denn sie laufen in seinem Material mit unter. Nicht als ob er deshalb wertlos wäre: man gelangt mit ihm zum „Niveau“, das das Bedeutsame und minder Bedeutsame, ja Gleichgültige gleichmäßig umfaßt. Namentlich Simmel ist, indem er die Differenzierung des Individuellen über dem Niveau zum eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung machte, nicht müde geworden, doch die Bedeutung desselben als Vorbedingung für gemeinsames Handeln von Massen hervorzuheben. Andererseits ist Rickerts Spott über die Verwendung von Durchschnittstypen, wo nur Idealtypen angezeigt sind, völlig berechtigt; denn diese sind das genaue Gegenteil der „Nivellierung“. Sehen wir aber auch vom Idealtypus einstweilen noch ab, so bedarf man auch beim Durchschnittstypus meistens einer Verfeinerung zur „Norm“. Die Auslese wird weiter fortgesetzt, indem die Abweichungen, die „Abnormitäten“, ausgeschaltet werden, was nicht hindert, daß auch diese wieder nach einer Regel und letztlich gesetzmäßig gebildet sein können — die Naturwissenschaft kennt eine eigene „Teratologie“, und die Biologie insbesondere macht von ihrem Prinzip immanenter Zweckmäßigkeit gerade bei der Erklärung der Bildung und Einpassung von Monstrositäten weitgehenden Gebrauch. Der „Normaltypus“ macht den Anspruch, daß die überwiegende Mehrzahl der Einzelexemplare ihm entsprechen. Hier zeigt es sich uns zuerst, daß Auslese und Abstraktion grundverschieden sind. Auch so bedeutet er nur ein Ordnungsprinzip und nicht die Aufdeckung eines Kausalzusammenhanges. Indem man aber gemeinhin sagt, daß die Einzelercheinungen „nach ihm gebildet seien“, schleicht sich bereits ein teleologischer Hintergedanke

ein. Das Kantische „als ob“ macht sich geltend, nämlich als ob eine bewußte zweckmäßige Ordnungstätigkeit vorangehe. Jedoch werden wir immer im Normaltypus nur Regel und Muster einer feststehenden Gattung, nicht Ziel und Ergebnis einer fortschreitenden Entwicklung sehen. Das eben unterscheidet ihn grundsätzlich vom Idealtypus. Er bewegt sich vielmehr in einer Mitte zwischen diesem und dem Ausgangspunkt; er ist ein morphologischer, kein genetischer Begriff.

Aus dem Durchschnittstypus die Norm zu gewinnen, ist eine vorsichtig zu handhabende Kunst: Richtig auslesen ist schwieriger als scharfsinnig abstrahieren. Gerade in der Soziologie zeigt sich das beständig. Normaltypen der einzelnen sozialen Gruppen oder auch der Menschenrassen festzustellen, was doch eines ihrer ersten Erfordernisse ist, erfordert große Mühe. Mit den Rassentypen und deshalb auch mit dem erst von ihnen abgezogenen Rassenbegriff sind Anthropologie und Ethnographie bis heute nicht im Reinen. Nicht leichter sind die normalen Vorgänge als solche zu erfassen. Selbst die Bevölkerungsstatistik, die doch schon seit Süßmilch hiermit am weitesten gelangt ist, findet jetzt in der Auffassung der „großen Zahlen“ als Normen schwere Bedenken. Sie betrachtet diese Behandlung der Tatsachen in Bausch und Bogen fast als ein notwendiges Übel, bloß als ein Mittel, um allgemeine Anhaltspunkte zu gewinnen, und bevorzugt die Untersuchung ausgewählter Bestände, um erst an ihnen Normaltypen zu bilden. Man vergleiche nur die weitgehende Differenzierung, die G. v. Mayrs Bevölkerungsstatistik zeigt, und die sich in seiner Moralstatistik fast zur Zersplitterung steigert, mit dem zuversichtlichen Schwelgen in Riesenziffern, in dem die ältere Statistik ihre unzeitige Befriedigung fand. Gesicherte Normaltypen gewinnt man hingegen, wo die Gruppe oder der Vorgang selber durch einen bewußten Willensakt, besonders einen solchen der Gesetzgebung, konstituiert worden sind, wo sich also der Zweck ausdrücklich verwirklichen konnte. So sind die Normaltypen der Stände der alten politisch-gesetzlich festgelegten Gesellschaft wohl zu bestimmen, natürlich nicht ebenso alle psychologischen und ökonomischen Auswirkungen innerhalb ihres Bereichs. Die modernen, in ewigem Fluß befindlichen Gruppen der Gegenwart hingegen sind als rein soziale Tatsachen nahezu unfaßbar.

Bezieht sich nun der Begriff „Normaltypus“ nur auf die Gattung, nicht auf die Entwicklung, so bedürfen wir, um den Ausgangspunkt einer solchen zu bezeichnen, noch eine weitere Form des Typus: den „Urtypus“ oder „Grundtypus“. Dem etymologischen Sinne des Wortes *τόπος* entspricht diese Bedeutung sogar am meisten.

Man könnte ihn vielleicht den Normaltypus des Anfangs nennen. Vom Durchschnittstypus unterscheidet ihn ersichtlich seine Einmaligkeit, während jener in jeder Ebene durch die fortschreitende Entwicklungsreihe gelegt werden kann und einmalig nur bei konstanten, sich gleichmäßig wiederholenden Erscheinungen ist. Reale Gegebenheit kann er möglicherweise besitzen, braucht es aber nicht; denn schon die ersten tatsächlichen Erscheinungen können modifizierende Akzidentien, die sie zu Individuen, zu besonders bestimmten Einzelercheinungen, stempeln, aufweisen. Jedenfalls ist aber der Urtypus in aller weiteren Entwicklung als ein integrierender Bestandteil enthalten. Sie läßt sich deshalb auf ihn recht eigentlich zurückführen als auf ihre Grundlage, während der Idealtypus als τέλος die Entwicklung als solche bestimmt.

Ausgebildet hat diesen Begriff, indem er ihn in der Anwendung fruchtbar machte, zuerst Goethe; er liegt der „Metamorphose“ zugrunde, die eben eine fortlaufende Differenzierung des Grundtypus bedeutet. Daß hier überhaupt zwischen naturwissenschaftlicher und soziologischer Verwendung derselben Begriffe kein Unterschied stattfindet, ist ersichtlich, weil der erkenntnistheoretische Vorgang hier wie dort der gleiche ist. Hat doch selbst Rickert der von ihm freilich noch sehr zweifelnd betrachteten Soziologie das eingeräumt. Goethe hat bekanntlich die „Urpflanze“ anfangs als eine Realität angesehen, die doch irgendwo in der ungeheueren Mannigfaltigkeit zu finden sei, die er im Garten von Palermo leibhaftig zu erblicken hoffte; es hat ihn ganz unglücklich gemacht, daß Schiller sie nur als eine „Idee“ im Sinne Kants gelten lassen wollte. Er hat sich wohl später, wie Cassierer nachweist, einer solchen Auffassungsweise selber angenähert und hat die Urpflanze eher als ein morphologisches Ordnungsprinzip, das besser als das äußerliche Linnésche sei, aufgefaßt. Doch ist er in seinen letzten und wohl vollkommensten Anwendungen zum Grundtypus als Grundlage eines Entwicklungsprozesses, der als Grundelement in allen fortschreitenden, noch so differenzierten Gestalten enthalten ist, zurückgekehrt. Für die Soziologie ist sein Vorgehen überaus wichtig geworden, weil, wie John nachgewiesen hat, Quetelet seinen Gedanken begeistert aufnahm. Mit dem „homme moyen“ hat er ausdrücklich ein soziologisches Gegenbild zur Urpflanze hinstellen wollen. Hiermit hat er eine Brücke von der rein naturwissenschaftlichen zur gesellschaftlichen Beobachtung geschlagen, wodurch eine mit bestimmten Größen rechnende Anthropologie als Grundlage aller weiteren Soziologie erstmals möglich wurde, mag auch das Wort „Physique sociale“ — eine der üblichen, psychologisch leicht erklärbaren und

zunächst zur nachfolgenden Grenzabsteckung sogar notwendigen Entdeckerübertreibungen — zeitweilig schädlich gewirkt haben. Quetelets Methode zur Ermittlung des Grundtypus ist nun freilich die Durchschnittsberechnung. Sein methodischer Irrtum war, daß durch eine solche alle Zufälligkeiten verschwinden würden, während sich doch nur ein Destillat aus ihnen ergibt. Den so ermittelten Typus sieht er dann auch wieder als eine Art Schwerpunkt an, nach dem alle Einzelformen gravitieren. Insofern nähert sich sein Grundtypus doch, wozu ja auch Goethe zeitweise neigte, dem morphologischen Ordnungsprinzip des Normaltypus.

In der Soziologie machen wir einen viel weiteren Gebrauch von Grundtypen, um die gleichmäßigen Ausgangspunkte der reich entfalteten Gegenwart zu bestimmen. Die vergleichend rechts-historische Forschung hat dies zu gleichem Behuf schon früher getan. Daß dabei auch Fehlgriffe vorkamen, ist kein Grund gegen die Methode. So wird jede Erforschung der Familie ihren Grundtypus aufsuchen, um dann darzulegen, wie derselbe unter mannigfaltigsten Kultureinflüssen sich erweitert, indem neue Aufgaben zu den alten treten, wie sich diese Ausgestaltungen dann aber auch wohl wieder verengern. Man kann hierbei zu dem Ergebnis kommen, daß die Entwicklung öfters auf zwei oder noch mehr einander verwandte und doch getrennte Grundtypen zurückführt. So stehen am Anfang der eigentlichen, auf freier Küre beruhenden Genossenschaft zwei typische Gebilde: die Blutsbrüderschaft und die der Geselligkeit dienende „gildonia“. Aus ihnen ist durch ihre Verbindung und durch Beeinflussung oder auch durch Angliederung anderer sozialer Gebilde der ganze weitverästelte Baum des deutschen Genossenschaftswesens emporgewachsen, wie es Gierke meisterhaft nachgewiesen hat.

Wie der Urtypus am Anfang, so steht der Idealtypus am Ende der durch sie bestimmten Entwicklungsreihe. Auch mit ihm will man die konkrete Wirklichkeit wenigstens in ihrer potentiellen Gestalt treffen, und nur dadurch wirkt er, übt er seine zielsetzende Kraft. Deshalb verkörpert man den Idealtypus so gern in bestimmten Persönlichkeiten, indem man nur das ausgesprochen Zufällige in Abzug bringt und das selbstverständlich Allgemeine, z. B. die allen Menschen gemeinsamen Lebensfunktionen, als gleichgültig beiseite läßt ¹⁾. Den Idealtypus wird man doch noch immer vom Ideal, von der Platonischen Idee scheiden. Dieses will ein Vollkommenes schlechthin sein, das an sich unerreichbar eben als „Idee“ nach unserem Sprachgebrauch wirkt, wenn auch die ontologische Meta-

¹⁾ Hierüber eingehend Rickert.

physik gerade das Ideal als Inbegriff aller Vollkommenheit, als das „ens realissimum“ auffaßt, während der Idealtypus es nur als „Muster“ oder „Vorbild“ tut. Oft genug treten deshalb Ideal und Idealtypus in eine Konkurrenz miteinander, wobei regelmäßig dem Ideal die höhere Dignität, dem leibhaften Idealtypus jedoch die größere Wirksamkeit zufällt. Er zeigt auch die Schranken, Schwächen, Schroffheiten, die vielleicht notwendig mit den Vorzügen verbunden sind, an denen nur der Philister sich stößt, und die nur der Blindgläubige übersieht, die aber doch als solche zu kennzeichnen sind, sofern sie charakteristisch nicht nur für das Individuum, sondern für die Gattung oder Gruppe, die es repräsentiert, sind. Man braucht nur an Luther und Bismarck als Idealtypen der Deutschen oder an Heinrich IV. als den der Franzosen zu denken. Sie würden es selber lebhaft abgelehnt haben, als Ideale zu gelten. Des rein Individuellen bleibt daneben immer noch genug. Es ist aber ein Irrtum, der sich teils aus der Angst vor einer Verwechslung mit dem nivellierenden Durchschnittstypus, teils aus der heillosen, hier nicht zu schlichtenden Verwirrung im Gebrauch des Wortes „Individualität“ ergibt, teils auch aus der Überspannung der idiographischen Betrachtungsweise, die nur die Kette der Einzelursachen im Auge hat, wenn man nur der Individualität Wirksamkeit zuschreibt. Gerade an den Großen wirkt das Idealtypische weiter, und die Nebenwirkungen des bloß Individuellen kann man eher als Störungen ansehen.

Eben mit dem Wort „Idealtypus“ verbindet man jedoch oft eine andere Vorstellung. Besonders Max Weber tut es. Es ist ein bekannter Kunstgriff der Wissenschaft, eine einzelne Eigenschaft, die man in Reinheit beobachten will, sich als isoliert vorzustellen. Die Naturwissenschaft vermag die Isolierung im Experiment wirklich durchzuführen, die soziologischen Wissenschaften sind auf Gedankenbilder angewiesen. Doch kann die Nationalökonomie, wie Thünens Beispiel zeigt, das ideologische und das praktische Experiment einander unterstützend durchführen. Man verfolgt alsdann, wie eine solche Gruppe konsequent handeln würde. Das bekannteste Beispiel, das einen ganzen Wissenschaftsbetrieb beherrscht, ist der „homo oeconomicus“. Es ist heute beinahe überflüssig, zu betonen, daß die Forscher, die ihn verwenden, ihn nicht als Muster aufstellen, wozu jedoch die Bezeichnung als „Idealtypus“ leicht verführen könnte. Im Gegenteil: wo sich die Wirklichkeit ihm einmal nähert, geschieht dies nicht aus rationalen Gründen, sondern ist als Geiz eine irrationale Erscheinung. In gleicher Weise sind alle Utopien, die darin übereinkommen, daß sie nicht den wirklichen Menschen, sondern einen Auszug — nicht eine Auslese —

desselben zugrunde legen, solche abstrahierte Typen, wenn auch ihre Urheber oft an ihre reale Möglichkeit glaubten. Der homo oeconomicus ist nur eine der wirksamsten, etwa in Mandevilles „Fable of the bees“ vorgebildeten Utopien. Dieser Typus erfaßt also keine Realität; seine wissenschaftliche Brauchbarkeit wird jedoch dadurch nicht beeinträchtigt. Er erfaßt vielmehr einen Teilinhalt, der in jedem Menschen steckt und in seine Handlungen einfließt, so daß wir aus ihm gewisse Handlungen, die wir vorzugsweise wirtschaftliche nennen, ableiten können. Er ist also, wo alle anderen Typen durch Auswahl entstehen, durch Abstraktion gewonnen worden, die sich immer auf eine einzelne Eigenschaft, auf ein Merkmal bezieht und diese aus ihrer realen Verbindung löst. Vom Begriff unterscheidet er sich nur dadurch, daß er um der besseren Veranschaulichung willen diesen als leibhaft darstellt. Hier gewinnt das Reich des „Als ob“ erst seine volle Herrschaft. Man könnte ihn also nach seiner Entstehung den „abstrakten“ oder „konstruierten“, nach seiner Anwendung den „heuristischen oder experimentellen Typus“, nach seiner Geltung den „Begriffstypus“ nennen; nur die Bezeichnung als Idealtypus sollte man vermeiden.

Gerade Max Weber, dessen Wirkungskreis weiter gespannt war als der jedes anderen Soziologen, hat die Bildung von Typen aber selber aufs vielseitigste behandelt. Er hat in seinen theoretischen und methodologischen Arbeiten vom heuristischen Begriffstypus weitgehenden Gebrauch gemacht und sich seiner Geltung gegenüber der übertreibenden Ablehnung der historischen Schule warm angenommen. Er hat andererseits in seinen religionshistorischen Abhandlungen betont, daß sie nicht reine Geschichtsdarstellung des wirklichen Hergangs seien, sondern Typen darstellen sollen. Diese sind teilweise Idealtypen wie die protestantische Berufsethik, die sich dann praktisch in Normaltypen wie den des Puritaners oder Quäkers als Unternehmer umsetzen und in Einzeltypen wie Benjamin Franklin einen letzten Ausdruck finden, oder er führt die Analyse bis zu den Grundtypen, wie er etwa in seinem letzten Werke bis zu den ursprünglichen typischen Gestaltungen des Charisma, des Priesters, des Propheten zurückgeht. Gerade diese in psychologischer Hinsicht verfeinertsten soziologischen Erscheinungen haben sich unter seiner Hand einer solchen typisierenden Methode sehr wohl zugänglich gezeigt. Wieviel mehr gilt dies von der übrigen, aus größerem Stoffe gebildeten Welt soziologischer Erscheinungen!

Messen wir nun die einzelnen Arten von Typen an ihrer Beziehung zur Bestimmung einer Entwicklung, so stellt der Durchschnittstypus

einen Moment des Stillehaltens zum Zweck der Orientierung dar, wie die Volkszählung ein Momentbild des unablässig in Bewegung begriffenen Bevölkerungszustandes gibt. Er ist der ruhende Pfeil. Der Normaltypus, der durch Abstreifung des Zufälligen aus ihm entsteht, gewährt einen Maßstab für die tatsächlichen Erscheinungen eines bestimmten Zeitpunktes, keineswegs für die in der Zeit einander folgenden, obwohl man für die Entwicklung als solche auch wieder einen Normaltypus wird aufstellen können. Als Maßstab enthält er immer ein Werturteil. Seine Anwendung auf die Reihe der Entwicklung zerlegt sie in Stufen. Der heuristische Typus erfährt nur ein wiederkehrendes Ingrediens der wechselnden Erscheinungen, gleichviel ob sie nebeneinander stehen, ob sie nacheinander folgen. Er steht, insofern er ein Bleibendes konstatiert, geradezu im Gegensatz zur Entwicklung überhaupt; daher die Feindschaft der historischen Schule der Nationalökonomie gegen ihn. Grundtypus und Idealtypus hingegen sind als Ausgangs- und Endpunkt einer Entwicklung anzusehen; sie sind beide teleologischen Charakters. Die Entwicklung selber verläuft kontinuierlich. Jede von außen herantretende Zufälligkeit ist in ihr wieder der Ausgangspunkt einer eigenen Kausalreihe, die je nachdem anschwellen oder abschwellen kann, jedenfalls aber modifizierend wirkt. Diese ununterbrochene Reihe müssen wir nun nicht nur, wie wir es bisher getan, durch Auslese in Typen zusammenschließen, sondern wir können sie auch, um sie verständlich zu machen, in Stufen gliedern.

„Stufen“ bedeuten Absätze einer aufsteigenden oder auch absteigenden Reihe. In Wirklichkeit gibt es solche Absätze nicht, sondern nur ungleich verlaufende Kurven, die wohl auch einmal so langsam und eben verlaufen können, daß wir dann vom „Verharren auf einer Stufe“ sprechen. Dort setzen wir auch am liebsten mit ihrer Bildung ein; notwendig ist dies aber nicht; denn auch rasch vorübergehende Phasen, sogenannte Mutationen, können, wie im organischen Leben der Natur, so auch in der gesellschaftlichen Entwicklung überaus bedeutsame Stufen sein. Stufen sind also die Normaltypen innerhalb einer veränderlichen Reihe zwischen Grundtypus und Idealtypus. Anfang und Ende. Sie wollen stets die konkrete Wirklichkeit bezeichnen, aber sie können nicht die volle Wirklichkeit erschöpfen. Von ihnen gilt, was J. Burckhardt von den geschichtsphilosophischen Konstruktionen sagt: sie hauen wenigstens große Durchblicke in das Dickicht der Geschichte. Sie selber geben keinen Aufschluß über das Wirken der eigentlichen gestaltenden Kräfte, aber an ihnen kann man es am besten untersuchen.

So hat sich denn von jeher alle genetisch-historische Auffassung dieser Methode bedient. Jegliche Entwicklungsreihe läßt sich in dieser Weise in eine Stufenfolge zerlegen, und deshalb können wir auch dieselbe Erscheinung je nach dem Gesichtspunkt, unter dem wir sie als Bestandteil einer Gesamtentwicklung ansehen, unter verschiedene Stufen unterbringen. Eine einseitige Behauptung, daß die gewählten Stufen die Stufen als solche seien, ist niemals angebracht; und gar Prioritätsstreitigkeiten, wer nun eigentlich die echte Stufenlehre aufgestellt habe, führen zu nichts. Gleich im Anfang zergliedernder Betrachtung der Gesellschaft hat Plato mit seiner Lehre von den Arten und der Abfolge der Staatsverfassungen ein Muster der Typenbildung und der Stufenfolge aufgestellt; aber sofort hat unter einem etwas verschobenen Ausgangs- und Leitpunkt Aristoteles eine nicht minder vortreffliche Folge gegeben. Sogar die beliebteste mittelalterliche Geschichtskonstruktion, diejenige von der Reihenfolge der Weltmonarchien, stellt sich als eine Stufenlehre dar. In der Renaissance bewegt sich Macchiavelli, der Staat und Gesellschaft als ein lebendiges Wesen auffaßt, indem er ihre Psychologie und Lebensäußerungen verfolgt, in lauter Typenbildungen. Obwohl seine Grundauffassung von dem unveränderten Beharren der menschlichen Natur ihn lieber das Gleichartige in allen, noch so wild bewegten und individuell bestimmten Einzelerscheinungen aufsuchen läßt, hat er doch an der Hand des Aristoteles und Polybios auch die Stufen in ihrer Abfolge nicht vernachlässigt, es sei nur an seine Darstellung der Regenerationserscheinungen, des „ritornar al segno“ erinnert. Auf dem Gebiet der geistigen Entwicklung ist für die gesamte Soziologie von bestimmendem Einfluß Comtes Lehre von den drei Entwicklungsstufen des Intellekts geworden. Für ihn ist der Gesichtspunkt maßgebend: In welcher Weise legt sich der Intellekt die Erscheinungen der Außenwelt zurecht? Daneben können also auch ganz andere Stufen des Geisteslebens Geltung beanspruchen, wie etwa Dilthey sie aufstellt, wenn er das gesamte Weltbild des Altertums kosmologisch, das der christlichen Kultur historisch-teleologisch orientiert findet.

Nur eines muß man allerdings immer verlangen als Forderung der Logik, daß bei der Aufstellung der Stufenfolge der gleiche Einteilungsgrund festgehalten werde. Sobald die Stufen sich überschneiden, büßen sie ihren Wert ein. In der Nationalökonomie, wo die Stufenlehre am häufigsten verwendet wird, läßt sich das gut beobachten. Gleich beim Beginn der historischen Methode hat als ihr Probestück Fr. List seine Stufenlehre aufgestellt. Sie legt die wirtschaftlichen Beschäftigungen zugrunde, indem sie Normal-

typen für diese aufstellt. Hierbei ist es gleichgültig und von List auch gar nicht behauptet worden, ob ein Volk sämtliche Vorstufen, auch die des Jäger- und Nomadenlebens, durchlaufen hat. Ihre Bedeutung erhält diese Stufenfolge erst dadurch, daß sie sich als eine solche der wachsenden Entfaltung der Produktivkräfte darstellt und auf einen Idealtypus, den ihrer allseitigen Entwicklung und ihrer Harmonie, hinausläuft. Der Einwurf, daß List seine Stufenfolge nur von der Entwicklung der englischen Volkswirtschaft abgelesen habe, ist hinfällig; denn es mußte ja ein Normaltypus gesucht werden, demgegenüber die Wirtschaftsentwicklung anderer Völker unvollkommen und verschoben erscheint, mögen auch die Gründe, aus denen dies geschah, in ein oder anderer Hinsicht wertvoll scheinen. Übrigens bewährt die autonome Entwicklung aller jungen Volkswirtschaften immer wieder die Richtigkeit der Listschen Stufenfolge. Eine unzulängliche, weil unlogische Stufenfolge ist hingegen die öfters gegen List hervorgehobene Hildebrands: Natural-, Geld-, Kreditwirtschaft. Sie ist auf die Funktion des Geldes als Tauschmittel gebaut, müßte also konsequent statt der Kreditwirtschaft den bargeldlosen Verkehr einsetzen, wobei jedoch zu bemerken ist, daß sich gerade in der Naturalwirtschaft schon sehr vollkommene und verbreitete Vorkehrungen des Abrechnungsverfahrens vorfinden. Der Kredit aber ist weder Gegensatz noch Fortbildung der Geldwirtschaft. Es hat Volkswirtschaften gegeben, die, im übrigen noch ganz barbarisch, trotzdem die Kreditwirtschaft geradezu zu ihrer sozialen Signatur haben, wie die altirische. Von Babylon bis Attika ist ebenso die Kreditwirtschaft gerade im frühen Altertum höchst ausgebildet und geht dem Geldgebrauch voran.

Ein besonders deutliches Beispiel, wie von einem bestimmten Begriff aus, der zwar unzweifelhaft ein höchst wichtiges, immerhin aber nur ein einzelnes Moment des Wirtschaftslebens erfaßt, in streng dialektischer Entwicklung eine Stufenfolge bestimmt wird, hat K. Marx gegeben. Aus dem verengerten Begriff des Kapitals — verengert, insofern es nicht nur als Summe der Betriebsmittel, sondern zugleich als eine besondere Form des Besitzes an denselben aufgefaßt wird — hat Marx die Stufen einer Bedarfsdeckungswirtschaft, einer kapitalistischen und einer sozialistischen, die freilich zunächst ein Postulat bleibt, abgeleitet. Daraus aber, daß das Geld vermöge seiner vielseitigen Funktionen im Produktions- und Zirkulationsprozeß ganz verschiedene Rollen übernehmen kann, ergaben sich ihm noch Mittelstufen: in der Bedarfsdeckungswirtschaft die geldlose Naturalwirtschaft und der Marktverkehr, der das Geld nur als Tauschmittel verwendet, in der Kapitalwirtschaft zunächst

das Überwiegen des aus Geld bestehenden, als Unterlage und als Ziel des Produktionsprozesses dienenden variablen Kapitals, und alsdann seine weitgehende Verdrängung durch das konstante Kapital.

Besondere Verdienste um die Ausbildung der Stufenlehre, durch die er der historischen Betrachtungsweise der Nationalökonomie eine neue Wendung gab, hat sich dann K. Bücher erworben. Die bekannten, von ihm aufgestellten Stufen sind aus der Art der Arbeitsvereinigung und Arbeitsteilung abgeleitet. Daß diese auch mit der räumlichen Gliederung der Gebiete, innerhalb deren die Zirkulation stattfindet, Haus, Fronhof, Dorf, Stadt, Staatsgebiet, zusammenfallen, ist nebensächlich. Ob die Anwendung, die Bücher von seinen Stufen macht, immer zutrifft, bleibe dahingestellt. Aufs Mittelalter trifft ihre Beschreibung besser zu als aufs Altertum. Wenn dann Schmoller eine eigene Stufe der „Territorialwirtschaft“ der Reihe eingefügt hat, so hat er für Deutschland, dessen Entwicklung er wohl auch allein treffen wollte, ganz recht; auf andere Volkswirtschaften aber ist diese Form nicht anwendbar. Bücher hat ebenso klar die Stufen der gewerblichen Entwicklung unter den Gesichtspunkt des Absatzes, d. h. der Beziehung zwischen Beschäftigter und Beschäftigtem, gegliedert; hierbei kann dann wieder die Art der Technik, ob Hand, ob Maschine, den Grund zu einer Unterteilung abgeben. Auch hier fallen die Typen mit den Stufen der Entwicklung zusammen, wenn man nur festhält, daß überall da, wo die alten Bedingungen, die teilweise im Absatz, teilweise in der Beschaffenheit des Materials liegen, verharren, auch lebenskräftige Reste der früheren Stufen erhalten bleiben.

Daß jedem erfolgreichen Forscher seine Stufen besonders wichtig, ja als die Stufen als solche erscheinen, ist nicht weiter verwunderlich. List, Marx, Bücher sind als energische Denker hierin ganz gleich; aber auch minder erfolgreiche haben laut ihren Anspruch erhoben. Demgegenüber muß hier nochmals betont werden, daß die Stufenbildung in aller historischen Betrachtung als Hilfsmittel der Orientierung Anwendung findet. Jedes für die Gesamtentwicklung bedeutsame Moment kann in solcher Weise herausgelöst werden. Gleichlaufend sind aber natürlich solche Stufenfolgen nicht, und die synthetisch-historische Betrachtung wird dann sowohl ihre Verflechtung wie ihre Abweichungen darzustellen haben. Es kann in einer Reihe bereits eine hohe Stufe erreicht sein, während in einer anderen ein primitiver Zustand festgehalten wird oder gar ein Rückschlag in ihn erfolgt. Ein Beispiel möge genügen: Man wird das Verhalten des wirtschaftenden Menschen zu Gaben und Kräften der Natur, worin die Grundlage aller Wirtschaft gegeben ist, ge-

eigneterweise in die Stufen bloßer Okkupation, die schließlich einmal zur Devastation führt, sparsamer Einteilung in einen gegebenen Vorrat und technischer Bewältigung, d. h. Lenkung des Naturprozesses selber nach gewonnener Einsicht in seinen gesetzmäßigen Ablauf einteilen. Nun hängen diese Stufen gewiß auch von der Einsicht, ebenso sehr aber von der Menge des verfügbaren Vorrats und den Arbeits- und Kapitalkosten, die seine Verwertung beansprucht, ab. Deshalb kann ein rein okkupatorisches Verhalten noch gelten oder sogar wieder einsetzen, wo auf anderen Gebieten längst eine auf beständige Nutzung und regelmäßige Wiederherstellung berechnete Technik herrscht; ja, es kann sogar die gute technische Ausbildung auf einem Gebiet dazu dienen, die rücksichtslose Ausbeutung auf dem anderen noch zu verschärfen. Wir haben genug Beispiele eines raffinierten, mit allen Mitteln entwickelter Technik bewaffneten Beutezuges gegen die Natur. Im Schlußeffekt kommt diese kapitalistische Devastation mit der gedankenlosen naturalistischen zusammen; aber sie haben auf ganz anderen Stufen der volkswirtschaftlichen Gesamtentwicklung ihren historischen Standort. Unsere zerrüttete Wirtschafts- und Gesellschaftsepoche gibt für die Beobachtung solcher teilweiser Rückschläge, die so zahlreich auftreten, daß sie schließlich den Gesamttypus verändern, reichlich Gelegenheit.

So bietet sich für Typenbildung und Stufenbetrachtung in der Soziologie und der Volkswirtschaftslehre ein unermeßliches Feld. Man könnte sagen: Auch hier müssen wir von einer wilden gelegentlichen Okkupation über das Stadium sparsamer Verwendung schließlich zu einer planvollen wissenschaftlichen Technik gelangen. Über den Wert der einzelnen Aufstellungen wird aber immer nur ihre Fruchtbarkeit in der Anwendung entscheiden.

Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung.

Von
Max Scheler.

Um die Frage zu formulieren, die im folgenden behandelt werden soll — um des engen Raumes willen, der uns hier zu Gebote steht, nur in Form einer vorläufigen Mitteilung von Thesen, die durch eine längere Arbeit weit genauer erwiesen werden sollen —, gehe ich zweckmäßig aus von dem bekannten Vortrag, den Max Weber in München über „Wissenschaft als Beruf“ gehalten hat (1919). Die sehr bemerkenswerte literarische Diskussion, die sich über den zweiten Teil des Vortrags, der den „Beruf der Wissenschaft“ behandelt, angeschlossen hat ¹⁾, ferner die Tatsache, daß die in diesem Vortrag gegebenen Auffassungen Max Webers neuerdings große Schule gemacht haben, z. B. in Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“, in Radbruchs „Rechtsphilosophie“ (auch in anderen minder beachtenswerten Arbeiten), vor allem aber in Webers großangelegter Religionssoziologie verwirklicht worden sind, erhöht die Bedeutung dieses Vortrages.

Max Webers Vortrag läßt sich in seinem zweiten Teile auf fünf Thesen zurückführen: 1. Die positive Fachwissenschaft hat für die Setzung von Weltanschauung keinerlei Bedeutung. Sie muß streng wertfrei und weltanschaulich voraussetzungsfrei sein. Ihr historischer Prozeß ist wesensunendlich, und der Forscher kann nur in der Haltung strengster Weltanschauungsaskese dem gegebenen „Stand der Wissenschaft“ ein kleines Stückchen hinzufügen, immer gewärtig, daß seine Leistung durch die Folgezeit wieder überwunden wird. 2. Gleichwohl ist Weltanschauung zu haben, „bestimmten Göttern zu dienen“ (so Weber) mit Ausschluß aller anderen, eine viel wichtigere Sache für den Menschen als alle Wissenschaft. 3. Da sich Philosophie (Max Weber stand philosophisch dem Neukantianis-

¹⁾ Siehe E. von Kahler, Der Beruf der Wissenschaft; Artur Salz, Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern; E. R. Curtius, M. Weber über Wissenschaft als Beruf, Arbeitsgemeinschaft I, 7; Ernst Troeltsch, Die Revolution in der Wissenschaft, Schmollers Jahrbuch 45.

mus in der fichtisch und bewußtseinsidealistisch modifizierten Form H. Rickerts nahe) nur auf eine rein formale Erkenntnis und Normenlehre zu beschränken hat, eine materiale Metaphysik, ferner jede materiale Erkenntnis der objektiven Wertrangordnung durch Kant für alle Zeiten überwunden sei, so könne auch Philosophie niemals „Weltanschauung“ geben und setzen. 3. An Stelle sei es wissenschaftlicher, sei es philosophischer Weltanschauungssetzung (auf Grund von Einsicht, Erkenntnis, Weisheit) hat daher eine Lehre von den Weltanschauungen zu treten. Ihre Aufgabe ist (so wie es schon W. Dilthey versuchte für die philosophischen Weltanschauungen), in objektivem Sinnverständnis den Inhalt der Weltanschauungen zu beschreiben (deskriptive Weltanschauungslehre), eine vergleichende Idealtypologie ihrer zu entwickeln, eventuell sie auf psychologische Grundtypen des Menschentums in einer Psychologie des subjektiven Verstehens zurückzuführen, (Simmel, Jaspers) und ihre jeweiligen Beziehungen zu Wirtschaftssystemen, politischen Systemen, Rassen, ferner zu Entwicklungsstadien der Völker und der Menschheit in einer vergleichend soziologischen Forschung (sowohl statisch als dynamisch) zu „verstehen“. Ferner kann zu dieser objektiv sinndeskriptiven und psychologisch-soziologisch verstehenden Weltanschauungslehre noch hinzutreten eine technische Anwendungslehre der je geschichtlich gegebenen Weltanschauungen, die zu ihrem Lehrling sagt: Wenn du für diese oder jene Weltanschauung frei optierst (z. B. als Religiöser, als Politiker, als Wirtschaftsmensch), so mußst du angesichts der wertfrei erforschten Tatsachen und der wertfreien, aber rein hypothetischen Gesetze dieser Tatsachen (Naturgesetze und sogenannte Phasen- und Entwicklungsgesetze bzw. Entwicklungsrichtungen) in dieser oder jener Frage auf Grund des Sinnes und der Werte deiner Weltanschauungen dich so und nicht anders entscheiden und die philosophisch wie wissenschaftlich unbegründbare Verantwortung für deine Entscheidung übernehmen. 4. Was aber führt nun nach Weber zu „Setzung“ und zum Haben einer Weltanschauung, da ja Wissenschaft, Philosophie, Weltanschauungslehre hierzu undienlich und ausgeschlossen sind? Weber antwortet: entweder Tradition, Sitte, organisches Hineingeborenwerden und Erzogenwerden in ihrem Herrschaftskreis, Klassenschicksal, Völkerschicksal, oder der „charismatische Prophet“ (dessen Begriff aber wieder wertfrei verstanden und als Vorbild- und Führertypus weit über das Religiöse hinaus, z. B. auch als Demagoge, als „heureux général“, als Wirtschaftsführer, Klassenführer usw. genommen werden muß. Ihm sich anzuschließen, bewegt uns nicht irgendeine Art von Erkenntnis und Einsicht, sondern allein das Zusammen-

treffen der rein suggestiven Macht seitens des „Propheten“ mit einem völlig irrationalen „Entschluß“, „Glauben“, „Wagnis“ seitens der Gefolgschaft. Hier wird Weber (als nominalistischer Voluntarist mit calvinistischer Gesinnungsstruktur ohne calvinistischen Glauben) häufig ein wenig mysteriös. Er spricht von dem „Dämon“ im Menschen, der für diese oder jene „Götter“ optiert, von „Schicksal“ (halb im Sinne der griechischen Heimarmene, halb der calvinistischen Prädestination), von unentrinnbarer Soheit des Charakters. 5. Schließlich aber konstatiert Max Weber noch eine, gerade nach seiner Theorie von „Beruf“ der Philosophie und Wissenschaft besonders tragische, ja recht eigentlich schon fast gräßliche Tatsache. Der „Prophet“, der „Heiland“ sei nämlich nicht da. Da er weder durch „Forscher“, „Professoren“, „Philosophen“, noch durch den etwa in der Kirche immer lebendigen Christus (denn diese mögliche Option lehnt Max Weber gleichfalls ab) ersetzlich ist, so gibt es nur eine Haltung: eschatologisch gefärbtes Harren auf den Propheten und zugleich schmerzenseiches Sich-Gedulden in dem absoluten „Dunkel“, in der „Nacht“, die uns umgibt. Asketische „Wissenschaft“ und nichtsetzende „Weltanschauungslehre“ allein können in dieser „Nacht“ noch getrieben werden. Überaus plastisch schließt der bedeutende, die ganze Seelengröße des verehrten, nun uns entrissenen Autors spiegelnde Vortrag mit dem edomitischen Wächterliede der Exilszeit: „Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: ‚Wächter, wie lange noch die Nacht?‘ Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht! Wenn ihr fragen wollt, kommt ein andermal wieder.“ — Wir wollen es hier vermeiden, die „Psychologie“ dieser durch eine ganz bestimmte „gesetzte“ Weltanschauung fundierten Auffassung der Dinge — die natürlich sehr instruktiv wäre —, zu schreiben, so wie es Max Weber und sein Schüler Jaspers selber prinzipiell gegenüber allen Weltanschauungen (natürlich ausschließlich ihrer eigenen) tun. Ehrfurcht vor der wissenschaftlichen und menschlichen Größe des jüngst Verstorbenen hält uns davon ab. Daß die bedeutende Rede dazu mehr ist als ein bloßes document humain, beweist überdies die starke Gefolgschaft, die Max Webers Stellungnahme gefunden hat. D. h., die Rede ist über ein document humain hinaus auch das erschütternde Dokument einer ganzen Zeit — und diese Zeit ist leider die unsrige. Ich will auch die Positionen Webers hier nicht einer fortlaufenden Kritik unterwerfen, sondern begnüge mich ganz einfach, dem Gedankeninhalt des Vortrags meine Auffassung dieser Dinge gegenüberzustellen und von dieser aus dann auch einiges Kritische zu Max Weber und zur Literatur, die sich an jene Rede angeschlossen hat, zu sagen.

Ich stelle an die Spitze die Wesensunterscheidungen von drei Anschauungsformen, die je entweder Weltanschauung sind, Selbstanschauung oder Gottesanschauung. Die erste ist die absolut natürliche Weltanschauung bzw. natürliche Selbst- oder Gottesanschauung; sie ist eine in der Philosophie deskriptiv zu beschreibende, historisch-soziologisch unveränderliche „Konstante“, die sich freilich erst ergibt durch ein (schwieriges) Abschälen der in jeder konkreten Gruppenweltanschauung immer in sie hineingewebten „echten“ und „lebendigen“ Traditionen. „Echter“ Traditionsinhalt ist hierbei nur der Inhalt einer Tradition, der als gegenwärtig und anschaulich erlebt ist, ihrem Träger als Tradition also ganz unbewußt und unerkannt ist. Es folgen 2. die „relativ natürlichen Weltanschauungen“, die das Kompositum von absolut natürlicher Weltanschauung plus lebendiger echter Tradition ausmachen. Sie sind weder historisch noch soziologisch konstant, sondern für alle Gruppeneinheiten, z. B. „Kulturkreis“, „Nation“, „Volk“, verschieden. Was immer durch „historische Schicksale“ in sie eingehen mag, ihrer Verschiedenheit letzte Quelle ist der Inbegriff der Einstellungs-, Wertungs-, vitalpsychischen Auffassungsformen der Rassen (im genealogischen, nicht im systematischen Sinne des Wortes). Auch etwa „gleiche“ historische Schicksale werden durch verschiedene Rasseneinstellungen verschieden verarbeitet und so Verschiedenes in die lebendige Tradition in der Art eines Kristallisationsprozesses aufgenommen. Ihre Verschiedenheit überhaupt ist weder historisch noch psychologisch noch soziologisch zu erklären. Nur eine auf die psychischen Erbwerte gehende Rassenerbwertlehre könnte ihre ersten Ausgangspunkte noch verständlich machen: gegründet auf exakte Erblichkeitslehre, Stammes-, Familienforschung, Ethnographie. 3. Beiden Formen von Weltanschauungen steht gegenüber der Inbegriff aller Bildungsweltanschauungen (bzw. Selbst- und Gottesanschauungen), die durch bewußte geistige Tätigkeit erzeugt werden und nach dem Gesetze von „wenigen“ persönlichen Führern und Vorbildern und „vielen“ Nachfolgern und Imitatoren sich verbreiten und Macht gewinnen. Jede „Bildungsweltanschauung“ erhebt sich also auf dem ehernen Fundament relativ natürlicher Weltanschauung und vermag deren Geltung und Bestand niemals sei es umzustoßen, sei es wesentlich zu verändern. Echte lebendige Traditionen können nur „absterben“ (wie ein organisches Gebilde). Wissenschaft z. B. kann wohl ihr Totengräber werden, auch wohl noch ihren schon weit gediehenen Absterbeprozess zeitlich beschleunigen, nie aber kann Wissenschaft ihre eigentliche Todesursache sein. Nur

1. durch Blutmischung, 2. durch reale gegenseitige Durchwachsung des gesamten Lebensprozesses von Völkern können sich relativ natürliche Weltanschauungen selber ändern, z. B. vereinheitlichen, vermischen, entmischen — niemals also können sie durch rein geistige Mittel (Lehre, Erziehung, geistige Mission usw.) primär abgeändert werden. Gibt es nun ein sicheres Kriterium dafür, ob eine Glaubensmeinung, eine Überzeugung, eine Werthaltung usw. noch zur „relativ natürlichen“ oder zur „Bildungs“weltanschauung gehört? Ich meine, ein ganz sicheres — so schwer es auch oft in Einzelfällen anwendbar sein mag. Zur relativ natürlichen Weltanschauung einer Gruppe gehört alles, was in dieser Gruppe als keines Beweises bedürftig, als Gegenstand keiner möglichen Beweislast, d. h. als völlig „selbstverständlich“ geglaubt und gefühlt wird. So etwa gehört in ganz Indien das Fortleben der Seele zur relativ natürlichen Weltanschauung; denn nicht das Fortleben, sondern das mögliche Aufhören, d. h. der Tod wird als beweisbedürftig empfunden. Buddha erschien in Indien als „Entdecker des Todes“, und darin bestand die (allen aufkommenden Bildungsweltanschauungen anfänglich eigene) große „Paradoxie“ seiner Lehre vom Nirwana. Dagegen gehört im gesamten Abendlande, einschließlich der Antike, dieselbe, nicht weniger „herrschende“ Glaubenslehre durchaus nicht zur relativ natürlichen Weltanschauung, sondern zur Bildungsweltanschauung ¹⁾. Halten wir uns bei den Bildungsweltanschauungen nur an die Welterkenntnisanschauungen (schalten wir hier Religion, Kunst, Ethos also aus), so begegnen uns die zwei wesensverschiedenen Kategorien der „Wissenschaft“ und der „Philosophie“ (vor allem als Metaphysik und Wertlehre). Was wir hierbei heute die „Wissenschaft“ nennen, ist selbst das Erzeugnis nur einer Weltanschauung, nämlich der abendländischen — oder besser gesagt nur unter der Herrschaft dieser Weltanschauung möglich. Die Wesensverschiedenheit von Philosophie und Wissenschaft habe ich nach erkenntnistheoretischer Struktur, Führertyp, soziologischer Form, Verhältnis zu Nationen, Bewegungsart in der Geschichte, Sinn und Ziel in Heft 1 dieser Zeitschrift schon dargestellt. Indem ich das dort Gesagte hier ausdrücklich voraussetze, ergänze ich es zugleich für unseren Zweck.

Der sehr zentrale Punkt, in dem ich mit Max Weber fast vollständig übereinstimme, ist sein Satz: Wissenschaft — je ernster, strenger, voraussetzungsfreier sie überhaupt gefaßt und betrieben wird — hat für die Gewinnung und Setzung einer Weltanschauung

¹⁾ Vgl. E. Rhode's Psyche.

wesensmäßig keinerlei Bedeutung. Es ist der ganz tiefe Irrtum in dem schönen und in seiner Grundtendenz so tief berechtigten Buche Erich von Kahlers, daß er diesen Satz Webers bestreitet bzw. ihn nur für die „herkömmliche“ Wissenschaft zugibt, das er also die Wissenschaft „revolutionieren“ will. Er sieht das Grotteske seines Versuches gar nicht, ein in zwei Jahrtausenden zusammengekommenes Gesamtwerk der abendländischen Geschichte, eben die rationelle, weltanschaulich voraussetzungsfreie, induktive oder formal-deduktive Fachwissenschaft in ihren Grundlagen und Methoden neu aufbauen zu wollen. Ob aber solche Forderung erhoben wird von Kommunisten, die eine „neue proletarische Wissenschaft“ an Stelle der sogenannten „bürgerlichen Wissenschaft“ fordern, oder von exzessiven, restaurativ gesinnten Romantikern — immer ist sie gleich sinnlos. Es gibt „Ideologien“ von Bürgern und Proletariern (d. h. durch Klasseninteressen heimlich und vorbewußt geleitete Geschichtskonstruktionen und Aktionsprogramme); es gibt aber nur „die Wissenschaften“, die mit solchen „Ideologien“ auch nicht das mindeste zu tun haben. Es liegt eben nicht in einem unvollkommenen historischen Zustande, sondern — wie Max Weber sehr wahr erkennt — im Wesen der Wissenschaft (und Wissenschaft jeder Art, auch noch der Kultur- und Geisteswissenschaften), daß sie mit setzender Weltanschauung nichts zu tun haben und haben dürfen. Ich stelle kurz die Wesensmerkmale zusammen, die für immer und ewig ausschließen, daß die „Wissenschaft“ Weltanschauung geben kann. 1. Zum Wesen der Wissenschaft gehört die arbeitsteilige Vielheit. „Die“ Wissenschaft existiert nicht. Es gibt nur Wissenschaften. Weltanschauung aber fordert Einheit, und es gibt keine „Arbeitsteilung“ in ihrem Erwerb. 2. Wissenschaft verfährt entweder (wie Mathematik) formal-deduktiv, ausgehend von impliziten Definitionen, deren Erkenntniswert nicht sie, sondern die Philosophie der Mathematik zu prüfen hat, und konstruiert in einem wesensunendlichen Prozesse aus einem, den sinnlichen Wahrnehmungsinhalten vorgegebenen intuitivem Material fiktive Gebilde, deren innere Gesetzmäßigkeit es möglich macht, die puren Formen einer möglichen Natur vor der wirklichen Natur zu erforschen und mit ihrer Hilfe wirkliche Natur zu ordnen und zu bestimmen (wie dies möglich sei, das ist Gegenstand der Philosophie der Mathematik); oder sie verfährt induktiv wie in allen Realwissenschaften. Auch dann ist Wissenschaft an jeder Stelle ihrer Entwicklung unfertig, d. h. in grenzenlosem Prozeß begriffen; jedes ihrer Resultate ist a) nur wahrscheinlich (doxa in platonischem Sinne, nicht episteme), b) durch neue Beobachtung, Experimente usw. stets korrigierbar.

Weltanschauung aber will 1. etwas „Evidentes“ und Endgültiges in ihre Überzeugungen aufnehmen, wie es nur evident, apriorisches Wesenswissen geben kann (von „Glaube“ an Offenbarung in religiösem Sinne ebenso grundverschieden wie vom induktiv-wahrscheinlichen Wissen), 2. etwas zu jeder Zeit aus der konstanten „natürlichen“ Weltanschauung prinzipiell Gewinnbares aufbauen, 3. eine Weltganzheit, welche die ewigen Strukturformen der Welt in Form eines „offenen“ oder (wir verwerfen das letztere) „geschlossenen“ Systems wiedergibt. 4. Wissenschaft ist wertfrei, nicht weil es (wie Max Weber meint) keine objektiven Werte oder keine strengen, einsichtigen Ranganordnungen unter ihnen gäbe, sondern weil sie willkürlich von allen Werten und erst recht von allen besonderen Willenszielen von Gott und Menschen, Gruppen, Parteien absehen muß, um ihren Gegenstand zu erhalten. D. h. sie erforscht die Welt, „als ob“ es keine freien Personen und Ursachen gäbe. 5. Wissenschaft hat es nicht zu tun mit der nur anthropozentrischen Welt natürlicher Weltanschauung, auch nicht mit der absoluten Daseinsphäre, für die recht eigentlich jede „Weltanschauung“ gelten will, sondern mit einer Stufe des Daseins, die zwischen beiden genannten Daseinstufen liegt, die a) relativ ist auf irgendein Zentrum vitaler Sinnlichkeit und möglicher freier Bewegungs- und Herrschaftsaktion auf seine Umwelt, aber nicht mehr relativ ist auf die „menschliche“ Organisation, b) für Menschen überhaupt (unabhängig von Kulturkreis, Nation, Volk, persönlicher Veranlagung) „allgemeingültig“ sein kann. Und gerade weil Weltanschauung absolutes Wesen und Dasein, und zwar rein kontemplativ, haben und besitzen möchte, ihr Gegenstand also daseinsabsolut ist, ist sie wesentlich persönlich bzw. von persönlichen Führerschaften (auch bei ihren Massenanhängern) bestimmt, die nicht „Forscher“ heißen, sondern „Metaphysiker“ und „Weise“. Und hier beginnt schon der Irrtum Webers. Er setzt „persönlich“ gleich „subjektiv“, anstatt gleich maximal und übernormal objektiv, und uninteressiert für die bloß allgemeingültigen Lebenswerte und Zwecke, nach denen die Wissenschaft die anschauliche Welt und Lebenswirklichkeit zum Beherrschungszweck der Welt (voir pour prévoir; Wissen ist Macht) ausliest. Er sieht nicht, daß nur die Personform des Erkennens Welttotalität zu geben vermag und nur für Personform die absolute Daseinstufe aller Dinge überhaupt zugänglich ist. Er verfälscht mit Kant die Idee der absoluten Sachübereinstimmung („Wahrheit“ im strengen Sinne) bzw. Wertübereinstimmung unserer Willensziele („Gutes“ im strengen Sinne) zur Idee der bloßen „Allgemeingültigkeit“ für alle Menschen; er sieht also gar nicht, daß immer nur das relativ

Wahre und Güte allgemeingültig sein kann, das absolut Wahre und Gute aber nur die nicht allgemeingültige personhafte, individuelle Wahrheit und Gutheit sein kann; d. h. Wahrheit und Gutheit, die sich innerhalb der Grenzen des Nurallgemeingültigen über das bloß allgemeingültige als geistiger Überbau erhebt. Gewiß hat auch Max Weber ein feines Gefühl dafür, daß Wissenschaft als bloße „Entzauberung der Welt“ immer nur technisch bedeutsames Wissen geben kann. Aber weder sieht er den Grund dafür ein, noch sieht er ein, daß Philosophie, als Wesenseidetik und Metaphysik noch ganz andere und viel zentralere Aufgaben hat, als bloß die rein formalen Voraussetzungen unserer Wissenschaften und unseres Wertens festzustellen — die freilich für Geltung einer Weltanschauung nicht zureichen. So fällt — wie E. Troeltsch sehr richtig im obengenannten Aufsatz gesehen und gesagt hat — die Philosophie bei Max Weber (nicht etwa nur als gegenwärtige Leistung, sondern als essentielle Erkenntnishaltung des Menschen überhaupt) vollständig unter den Tisch. E. von Kahler aber fordert anstatt einer Reform der Philosophie im ideenhaften, materialen und streng ontologischen Sinne (indem er sehr richtig sieht, daß Max Webers Thesen für alle Geistesbildung gänzlich ruinös sind) ganz grundlos eine „Revolution der Wissenschaft“ — anstatt im höchsten Falle eine lebendige Begeisterung der Wissenschaften durch eine reformierte materiale Sach- und Seinsphilosophie. Die Folge dieser falschen Ansätze ist nun für Weber und seine Freunde (Salz, Jaspers, Radbruch) nichts Geringeres als Auflösung aller materialen Philosophie in bloße „Weltanschauungslehre“ (entsprechend müßte man dann auch wohl sagen aller dogmatischen und natürlichen Theologie in Religionswissenschaft und in systematische und historische religiöse Weltanschauungslehre).

Zunächst ergibt sich hieraus der in den Weberkreisen übliche (siehe z. B. Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“), ganz widersinnige Begriff der „prophetischen Philosophie“, die es noch außer der Wissenschaft und Weltanschauungslehre geben soll. Natürlich müssen Leute wie Sokrates, Plato, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann usw. irgendwie untergebracht werden, da sie und alle großen Metaphysiker der Welt sich weder als Polizisten der Wissenschaften und als formale Erkenntnistheoretiker empfanden, noch als Fachforscher; noch sich begnügten, die Weltanschauung anderer Leute zu beschreiben bzw. psychologisch und soziologisch zu „verstehen“; so werden sie als Typus (ohne jeden Sinn) dem prophetischen homo religiosus, also Menschen wie Jeremias, Jesaias, Moses gleichgesetzt. Daß

diese Gleichsetzung eine ebenso tiefe Verkennung des Wesens der Religion (ja ihre gnostische oder literatenhafte Auflösung) als des Wesens der Philosophie, nicht minder der Erkenntnisquellen der Religion und Philosophie (Offenbarung, Gnade hier, spontanes Erkennen dort) einschließt, wird nicht beachtet.

Nicht minder aber wird dadurch die Stellung der so wichtigen Weltanschauungslehre in dem System des Wissens überhaupt verkannt. Suchen wir vor aller Kritik diese Stelle zu bestimmen: 1. Die philosophische Metaphysik ist setzende Weltanschauung. Sie besitzt — hier kann ich dies nur andeuten — drei wesensverschiedene Erkenntnisquellen: a) die natürliche Weltanschauung in ihrer Konstanz, b) die philosophische Eidologie, die unter Reduktion des Realitätsmomentes (das nur als möglicher Widerstand gegen eine Aktion im Streben, Wollen passiver und aktiver Aufmerksamkeit uns gegeben wird) auf allen Sachgebieten ein Aprioriwissen (d. h. ein vom Quantum induktiver Erfahrung unabhängiges Wissen) aller formaler und materialer Daseinsmöglichkeiten entwickelt; c) den Stand der Wissenschaften. Metaphysik besteht in einer Integrierung dieser drei Formen des Welterkennens, insofern sie — gerichtet auf das absolute Daseiende — dessen Formen den Daseinsformen der Gegenstände natürlicher Weltanschauung gleichsetzt, allen stets nur anthropozentrischen menschlich-daseinsrelativen Gehalt natürlicher Weltanschauung aber verwirft; insofern sie die materialen Prädikate ihrer Urteile und die Obersätze ihrer Schlüsse ausschließlich der apriorischen Erkenntnis der reduzierten Wesenswelt entnimmt; insofern sie endlich die Subjekte ihrer Urteile und die Untersätze ihrer Schlüsse aus den Realitätserkenntnissen der positiven Wissenschaft aufnimmt. Schon die Wissenschaft überwindet die „natürliche Weltanschauung“, da sie eine nicht mehr auf Mensch und seine besondere Sinnlichkeitsorganisation daseinsrelative Welt gibt, sondern eine Welt, die in die Sprachen aller möglichen Sinnlichkeiten übersetzbar ist, aber gleichwohl daseinsrelativ bleibt auf ein sinnlichkeitsbehaftetes Wesen überhaupt — auf ein Wesen, das Sinne hat, um durch ihre Indizes seine mögliche Aktion auf die Welt vorgezeichnet zu erhalten. Wie es keine Sinneswahrnehmung gibt ohne Aufmerksamkeit, so ist das Aktionssystem des Vitalwesens immer auch fundierend für Art und Natur seiner Sinnlichkeit. Die Metaphysik setzt also Kategorienlehre (Lehre von den Daseinsformen), Eidologie und Wissenschaft gleichmäßig voraus. Die zwei ersten Gruppen von Erkenntnissen sind evident und sind zugleich prinzipiell auf jeder Stufe der nur kumulativen induktiven Erfahrung der Geschichte erreichbar. Sie hängen ja vom Quantum

der Erfahrung nicht ab. Da aber in jede metaphysische Erkenntnis auch positivwissenschaftliche Sätze eingehen, wird jede Erkenntnis dieser Art auch nur hypothetisch und wahrscheinlich sein. Aus den zwei ersten Erkenntnisquellen der Metaphysik verstehen wir die zuerst von G. Dilthey und G. Simmel gut erkannte Tatsache, daß es eine begrenzte Anzahl metaphysischer Systemtypen gibt, die immer wiederkehren (z. B. Materialismus, objektiver Idealismus, subjektiver Idealismus, Personalismus der Freiheit usw.), daß Metaphysik darum nicht kontinuierlichen Fortschritt, aber auch nicht kontinuierliche Entwertung jeder Stufe des Wissens durch die folgende Stufe zeigt, — so wie es die Wissenschaft notwendig tut. Wohl können auch an Daseinsformen und an Wesenszusammenhängen, die ja transbewußt sind, immer neue und neue erkannt werden. Insofern „wächst“ der Gesamtbau der Philosophie; aber er wächst derart, daß alles überhaupt einmal Gewonnene „bewahrt“, nicht wie in der induktiven Wissenschaft durch neue Beobachtung und Erfahrung „überwunden“ wird. Denn sind Wesenszusammenhänge und Daseinsformen überhaupt erkannt, so ist dieses anschauende Wissen im Verhältnis zu aller induktiven, historisch-kumulativen Erfahrung eben streng apriori. Außerdem aber wächst Philosophie noch in einer zweiten Dimension: Indem jeder ihrer möglichen „Typen“ den je erweiterten Stand der positiven Wissenschaft mit ihrem Geist zu durchdringen und das wissenschaftlich Gewonnene in ihren Bau aufzunehmen sucht. Nur in dieser letzten Hinsicht ist die Metaphysik auch „Ausdruck der Zeit“, d. h. historisch bedingt. Sonst ist sie — gerade auf Grund der Erkenntnisart, die ihr wesentlich ist — die Philosophie schlechthin — „*philosophia perennis*“: aber sie ist es in einer Mehrheit von Typen, von denen jeder beansprucht, „die“, d. i. die eine Philosophie zu sein. Darf man nun aber aus dieser dauernden Koexistenz von Systemtypen den Schluß Webers, Simmels und Jaspers ziehen: alle diese Typen sind weder wahr noch falsch; sie sind nur „Ausdruck“ verschiedener psychologischen Menschentypen? Hierauf ist zu antworten: Keineswegs! Nur die allgemeingültige Beilegbarkeit eines philosophischen Streites fällt weg (d. h. eine nur „soziale“ Tatsache bzw. ein nur „soziales“ Übel). Aber die Idee der Sachwahrheit über das absolut Reale kümmert sich nicht um das soziale „Einheitsbedürfnis“, nichts auch darum, wie viele Menschen auch subjektiv befähigt seien, Wahres solcher Art zu erfassen. Andererseits ist im Sinne daseinsrelativer Wahrheit (wie schon Leibniz so tief gesehen) nicht keiner der Typen, sondern jeder der Systemtypen in dem Sinne urteils „wahr“, daß er mit irgend einer daseinsrelativen Stufe der Welt übereinstimmt

— jener nämlich, die der objektiven Rangordnung der Persontypen entspricht, die in besonderen Exemplaren je philosophieren. Der Positivist ist von Protagoras bis Hume, Comte, Spencer, Mill immer derselbe Mensch. Es fragt sich nur, was er wert ist, und wie tief ihm sein „Sosein“ erlaubt, am Dasein der Welt durch Wissen teilzunehmen. Denn nach dem Sein des Menschen richten sich sein Bewußtsein und seine Erkenntnisreichweite. Es ist also keineswegs mit der Anerkennung der sozusagen „ewigen“ Koexistenz von Systemtypen so etwas wie historischer oder psychologischer „Relativismus“ verbunden; es ist keineswegs gesagt, daß man — wie Max Weber meint — für Weltanschauung „frei“ „optieren“ könne, oder daß sie jenseits von Wahr und Falsch stände und nur „Ausdrucksform“ der Menschenseele sei. Auch die kulturkreishafte und selbst zum Teil nationale Gebundenheit der philosophischen Weltanschauungen ist kein „Beweis“ für den Relativismus, wie M. Weber, Spengler und andere meinen. Aus ihr folgt nur, daß (abgesehen von der relativ natürlichen Unterlage jeder Bildungsweltanschauung auch noch die subjektive Vernunftorganisation, d. h. das subjektive Kategoriensystem dieser Kulturgruppen ein (in verschiedenen Gruppenordnungen) verschiedenes ist¹⁾. Die Identität der Wesenswelt, deren je inadäquater Erschauung durch die großen Weltanschauer die subjektiven Vernunftorganisationen erst durch „Funktionalisierung“ entsprungen sind, um sich dann auf die Massen durch Nachvollzug zu verbreiten, bleibt ja gleichwohl bestehen. Und was folgt, ist nur dies, daß es 1. niemals ein „geschlossenes“ System der metaphysischen Weltanschauung geben kann, und 2., daß nur in der kosmopolitischen und überhistorischen Durchdringung und Ergänzung aller Weltanschauungen von Kulturkreisen und Nationen „die“ metaphysische Weltanschauung des Menschen überhaupt an Adäquation stetig zunehmen kann (im schärfsten Gegensatz zu „internationaler“ und „fortschreitender“, also auch je sich selbst immer wieder relativ entwertender „Wissenschaft“).

Schon daraus geht genugsam hervor, daß jeder Versuch, Philosophie und Metaphysik in Weltanschauungslehre zu verwandeln, schlechthin abzulehnen ist; daß, wenn irgendwo, hier das „parlamentarische System“ versagt. Immer ist es die setzende Weltanschauungsphilosophie, die als Metaphysik und materiale Wert-

¹⁾ Erst die vollständige Preisgabe der von Max Weber der Philosophie der Aufklärung und dem ganzen Kantianismus bis heute festgehaltenen Lehre von einer faktischen Einheit und Gleichförmigkeit der vernünftigen Menschennatur führt hier eben ernstlich weiter.

rangordnungslehre jeder Weltanschauungslehre vorherzugehen hat. Es ist die setzende Weltanschauungsmetaphysik (bzw. Metapsychologie, Metahistorie), die (wie es in diesem Punkte prinzipiell methodisch richtig Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes erstrebt hat) alle in Sinndeskriptionen zu erforschenden Weltanschauungen ex sese nach ihrem Erkenntniswert zu beurteilen, ihre Wahrheitsbestandteile in sich zugleich zu bewahren und in ein je erweitertes Ganze hineinzustellen, ihre Täuschungen, Einseitigkeiten und Irrtümer aber gleichzeitig von sich aus und auf Grund ihrer Einsichten und Setzungen zu erklären hat. Nicht in dieser Position irrte Hegel. Er irrt in ganz anderen Dingen, z. B. insofern er als echter Europäist rein abendländische Bewegungsformen des Geistes für solche des „Weltgeistes“ nahm, daß er als Systematiker des „geschlossenen“ Systems seine Metaphysik für unüberbietbar und evident (anstatt für nur hypothetisch und wahrscheinlich) hielt; daß er aber (gleichwohl!!) jede Philosophie für einen Ausdruck ihres „Zeitgeistes“ nahm (anstatt einzusehen, daß nur der Wissenschaftsbestandteil jeder Philosophie notwendig historisch ist; vom sogenannten „Zeitgeist“ aber bestimmt ist, nicht ihr Gehalt, sondern immer nur ihre Annahme und Verbreitung); er also auch übersah, daß Philosophie „philosophia quaedam perennis“ (Leibniz) ist, und nicht minder übersah, daß es notwendige Koexistenz von Systemtypen gibt, und daß primär nicht die logische Dialektik eines Denkstromes die Bewegungsform der Philosophie ist, sondern viele Ströme dauernd nebeneinandergehen, die in dauernden Persontypen des Menschentums ihre Quelle haben und deren Verschiedenheit nicht im Denken, sondern im anschauenden und wertenden Verhältnis des personalen Geistes zur Welt wurzeln.

Erst die setzende Weltanschauung (Analoges gilt für das Verhältnis von Théologie zur Religionssystematik und -geschichte) vermag nun aber auch der Weltanschauungslehre ihre letzten Ziele und Aufgaben anzuweisen. Wir müssen die Bildungsweltanschauungslehre in 4 Hauptteile teilen: 1. in die unmittelbar an die Wesensphänomenologie der Welt- und Bewußtseinsformen anknüpfende (noch „philosophische“) Disziplin von den wesensmöglichen Weltanschauungen überhaupt und der Wesenszusammenhänge der Teile und Glieder dieser möglichen Weltanschauungen; 2. in die positive, aber rein „sinndeskriptive Weltanschauungslehre“ die auf irgendeine „Psychologie“ gar keine Rücksicht zu nehmen hat, da es sich eben nur um den idealen objektiven Sinngehalt, z. B. einer positiven Religion, eines positiven philosophischen Systems, eines positiven Rechtssystems usw. handelt.

Mit Werdensgeschichte hat diese Disziplin nichts zu tun; 3. in die subjektiv verstehende Weltanschauungslehre, welche die idealtypischen geistigen Aktzusammenhänge nachzuleben und dann darzustellen hat, in denen Weltanschauungen in Personen und Kulturgemeinschaften ursprünglich geboren wurden; 4. in die real und kausal erklärende Ethnologie, Soziologie und Psychologie der Weltanschauungen — eine Disziplin, die nie und nimmer (so wie es die naturalistischen Geschichtskonstruktionen etwa fromm „wünschen“) den Sinngehalt einer Weltanschauung selbst erklären kann, wohl aber noch erklären kann, warum Weltanschauungen, die bei gegebener Geistesstruktur und biopsychischen Anlagen von Person und Gruppen gleich möglich gewesen wären, keine Realisierung bzw. keine Verbreitung gefunden haben, nicht zur Herrschaft in der Gesellschaft, im Staate, in der Kirche gelangten, andere aber wohl; warum sich also auch eine oder mehrere dieser bestimmten Gruppenganzheiten möglichen Weltanschauungen so oder anders über Stämme, Völker, Berufe, Klassen verteilt haben und in realen Institutionen niedergeschlagen haben — die anderen gleich möglichen aber nicht. Zu verstehen ist z. B. der Marxismus ausschließlich aus der neuabendländischen Geistesgeschichte und aus der Person und Bildungsgeschichte von Karl Marx. Daß aber seine und nicht Rodbertus' und Lists Lehre die „Ideologie“ des Proletariats wurde und Programm von Parteien — das ist nur soziologisch zu erklären. — Inhalt und Ursprung der „Brüder Karamasow“ ist wahrlich nicht soziologisch zu erklären; wohl aber schon dies, daß der hervorragende Kunstgehalt und der religiös prophetische Sinngehalt des Werkes nicht z. B. in die Form eines „Epos“ gebracht wurde, sondern in die Form eines „spannenden“ Schund- und Zeitungsromans, den Dostojewsky als sozialbürgerliches Wesen zu schreiben hatte, um sich zu ernähren. — Die deutsche Romantik ist in ihrem geistigen Gehalt (z. B. Novalis' Werk) weder ethnologisch noch soziologisch zu erklären, wohl aber ist die Herrschaft, welche die romantische Bewegung gerade aus einer Generationseinheit deutschen Geistes heraus erlangte, die sich in der politischen Realität nicht auszuleben vermochte und tief enttäuscht war von der französischen Revolution, vielleicht auch außerdem noch ethnologisch als Einbruch des nordöstlichen deutschen Stammesgeistes in die „europäische Geistesgeschichte“, zu erklären. — Ganz gewiß vermag kein Mensch den Gehalt Schopenhauerscher Philosophie soziologisch zu erklären. Ihr Hauptwerk ist erschienen, als das „junge Deutschland“ nur so sprühte von optimistischen Lebenshoffnungen in Politik und Sozietät; das aber ist soziologisch zu er-

klären, daß Schopenhauer zunächst so wenig bekannt wurde, daß der Verleger sein Werk einstampfen lassen wollte; daß es hingegen nach dem Zusammenbruch der Revolution von 1848 während des allgemeinen Katzenjammers sehr stark verbreitet wurde. Nur der „Ruhm“ und die „Geltung“ der Geisteswerke hat seine Soziologie, nie Sinn- und Wertgehalt eines Werkes. Alle Weltanschauungslehre aber ist noch verschieden von purer „Geschichte der Weltanschauung“ und gehört noch in den Bereich der systematischen Kulturwissenschaft.

Am wenigsten von diesen vier Unterdisziplinen der Bildungsweltanschauungslehre scheint bisher anerkannt zu sein die erste rein philosophische Weltanschauungslehre. Metaphysik, Ethik, Ästhetik setzt diese Disziplin nicht voraus; im Gegenteil muß der Metaphysiker zum Teil selber mit ihr arbeiten. Wohl aber bildet die Eidologie der Bewußtseinsformen auch die oberste Verständnisaxiomatik für alles Sinn- und Aktverstehen der positiv gegebenen Weltanschauungen, die in der deskriptiven Lehre (2 und 3) beschrieben werden. Von ihr einen ihrer Bedeutung angemessenen Begriff auf diesen Seiten zu geben, ist nicht möglich. Ich kann nur an Beispielen andeuten, was ich meine. Ich finde etwa in der deskriptiven Weltanschauungslehre, daß in der Geschichte folgende Theoreme in einem System koexistieren: Nominalismus — Voluntarismus; Nominalismus — Sozialer Individualismus; Liberalismus — Freihandelslehre, Assoziationspsychologie, Deismus; Solidarismus — Theismus; Sozialismus — Monismus (Pantheismus) oder

Positivistische Erkenntnislehre — Sensualismus, Wertutilismus; oder zwischen verschiedenen Kulturgebieten; Mechanische Weltansicht, Geldwirtschaft, bürgerliches Führertum, Machtwille über die Natur (Technik), Roman usw.

Organologische Weltansicht des objektiven Formidealismus, Handwerk und Feudalwirtschaft, Führertum durch eine kontemplative Priesterkaste und einen feudalen Grundadel, mangelnder Machtwille über die Natur, aber Liebe zur Natur und ihren Formen, Epos usw.

Dann kann ich fragen: Ist es über die Konstatierung des konstanten oder des relativkonstanten Zusammenseins dieser Dinge hinaus vielleicht auch noch einsichtig verständlich zu machen, daß diese Dinge notwendig zusammengehören? Kann ich, und wie weit kann ich aus Stücken einer positiven Weltanschauung

ihr Ganzes „rekonstruieren“, aus wenigen erkannten Wertschätzungen einer Gruppe ihr ganzes Ethos, d. h. die anerkannte und geübte Wertvorzugsordnung, die jene Wertschätzungen tragen und bedingen? Ich glaube, daß man dies Zusammensein noch einsehen kann; und eben die höchsten Grundsätze solches „Einsehens“ soll uns diese Disziplin für alle Gebiete (Sprache, Kunst, Philosophie, Recht) lehren. Sie ist es, die in der Tat bewirken kann, daß wir einen Philosophen „besser verstehen können, als er sich selbst verstand“ (wie Kant von Platon sagt). Sie kann ferner in der Anwendung ihrer höchsten apriorischen Grundsätze auf Geistesstrukturen und Stilformen der Kultur, die wir durch geistiges Erblicken ihrer, alle Kulturgebiete durchquerenden Gestaltseinheiten des gebildeten „objektiven Geistes“ zunächst deskriptiv auffanden, uns noch belehren über die idealen Möglichkeiten der Fortentwicklung z. B. der Kunst einer Zeit, und uns dadurch erst sichtbar machen, was nur die Realfaktoren, was also nur Macht, Bluts- und ökonomische Verhältnisse und Zustände, Klassenaufbau an der Realisierung dieser „Möglichkeiten“ ausgeschlossen, die Realisierung „anderer Möglichkeiten“ aber ausgelöst, zum allgemeinen Durchbruch gebracht lich bzw. beschleunigt oder verzögert haben. Gegenüber der lächerlichen Theodizee aller Geschichte durch Hegel und seiner meist sich ihrer Schülerschaft unbewußten Gefolgschaft, die nur Pietät und Dank gegen das sogenannte „organisch“ Gewordene der Geschichte kennt, wird uns gerade die durch diese philosophisch unterbaute Weltanschauungslehre auf allen Gebieten erst ermöglichte Kenntnisnahme der Wirksamkeit blinder Realfaktoren, d. h. dessen, was uns alle bisherige Geschichte schuldig geblieben ist, wird uns aber auch die indirekte Kenntnisnahme alles dessen, was zu jedem Zeitpunkt der Geschichte möglich gewesen wäre, wieder eine höhere Freiheit zurückgeben, eine bessere Geschichte zu gestalten, als die bisherige gewesen ist. Über die Ordnung der Wirksamkeit dieser nur selektiven, nicht produktiven Wirksamkeit der Realfaktoren (Blut, politische Machtverhältnisse, ökonomische Verhältnisse, Geopolitisches und Kulturgeographisches) sei ein andermal hier gehandelt. Denn auch über diese Ordnung gibt es strenge Einsicht und Lehre.

Die Weltanschauungslehre selbst ist also auch uns eine sehr wichtige und reiche Disziplin. Daß sie gerade jetzt in Deutschland so stark aufgeschossen ist, daß sie sogar Philosophie und Theologie verdrängen zu dürfen meinte, hat selbst seine tiefliegende soziologische Bedingung. Ist sie doch — wie schon gesagt — „gleichsam das parlamentarische System“ in der Herrschaft der Weltanschau-

ungen. Das kann zur Verständigung unseres Volkes und seiner Teile dienen; das kann für das gegenseitige Kennenlernen und Sichverstehenlernen der Stämme, Klassen, Parteien unseres immer noch zu sehr in verantwortungsscheue, bloße Grundsatz- und Gesinnungsparteien zerfallenden politischen Vaterlandes einen hohen Wert besitzen. Für die Volkshochschulen z. B. ist Weltanschauungslehre sogar die Grunddisziplin¹⁾. Das darf aber nicht bedeuten, daß niemand mehr in diesen Fragen etwas zu setzen wagt, weil es dem Nachbar nicht gefallen könnte. Und noch weniger darf es heißen: auf den „Propheten“ harren, der vielleicht gar nicht kommt. Denn schließlich hat Sir Bertram Rusell doch ein wenig recht, wenn er ein wenig paradox sagt: „Die bloße Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Falschen; denn das, was wir für wahr halten, ist nicht „gewesen“ und „historisch“, sondern ist ewige Gegenwart; wir glauben es selber.“

¹⁾ Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Universität und Volkshochschule“ in dem Sammelwerk „Soziologie des Volksbildungswesens“, hrg. von L. v. Wiese.

Verhältnisprobleme in der Theologie.

Von

Wilhelm Vollrath.

Die Religion ist ein Verhältnis und das Wort sein Träger. Aus diesem Satz ergeben sich zwei Aufgaben: es sind Beziehungsverhältnisse ins Auge zu fassen, es ist die Rolle des Wortes in ihnen zu bestimmen. Zu diesem Zweck verzichtet die Religionswissenschaft auf eine kritiklose Übernahme sonst gangbarer Methoden, und eine kritische Theologie widersteht der Versuchung, ihre Arbeit mit wissenschaftlichen Modeformen zu drapieren. Vielmehr schätzt sie jede zum Verständnis der Religion sich ihr bietende Verfahrensweise auf ihre Reichweite ab. Weder wird dabei die Methode zum Selbstzweck, noch eine gegen die andere ausgespielt. Denn im Betriebe jeder Wissenschaft erscheinen meist mehrere methodische Denkweisen kombiniert zu interessanten Problemfiguren und gefälligen Lösungsformen.

I.

Wenn einer mit Recht von psychologistischen Erklärungsversuchen der Religion gering denkt, wird er doch den Wert methodisch verfahrenender Psychologie hoch veranschlagen müssen. Nur kann sie nicht erste Disziplin einer Religionswissenschaft sein. Denn bevor sie beginnt, muß das Wesen der Religion ihr vertraut sein. Sonst bleibt sie blind, ist ihre Bemühung bedeutungslos, sind ihre Ergebnisse Willkür und Zufall. Im Blick auf das Wesen der Religion ist eine Wissenschaft unter rein seelischem Gesichtspunkt ein Unding. Denn hier ist nicht Seele allein da. Sie ist nur ein Glied, nicht Träger der Religion. Grundtatsache ist nicht die Seele, sondern ein Verhältnis zu ihr. Nur als Verhältnis ist Religion ernst zu nehmen. Erst wo Beziehung auf ein Gegenüber, auf Gott gewonnen ist, liegt Glaube vor. Auch nicht eine Verbindung innerseelischer Provinzen ist dafür wesentlich, sondern die ganze Seele in ihrer Bezogenheit auf ein Außerseelisches ist gemeint. Religion rotiert nicht um ein Ich, sondern dreht sich um das göttliche Du. Sachgemäß wird sie daher nur als Verhältnisbeziehung, nicht als Seelenzustand zu be-

trachten sein, und an die Stelle psychologischer Selbstbeobachtung tritt die soziologische Synopse. Im Sinne dieser Wesenserfassung sind alsdann analoge Beziehungsbilder der Seele zur Umwelt, Vorwelt, Nachwelt, Überwelt zu vergegenwärtigen, gleichsam als Vorformen der Religion. Für jede dieser Verknüpfungen fehlen der Psychologie die Mittel. Sie vermag den Weg vom Geschehen innerhalb der Seele zu ihren Verhältnissen nach außerhalb nicht mitzumachen und kündigt ihre Zuständigkeit. Es bedarf gar nicht der Wiederholung, daß die Psychologie neutral zur Wahrheitsfrage steht. Schon in der Wirklichkeitsfrage versagt sie, sofern die Grundtatsache nicht Seele, sondern Verhältnis ist. Darum hebt die Religionswissenschaft mit einer Verhältnislehre an, nicht als Psychologie. Ist erst das religiöse Verhältnis erfaßt, dann darf eine Psychologie auch alle seelischen Motive der Religion aufsuchen, Kennzeichen und Merkmale beschreiben sowie auf Folgeerscheinungen jenes Grundverhältnisses hinweisen. Denn rechter Glaube will und soll ja immer eine Grundbeziehung zur Seele haben und behaupten. Seine Überzeugung wirkende Gewißheit muß seelisch empfunden, erfahren, erlebt und errungen werden. Sonst bleibt er mit allen Vorstellungen, Gedanken, Erkenntnissen tot an ihm selber.

Wer die Religion als „Leben“ definiert, muß beachten, daß das Leben nur in Verhältnissen da ist, wie es auch allemal aus einem Verhältnis geboren wurde. Es ist gewaltsam, das Leben auf die Seele zu verkapseln. Nur das eine Ufer, daran die Strömung des Lebens brandet, bleibt Domäne der Psychologie. Die Seele aber lebt als Beziehungsglied eines Zusammenhangs. Was immer zwischen zweien pulsiert, ist Leben — ein interindividuelles Fluidum. Wohl wirkt es individualisierend, ist aber nichts Individuelles. Es verpersönlicht wohl, ist aber ein zwischenpersönliches Weben. Nur als Verkehr kann es vorgestellt werden. — Ebenso weniggedeutet wie vieldeutig als der Lebensbegriff ist der Begriff des Erlebens. Im Unterschied vom Erkennen ist das Erleben der Spontaneität des Ich entnommen. Erlebnisse sind Widerfahrnisse, Begegnungen, doch so, daß in jedem Erlebnisakt alle Fähigkeiten des Ich — wenn auch verschieden betont — engagiert sind. Die Theorie des Erlebens darf nicht jeweils nur das denkende oder wollende Subjekt als Voraussetzung ansehen, wie eine Erkenntnis- oder Sittenlehre tut, sondern das Total-Ich mit der Gesamtheit seiner Funktionen ist hier Apriori. Dabei realisiert sich im Erlebnis jedesmal eine Grundbeziehung zum Dasein überhaupt, die, einerlei ob mehr gefühlt und erkannt, oder gewollt und gepflegt, als Verhältnis gelebt wird. Irgendein Grundverhältnis zur Welt, sei sie Natur, Geschichte, Kunstwerk,

Gott ist der stets zugehörige Horizont eines jeweiligen Erlebnisses. Danach unterscheidet man und teilt in Klassen: kosmische, ethische, ästhetische, religiöse Erlebnisse.

Im strengen Sinne ist ein Verhältnis, wie die Begegnung und der Verkehr nur zwischen persönlichen Gliedern möglich, d. h. da, wo das Gegenüber ein Du ist. Desungeachtet mag man ruhig von Verhältnissen auch zu unterpersönlichen Potenzen oder überpersönlichen Ideen und Werten reden. Doch bleibt die Tatsache eines Du für das Gelingen des Verhältnisses entscheidend, und die Kategorie des Du so grundlegend für die Soziologie wie die Ideen der Substanz und Kausalität für die Natur-, die Kategorien der Entwicklung und des Fortschrittes für die Geschichtserkenntnis. Das Maß von Realität, das dem Du gehört, ist mindestens so absolut, wie das Ich sie für sich fordert. Ja, erst wenn der andere mich kennt, werde ich jemand. Das Ich ist nicht einmal denkbar ohne das Du. Neben seiner Realität hat es auch eine logischerkenntnistheoretische Notwendigkeit. Das Du ist so apriorisch wie das Ich. Der Natur wie der Geschichte gegenüber läßt sich eine Überlegenheit des Ich, das erkennt oder will, noch rechtfertigen, sofern die Natur seine Vorstellung und die Geschichte sein Gebilde ist. Vor dem Du jedoch wäre sie Überhebung und Willkür. Denn das Du läßt sich nicht verdampfen zu einer Vorstellung, kondensieren zu einem Postulat des Ich. Vielmehr hat das Du neben dem Ich berechtigten Anspruch auf ein Sondersein. Es ist Persönlichkeit, daher als Beziehungszentrum nicht Ding, sondern Wesen, nicht Mittel, sondern Selbstzweck, nicht Objekt, sondern Subjekt. Kurz: das Du hat Würde, ist vollwertiges Verhältnisglied, ist „mein Nächster“, mit dem allein eine Beziehung auf Gegenseitigkeit in Freiheit möglich ist. Dies Du ist durch kein Ding zu ersetzen. Auch wehrt es einem erkenntnistheoretischen oder ethischen Solipsismus, den weder Natur noch Geschichte allein entwurzeln. Die Einzigkeit des Bewußtseins, das sich dem Milieu gegenüber noch selbstsicher geberdet, ist aufgehoben, sobald ein anderes ihm begegnet und die Synthesis eines Verhältnisses vollzieht.

Diese soziologische Synthese begreifen heißt sie unterscheiden von der erkenntnistheoretisch-logischen. Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis beantwortete Kant bekanntlich durch den Hinweis auf apriorische Formen, durch die das Subjekt eine Mannigfaltigkeit gegebener Elemente zu einem Objekt vereinigt. Die Funktion der Synthese ruht hier allein auf dem Ich, dessen phänomenologische und intellektuale Aprioritäten gegenständliche Einheiten schaffen. Einheit und Verbindung liege nicht in den Dingen. Für

eine Theorie des Naturerkennens mag diese These diskutabel sein; ob sie der Geschichte gegenüber gelingt, ist schon fraglich. Ein Blick auf die Verhältniswirklichkeiten des Gesellschaftslebens aber nimmt ihr die Unbedingtheit der Geltung. Hier liegen lauter objektive Beziehungen, Gruppierungen, Verhältnissynthesen vor, die einfach anzuerkennen sind. Diese Verbindung von Individuen, diese reale Vergesellschaftung bedarf zu ihrem Gelingen nicht erst eines sie zusammenschauenden Ichs und erkennenden Subjekts. Sie ist wirklich, ehe man fragt, ob und wie sie möglich sei. Zu dieser faktischen und gelebten Einheit des Verhältnisses personaler Glieder, wie sie in Vertrauen und Liebe, im gegenseitigen Verstehen und Sich-Kennen besteht, gibt es weder in der räumlich-dinglichen noch in der zeitlichen Welt eine Analogie. In allen Weisen der Vergesellschaftung sind die Elemente selber synthetisch-aktiv. Sie realisieren Verhältnisse, dokumentieren Lebenseinheiten, die als objektive Synthesen nicht erst eines Subjekts bedürfen, vor dem sie gelten. Unbeseelte Dinge sind erst durch ein erkennendes Subjekt zu synthetisieren. Personen aber, die vielfach durch ihre Einzigkeit der logischen Vereinheitlichung im Bewußtsein eines denkenden Ich widerstreben, vermögen doch untereinander ein Lebensverhältnis zu gewinnen und Gemeinschaft zu haben.

So führt sich die Soziologie schon dadurch sehr vorteilhaft ein, daß sie jener Kantischen These die Unbedingtheit der Geltung für alle Wirklichkeitsgebiete nimmt und jeder subjektivistischen Verschränkung des Denkens wehrt. In der Logik des Gemeinschaftslebens gilt die Superiorität des Ich nicht. Das Du spielt zum mindesten dieselbe Rolle. Beide können sich wechselseitig die Begründung des Verhältnisses zuschreiben, seine Erhaltung danken. Dieses Moment gleichberechtigter Gegenseitigkeit wird von keinem Naturfaktor, auch von keinem geschichtlichen Ereignis erreicht. Denn die Seele empfindet alles Naturgeschehen, so tief sie auch darein verflochten ist, doch nicht als ihr angemessen zu einem Verhältnis, weil es, dem Zwang unterworfen, trotz seiner Gewalt doch ohnmächtig und unterpersönlich ist, so daß mechanische Eindrücke oder Reize nicht zu freier Wechselwirkung werden. Und die Geschichte, so sehr sie mit persönlichem Leben Berührung verschaffen kann, verliert als Überlieferung die persönliche Note wieder und bildet als Tradition kein volles Verhältnisäquivalent zu der Seele, die Gemeinschaft sucht. Abhängigkeit ist kein Verhältnis, Anschluß an eine geschichtliche Persönlichkeit keine Gemeinschaft. Schon das erkennende Ich verwirklicht seine Naturüberlegenheit, und das wollende Selbst schüttelt die Last der Geschichte ab, wo sie freie

Tat hemmt. Die ganze Welt gewinnt vor ihm nicht die volle Gegenseitigkeit von Ich und Du.

Hier ist der Ort erkennbar, wo die Religion aus der formalen Soziologie sich heraushebt. Im religiösen Verhältnis ist nämlich jenes Grundgesetz gleichberechtigter Gegenseitigkeit aufgehoben. Wo Gott in die Kategorie des Du tritt, ist die ganze Welt überwogen, und das Ich hat ein Verhältnis gewonnen zu dem, der größer ist als sein Herz. Oder die Eigenart des religiösen Erlebnisses läßt sich dahin bestimmen, daß nunmehr Gott zum Ich, der Mensch aber zum Du geworden ist. Dieser lebt im Glaubensverhältnis von dem, was ihm geschenkt, kann nur, was ihm erlaubt ist. Die Gleichwertigkeit der Verhältnisglieder und die Gleichmäßigkeit wechselseitiger Beeinflussung hört hier auf. Gott ist der Urheber und Garant der Gemeinschaft. Er dominiert in ihr und hat den Primat. Das Glaubensverhältnis ist auf jene allgemeine Regel der Soziologie, die grundsätzlich jedem Teil Möglichkeit der Eröffnung, Verwirklichung des Verkehrs, Erhaltung der Gemeinschaft vorbehält, nicht festzulegen.

Und doch ist die Strukturverwandtschaft des Soziologischen und Religiösen unverkennbar. In jeder Religion ist der Glaube als Beziehungsform wesentlich, liegt ein Wechselverhältnis vor, in dem überindividuelle Nötigungen Geltung gewinnen. Darum kann die Soziologie dazu anleiten, religiöse Sachverhalte klar zu sehen, richtig einzuschätzen und verständlich zu machen. Soll z. B., um mit einem zentralen Stück zu beginnen, das Wesen des Christentums als Gottesgemeinschaft verdeutlicht werden, so wird die Form des theologischen Denkens durch diesen Inhalt naturgemäß soziologisch bestimmt. Dabei genügt es nicht, daß man etwa neben der persönlichen Note des Glaubens auch die gemeindliche Quote seiner Erscheinung erwähnt, daß man neben seinem individuellen Charakter auch die Bedeutung für die Gemeinde ergänzend zufügt. Es handelt sich nicht nur um die interessante Korrelation von Einzelglauben und Gemeindeglauben mit allen wechselseitigen Bedingtheiten, Bedürfnissen und Erfüllungen, nicht nur um ihre gegenseitige Auseinandersetzung, Befruchtung, Normalisierung. Vielmehr ist nachzuweisen, wie der individuell-persönliche Glaube samt der durch ihn anerkannten und geförderten Gemeinschaft glaubender Individuen untereinander in der höheren Gemeinschaft mit Gott begründet und geboren ist, auf sie auch wieder hinstrebt. Der Gemeinschaftsgedanke in der christlichen Theologie steht demnach am Schnittpunkt zweier unterschiedlicher Dimensionen, sofern der Glaube als Gemeinschaft mit Gott auch die Gemeinschaft mit Menschen pflegt. Er hat eine

religiöse und eine ethische Seite, beansprucht daher gleichzeitig eine überweltliche Wirklichkeit und einen innerweltlichen Raum, für seine göttliche Gewirktheit und seine Auswirkung am Nächsten. In dieser doppelten Richtung sind soziologische Betrachtungen nötig und möglich. Die allgemeinen Formen der Gesellschaftsverhältnisse samt den besonderen Ereignissen des Gemeinschaftslebens stellen das Anschauungsmaterial bereit. Die Kenntnis des einen hilft zum Verständnis des anderen. Wer nur an Analogien aus der Religionsgeschichte gewöhnt ist, dem tun sich hier ganz neue Felder der Analogiebetrachtung auf. Zu historischen Analogien, oft weit hergeholt, treten soziologische, die näher liegen und sachgemäßer sind. Mit ihnen dringt man tiefer in christliche Tatbestände: Neben Verpflichtung und Verantwortung sind Sünde und Schuld, Rechtfertigung und Versöhnung lauter Gewissenserfahrungen, aber keine Angelegenheiten der Seele allein, sondern Verhältnisvorgänge. Sie verstehen sich nur aus der soziologischen Struktur des christlichen Glaubens, der als lebendige Verbundenheit zu nehmen ist. Dieses Verbundensein ist kein logisches, wo das eine im anderen enthalten ist als Teil im Ganzen, ist keine Identität und Einerleiheit, ist keine naturhafte Gebundenheit oder gar Verschmelzung, wo das Ich seine Freiheit verliert oder auf sein Selbst verzichtet, indem es in Gott wie in der Natur unter- oder aufgeht. Die Synthese des Glaubens ist eine soziologische. Sie zeigt eine Verbundenheit zur Gemeinschaft, eine Verbindung, die abhängig macht und doch Freiheit gewährt, die den Unterschied zwischen den Verbundenen, den Abstand, das fundamentale Gegenüber von Gott und Seele bejaht, ja in seiner bleibenden Bedeutung bewahrt. Der Glaube ist eine Einheit, in der eine Zweiheit dauernd aufgehoben ist, eine religiöse Unmittelbarkeit, die doch den Abstand kennt, den die kleinste Sünde auftut, und eine Brücke von Gott her sich gefallen läßt, nachdem alle menschlichen Möglichkeiten versagten. Zum Verständnis dessen hat die Soziologie propädeutischen Wert, indem sie anleitet zur Zusammenschau zweier Beziehungspunkte, Gottes und der Seele, des Heiligen und des Sünders in ihrem Gegeneinander und Füreinander. Und wo sie lehrt, mit den Kategorien der Trennung und Verbindung, der Entzweiung und Einung zu denken, läßt sie Raum und weckt zugleich ein formales Verständnis für die Bedeutung von Stellvertretung und Mittlertum.

Lehrreich bleiben alle Formen menschlicher Wechselverhältnisse. Die Einsicht in die Wechselwirkung sich vertrauender Personen, wie sie einander binden und zugleich lösen, zwingen und zugleich befreien, erläutert eine ähnliche Gesetzlichkeit, die im religiösen

Verhältnis der Angewiesenheit und Bestimmtheit wieder begegnet. Wo es sich um eine Wirkung Gottes auf den Menschen handelt, wehrt das soziologische Verständnis allen starren Analogien aus dem Reich der Natur, allen mechanischen Vorstellungsweisen von Druck und Stoß der Körper und wahrt das persönliche Verhältnis. Die Rede von Willenstaten, die Gnadenwirkungen sind, ist eine Paradoxie, die nur dem Glauben möglich, im Vertrauensverhältnis Wirklichkeit und Tatsache ist. Neben dem Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit bleibt noch eine Reihe von Antinomien, die ebensowenig logisch auflösbar sind: zeitlich-ewig, menschlich-göttlich, endlich-unendlich, subjektiv-objektiv immanent-transzendent, relativ-absolut, zufällig-notwendig. Nur in einem Glaubensverhältnis sind diese Begriffsgegensätze aufgehoben und entspannt, ist ihre Abstraktheit verlebendigt, ihre Spröde überwunden, gewinnt ihre gedankliche Kühle Temperatur. Wird der Glaube als lebendige Synthese verstanden, so nötigen seine analysierbaren Elemente zu wissenschaftlichen Betrachtungen in entgegengesetzter Richtung. Der Glaube selbst aber als die wesentliche Beziehungseinheit zweier Glieder, als das Verhältnis begrifflich-gegensätzlicher Beziehungspunkte bildet die Mitte und den gemeinsamen Ausgangspunkt verschiedener Orientierungswege, deren Ziele durch jene Gegensatzpaare bezeichnet sind. Der soziologischen Struktur des Glaubens entsprechend, muß z. B. alle theologische Bemühung um ihn sowohl in die subjektive Sphäre des seelischen Lebens bis an die Wurzeln des Gewißheitsproblems hinunter als auch in die objektive Dimension göttlicher Offenbarungswirklichkeit bis zu den Spitzen des Realitätsproblems hinauf. Im Erlebnis und Verhältnis sind sie wieder eins: Realität und Gewißheit, Gott und Seele. Nur vollzieht sich die Einheit in jenem ereignisartig als Aktsynthese, während das Glaubensverhältnis über jene Erlebnishöhepunkte hinaus die Dauerform einer gelebten Beziehungssynthese darstellt.

2.

Lebt jedes Verhältnis als Verkehr, so sind Symptome desselben u. a. Anrede und Antwort. Unter vielen möglichen Mitteln des Verkehrs ragt hervor: das Wort. Es knüpft die Gemeinschaft und trägt ein Verhältnis, ist „Wort des Lebens“. Noch abgesehen vom Inhalt, schon nach seiner Form und Funktion ist es mehr als Sprache, seinem Wesen nach ein Soziologicum, das Datum einer Begegnung, der Vollzug eines „Wechsels“. Alles Reden und Rufen, Sehnen und Suchen, Ahnen und Wünschen, so lebhaft es sei, reicht nicht zum Verhältnis aus, es sei denn, daß ein Wort von drüben aus der bloßen Möglichkeit die Wirklichkeit einer Begegnung schafft,

daß ein Du und Ich sich hinüber- und herüberfinden auf der Brücke des Wortes. Daher ist das Wort zunächst der Realgrund einer Gemeinschaft zwischen persönlichen Kontrahenten. Alsdann wird es vornehmlich durch seinen Inhalt auch zum Erkenntnisgrund, sowohl der Beziehungsart selbst als ihrer Glieder. Ein Instrument wechselseitiger Mitteilung und gegenseitiger Verständigung, erschließt es die Gesinnung des einen dem anderen und ermöglicht gegenseitige Erkenntnis. Auch überdauert ein Verhältnis jede Krisis an dem Halt des Wortes, das gegeben ist und dem vertraut wird.

Auch das Glaubensverhältnis ist eröffnet durch Anrede: ich will dein Gott sein. Auf dieser Zusage ruht es auch. Sie wäre eine Art objektiver Garantie. Ihr entspricht auf menschlicher Seite als Antwort: Gebet und Bekenntnis. Das wären die subjektiven Symptome des religiösen Verhältnisses. Beide Male ist das Wort, wie Luther sagt: „Brücken, Steg und Weg“¹⁾. Es bringt Gott zum Menschen und den Menschen zu Gott. Seinem Wesen nach ist das Wort ein Pontifikale. Mit ihm naht die Seele ihrem Gott, wie Gott durch sein Wort der Seele begegnet war. Eine Wechselwirkung ist über das Wort geleitet und aller Verkehr dadurch bestimmt. Im Wort ist Gegenwart Gottes da und gewinnt der Mensch ein Gottverhältnis, das keine Verschmelzung ist, sondern Raum läßt zum Respekt vor einem Gegenüber. Gott, der Herr redet — ich höre, in die Situation dieses Verhältnisses gehört dann jedes Zeugnis, jeder Satz einer Predigt, jeder Vers, aus der Bibel gelesen. Zum theologischen Verständnis aller dieser Mittel ist daher immer eine Ergänzung derselben nötig zu dem Bild einer Gemeinschaft, die in dem redenden Gott ihren Urheber und Anfang hat, und im Menschen, der hört und glaubt, bekennt und betet, ihr Ziel. Wohl hat das aufgezeichnete Wort der Heiligen Schrift daneben auch eine geschichtliche Seite als Sammlung von Schriften aus dem Verlauf von Jahrhunderten. Wollte man sie aber bloß als Summe historischer Urkunden ansehen und behandeln, so hätte man ihre Bedeutung, ihr Schwergewicht, ihr Wesen verflüchtigt. Ihr Dasein erfüllt doch mehr als religionsgeschichtliche Interessen. Nicht nur, daß sie zum Maß wird, daran alle Lehre und Verkündigung zu messen ist. Sie spielt eine notwendige Rolle in der Ökonomie persönlicher Glaubensverhältnisse, hat eine vergewissernde und begründende Bedeutung für die Glaubensgemeinschaft mit Gott. Sie ist der Grund, darauf eine Gemeinde sich erbaut. Und diese ihre Daseinsbedeutung, ihr maßgebender Wert, ihr soziologisches Wesen ist unabhängig von

¹⁾ Werke, Erlanger Ausgabe XXIX., S. 209 ff.; vgl. E. A. III, S. 31, 347.

ihrem geschichtlichen Gewordensein. Der Wirkung nach eine mittelbare Rolle für Gemeinschaftsleben in zwiefachem Sinne spielend, nötigt sie die Theologie vornehmlich zu Betrachtungen soziologischer Art. Diese sind wichtiger als alle historische Aufklärung über ihre Entstehungsumstände. Denn die Ganzheit jener wesenhaften Sachbedeutung ist unabhängig von den Bedingungen des Gewordenseins ihrer Quellenteilchen. Ihre Worte sind ja, aus Gottverhältnissen geboren, für das Glaubensleben da. Wohl mag von dieser Höhe der Bedeutung in der Gemeinde und für die Gemeinschaft mit Gott auch eine Betrachtung abwärts steigen, über historische Bedingungen ihrer Form referieren und über zeitgeschichtliche Zusammenhänge ihres Inhaltes orientieren. Aber allem historischen Interesse geht immer ihre überhistorische Lebensbedeutung voraus. Um dieser willen lohnt sich erst die Beschäftigung mit ihrer Geschichte; ihrer Wirkungen wegen ist das Interesse an ihrer eigenen Gewirktheit geweckt und immer wieder mit Energie geladen. So bietet das Schriftproblem ein lehrreiches Beispiel für eine nötige Verknüpfung der soziologischen mit der historischen Betrachtungsweise. Eine ähnliche Problemfigur mit doppelter Komponente und einer entsprechenden Lösungsform verlangen die Fragen nach Dogma und Bekenntnis. Die bloß historische Diskussion derselben kann ohne Schaden für die Sache geschlossen werden. Aufbauend in Kirche und Gemeindeleben hat sie nicht gewirkt, auch persönliches Glaubensleben kaum gefördert.

Jedenfalls will das Wort als Gebilde eigener Art begriffen sein und als eine originale Kategorie des theologischen Denkens gelten. Es ist mehr als Sprache. Auch die Aussprache als psychologische Expression ist noch nicht Wort. Weil dies soziologischer Natur ist, kann seine Wirkung ebensowenig auf seelische Anregung, bloße „Erbauung“ reduziert werden. So unbestritten wie seine Kräftigkeit für seelisches Innenleben bleibt seine Mächtigkeit im geschichtlichen Fortleben. Wer es aber nur als Quelle, Urkunde, Denkmal, Erbe — also historisch — nimmt, qualifiziert es noch nicht nach seinem Wesen als Verhältnissträger und Gemeinschaftsknüpfer. In diesem Spezialsinn dem Wort gerecht zu werden, ist eine besondere Aufgabe der systematischen Theologie. Durch eine Kritik der psychologischen und historischen Denkweise muß sie sich den Weg zum Wesen des Wortes freimachen. Weil seine Bedeutung auf der verhältnisstiftenden Funktion ruht, in seiner gemeinschaftstragenden Rolle liegt, ist es ein Soziologicum ersten Ranges. So erscheint es zugleich als ideale Potenz, als Norm und Maß aller wirklichen Religion. Warum? Weil es verknüpft und trennt zugleich. Beides ist zur Religion nötig,

im Unterschied von der Mystik. Mystik ist keine Religion. So sehr alle Religion ihren mystischen Zug hat, kann sich reine Mystik als Religion nicht behaupten. Sie ist das Ende der Religion, als Ekstase Selbstvernichtung. Oder: Mystik ist Verschmelzung zur Einheit, aber kein Verhältnis. Mystik ist Versenkung, aber nicht Gebet. Religion als Verhältnis ist Wortverkehr. Die Mystik aber ist Schweigen und wortlos. Die soziologische Funktion des Wortes, daß es sowohl Brücke ist, die verknüpft, als auch Distanz setzt, ist wesentlich für Religion im Unterschied zur Mystik. Der Abstand zwischen Gott und Mensch ist ebenso notwendig für die Religion wie Beziehung und Verknüpfung. In der Einheit aber, die Distanz vermissen läßt, erstirbt das Leben, das immer zwischenpersönlich ist. Also ist das Wort zunächst vornehmste Potenz des allmächtigen Gottes, der da wirket bisher, der sich nicht verschließt, sondern mitteilt, der nicht verborgen bleibt, sondern offenbar wird, der nicht schweigt, sondern redet, und das Gebet ist die Antwort auf Anrede, das Symptom und Kriterium des von Gott erweckten Glaubens im vollpersönlichen Sinn. Sodann aber sorgt das Wort schon durch sein bloßes Dasein, seine zwischenpersönliche Stellung dafür, daß das wesentliche Gegenüber gewahrt bleibt. Weil dem mystischen Pantheismus oder Monismus dies konstitutive Gegenüber fehlt, der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, Heiligem und Sündigem und damit auch alle Dramatik, hören sie auf, Religion zu sein. Sie wollen Einheit um jeden Preis und erlauben kein Verhältnis auf Dauer. Sie bleiben allenfalls Metaphysik und Erlösungslehre, werden aber nicht Soziologie, Leben, Religion. Sie lassen keinen Raum zum Gebet, vergöttlichen den Menschen oder vermenschlichen Gott. Nur das Wort isoliert sicher alle mystischen Verschmelzungstendenzen und verhütet, daß die Seele in Gott auf- oder im All untergeht. Es läßt Gott die Majestät und gibt zugleich dem Menschen Vorzug und Würde: angesprochen zu sein von Gott und wiederum ihm nahen zu dürfen mit Bitte und Lob. So reagiert die pontifikale Qualität des Wortes als Norm der Religion kritisch auf Mystik. Daraus dürfte ersichtlich sein, wie sehr die Theologie, sobald sie Religion als Verhältnis faßt, auch an der soziologischen Potenz des Wortes interessiert ist. —

Zum Schluß sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß das religiöse Verhältnis genau wie die soziologische Beziehung des Ich zum Du transhistorisch ist. Die Rede von einer Gegenwart ist nur im Blick auf das Verhältnis begründet. Nur in einem Verhältnis ist Gegenwart durch das Erlebnis des Du. So ist jedes persönliche Verhältnis erfüllte Gegenwart.

Die strenge Geschichtswissenschaft kennt nur Vergangenes und hört vor der Gegenwart auf. Sie regelt die Beziehungen des Nacheinander, die Ablösungen in der Zeit auf den Entwicklungslinien, die so lange verfolgt werden, bis sie vor der Gegenwart abbrechen. Sobald sich die Betrachtung den Zeitgenossen zuwendet, tritt sie aus dem Bereich des Historischen heraus. Es handelt sich nicht mehr darum, zu erkennen das, was war, sondern Stellung zu nehmen zu dem, was ist. Die Gegenwart bietet aber dem historischen Entwicklungsschema keine Angriffs- und Ausdehnungsmöglichkeiten. Sie ist keine Gerade, sondern ein Kreis, hat keine Länge wie die Geschichte, sondern Breite. Diese gegenwärtige Breite versagt sich dem geschichtlichen Erkenntnisapparat; sie will eine neue Methode in Gestalt einer eigenen Orientierungsweise. Jene ist nur auf eine gewisse Distanz eingestellt. Der Historiker sieht in die Ferne besser als in der Nähe. Sein Sehwerkzeug ist lang und starr. Es läßt sich schwer verkürzen auf naheliegende Ereignisse mit geringem zeitlichen Abstand. Die Technik des Entwicklungsbetriebes braucht einen Anlauf, um in Gang zu kommen. Der fehlt vor gegenwärtigen Phänomenen. Entweder hört die Historie als Wissenschaft vor ihnen auf, oder alles gegenwärtig-Lebendige gerinnt unter ihren Händen sofort zum Präteritum. Was da ist, kann sie höchstens noch als Gewordenes verstehen, als Erzeugnis der Vergangenheit. Ihr ist das Heute nur eine Funktion des Gestern. Doch einerlei, was gestern war und was die Welt morgen bringt; „heute ist heut!“. Durch bloße Betonung des geschichtlichen Zusammenhangs macht man noch nicht die respektable Eigenart des Gegenwärtigen deutlich, wird man keinesfalls der Anziehungskraft zeitgenössischer Persönlichkeiten gerecht. Dazu ist eine andere als die bloß nach rückwärts verknüpfende Betrachtungsweise nötig. Wenn die Kräfte der Gegenwart nur ihrem Werden gemäß aus dem Geist der Vergangenheit verstanden werden, dann wird das Recht der Gegenwart durch das Vergangene verkürzt und gebunden. Historisches Verständnis lähmt die originale Aktionsfähigkeit des Zeitgenossen.

Muß man aber, wenn die geschichtliche Methode versagt, verzichten auf eine Erkenntnis der Gegenwart? Sind die Urteile über das „Heute“ und „Jetzt“, in das man verflochten ist, dem Zufall überlassen, unkontrolliert, willkürlicher Parteinahme preisgegeben? Nur dann, wenn der Begriff der Geisteswissenschaft verengt und beschränkt wird auf geschichtliche Methodik und Erkenntnislehre. Es gilt aber eine Verfahrungsweise auszubilden, die der Gegenwart als solcher gerecht wird. Damit ist an ein noch wenig oder gar nicht erörtertes grundsätzliches Problem gerührt: Wie ist eine Wissen-

schaft von der Gegenwart möglich, von Zeitgenossen und aktuellen Dingen? Dies neue Problem gehört sinngemäß zu einer alten Problemgruppe. Das Kantische Denken war bewegt durch die Frage: Wie ist eine Erkenntnis der Natur möglich? Philosophen und methodisch interessierte Historiker der letzten Jahrzehnte haben diese Fragestellung erweitert: Wie ist die Geschichte als Wissenschaft möglich? Eine dritte, m. E. ebenso nötige Fragestellung wäre endlich die: Wie ist eine Wissenschaft von der Gegenwart möglich, Erkenntnis der Ereignisse und Persönlichkeiten, von denen keine Zeit trennt, mit denen man direkt verbundene ist, zu denen — mittelbare oder unmittelbare — jedenfalls gegenwärtige Beziehungen bestehen? Es ist das Grundproblem der Soziologie.

Seine Lösung ist hier nicht angängig. Doch so viel sei bemerkt, daß dazu vor allem nötig ist, die Gegenwart von ihrem Punktcharakter zu erlösen, den sie durch die historische Schematik erhielt. Denn da erscheint sie nur als die Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft, als mathematischer Punkt auf einer Längsline. Eine quantitative Erweiterung derart, daß man ein Stück jüngster Vergangenheit und nächster Zukunft noch hereinnimmt, genügt nicht. Auch als „heute“ ist die Gegenwart nicht scharf genug erfaßt. Denn im „heute“ steckt immer noch Vergangenheit und schon Zukunft. Jene erstreckt sich bis heute, und heute fängt diese bereits zu laufen an. Nimmt man die Gegenwart als „jetzt“, so ist sie Akt, Entschluß, Bereitschaft zur Tat. Versteht man sie als „eben“, so ist sie vielleicht — mehr passiv — als Erlebnis gefaßt, das widerfährt, als Ereignis, das passiert. Nimmt man das tätige und leidende Moment, das „eben“ und „jetzt“ im Ichbewußtsein zusammen, so ist der Begriff der Gegenwart individualistisch verkürzt und solipsistisch gefährdet. Wie der mathematische Punkt unwirklich ist, so gibt's Gegenwart nicht im Ich, nur in seinen Beziehungskreisen. Erfüllt ist sie erst durch die Gegenwart des Du im Verhältnis. Nur im Verhältnis ist Gegenwart. Personen, die im Wechselverhältnis stehen, sind gleichzeitig da, als Freunde oder Feinde, über- oder untergeordnet. Sie haben zwischen sich nicht einen Zeitabschnitt, so daß der eine vorher, der andere nachher wäre. Sie bestimmen sich wechselseitig, wirkend und leidend zur selben Zeit, in Weisen des Für- und Widereinander, Neben- und Beieinander. Gegenwart gibt es nur, wo es zu einer Gemeinschaft gekommen ist; die ist transhistorisch. Also wird die Frage nach der Möglichkeit einer Wissenschaft von der Gegenwart nur im Blick auf Verhältnisse und Lebenskreise, d. h. aus einer

soziologischen Situation, einer Beziehungslage und für sie lösbar sein.

Die geschichtswissenschaftliche Betrachtung der Vergangenheit kann in ihr Gegenteil umschlagen und Zukunftsmöglichkeiten prophezeien. Aber die Gegenwart erfaßt sie nicht. Ob diese als Ereignis erlebt oder als Verhältnis gelebt wird, immer hat sie etwas Zeitloses. In ihrer Zeitlosigkeit ist die Gegenwart ein Korrelat der Ewigkeit. Gegenwart und Ewigkeit sind übergeschichtliche Kategorien. An beide reichen weder Psychologie noch Historie. Jene kommt ja nicht einmal bis zum Du. Als Individualpsychologie stellt sie nur das Geschehen in der Einzelseele fest, aber nicht die Vorgänge zwischen ihr und dem Gegenüber. Wohl gibt es auch eine Sozialpsychologie der Massen, Gruppen, Klassen, Stände, der Partei und Gemeinde. Aber diese Gebilde wollen zuerst soziologisch als Kollektivitäten erfaßt sein, ehe sie die Sozialpsychologie nur als erweiterte Einzelseele nimmt. Ebenso verlangt die Beziehung zu einem Gegenüber, Führer, Haupt, Gott eine eigene Behandlung. Der Sonderfall des Verhältnisses zwischen zweien gehört in die Soziologie, das Wechselverhältnis und seine interindividuellen Regulative, besonders das Wort. Schon bei einer numerischen Erweiterung dieser Urzelle von zwei auf drei und mehr Glieder ergeben sich neue interessante Modifikationen. Aber sowenig die Psychologie zum Du kommt, erreicht und erfaßt die Historie Gegenwart. Es bleibt reine Willkür, wenn sie so tut, als sei sie auch der Gegenwart mächtig oder habe ein Recht dazu, Ewigkeit zu setzen und zu fordern. Nur das zweigliedrige Grundfaktum des Daseins, das Verhältnis von Ich und Du, begründet die Rede von der Gegenwart. Und erst wo hinter dem einen Glied jenes Verhältnisses Gott steht, offenbar wird, sich im Wort erklärt, ist Ewigkeit in der Gegenwart da. Die soziologische Beziehung des Ich zum Du ist transhistorisch wie die religiöse der Seele zu Gott. Eine Wissenschaft darf daher die Begriffe Gegenwart und Ewigkeit nur dann in Umlauf setzen, wenn sie sich den Sinn für zeiterhabene Verhältnisse bewahrt und damit sowohl zur soziologischen als zur religiösen Betrachtungs- und Denkweise Beziehung unterhält. Läßt sie anders jene Begriffe kursieren, hat sie keine Deckung dafür, kein Guthaben, das solches Gebahren berechnigte. —

Daß Soziologie und Religionswissenschaft wahlverwandt sind, dürfte aus vorstehendem einleuchten. Daß beide aber ebensowohl einer kritischen Differenzierung bedürfen, erscheint nicht weniger nötig. Doch davon später!

Über den Begriff der Kollektivität und seine Stellung im Ganzen der Soziologie.

Von

Franz W. Jerusalem.

Aus mehreren Gründen bietet der Begriff der Kollektivität besondere Schwierigkeiten. Er sucht eine Bewußtseinslage des Menschen zu erfassen, die derjenigen, in welcher alle bisherige wissenschaftliche Arbeit geleistet wurde, völlig entgegengesetzt ist. Wer mit den bisherigen wissenschaftlichen Methoden diese andersartige Bewußtseinslage beschreiben will, befindet sich dabei in einer ähnlichen Lage wie derjenige, welcher sich anschickt, die Psyche eines fremden Volkes darzustellen. Dieser wird die größte Mühe haben, das fremde Seelenleben wenigstens annäherungsweise mit den Mitteln der Sprache und der Begriffe seines Volkes richtig darzulegen. Allerdings ist die Bewußtseinslage, welche in dem Begriff der Kollektivität umschrieben werden soll, dem Betrachter nicht etwas gänzlich Fremdes, wie es die Psyche eines fremden Volkes sein kann. Denn Kollektivität ist eine Lebensform, durch welche das gesamte Menschengeschlecht einmal hindurchgeschritten ist, und die heute noch überall, wenigstens in abgeschwächter Form, besteht. In der Wissenschaft freilich spielt sie keine Rolle; dem wissenschaftlichen Denken war sie bisher im allgemeinen fremd. Aber erinnern kann man sich innerhalb der wissenschaftlichen Sphäre ihrer aus persönlichen Erlebnissen und damit ihre Beschreibung erleichtern.

Dazu kommt noch etwas anderes. Der Begriff der Kollektivität ist keine Kategorie a priori. Es handelt sich um einen Begriff, der eine Bewußtseinslage und daneben eine aus dieser hervorgehende soziale Lebensform des Menschen zu umschreiben sucht, welche nicht immer und zu allen Zeiten in der gleichen Weise in die Erscheinung tritt. Nur in der Urzeit der Völker ist die Kollektivität völlig ausgebildet. Dann aber findet eine stetig wachsende Zersetzung statt. Aus der kollektiven Lebensform wächst eine individuelle hervor, ohne daß freilich diese jene völlig zu beseitigen vermöchte.

Der Versuch, den Begriff der Kollektivität zu erfassen, kann also nur bedeuten, sie zu schildern, wie sie in der Urzeit, bei den Primi-

tiven besteht, und im Anschluß daran jenen Prozeß der Auflösung im allgemeinen zu kennzeichnen.

Kollektivität ist Gebundenheit, und zwar Gebundenheit an andere Menschen. Aber diese Gebundenheit ist nicht etwa eine äußerliche, biologische, wie etwa die siamesischen Zwillinge ein gemeinsames Leben in allen seinen Einzelheiten zu durchleben hatten. Kollektivität beruht auf einer Verbundenheit des geistigen Lebens der einzelnen, und erst aus dieser geistigen Verbundenheit entspringt eine Verbundenheit bezüglich derjenigen Aktionen, welche aus jener hervorgehen. Aus der Gemeinsamkeit der geistigen Aktion ergibt sich die Einheitlichkeit der äußeren. Dabei hat der einzelne nur die Stellung eines ausführenden Organs in der gleichen Weise, wie die Gliedmaßen des Menschen ausführende Werkzeuge des Zentralnervensystems sind. Um sich die Gemeinsamkeit des geistigen Lebens verständlich zu machen, kann man sich vorstellen, daß der Mensch in der Urzeit in irgendeinem Augenblick, aus einem tierhaften Dasein emporsteigend, zu einer innigen Lebensgemeinschaft mit seinen Genossen durch äußere Momente zusammengeschweißt wurde, so daß nunmehr jede geistige Regung des einzelnen, indem sie von den Genossen aufgenommen und reflektiert wird, zu einem Gesamtakt verschmilzt, an dem alle gleichmäßig beteiligt sind. Je länger diese geistige Symbiose währte, je umfassender der Aufschwung des geistigen Lebens während dieser war, desto abhängiger wurde der einzelne von dieser Lebensgemeinschaft. So kann man sich erklären, daß der Primitive nur als Glied der Gesamtheit Träger eines Bewußtseins ist, daß sein geistiges Leben notwendig an die Tatsache der Gemeinschaft gebunden ist.

Der Charakter dieses gebundenen Geisteslebens ist der des unmittelbaren Erlebnisses. Der Primitive erlebt unmittelbar das Walten geheimnisvoller Kräfte in der Umwelt, er erlebt die geistige Einheit der mit ihm in der Kollektivität Verbundenen. Ohne die Anwesenheit der Genossen kann dies Geistesleben nicht hergestellt werden, und Zeremonien besonderer Art dienen dazu, den Wiedereintritt dieses Erlebens zu sichern und zu gewährleisten¹⁾. Es stellt eine spätere Entwicklungsstufe dar, wenn der einzelne auch außerhalb des kollektiven Gesamtaktes selbständiger Träger eines Bewußtseins ist. Aber dieses individuelle Bewußtsein hat zuerst nur ein kollektives Erlebnis zum Inhalt, welches in jenem vorgestellt wird; es steht noch in unmittelbarer Abhängigkeit des kollektiven Gesamtaktes. Er bleibt noch lange der eigentliche Mutterboden für alles

¹⁾ Levy-Brühl, Das Denken der Naturvölker, in deutscher Übersetzung herausgegeben von Wilhelm Jerusalem, 1921, S. 328.

geistige Leben. Man denke daran, daß Bücher die Dichtkunst aus dem Arbeitsgesang herleitet, der seinerseits das Resultat kollektiven Geschehens ist. Wo beim Arbeitsgesang eine Einzelpersonlichkeit als Vorsänger hervortritt, ist deren Tätigkeit immer nur Improvisation, d. h. die Fähigkeit dichterischer Tätigkeit ist gebunden an den inspirierenden Einfluß der anwesenden Genossen. Erst sehr viel später wird die Dichtkunst als abgelöste, selbständige Leistung möglich.

Dem entspricht es, daß nach neueren Untersuchungen gewisse Erfindungen des Menschen, die bereits in der Urzeit gemacht wurden, und die man bisher als die Tat einzelner Individuen betrachtete, ursprünglich Bestandteile des religiösen Lebens gewesen sind. Bei dem kollektiven Charakter des religiösen Lebens müssen demnach auch diese Erfindungen kollektivistischen Ursprungs sein. So hat Eduard Hahn gezeigt, daß die Viehzucht zur Milchgewinnung mit dem materiellen Gesichtspunkt der Nahrung ursprünglich nicht das geringste zu tun hatte. Die Milch wurde ursprünglich nur bei dem Gottesdienst und zum Opfer verwendet, und erst später wurde sie Gegenstand menschlicher Nahrung¹⁾. Auch den Ackerbau mittels des Pfluges führt Hahn auf Kulthandlungen zurück. Die Erfindung des Wagens, aus dem später der Pflug hervorgeht, diente dem religiösen Kultleben²⁾. Die Erfindung des Pfluges selbst hatte gleichfalls nur religiösen Charakter. Und zwar wurde er als Symbol geschaffen, um die Fruchtbarkeit der Ackererde sicherzustellen³⁾. Auch die menschliche Behausung hat nach Hahn ursprünglich ihr Vorbild im religiösen Kulte gehabt. Weder Buschleute noch Australier haben es trotz des rauhen Klimas ihrer Heimat zum Bau von Häusern gebracht. Aber für die heiligen Geräte werden von ihnen Schutzhütten gebaut. Der Tempel ist, wie es Hahn formuliert, älter als das Haus⁴⁾.

Dem gebundenen Charakter primitiven Geisteslebens entspricht das Fehlen des Persönlichkeits-, des Ich-Bewußtseins. Als Träger eines kollektiven Bewußtseins kann es für den Primitiven kein Ich geben. Da die Gesamtheit der Genossen als solche Träger des geistigen Gesamtkontaktes ist, so spielt darin der einzelne keine Rolle. Allerdings hat die geistige Tätigkeit der verbundenen Gemeinschaft ihre physiologische Grundlage im Gehirn des einzelnen Menschen, ins Bewußtsein aber tritt diese Tatsache nicht. Der physiologische Träger dieses

¹⁾ Hahn, Demeter und Baubo, 1896, S. 19 ff.

²⁾ A. a. O. S. 36.

³⁾ A. a. O. S. 48.

⁴⁾ Hahn, Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit, 1908, S. 28 ff.

Kollektivbewußtseins empfindet sich selbst nicht anders als jeden Dritten; er steht sich durchaus nicht näher wie jedem anderen innerhalb dieser kollektiven Gemeinschaft. Dieses Fehlen des Ich-Bewußtseins spiegelt sich manchmal in der Sprache kollektivistisch gebundener Völker wieder. Daß unsere Vorfahren auch einmal dieses Ich-Bewußtsein nicht besessen haben, beweist gemäß dem biogenetischen Grundgesetz die Tatsache, daß das Kind heute noch eine Entwicklungsstufe durchläuft, in welcher ein Ich-Bewußtsein in unserem Sinne nicht vorhanden ist.

Das Handeln, welches aus diesem Kollektivbewußtsein hervorgeht, muß gleichfalls kollektivistischen Charakter haben. Niemand kann das Handeln des Primitiven, soweit es von diesem Kollektivbewußtsein beherrscht ist, durch das Ich orientiert sein. Stets empfängt es seinen Charakter durch die verbundene Gemeinschaft, deren unselbständiges Organ der einzelne ist. Die Wirtschaft des kollektiven Menschen ist notwendig kommunistisch, woraus sich freilich andererseits ergibt, daß Kollektivität die notwendige Voraussetzung des Kommunismus ist. Für das Kollektivum ist der Selbsterhaltungstrieb der Kreatur ausgelöscht. Im Banne der Kollektivität geht der einzelne mit größter Todesverachtung in den Kampf. Denn für ihn gibt es kein Ende. Die Vorstellung eines solchen hat in seinem bewußten Leben keinen Platz. Die Kürze des Lebens und der Wunsch, dies Leben nach Möglichkeit auszuschöpfen, drückt ihn nicht. Nur eine Sorge kennt er: daß die verbundene Gemeinschaft nicht ihrerseits untergehe. Aber es ist bereits ein Zeichen der sich zersetzenden Kollektivität, wenn der einzelne durch leibliche Nachkommen mit der Gemeinschaft verbunden zu bleiben verlangt. Kinderlosigkeit ist dann gleichbedeutend mit dem, was für den gläubigen Christen der leibliche Tod ohne die Aussicht auf ein jenseitiges Leben bedeutet, und man begreift, warum kollektivistische Völker das Unglück der Kinderlosigkeit durch künstliche Mittel zu beseitigen suchen¹⁾.

Nur als Glied der Kollektivität hat der einzelne, wie wir sahen, Bewußtsein. Und nur dann, wenn dieser Bewußtseinsakt hergestellt ist, kann er auf Grund desselben handeln. Ist dieses aber der Fall, dann erscheint der einzelne als unselbständiges Glied eines übermenschlichen selbständigen Ganzen, das in jedem einzelnen in die Erscheinung tritt. Regelmäßig bilden sich später äußere Formen aus, an welchen das Zustandekommen des einzelnen Bewußtseinsaktes und damit der Gesamtaktion geknüpft ist, regelmäßig insbesondere entstehen besondere Organe, welche Träger dieser auslösenden

¹⁾ Lowell, Die Seele des fernen Ostens, in deutscher Übersetzung, 1921, S. 52 ff.

Formen werden, welche sie im Laufe der Entwicklung aber immer selbständiger zu handhaben lernen; es sind die Priester und Häuptlinge. Damit wird die gewaltige Macht verständlich, welche in ihre Hände gelegt ist. Denn sie vermögen durch entsprechende Verwendung der Symbole der Kollektivität immer wieder ein Handeln der verbundenen Genossen herbeizuführen, ohne daß der einzelne sich dagegen zu wehren vermöchte.

Dies Kollektivleben des Primitiven spiegelt sich auch in dem Inhalte seines geistigen Lebens wieder. Und das scheint mir vor allem ein Beweis für die Richtigkeit meiner Auffassung über das Wesen dieses Kollektivlebens zu sein. Nur dann, wenn man die „abergläubischen“ Vorstellungen des Primitiven als unmittelbare Reflexe seines Kollektivlebens auffaßt, versteht man sie ohne weiteres, erkennt man sie als notwendige Resultate desselben. In anderem Zusammenhang soll das näher nachgewiesen werden. Das Gesetz der Partizipation, welches Levy-Brühl in seinem bereits erwähnten Buche aufgestellt hat, besagt im Grunde nichts anderes, als daß der Primitive die Erscheinungen seines Kollektivlebens als allgemeines Erklärungsprinzip behandelt. Der Primitive geht also nicht anders vor wie der moderne Mensch; ein Unterschied besteht nur insoweit, als er nicht die Individualität, sondern die Kollektivität zum Erklärungsprinzip macht. „Prälogisch“ ist das Geistesleben des Primitiven also nicht. In Wirklichkeit ist die Logik der „Wilden“ die gleiche wie die unsere. Aber sie fühlen sich berechtigt, die Kollektivität in derselben Weise als philosophisches Prinzip zu verwenden, wie wir von dem Prinzip der Individualität Gebrauch machen.

Diese kollektive Lebensform ist, wie ich bereits oben andeutete, nur bei den Primitiven in reiner Form anzutreffen. Nach einem großen Entwicklungsgesetz, welches soziologische Betrachtungsweise enthüllt hat, strebt diese kollektivistische Lebensform, zu einer individualistischen fortzuschreiten; das Prinzip der Kollektivität wird allmählich durch das Prinzip der Individualität durchsetzt und zurückgedrängt. Besonders deutlich zeigen die germanischen Völker diese Entwicklung. Kollektive Gebundenheit herrscht bei ihnen bis zum Ende des sog. Mittelalters. Der Beginn der Neuzeit wird durch das Auftreten individualistischer Lebensformen gekennzeichnet. Alles Leben wird nunmehr auf das „Ich“ gestellt; Absolutismus und Souveränität, Protestantismus, Rationalismus und autonome Ethik sind die Ausdrucksformen des neuen Zeitalters der Individualität ¹⁾. Überall zeigt sich, wie die kollektiven Lebensformen immer mehr

¹⁾ Franz W. Jerusalem, Völkerrecht und Soziologie, 1921, S. 7.

verdrängt werden, und wie an deren Stelle der Individualismus tritt. Auch bei den sog. antiken Völkern, bei Griechen und Römern ist diese Entwicklung deutlich zu verfolgen. Aber nicht überall zeigt sie sich mit der gleichen Energie. In seinem bereits erwähnten Buche über die Seele des fernen Ostens hat Lowell dargetan, wie die ostasiatischen Völker, Japaner, Chinesen und Koreaner, diese Entwicklung von dem Prinzip der Unpersönlichkeit der Urzeit zu dem der Persönlichkeit nur in beschränktem Maße durchgemacht haben, wie z. B. das japanische Volk sich noch nicht allzu weit von dem Punkte entfernt habe, von dem alle Völker ausgegangen seien, daß es sich immer noch „in jenem kindlichen Entwicklungsstadium befinde, in dem das Ich-Bewußtsein die holde Einfachheit der Natur noch nicht getrübt habe“¹⁾.

Diese Entwicklung von der Kollektivität zur Individualität beruht lediglich auf inneren Gründen. Wie die Entstehung kollektiver Lebensformen auf einer besonderen Art des geistigen Lebens beruhte, so hat die Weiterentwicklung ihre Ursache in einer Veränderung innerhalb des verbundenen geistigen Lebens. Wir sahen bereits, wie beim Primitiven allmählich neben dem gebundenen Geistesleben ein selbständiges, individuelles entsteht, dessen Träger der einzelne wird. Das ist der Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung, innerhalb deren das individuelle Geistesleben immer größer wird. Damit aber erhält auch das bewußte Handeln an Stelle des kollektivistischen einen individualistischen Charakter. Im einzelnen kann diese Entwicklung hier nicht verfolgt werden. Nur darauf soll hingewiesen werden, daß sie nur sehr allmählich erfolgt, daß die Individualität sich dadurch ankündigt, daß im kollektivistischen Handeln des einzelnen hier und da individualistische Züge aufblitzen, während im übrigen alles andere kollektivistisch gebunden bleibt. Besonders reizvoll ist es, diese Entwicklung in der mittelalterlichen Kunst zu verfolgen.

Das Entwicklungsgesetz, welches hier formuliert ist, liegt bereits jener Anschauung zugrunde, wonach die Völker die Lebensalter des einzelnen Menschen mit ihren charakteristischen Erscheinungen durchlaufen. Unter den Denkern der neueren Zeit ist es mit wachsender Präzision formuliert worden. Bei Auguste Comte erscheint es in seiner Lehre von den drei Stadien, aber erst bei Tönnies wird es scharf formuliert. Nach ihm folgt dem Zeitalter der Gemeinschaft das Zeitalter der Gesellschaft. Jenes ist dasjenige der Kollektivität im Sinne der obigen Ausführungen, dieses das der Individualität. Aber diese Entwicklung, insbesondere der ger-

¹⁾ A. a. O. S. 19.

manischen Kultur, von der Kollektivität zur Individualität ist für ihn nicht bloß beständiger Fortgang, sondern zugleich Untergang, ein Gedanke, der später von Spengler zur Grundlage seines Buches über den Untergang des Abendlandes gemacht worden ist.

Wer diese Entwicklung jedes Volkes von der Kollektivität zur Individualität, von der Gemeinschaft zur Gesellschaft im Sinne von Tönnies als wichtigsten Satz unserer Wissenschaft erkannt hat, wird ohne weiteres alle Erscheinungen des Gemeinschaftslebens in enge Beziehung zu dieser Grundvorstellung zu bringen vermögen. Er wird die moderne „Gesellschaft“ selbst, die bisher der Ausgangspunkt soziologischer Betrachtung gewesen war, und die oft als Etikett für unsere Wissenschaft gedient hat, als eine Zersetzungsform erkennen, welche die Kollektivität an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklungskurve erreicht hat. Er wird die charakteristischen Erscheinungen des kollektiven Lebens, die oben gekennzeichnet wurden, immer wieder finden, in stärkerer oder abgeschwächterer Form, je nach dem Punkte der Entwicklung, an dem die Zersetzung der Kollektivität angelangt ist. Er wird z. B. in dem Geiste von 1914 die gewaltige Erhebung des Kollektivgeistes wiedererkennen, welcher wie eine gewaltige Woge die Deutschen mit sich riß und sie zu einem gewaltigen einheitlichen Handeln zusammenfaßte. Er wird Hypnose und Suggestion als künstliche Hervorbringungen eines Zustandes bezeichnen, der für das kollektive Geistesleben charakteristisch ist, er wird sie im Anschluß an Freud als künstliche Formen einer Kollektivität „zu zweien“ bezeichnen. Jene Symbole, welche, wie ausgeführt wurde, einen bestimmten kollektiven Bewußtseinsinhalt beim Primitiven reproduzieren und damit eine bestimmte Aktion auslösen, werden in den mannigfaltigsten Erscheinungen unserer Zeit wiedergefunden werden. Man denke an jene Hauptmannsuniform, mittels deren ein alter Zuchthäusler einmal eine ganze Abteilung von Soldaten zum willenlosen Instrument seiner verbrecherischen Pläne gemacht hat. Sein Blick wird geschärft werden für jene Lebensformen, welche die kollektiven Energien im Kampf gegen die erwachende und umsichgreifende Individualität geschaffen haben. Er sieht den Drang zur Kollektivität, wo bestehende Gemeinschaftsformen durch äußere Momente zerstört wurden. Und Neubildungen, die dann entstehen, entsprechen, wie er feststellen wird, in der Art ihrer Ausbildung ganz dem Punkte der Entwicklung, welchen die Kollektivität auf dem Wege zur Individualität erreicht hat. Er betrachtet mit anderen Worten den Begriff der Kollektivität als den methodologischen Ausgangspunkt der Soziologie.

Dietzels „Individualismus“.

Von

Leopold von Wiese.

Die soeben erschienene Lieferung der vierten Auflage des Handwörterbuches der Staatswissenschaften enthält Heinrich Dietzels Beitrag „Individualismus“, der gegenüber dem Wortlaute der dritten Auflage wohl keine bemerkenswerten Änderungen aufweist. Diese Abhandlung gehört zu den vielleicht meist beachteten der früheren Ausgabe des großen Lexikons. Zahlreiche Schriftsteller sind mehr oder weniger von ihr beeinflußt worden. In der Tat zeichnet er sich durch eine klare Diktion, übersichtliche Anordnung und durch die einheitliche Verarbeitung und Zusammenfassung eines reichen geistesgeschichtlichen Materials aus. Erkennt man die Grundgedanken des darin skizzierten Systems an, so wird man mit dem Gefühle, wahre Belehrung und Förderung im systematischen Denken erfahren zu haben, vom Lesen dieser berühmten Seiten des Handwörterbuches scheiden.

Allein — ich muß es aussprechen — dieses Gefühl scheint mir trügerisch zu sein. Das, wogegen ich mich wenden zu müssen glaube, ist freilich nicht eine besondere Eigenart Dietzels. Es ist ein sehr alter, sehr verbreiteter, bei manchem anderen Schriftsteller in schrofferer Form zutage tretender Grundfehler. Er ist so alt, daß er dem vorwissenschaftlichen Denken angehört und so verbreitet, daß ich fürchten muß, nicht allzuviel Zustimmung zu finden. Trotzdem muß diesem Übel mit aller nur möglichen Deutlichkeit begegnet werden; von seiner Beseitigung hängt der Fortschritt „von der Utopie zur Wissenschaft“ ab. Es ist dabei vielleicht angezeigt, seine Verheerungen nicht an einem minderwertigen dürren Aste der Wissenschaft, sondern am grünen Holze des scharfsinnigen Dietzelschen Denkens nachzuweisen. Ich meine die jede sozialwissenschaftliche Forschung immer wieder auf Irrwege führende **A n t i t h e s e**.

Solange wir noch glauben, daß sich die Gesamtheit aller Systeme letztlich stets in z w e i Gruppen scheiden läßt, daß sich „jedes System

vom sozialen Seinsollen entweder auf dieses oder jenes Prinzip aufbaut“, daß unsere soziologische Erkenntnis dualistisch, antithetisch ist, daß „die Antwort in ein Entweder-Oder ausklingt“ und sich als letzte höchste Erkenntnis „zwei einander kontradiktorische Sätze darbieten“, so lange stehen wir jenseits der wissenschaftlichen Erkenntnis auf dem Boden bloßer Rhetorik, nicht der Forschung. Wir haben uns selbst betrogen. Die ästhetische Genugtuung der billig einleuchtenden Vereinfachung, die bestechende Scheinklarheit des Polaren haben wir für Erkenntnis genommen. Das Leben, auch das soziale Leben der Menschen, das wir doch verstehen wollen, ist aber nicht dualistisch-antithetisch. Dieses einfache, Wille und Gefühl ansprechende Entweder-Oder wird von unserem Verlangen nach Geltung des Apodiktischen in den ganz anders gearteten Zusammenhang der Dinge hineingetragen. Die Welt aber ist nicht dualistisch, sondern vielfältig; beständig mischt sie ihre Elemente in reichem Wechsel, verknüpft hier, trennt dort.

Das antithetische Denken, das sehr geeignet für die Propaganda ist, zerreißt den Zusammenhang in zwei starr gesonderte Teile: A und B (= nicht A); ihre Beziehung zueinander wird so dargestellt, als ob A mit B ränge und dabei die einzig wichtige Frage sei, welche der beiden Kräfte siege. Von dem Zuschauer bei diesem Kampfe (dem Leser und Hörer) wird verlangt, daß er für A oder B Partei nehme; hält er's mit A, so ist er auf ewig von B getrennt.

Welch ein atavistischer Unsinn! Wer ruhig beobachtet und nicht mit dem Impulse, hier zu lieben und dort zu hassen, an die Dinge des Lebens herantritt, gewahrt etwas ganz anderes. Er schaut zu seiner Verwunderung, wie alsbald A in B wiedererscheint und B in A, wie beide an C Teile von sich abgeben, C aber auf A und B zurückwirkt, wie sich dadurch beide (A und B) verändern, auf daß sie sich in gewandelter Form wieder begegnen, vereinigen, fliehen.

Bei dem heutigen Stande der Wissenschaften vom Menschen nimmt leider das antithetische Denken noch einen sehr großen Raum in ihnen ein. Zu ihm neigen vor allem die Dogmatiker. Damit meine ich diejenigen Gelehrten, die am stärksten vom Impulse der Kampflust beherrscht sind, die einen Widersacher brauchen, und denen ihre — eine Antithese fordernde — These als Feldgeschrei und Kriegsruf dient; die dabei so aufgereggt sind, daß sie nur die äußersten Spitzen und das Superlative erkennen, die mehr nach Einfluß über andere Geister als nach wahrer Erkenntnis verlangen. Ich glaube nicht, daß das auf unseren Autor zutrifft; er begnügt sich, (wohl wider Willen) den Dogmatikern Waffen zu liefern. Aber, verehrter Herr Geheimrat: „Es tut mir lang schon weh' . . .“

Dietzel beginnt: „Das ethische, d. h. das über das Problem des sozialen Seinsollens grübelnde Denken ruht nicht eher, als bis es zu einem letzten, nicht mehr ableitbaren Satze sich durchgerungen hat; zu einer Grundform, die für alles Wollen gelten, allem Handeln zur Richtschnur dienen müsse.“ Hier stock' ich schon. Gilt das nicht bloß für das metaphysische Grübeln? Den Soziologen jedenfalls sollte man davor warnen, allzu schnell zu dem „letzten, nicht mehr ableitbaren Satze“ gelangen zu wollen. Er wird sonst doch nur sein Ideal, sein Wunschbild auf den Thron erheben. Der Ethiker aber, der über soziale Verhältnisse richten will, sollte sich nicht dem Metaphysiker, sondern (als Forscher) unserem behutsamen, zunächst nichts als neugierigen Soziologen anschließen.

Aber das Streben nach Einheit sei nicht verwehrt. Nach Dietzels Meinung leidet es jedoch sofort Schiffbruch. Es hilft, meint er, alles nichts: „Es bieten sich z w e i einander kontradiktorische Sätze dar.“ Nur zwei? Wieso? Ich hätte auf zwei Millionen geraten.

Nun folgen die Sätze, die in ungefähr gleicher Form von Tausenden und aber Tausenden (auch von mir) geglaubt und nachgesprochen, aber dadurch nicht richtiger geworden sind: „Erstens das S o z i a l - prinzip, d. i. der Satz, daß das soziale Ganze (die abstrakte Einheit aller Individuen) oberster Zweck sei, die Individuen dienende Organe im Leben des Sozialkörpers, wie die Gliedmaßen im Leben des physischen Körpers. — Zweitens das I n d i v i d u a l prinzip, d. i. der Satz, daß das Individuum oberster Zweck sei; daß alle höheren und niederen sozialen Gebilde — Familie — Stand, Genossenschaft, Staat, Staatengemeinschaft — nur Mittel seien für die Zwecke der einzelnen, die sie in sich fassen. — Entweder auf dieses oder jenes Prinzip baut sich jedes System vom sozialen Seinsollen auf... Demgemäß scheidet sich die Gesamtheit der Systeme in zwei große Gruppen: Erstens die Gruppe der durch das Individualprinzip beherrschten, der i n d i v i d u a l i s t i s c h e n Systeme (Individualismus). Zweitens die Gruppe, welcher die antiindividualistische, vom Sozialprinzip durchdrungene Grundanschauung gemeinsam ist — die man, mangels eines besseren, unter dem Gesamttitel der o r g a n i s c h e n Systeme rubrizieren mag.“ Es heißt weiter: bei jedem Systeme müsse „zunächst die Frage gestellt werden, welchen von jenen beiden polaren Prinzipien“ sie entstammen. Aus der diametralen Verschiedenheit der ethischen Grundnormen ergebe sich die O b e r e i n t e i l u n g der Systeme in individualistische und anti-individualistische. Erst zur U n t e r e i n t e i l u n g sei innerhalb dieser wie jener Gruppe die Differenz der Programme zu berücksichtigen als das sekundäre, nicht als das primäre Moment. Nur

bei dieser wichtigsten Einordnung beruhige sich die Unruhe des Warumfragens.

Ich meine, diese Unruhe wird nicht beruhigt, sondern betäubt. Diese Art zweiteiliger und schroff gegensätzlicher Einordnung ist eine Gewalttat. Die ihr zugrunde liegende Antithese, die Kernantithese aller dogmatischen Soziologie: Individuum — Gesellschaft ist ebenso falsch wie die allgemein logische Gegenüberstellung der beiden Kategorien: Teil — Ganzes. Es gibt nichts, das nur Individuum, und nichts, das nur Gesellschaft wäre; ebenso wie es nichts gibt, was nur Teil oder nur Ganzes wäre. Nur für eine augenblickliche, den Fluß der Veränderungen künstlich festhaltende (bisweilen als Experiment notwendige) Querschnittsbetrachtung ist das eine ein Teil, das andere ein Ganzes. Denn schon im nächsten Augenblicke verschiebt sich das Verhältnis aufs wunderbarste. Das Ganze löst sich in Teile auf oder wird wieder Teil eines anderen Ganzen, und der bisherige Teil entpuppt sich als ein kompliziert zusammengesetztes Ganzes. Wie sich manchmal auf der Filmleinwand das Antlitz des A in das Gesicht des B wandelt, so wächst unversehens dem I (Individuum) die große Nase der G (Gesellschaft) aus dem Gesichte heraus; I bekommt die Züge von G und G von I. Die scheinbar letzten, unveränderlichen Kategorien I und G, die die schwere Masse unserer Einzeluntersuchungen als starke massive Grundsäulen tragen sollten, zerbröckeln oder schwinden wie leere Schemen. Die Einzelmenschen, die man mit dem kläglichen Worte Individuen verkleinert hat, stellen sich uns als Kristallisationen unendlich vieler Einflüsse der sog. Gesellschaft dar, und umgekehrt gewahren wir, daß alle Gesellschaft immer wieder aus handelnden Menschen besteht, die einst gelebt haben oder jetzt leben. Wenn wir den Zusammenhängen des Gruppenlebens zeitlich und örtlich nahe genug stehen, erkennen wir, daß sie aus fortwährenden Willenskreuzungen von Menschen entstehen, deren Begehungen wiederum nicht bloß von ihnen selbst, sondern von zahllosen — eben „gesellschaftlichen“ — Beziehungen abhängig sind. Wir untersuchen etwa das Wesen des Staats und spüren bald: ja, das ist eigentlich gar nicht das Abstraktum Staat, sondern der Kanzler B. H. oder der General . . . dorff. Hier gewahren wir das Antlitz Clemenceaus oder Lloyd Georges; dort ist es der rührige Gewerkschaftssekretär L. oder der Parteiführer Sch. Nun wäre es aber ganz falsch, bei der Psychoanalyse dieser verehrten Herren stehen zu bleiben; wir verweilen einen Augenblick in Versunkenheit bei ihrem Anblicke, um dann schnell weiter zu eilen zur Durchdringung dessen, was man meinetwegen ihr „Milieu“ nennen mag.

Was aber als Grundlage der Einteilung von Ist-Zusammenhängen

der Wirklichkeit unbrauchbar ist, kann nicht als Einteilungsprinzip der Ethik richtig sein (ganz abgesehen davon, daß es sich bei Untersuchungen über Individualismus keineswegs bloß um die Soll-Sphäre handelt).

In den weiteren Darlegungen Dietzels finden wir eine Besonderheit des verehrten Gelehrten, die für unsere Betrachtungen sehr lehrreich ist. Dietzel ist in der Tat kein Dogmatiker (im oben gebrauchten Sinne des Wortes). Er benutzt nicht (wie etwa Spann) die Antithese Individualismus-Universalismus dazu, um einen von beiden wütend zu bekämpfen; sondern er erklärt sie für gleichwertige Axiome. Die reine Vernunft vermöge die Frage, ob jenes oder dieses das höhere Prinzip sei, nicht zwingend zu entscheiden. Das ist sehr dankenswert und nähert seine Auffassung dem hier als eigentlich selbstverständliche Voraussetzung eingenommenen Standpunkt, daß der Forscher diesen Zusammenhang sine ira et studio zu betrachten habe.

Aber es findet sich bei Dietzel eine bemerkenswerte Interpretation seiner beiden antithetischen Kategorien, die sehr der Nachprüfung empfohlen sei. Mit großer, den unbedingten Staatsanbetern wohl peinlicher Klarheit wendet sich Dietzel gegen die Ersetzung der Gegenüberstellung Individuum-Gesellschaft durch die Formel Individuum- S t a a t. Das sei nicht der letzte geschichtliche Gegensatz. Wenn man nicht als Gegensatz zum Einzelmenschen ein den Anspruch der G a t t u n g verkörperndes Kollektivum setze (gegebenenfalls ließe sich also der Begriff Staat bis dahin ausdehnen, wie es ja, scheint mir, in der Theorie auch oft genug geschieht), so ließe sich „ohne solche Annahme ein R e c h t des Staates, die Individuen als dienende Organe der — irgendwie gefaßten — Staatsidee zu behandeln, nimmermehr konstruieren. Warum sollen diejenigen Individuen, welche die Staatsidee verwerfen bzw. sie anders interpretieren als die jeweiligen Machthaber, sich dem Zwange fügen? Warum sollen die realen Individuen ihre realen Interessen einer Abstraktion opfern — weshalb sollen die Lebenden das ihnen erreichbare Maximum von Glück drangeben oder sich mindestens verkürzen lassen, auf daß in Zukunft die Staatsidee sich in höherem Maße verwirkliche als bisher?“

Man müsse also dem Staate (nach Hegels Vorbild) eine göttliche Mission beilegen, wenn man das Staatsprinzip dem Individualprinzip wirksam gegenüberstellen wolle. Kurz, Staat, Gesellschaft, Gattung verschmelzen in eines; in ihnen müsse eine übernatürliche Potenz walten, wenn man sie als antithetische Grundkategorie verwende. Damit ist das Sozialprinzip in den Boden der Metaphysik gesenkt. Dietzel sagt: „Es bedarf des Segens ‚von oben‘, der trans-

zendentalen Legitimation.“ „Wird die supranaturale Potenz geleugnet oder als unbeweisbar außer Rechnung gelassen, so kann an die Spitze der Normen des sozialen Seinsollens als höchstes Gebot nur das Individualprinzip gestellt werden. Das Seinsollende, das dem praktischen Verhalten der einzelnen und der Kollektiva als Richtschnur Gesetzte, deckt sich dann mit dem, was dem Begehren der jeweils Lebenden am meisten entspricht.“

So wandelt sich also der Gegensatz von Individualismus und (ein von D. nicht angewandtes Wort) Universalismus in den Gegensatz von Materialismus dort und Idealismus hier. Wer also die Menschen „als dienende Organe im Leben des Sozialkörpers“ (s. o.) ansieht, kann dies nur als Idealist tun; wer meint, daß „alle höheren und niederen sozialen Gebilde nur Mittel für die Zwecke der einzelnen“ seien, ist damit dem Materialismus verfallen. Wie gesagt: D. bewertet nicht, sondern meint, es lasse sich nicht entscheiden, wer von beiden recht habe; aber die Sache steht für ihn so: „Solange um das Dasein Gottes gestritten wird, solange wird das Sozialprinzip, welches, wie Rodbertus einmal von seiner auf diesem Prinzip beruhenden Gesellschaftsdoktrin sagt, ‚bis zu Gott hinauf reicht‘, mit dem Individualprinzip kämpfen, welches auf Erden haftet.“

Hier stehen wir vor der zweiten Gewalttat. Diese Gleichsetzung ist nicht minder willkürlich. Jemand kann gerade darum den einzelnen Menschen nicht den sozialen Gebilden unterwerfen wollen, weil er die Auffassung hegt, daß er Gott allein gehört und das Heil seiner unsterblichen, individuellen Seele mehr wert sei als Staat und Stand. Umgekehrt kann man, wie es oft genug von materialisch denkenden Biologen geschehen ist, den Menschen der Gattung unterwerfen, um damit das irdische Glück der Lebenden zu erhöhen (ohne jegliche Beziehung zum Weltgeiste oder der objektiven Idee).

Indessen mag sich die Brauchbarkeit der Dietzelschen Zweiteilung ja an seiner geschichtlichen Übersicht über die Gesellschaftssysteme erweisen. Betrachten wir uns daraufhin seine historische Skizze der Hauptrichtungen des Individualismus. Sie müssen alle unter das oben gegebene Merkmal des Individualprinzips fallen, wie andererseits die organischen Systeme dem universalistischen Prinzip unterworfen sind. Innerhalb dieser allgemeinen obersten Kennzeichnung ergäben sich, wie D. zeigt, wesentliche Unterschiede. So ist bei den individualistischen Systemen zwischen Rechts- und Machtdoktrin zu unterscheiden.

Mir will aber scheinen: es mischen sich nicht nur (was D. zugibt) bisweilen Rechts- und Machtdoktrin; sondern die angeblich indi-

vidualistischen Systeme haben starke Beimengungen des organischen Prinzips, wie die universalistischen solche des individualistischen, und das in einem Grade, daß die ganze Gegenüberstellung zusammenbricht:

Als individualistische Systeme erscheinen bei Dietzel u. a. die Bestrebungen des attischen Junkertums, die Lehren einiger Sophisten wie Kritias, der Epikureismus. Plato, aber seltsamerweise auch Aristoteles, die Stoa werden auf der anderen Seite gebucht, ebenso die Kirchenväter, ja, im Grunde genommen, die herrschenden Lehren des Mittelalters, insgesamt. Organisch sei das absolutistisch-merkantilistische System. Der „wahre Individualismus“ werde dagegen vertreten von Grotius und Locke, Spinoza und Hobbes. In der neuen Zeit nehme er zwei Erscheinungsformen an: Den Liberalismus und den Kommunismus. „Ist der Liberalismus“, heißt es, „der ältere, so der Kommunismus der jüngere Bruder aus dem Schoße der individualistischen Rechtsdoktrin. Das herrschende Jus naturae des 17. und 18. Jahrhunderts, Physiokratismus und Smithianismus, die kommunistischen Systeme in ihren zahllosen Varianten sind alle empfangen aus dem gleichen Axiome, dem Individualprinzip; alle verbunden durch das gleiche Ideal: die Herstellung eines Zustandes, dank dem das Postulat der Gleichberechtigung und Gleichverpflichtung aller Individuen in Wahrheit erfüllt und ‚das größte Glück der größten Zahl‘ verbürgt werde.“ Von Quesnay und Adam Smith wird behauptet, es könne „doch daran kein Zweifel sein, daß nicht die Machterweiterung der Nation, sondern die Erhöhung der Genußmöglichkeit für die einzelnen ihnen das oberste Gesetz des sozialen Seinsollens bedeutet“.

Hier begegnen wir also Dietzels öfter (z. B. in lebhafter Polemik gegen Diehl) aufgestellter Behauptung, daß der Kommunismus ein System des Individualismus sei. Was aber rechnet unser Meister alles zum Kommunismus? Die „ersten namhaften Apostel einer der liberalen entgegengesetzten kollektivistischen Ordnung (sic!) — Rousseau und Mably, Robespierre und St. Just“ — seien freilich Antiindividualisten. „Sie erstrebten die Gütergemeinschaft nicht deshalb, damit allen möglichst viel zuteil werde; sondern damit niemand etwas für sich habe, weil das Sondereigentum kraft seiner Folge, der Eigensucht, den Erbfeind der Tugend bilde, den Krebschaden des Sozialkörpers.“ (Hier fragt sich alsbald, ob sich diese Argumentation nicht auch bei späteren, als Individualisten bezeichneten Kommunisten findet. Auch diese Absonderung der „ersten Apostel“ ist willkürlich.) Individualistisch seien Bazards Erbschaftskommunismus, der Bodenkommunismus, der Owen-Proudhonsche Mutualismus, Cabet, alle Bestrebungen, die „jedem

nach seiner Arbeit“ geben wollen, vor allem auch die Marxisten. Kurz, fast alle klassensozialistischen Bewegungen finden sich zu ihrem eigenen tiefsten Erstaunen im Garten des ihnen so unsympathischen Individualismus wieder und müssen hier im Sinne einer nun einmal nicht abzuleugnenden Familienverwandtschaft den lieben, ekelhaften Bruder Liberalismus zärtlich begrüßen.

Leider scheint aber Dietzel bei seiner fesselnden Übersicht über die einzelnen Systeme nicht mehr recht im Gedächtnisse behalten zu haben, was er anfangs als Wesen des Individualprinzips bezeichnet hat. Wenn sich nach ihm Liberalismus und der (von ihm Kommunismus genannte) materiale (Klassen-)Sozialismus im Prinzip des „größten Glücks der größten Zahl“ finden, so ist das Gemeinsame nicht Individualismus, sondern — etwas begrifflich ganz anderes, wenn auch geschichtlich anfangs mit ihm Verbundenes — die Demokratie: Denn darüber, ob das größte Glück der größten Zahl um der Einzelmenschen oder um des sozialen Ganzen angestrebt wird, ist zunächst mit dieser Forderung überhaupt nichts ausgesagt¹⁾. Wenn ich ferner jeden nach seiner Arbeit behandeln will, so kann ich dies ebenso aus universalistischen wie aus individualistischen Motiven tun. Der Umstand, daß Bentham oder J. St. Mill mehr vom Wohl des durchschnittlichen Bürgers als von Ideen über den Gesellschaftskörper als solchen ausgegangen, bindet nicht diejenigen, die unter anderen Zeitverhältnissen und aus ganz anderen Motiven zur gleichen Auffassung gelangt sind. Das utilitaristische und das Arbeitsprinzip sind ebensowohl oder ebensowenig ein Sozial- wie ein Individualprinzip; sie stehen (begrifflich gesehen) neutral zu diesem Gegensatze.

Ein paar Einzelheiten, mehr beispielsweise: Aristoteles, der nicht nur Platos Aristokraten-Kommunismus, sondern seine Organismusidee bekämpft hat, wird gewöhnlich — ich meine: mit größerem Recht — zu den Individualisten gerechnet. Die Stoa hat in ihrer tausendjährigen Geschichte sehr tiefe Wandlungen durchgemacht; aber ihr Begründer Zenon war — wenn irgend jemand — mit seinem Ideale des autarkischen Weisen geradezu das Musterbild eines Individualisten; selbst unter den spätrömischen Stoikern lebt dieses Übermenscheneideal teilweise fort. Die katholische Kirche des Mittelalters betont sicherlich in der Hochhaltung der Gemeinschaft der ecclesia das Sozialprinzip; aber nicht nur zahlreiche Sektierer, sondern auch die Mystiker, die nach Abgeschlossenheit streben, ja sogar einige Kirchenväter stellen die Glückseligkeit der einzelnen

¹⁾ Erinnerung sei nur an den starken Unterschied zwischen Benthams und J. Stuart Mills Begründung hierfür.

unsterblichen Seele höher als selbst das erhabenste Sozialgebilde. Nun gar erst der Merkantilismus absoluter Fürsten! Gewiß, vom Untertan aus gesehen, sind in diesem Systeme die Menschen „dienende Organe“ des Staates. Was aber kann uns hindern, den Zusammenhang vom Standpunkte des Kronenträgers aus zu erfassen? „L'Etat c'est moi,“ ist ein recht individualistisches Prinzip. Hier erkennen wir deutlich, wie eine und dieselbe Gesellschaftsordnung von dem einen Blickpunkte aus universalistisch, vom anderen individualistisch erscheinen kann. Sind nicht die frondierenden Stände im Grunde viel anti-individualistischer als Colberts oder gar Louvois' Prinzip? Bei Hobbes will ich mich anheischig machen zu zeigen, wie „organisch“ seine Auffassung des Gesellschaftsvertrages ist. Dann Adam Smith! Ich möchte durchaus bestreiten, daß sein und (vor ihm) Quesnays oberstes Gebot die Erhöhung der Genußmöglichkeit für die einzelnen war. Es ist ein seit List unausrottbarer Fehler, daß gerade Smith, dessen Harmonielehre so stark universalistisch geschaut ist, als Typus des sog. Individualisten gilt. Eigentlich brauchte ich nur Dietzel selbst zu zitieren, um diesen festgefrorenen Irrtum zu erweichen. Smith' ethisches Prinzip ist Gerechtigkeit. (Sein psychologisches Verfahren sollte damit nicht verwechselt werden.) Dietzel sagt von den Physiokraten und Smithianern sehr richtig: „Keineswegs aus Zweckmäßigkeitsgründen allein wird das laissez faire vertreten — es soll eine Bürgschaft mehr erbringen für Erstehung des Reiches des „Gesetzes“, des „despotisme légal“ (Quesnay), des „order of justice“ (Smith); es soll eine Schutzmauer mehr sein gegen „ungerechte Strebungen“ der Sonderinteressen“.

Sehr treffend charakterisiert Dietzel das Programm der Konkurrenz¹⁾, wie es das 18. Jahrhundert ansah. „Nicht im Interesse der oberen Zehntausend, sondern in dem der unteren Millionen ist das Programm der Konkurrenz gestellt worden.“ Oder: „Nur das darf dem Individuum gehören, was es durch sich selbst erzeugt; nur das ist nach Locke“ (wohl zu beachten: gerade nach Locke!) „wirklich sein eigen“.

Ist es angebracht, dieses Streben nach sozialer Gerechtigkeit als individualistischen Materialismus zu deuten? Wie steht es gar erst mit den Puritanern, Quäkern, mit dem „Individualismus“ der deutschen Klassiker von Lessing bis Humboldt? Hängen sie nicht geschichtlich und sozialphilosophisch mit Montesquieu, Locke, Kant zusammen? Wer von uns kann ohne Voreingenommenheit sagen,

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Konkurrenz“ in derselben vierten Auflage des Handwörterbuchs der Staatwissenschaften.

ob in dem reichen Kosmos ihrer Ideen mehr individualistische oder mehr organische Elemente (in Dietzels Sinne) enthalten sind?

Nicht minder Halbrichtiges und Halbfalsches enthält die auf Schäßle zurückgehende Auffassung des Klassensozialismus (Dietzels Kommunismus) als „potenzierten Individualismus“. Ich behaupte wahrhaftig nicht, daß in den Systemen von St.-Simon und Owen bis Lenin und R. Luxemburg die Impulse, das irdische materielle Daseinsglück der einzelnen Menschen zu erhöhen, keinerlei Niederschlag gefunden hätten. Aber wer will das unlichtbare Chaos der Motive, Wollungen und Triebe so durchdringen, daß es, zum Kosmos gewandelt, als Einteilungsprinzip dienen könnte? Auch Dietzel sieht das Gemeinsame der „kommunistischen“ Systeme „in einem Zuge zu Gemeineigentum an den Arbeitsmitteln und Gemeinleitung der Arbeit“. Wenn aber die Ausführung eines solchen Programms nicht Unterordnung der Einzelmenschen unter ein soziales Gebilde in schroffster Form bedeutet — ganz gleich, ob man damit letztlich individuelles Glück zu schaffen hofft —, dann gibt es überhaupt kein universalistisches System. Vom Marxismus sagt Dietzel, er vertrete eine Ordnung, bei der „der Gesamtheit“ (wohl verstanden: der Gesamtheit) „die souveräne Leitung der Produktion, Zirkulation, Distribution nach einem großen einheitlichen Plane zustehen soll — eine Ordnung, gemäß der ein ‚Louis quatorze anonyme‘ . . . über die Mittel der Wirtschaft verfügen, die Zwecke der Wirtschaft wie die Anteile der „Genossen“ am Erträgnis der Wirtschaft vorschreiben soll.“ Trotzdem: Individualismus!

Es ist einer der verhängnisvollsten Irrtümer der modernen Sozialtheorie gewesen, daß Dietzel die Motive zum fundamentum divisionis der Sozialsysteme hat machen wollen. Selten hat in einer wissenschaftlichen Polemik jemand so unrecht gehabt wie Dietzel gegenüber Diehl. Praktische Bestrebungen kann man nur einteilen nach den Gleichheiten und Unterschieden in dem, was die Menschen wollen. Weshalb sie es wollen, zu untersuchen, ist sicherlich sehr reizvoll und notwendig. Es ist das Hauptthema der Untersuchung. Aber einmal läßt sich darüber nur mit großer Behutsamkeit einiges aussagen und manches bloß vermuten; auch fehlt der bisherigen Sozialwissenschaft solange noch die rechte Methode, bis die Beziehungslehre und die Soziopsychologie voll entwickelt sind. Dann aber findet man bei diesen Untersuchungen eben eine sonderbare Mischung von Motiven und Auffassungen vom Sein-Sollenden — eine Mischung in jedem einzelnen denkenden Menschen und in den Anhängern derselben Richtung untereinander. Wer die heutigen Kommunisten kennt, weiß, daß sich zur Idee der Gütergemeinschaft

die Menschen aus den verschiedensten, ja aus kraß sich widersprechenden Motiven bekennen. Es ist ferner sehr lehrreich, Marx' Kapital daraufhin durchzustudieren, was an ihm „organisch“, was „individualistisch“ erfaßt ist. Schließlich erkläre ich mich bereit, an jedem vorhandenen Werke der Sozialphilosophie zeigen zu können, wie stark es im obigen Sinne „gemischt“ ist, und daß es mehr der Willkür der Tradition, als einer inneren Notwendigkeit zuzuschreiben ist, wenn es hierhin oder dorthin gerechnet wird.

Der Gegensatz zwischen Individualismus und Universalismus als Einteilungsprinzip der Sozialsysteme ist falsch und unwissenschaftlich. Aber spricht nicht seine (wenigstens scheinbare) Einfachheit für seine Unentbehrlichkeit? Sicherlich ist ohne (stets mehr oder weniger gewaltsame) Vereinfachung eine Ordnung der Erscheinungen überhaupt nicht möglich. Da wir abkürzen und zusammenfassen müssen, können wir nicht umhin, summarisch zu verfahren und intimere Nuancen unberücksichtigt zu lassen. Aber um so mehr Sorgfalt müssen wir auf die Wahl des relativ passendsten Einteilungsprinzips verwenden. Ein antithetisches, dualistisch-kontradiktorisches Prinzip ist immer falsch, und innerhalb dieser Antithesen ist die von Individuum und Gesellschaft wieder die beliebteste und falscheste. Hüten wir uns bei Einteilungen vor der Zweiwahl! Gut und böse, wahr und falsch, Gott und Teufel: das sind Vereinfachungen des Kampfeswillens, nicht der Forschung. Geradezu möchte ich sagen: Die Dreiteilung wird fast immer richtiger sein, vorausgesetzt, daß sie nicht wieder im Dienste des Aberglaubens vorgenommen wird, es handele sich um Thesis, Antithesis, Synthesis! Im übrigen scheint sie mir fast stets die untere Grenze der summarischen Vereinfachung von Zusammenhängen des sozialen Lebens zu sein.

Soll aber durchaus (in unserem Falle) eine Zweiteilung der Sozialsysteme gegeben werden, dann ist die Gegenüberstellung der Prinzipien der *B i n d u n g* und der *B e f r e i u n g* jedenfalls richtiger als die Antithese zwischen Individualismus und Universalismus. (Nur für sehr ungeschickte Augen ist sie dasselbe wie diese.)

Ist es nicht eigentlich beschämend, daß das dumme, häßliche und überflüssige Wort Individuum, das einst das Naturrecht für bestimmte rechtsphilosophische Untersuchungen als Notbehelf verwendet hat, das aber heute aus sämtlichen Sprachen der Erde mit feurigem Eisen ausgebrannt werden sollte — es ist fast symbolisch zu verstehen, daß im alltäglichen Leben ein „Individuum“ ein etwas zweifelhafter Zeitgenosse zu sein pflegt — daß dieses, Wort, zärtlich gepflegt, sich forterbt und so viele realistische Sozialstudien ruiniert? Nicht nur, daß es falsch gebildet ist; denn man will gar

nicht behaupten, daß das Einzelwesen unteilbar sei, sondern daß es eigenartig, singulär sei, weshalb man eigentlich Singulare statt Individuum sagen müßte. Vor allem ist es von einer trostlosen Leerheit. Nur bei ganz wenigen sehr allgemeinen Untersuchungen ist das ein Vorteil. Zumeist ist es irreführend, da man nie deutlich erkennen kann, was eigentlich damit gemeint ist. Es kann ein Feuerländer, es kann Goethe gemeint sein. Wenn aber jemand Betrachtungen über gesellschaftliche Zusammenhänge anstellt, muß man wissen, ob er mit „Individuum“ jenen oder diesen Typus meint. Ich kann es sehr zweckmäßig finden, wenn etwa Kannibalen oder Mädchenhändler der Gesellschaft „geopfert“ werden; anders aber werde ich über den Geist Nietzsches urteilen. — Nicht minder fragwürdig ist der abstrakte, undefinierbare Schemen, den man Gesellschaft nennt. Hängt doch sogar bei den Bewertungen von Kollektivgebilden wie Staat und Kirche die Entscheidung davon ab, ob ich dabei an Albanien oder an Preußen, an die Mormonengemeinde oder an die römisch-katholische Kirche denke ¹⁾.

Damit ist nicht geleugnet, daß es spezielle Untersuchungen gibt, bei denen wir Kennzeichnungen wie individualistisch, universalistisch, organisch usw. nicht entbehren können. Tendenzen, Bewegungen, Bestrebungen solcher Art gibt es sicherlich. Als Prozesse aufgefaßt, die sich von anderen Geschehnissen unterscheiden, haben diese Begriffe ihren Wert. Aber es gibt einmal nicht das Individuum und die Gesellschaft; es gibt ferner nicht ein geschlossenes System des Individualismus (auch nicht das Stirners) und nicht des Universalismus (nicht einmal das Spanns oder Plenges).

Wie man meines Erachtens die geschichtlichen Sozialsysteme besser einteilen könnte, das soll ein ander Mal zu zeigen versucht werden.

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Das Problem der Ichheit“ in „Das neue Deutschland“, 10. Jahrgang, Heft 7/8.

Zum Gedächtnis an Franz Staudinger.

Von

Ferdinand Tönnies.

Franz Staudinger (geb. 15. Februar 1849, gest. 18. November 1921) war seinem ganzen Wesen nach von einer freien, humanen Gesinnung erfüllt, er war ein leidenschaftlicher Reformers, er hegte einen tiefen Glauben an den Wert der Wahrheit und Wissenschaft, dadurch die menschlichen Zustände zu verbessern. So war er praktischer Philosoph und Ethiker, der als solcher den sittlichen Charakter der alten Prophetie und des Christentums erneuern wollte: er fand den Gedanken des Reiches Gottes wieder im Grundgedanken des modernen Liberalismus, wie ihn Kant als Reich der Zwecke formuliert habe, worin ein vernünftiges Wesen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst zu behandeln sei. Mit dieser Idee, die der Freimaurer hochhielt, stieß Staudinger auf Marx, der alle ethische Begründung und ethische Zielsetzung abzulehnen schien. Er findet, daß Marx das soziale Werden unter kausalem Gesichtspunkte richtig beurteile; aber wenn er doch abziele auf bewußte und planmäßige Umgestaltung der Gesellschaftsordnung, so versage der Marxismus: er müsse folgerichtig zu Kant kommen, wie der Kantianer, wenn er die Naturgesetze des wirklichen Lebens seinen Idealen zugrunde legen wolle, zu Marx kommen müsse. Diese Gedanken zu vereinigen, sei die Aufgabe („Ethik und Politik“, 1899). Staudinger sucht also die „wirtschaftlichen Grundlagen der Moral“ (1907). Die ökonomischen Beziehungen der Menschen zueinander sind ihm nunmehr das Grundproblem; denn ihre sozialen Beziehungen seien daraus abzuleiten. Hier wird der Ethiker Soziologe. Es werden unterschieden 1. die Beziehungen des Menschen zum Menschen als zu einem Naturobjekt, 2. als zu einem Wesen, mit dem man verkehrt, 3. als zu einem Wesen, mit dem man frei zusammenwirkt. In äußerer Anlehnung an Tönnies nennt St. die zweite Beziehung Gesellschaft, die dritte Gemeinschaft, die erste Sach- oder Objektverhältnis. [Dieses wird nur als einseitiges begriffen, im Widerspruch zu dem Programm, daß die Beziehungen der Menschen „zueinander“ betrachtet werden sollen!] Die drei zu beschreiben

und ihre bisherigen historischen Mischungen darzustellen, ist in zwei großen Abschnitten der ersten Hälfte des Buches vorbehalten, der dritte Abschnitt behandelt die Überordnung der Gemeinschaft — in diesem Punkte soll der folgerichtig gedachte Sozialismus mit religiöser und philosophischer Ethik zusammentreffen: Sozialismus ist ihm also hier eine Vollendung des Liberalismus. Das zweibändige Werk „Kulturgrundlagen der Moral“ (1914) gibt den gleichen Gedanken eine breitere und begrifflich strengere Ausführung. Unterschieden werden nur persönliche oder unmittelbare und sachvermittelte Beziehungen, welche letzteren im Laufe der Kulturentwicklung immer mehr angewachsen seien. An die Stelle jener drei Formen treten zwei Paare, deren erstes dadurch bezeichnet wird, daß darin der eine Wille den anderen nicht als gleichberechtigt anerkenne, während dem anderen die Gleichberechtigung zugrunde liege. Dort 1. Kampf-, 2. Untertänigkeits- oder Herrschaftsverhältnis; hier 3. Tauschverhältnis — Gesellschaft, — 4. Zusammenwirken, das dann Gemeinschaft sei, wenn es auf dem Boden freier Vereinbarung und freiwilliger Tätigkeit ruhe. Diese Verhältnisse, lehrt hier unser Philosoph, können einander neben-, unter- oder eingeordnet sein. Das Verhältnis also, worin die Willensverhältnisse zueinander stehen, bestimmt die großen historischen Epochen. Seine Geschichtsauffassung nennt St. »sozialorganisch«, meint aber, daß sie im Wesen von der sog. materialistischen oder ökonomischen nicht verschieden sei. Überall, auch in der während des Weltkrieges entstandenen kleinen Schrift „Soziale Wegenotwendigkeiten“ (1917), sieht St. das Schema der Entwicklung in dem Fortschritt vom Herren- oder Gewaltverhältnis (worin die beiden ersten wieder zusammengefaßt werden) zur Gemeinschaft. Dazwischen liegt das Tauschverhältnis — die Gesellschaft. Im großen und ganzen: Gewalt Vergangenheit, Gesellschaft Gegenwart, Gemeinschaft Zukunft. Eingeräumt wird aber, daß in primitiven Zuständen „der Gemeinschaftsfaktor im inneren Leben das Übergewicht hatte“, wobei jedoch „nach außen zwischen diesen Gemeinschaften der äußerste Kampf herrschte“ (Kulturgrundlagen I, 146 und sonst). Heute entwickle sich die Gesellschaft so, daß in ihr wieder Herrschaft — durch Kartelle, Trusts und Monopole schlechthin — das Übergewicht erlange; um so notwendiger werde die Gegenwirkung sozialistischer Organisation. Keim der Sozialgemeinschaft sei die Konsumgenossenschaft. Diesen Keim zu hegen, sein Wachstum zu fördern, hat Staudinger während der letzten Jahrzehnte seines Lebens mit Hingebung und Aufopferung sich angelegen sein lassen. Seine Theorien sind außerhalb der sozialistischen Parteikreise wenig beachtet worden. Zum

Teil lag dies daran, daß er kein Universitätsgelehrter war, zum Teil daran, daß sein Hauptwerk im unseligen Jahre 1914 erschienen ist. Auch Wilhelm Metzger, dessen ausgezeichnete Kraft den Nöten des Weltkrieges erlegen ist, nimmt in seinem nachgelassenen Werke „Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus“ (Heidelberg 1917) nur auf das frühere Werk (Wirtschaftliche Grundlagen der Moral) Bezug. Er meint darin (S. 6—16 »Soziologische Zwischenfragen«), nachdem »schon« von mir die irrationale naturwüchsige »Gemeinschaft« der rationalen, auf Vertrag und Tausch gegründeten »Gesellschaft« gegenübergestellt worden, habe Staudinger diesen beiden Lebensverhältnissen mit Recht noch ein drittes, das Gewaltverhältnis, hinzugefügt und damit in der Tat »die drei Grundbeziehungen« aufgefunden, »die den Menschen in ganz verschiedener Weise in seinem Willen lenken und beherrschen« (12). In der Anwendung dieses »ungemein fruchtbaren Schemas« will aber Metzger ganz andere Wege einschlagen als Staudinger. Er deutet sie dann mehr in meinem als in Staudingers Sinne. Mir selber gibt dies Veranlassung, mit beiden mich auseinanderzusetzen. Ich beklage, daß es nicht bei ihren Lebzeiten geschehen ist. Insbesondere, daß ich Staudinger eine Erörterung dieser Art schuldig geblieben bin; denn auch im Gespräch ist sie nur mit kleinen Bruchstücken geschehen. Eben für diesen Winter 1921/22, der uns den Trefflichen genommen hat, war mein Vorsatz gewesen, die Versäumnis nachzuholen. Staudinger hatte nämlich die dritte Auflage der Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft“ in der Konsumgenossenschaftlichen Rundschau (25. September 1920) freundlicherweise angezeigt und ihren Inhalt bündig, aber im ganzen auf zutreffende Art dargestellt. Es findet sich aber darin einiges Mißverständnis. So meint er, daß ich »auch die Herrschaftsformen aller Art« zu den Gemeinschaftsformen rechne. Allerdings: alle ursprünglichen, durch Verständnis begründeten, durch Sitte befestigten, durch Religion geheiligten; aber sie können auch aus Gesellschaft hervorgehen, wie in der Idee eines rationalen, auf dem Bewußtsein seines Nutzens gegründeten Staates die Herrschaft der Polizeibehörde oder des Wohnungsamtes über den steuerzahlenden Bürger. Staudinger meint ferner, wenn ich in der »Genossenschaft« mit Recht eine Erlösung verheißende Wirtschaftsmacht anerkenne (der Ausdruck ist nicht der meine), so werde ich sie kaum auf denjenigen Gemeinschaftsbegriff aufbauen können, den ich vor 33 Jahren gebildet habe. Denn die neue, die werdende Gemeinschaft müsse ihrer Natur nach gerade auf dem Kürwillen, den ich durch Reflexion, endlich durch Wissenschaft bestimmt sein lasse, begründet werden; „sie

soll uns aus dem Reiche der unbeherrschten Notwendigkeiten mehr als die heutige Gesellschaft in das Reich der erkenntnisbestimmten Freiheit führen.“ Darum sei es nötig, eine etwas andere Begriffsmethodik zu gebrauchen. Man müsse reine, oder wie Marx sie nenne, absolute Begriffe aussondern, d. h. solche, in denen nichts enthalten ist, als was wir selber hineinlegen. Staudinger hat nicht bemerkt, daß mein Absehen immer gerade dahin gerichtet war. Er will dann Gemeinschaft als Verbindung mehrerer Besonderheiten zu demselben Gegenstand, insbesondere mehrerer Willenshandlungen zu dem nämlichen Willensziele bestimmen; sie sei von bloßer Gemeinsamkeit zu unterscheiden, mit der sie von mir gleichgesetzt werde. Gesellschaft hingegen setze immer einen Gemeinschaftsrahmen voraus, innerhalb dessen sich bei Menschen die Willenserscheinungen verschieden, ja sogar gegensätzlich bewegen können. „Ein Sandhaufen ist eine typische Gesellschaft von Sandkörnern, dem nur die Zusammenhäufung den Gemeinschaftsrahmen gibt.“ Es ist hier deutlich, daß St. nur an objektive äußere Zusammenhänge und Verhältnisse denkt, während ich gerade die innere psychologische Bedingtheit der sozialen Verhältnisse und Verbindungen gemeint habe. St. sieht nur auf die Erscheinungen, ich sehe hauptsächlich auf die Motive der Willensbeziehungen und Verhältnisse. In dem Aufsatz „Der Begriff der Gemeinschaft“ (Zeitschr. f. soziale Pädagogik, Jahrg. I, H. I, unkorrigiert gedruckt) habe ich diesen strenger geschieden von der Allgemeinvorstellung, die der Sprachgebrauch meint, wenn er von Sprachgemeinschaft, Arbeitsgemeinschaft u. dgl. redet. Lorenz Stein hatte dieser seinen Urbegriff der Gemeinschaft entlehnt. Es fehle gewiß nicht — betone ich dort — an Brücken zwischen solcher äußeren (objektiven) und meiner innerlichen (subjektiven) Gemeinschaft usw. Auch habe ich ausdrücklich meine Theorie auf die Verhältnisse gegenseitiger Bejahung eingeschränkt. Das reine Gewaltverhältnis kommt daher bei mir nicht vor, es ist nach meinem Leitgedanken eben kein wirklich soziales Verhältnis. Nichts hat mir natürlich ferner gelegen, als die ungeheure Bedeutung zu verkennen, die Gewalt, Zwang (auch rechtloser), Feindschaft, Kampf von jeher und — wahrlich — bis auf den heutigen Tag und solange Menschen Menschen sind, in ihrem Zusammenleben haben und haben werden. Es ist eben die negative, antisoziale Seite dieses Zusammenlebens. Das Zusammenleben selbst ist der Widerstand gegen diese Elemente, wie (nach Bichats geistvoller Darstellung) das Leben die Gesamtheit der Funktionen, die dem Tode Widerstand leisten, ist. — Staudingers Begriff der Gemeinschaft ist, wie aus dem Mitgeteilten hervorgeht, ganz überwiegend ein ethisches

Ideal, dessen zukünftige Verwirklichung er erhofft und erstrebt, jedenfalls will: sie (die Gemeinschaft) „soll“ uns in das Reich der Freiheit führen. Staudingers Geschichtsphilosophie ist immer im Geiste des Humanismus gehalten, der das finstere Mittelalter hinter sich und den ewigen Frieden des Zeitalters der Vernunft vor sich sah. Auch der Weltkrieg hat ihm diesen Glauben nicht erschüttert. Ich sehe die Gestalten der europäischen Kultur alt geworden in ihren riesenhaften Entwicklungen, ihren erhabenen wissenschaftlich-technischen Leistungen; die Substanz der Gemeinschaft, von der diese Kultur doch letzten Endes lebt, wird zersetzt eben durch diese Leistungen und durch die Vernichtungskämpfe derer, die sich ihrer widereinander bedienen. Ich verhalte mich, insofern ich die Zusammenhänge erkennen und eine Prognose gestalten will, lediglich als Beobachter, als Zuschauer. Staudinger wollte und konnte seine Postulate, seinen Idealismus, seine Hoffnungen nicht soweit zurückdrängen, wie es zu diesem Behuf notwendig ist.

II. Spezieller Teil: Archiv für Beziehungslehre.

Wesen und Eigenschaften der Masse.

Von

Wilhelm Vleugels.

Seit der ersten systematischen Behandlung der Massenpsychologie durch Gustav Le Bon ¹⁾ ist es üblich geworden, die erstaunliche Gleichartigkeit im Denken, Fühlen und Handeln der in einer Masse vereinigten Menschen durch die von Le Bon völlig gleichbedeutend verwandten Ausdrücke „Massenseele“ und „psychologische Masse“ im Gegensatz zu der (beziehungslosen) Masse, zwischen deren einzelnen Gliedern keine psychische Wechselwirkung stattfindet, zu verdeutlichen. Schon die Tatsache, daß Le Bon es vermied, „psychische“ statt „psychologischer Masse“ zu sagen, deutet an, daß es ihm hierbei nicht darum zu tun war, das Vorhandensein einer Kollektivseele zu beweisen, sondern daß er damit nur eine veranschaulichende Metapher geben wollte, was sich aus seinen Ausführungen denn auch unschwer beweisen ließe. Doch dürfte es um der begrifflichen Klarheit willen zweckmäßig sein, die erwähnten Ausdrücke, da sie leicht zu wissenschaftlich unhaltbaren Konstruktionen verführen ²⁾, ganz zu vermeiden.

Aufgabe der Massenpsychologie ist es, die psychischen Wechselwirkungen zwischen den zu einer Masse vereinigten Individuen und die Modifikationen, die die Seele des einzelnen dadurch erfährt, zu untersuchen. Die Masse ist als Form der Vergesellschaftung ein soziologisches Phänomen; da sie aber „durch das Seelische näher bestimmt“ ist, ein psychosozilogisches ³⁾. Wir stellen somit dem Begriffe der (beziehungslosen) Masse im gewöhnlichen Sinne des Wortes

¹⁾ G. Le Bon, *Psychologie des Foules*, erstmalig erschienen 1895; deutsche Übersetzung von R. Eisler, 3. Aufl., Leipzig 1919.

²⁾ Vgl. hierzu Simmel, *Soziologie*, Leipzig 1908, S. 556 ff.

³⁾ Vgl. H. L. Stoltenberg, *Soziopsychologie*, Berlin 1914, S. 10. — Zu Stoltenbergs Terminologie siehe L. v. Wieses Ausführungen im 1. Jahrg. dieser Zeitschrift, Heft 1, S. 50, und Heft 3, S. 79 ff.

den der Masse im psychosozialen Sinne gegenüber; letztere ist stets gemeint, wenn im folgenden von Masse schlechthin gesprochen wird.

Damit wenden wir uns nicht inhaltlich gegen den Massenbegriff *Le Bons*, sondern nur gegen eine irreführende Benennung, die erstens die Möglichkeit einer Kollektivseele zu bestätigen schien, und die zweitens auch zur Anwendung massenpsychologischer Deutung auf Fälle verführte, in denen eine Masse im psychosozialen Sinne überhaupt nicht vorhanden war. So ist z. B. die Massenwirkung einer Reklame keine psychosozial relevante Erscheinung; denn ihre Wirkung auf viele, auf eine Masse im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann rein individuelle Ursachen haben; die Gleichheit des Effektes bei diesen einzelnen kann nur darin begründet sein, daß sie sich einem Typus, etwa dem des sogenannten Durchschnittsmenschen nähern. Die Wirkung der Reklame kann, sofern sie durch wechselseitige Beeinflussung einzelner hervorgerufen oder unterstützt ist, sozial-psychologisch durchaus belangreich sein, nicht aber massenpsychologisch; denn diese einzelnen bilden eben keine Masse in dem Sinne, in dem auch *Le Bon* und schon vor ihm *Tarde* und *Sighele* den Ausdruck verwandten. Als Glied einer Masse erfährt der einzelne gewissermaßen eine psychische Umschmelzung; die Grundströmungen, die sich allgemein in der Masse geltend machen, erfahren eine Stärkung in ihm, während das, was den einzelnen charakterisiert, zurückgedrängt wird. Darum ist die Masse im psychosozialen Sinne etwas wesentlich anderes als die einfache Summe der in ihr geeinten Individuen.

Dieser Satz, der eine alte Erkenntnis ausdrückt, die schon lange vorhanden war, ehe das Wesen der Masse zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht wurde, ist von großer Bedeutung, aber er scheint auch nicht unmißverständlich zu sein; dies zeigt seine Auslegung durch *G. Anton*, der in einem Vortrage über die „Psychologie der Masse“ sagte ¹⁾: „Auch die Massenseele darf keineswegs als die restlose Summe der Einzelseele bezeichnet werden. So wie die Töne sich zu Akkorden zusammenfügen, gibt es dabei Wohlklang und Mißklang, Hemmung und Förderung, jedenfalls

¹⁾ Aus der ärztlichen Seelenkunde. Drei Vorträge, Berlin 1918, S. 23. *A.* scheint sich der Tragweite der zitierten Äußerung gar nicht bewußt geworden zu sein; denn er beschränkt sich im Anschluß daran auf die Wiedergabe der allgemeinsten Ergebnisse der Massenpsychologie, wie wir sie auch bei *Le Bon* finden; die kurze Charakteristik, die er (a. a. O. S. 24) von der Masse gibt, zeigt deutlich die Unhaltbarkeit seines Vergleiches; es findet sich auch nichts in den Ausführungen *A.s.*, was diesen Vergleich in irgendeiner Hinsicht annehmbar erscheinen ließe, er stellt vielmehr ausdrücklich den psychologischen Massenbegriff dem der amorphen Masse gegenüber.

ganz neue Wirkungen.“ Diese beiden Sätze enthalten eine ganz eigenartige Wendung, und man müßte annehmen, daß von ihr eine Kritik der ganzen bisherigen Massenpsychologie ausginge; denn der Antonsche Vergleich kann doch nur so verstanden werden, als ob die Menschen in der Masse ihre Individualität unverändert beibehielten (wie die Töne im Akkord), und als ob es nur gewissen Zufälligkeiten zu verdanken sei, wenn dabei Wohlklang oder Mißklang erzeugt wird. Daß das nicht so ist, zeigt sich bei einem Eingehen auf die Merkmale, die jede Masse im psychosozialen Sinne aufweist.

Dreierlei ist es — nach Le Bon¹⁾ —, was die Masse charakterisiert; Einmal das aus der einfachen Tatsache der großen Zahl geborene Gefühl einer unüberwindlichen Macht, das den Menschen in der Masse Instinkten nachgeben läßt, die er sonst notwendig gezügelt hätte. Das zweite Charakteristikum der Masse ist das der psychischen Ansteckung, der ihre Teilnehmer jedem Gefühl und jeder Handlung gegenüber unterliegen können, und endlich — damit im Zusammenhange stehend — ist es drittens die außerordentlich gesteigerte Suggestibilität, durch die sich der Mensch in der Masse vom isolierten Individuum unterscheidet. Diese drei Momente, unter die sich alle speziellen, in ihrer Gesamtheit der Masse eigentümlichen Charakterzüge unterordnen lassen, sind es, die in ihrem Zusammenwirken die Ausschaltung der bewußten Persönlichkeit zugunsten des Unbewußten in der Seele des an einer Massenbewegung teilhabenden Individuums und damit die Ausschaltung seiner Urteilsfähigkeit hervorrufen. Damit hängt der bei der Masse beobachtete Tiefstand des intellektuellen Niveaus zusammen, aber auch die Tatsache, daß sie „hinsichtlich der Gefühle und der durch diese bewirkten Handlungen besser oder schlechter sein kann als das isolierte Individuum, je nach der Art der Suggestion, unter der die Masse steht.“

Bezüglich der Ideen, die auf die Masse einwirken, gilt der Satz, daß sie lange Zeit brauchen, um von der Masse erfaßt und anerkannt zu werden, dann aber ebenso hartnäckig von ihr festgehalten werden. Die Urteilskraft der Massen ist ebenso gering, wie ihre Einbildungskraft groß ist. Auch dies erklärt sich aus der Herrschaft des Unbewußten über die Masse. Sie handelt durchaus gefühlsmäßig und triebhaft: sie ist leicht erregbar, intolerant und — unbeschadet ihrer Neuerungssucht — ihrem Wesen nach konservativ.

Voraussetzung für das Zustandekommen einer Masse ist die Einigung einer Mehrzahl von Menschen auf ein bestimmtes, von allen

¹⁾ Im ersten Buche seines bereits zitierten Werkes gibt Le Bon eine Charakteristik der Masse, der wir hier folgen.

erstrebtes Ziel. Diese Orientierung auf das gleiche Ziel erfolgt bei einem aus den heterogensten Elementen zusammengewürfelten Volkshaufen, einem Straßenaufmarsch etwa, unter einem gemeinsamen Eindruck, der einen wesentlich gleichen Affekt bei den einzelnen Gliedern der Menge wachruft. Mit dem gemeinsamen Eindruck beginnt hier der psychische Einigungsprozeß; die Orientierung der einzelnen vollzieht sich auf dem Wege ihrer gegenseitigen Beeinflussung durch Laute, Mienen und Gebärden, wobei die Spannung der Neugierde das Eindringen passiver Perzeptionen in das Gemeinbewußtsein erleichtert, so daß sich die psychische Umwandlung der einzelnen vollziehen kann¹⁾. Die Spannung verdichtet sich zur Erregung und ruft den Aktionsdrang der Masse wach, der aber nicht zur Auswirkung kommen kann, wenn er nicht durch einen Führer ausgelöst wird. Wir gebrauchen den Begriff der Führerschaft hier im weitesten Sinne, indem wir als Führer den bezeichnen, der in der in Erregung befindlichen Masse die Initiative ergreift. An das Auftreten eines „Führers“ (in diesem weiten Sinne) ist die Masse unbedingt gebunden; findet sie einen solchen nicht, dann löst die Menge sich auf, ehe sie sich als Masse im psychosoziologischen Sinne manifestieren konnte, obwohl sie — rein psychologisch betrachtet — als solche schon vorhanden war.

Die Möglichkeit direkter gegenseitiger Beeinflussung, engster Wechselwirkung zwischen mehreren muß vorhanden sein, wenn aus ihnen Masse werden soll; sie ist immer da gegeben, wo sich eine Menge von Menschen gleichzeitig am gleichen Ort zusammen befindet. Durch irgendein auslösendes Ereignis kann die Menge dann zur Masse werden, und durch Einfühlung und Eingebung gelangt das Gemeinbewußtsein zur Vorherrschaft über das Gesamtbewußtsein der einzelnen. So läßt sich auch der Zwangscharakter erklären, der allen Massenaktionen und -reaktionen anhaftet. Das allen Gemeinsame beherrscht die Glieder der Masse und bestimmt ihr Niveau, dessen intellektuelle Niedrigkeit schon aus dieser Gemeinsamkeit resultieren muß. Ist das Niveau der Masse nach der Gefühlseite hin ebenso notwendig ein niedriges? Wenn wir berücksichtigen, daß die einzelnen unter dem Eindrucke der Massenwirkung eine intellektuelle Steigerung keineswegs, sehr wohl aber eine solche

¹⁾ Dieses Gemeinbewußtsein muß wohl unterschieden werden vom Gesamtbewußtsein; letzteres bezeichnet den gesamten Bewußtseinsinhalt des einzelnen, während jenes ein allen Menschen gemeinsames Teilbewußtsein bezeichnet. Vgl. Stoltenberg, a. a. O. S. 19; ferner v. Bechterew, Die Bedeutung der Suggestion im sozialen Leben, Wiesbaden 1905, S. 10 ff., daselbst auch eine Hypothese über den Verlauf der Suggestion, die sich auch auf den Prozeß der Massebildung anwenden läßt.

bezüglich der Gefühle — und zwar besonders ihrer Intensität — erfahren können, so erscheint es angebracht, auf die theoretische Bestimmung des Massenniveaus in dieser Richtung zu verzichten und uns zunächst mit der Feststellung, daß dieses Niveau ein einheitliches ist, zu begnügen.

Die etwas vage Behauptung Le Bons, daß die Masse „hinsichtlich der Gefühle und der durch diese bewirkten Handlungen besser oder schlechter sein kann“ als das isolierte Individuum, bleibt also noch zu prüfen; den intellektuellen Tiefstand der Masse konnten wir anerkennen, ebenso die völlige Einheitlichkeit ihres Gesamtniveaus. Der einzelne verringert seine Individualität in der Masse. Sie übt eine nivellierende Wirkung auf die einzelnen aus. Daß wir alle, wie Anton (a. a. O. S. 19) bei einer Betrachtung des von Hallervorden so genannten „Sympsychismus“ sagt, „aus unserer inneren Anlage heraus nicht nur Menschen, sondern auch Mitmenschen sind“, erweist sich sehr deutlich bei der aktuell zusammenbefindlichen Masse.

Diese innige Gefühlsgemeinschaft mit ihrem Zwangscharakter läßt die Masse, sobald sie zu Taten übergeht, mit geradezu elementarer Urgewalt handeln. Es hat seinen tiefen Sinn, wenn L. v. Ranke den Bauernkrieg ein Naturereignis nennt. Dies elementar Naturhafte der Masse erschwert außerordentlich die Charakterisierung ihres Sittlichkeitsniveaus. Es ist notwendig, Klarheit darüber zu schaffen, daß wir bei den gänzlich verschiedenen Voraussetzungen, unter denen das Individuum in der Masse auf der einen, das isolierte Individuum auf der anderen Seite fühlt und handelt, auch verschiedene Maßstäbe anlegen müssen, wenn wir sie beurteilen wollen.

Diese Schwierigkeit deutet auch Le Bon an, der an einigen Stellen seines Werkes mit Nachdruck hervorhebt, daß die Massen durchaus tugendhaft sein können; er glaubte diese Beobachtung gegenüber Tarde und Sighele, die „die Massen nur in kriminologischer Hinsicht untersucht“ hätten, besonders betonen zu müssen. Le Bons diesbezügliche Ausführungen halten in mehr als einer Hinsicht einer kritischen Prüfung nicht stand. Erstens trifft es nicht zu, daß die genannten Forscher mit Rücksicht auf die von ihnen beobachtete Häufigkeit der Massenverbrechen die Massen ohne weiteres „als auf einem sehr niedrigen Sittlichkeitsniveau stehend“ betrachten. Gegen diesen Vorwurf der Einseitigkeit, den Le Bon (a. a. O. S. 35) seinen Vorgängern gegenüber erhebt, verteidigt sich G. Tarde in seinem Werk „Die sozialen Gesetze“¹⁾ durch den Hinweis auf eine Reihe von Veröffentlichungen (aus den Jahren 1884—1893), von

¹⁾ Deutsch von H. Hammer, Leipzig 1908, S. 15 f. Anm.

denen er sagt, daß sie „im wesentlichen die ganz bestimmte Erklärung der bei den Massen zu beobachtenden Erscheinungen“ enthalten. — Sigheles Studie über die „Psychologie des Auflaufs und der Massenverbrechen“¹⁾ ist geschrieben mit dem Zwecke, die relative Berechtigung der vom einzelnen subjektiv empfundenen Verantwortungslosigkeit an einem unter dem Eindrucke der Massenwirkung begangenen Verbrechen darzutun. Obwohl für diesen Zweck die Frage nach eventuellen Tugenden der Masse belanglos war, hält Sighele (a. a. O. S. 35) es für angebracht, auf ihre Möglichkeit hinzuweisen.

Weiter darf man wohl sagen, daß die Schilderung, die Le Bon selbst von der Masse gibt, durchaus pessimistisch ist, und daß der kurze Abschnitt, in dem er sich mit der Untersuchung der „Sittlichkeit der Massen“ befaßt (a. a. O. I. Buch, II. Kap., § 5), nicht ganz ungezwungen (und lückenhaft) ist. Wertvoll ist in diesem Abschnitte die begriffliche Scheidung, von der Le Bon ausgeht: „Verstehen wir unter Sittlichkeit die Beachtung gewisser sozialer Konventionen und die beständige Unterdrückung der egoistischen Impulse, dann liegt es auf der Hand, daß die Massen zu impulsiv und wandelbar sind, um der Sittlichkeit fähig zu sein. Befassen wir aber unter dem Begriff der Sittlichkeit das momentane Auftreten gewisser Eigenschaften, wie Entsagung, Ergebenheit, Uninteressiertheit, Selbstaufopferung, Rechtsgefühl, dann können wir im Gegenteil sagen: die Massen sind oft eines sehr hohen Maßes von Sittlichkeit fähig.“

Aus unseren obigen Ausführungen geht deutlich hervor, daß bei der unbedingten Herrschaft des Unbewußten über die Masse ihre Sittlichkeit nur eine solche im zweiten Sinne sein könnte. Will man eine so geübte Sittlichkeit noch als solche gelten lassen, dann scheinen mir noch zwei weitere Eigenschaften der Masse einer besonderen Hervorhebung wert: Mitleid und Aufrichtigkeit.

Mitleid! — Ist es nicht zum mindesten Übertreibung, diese Tugend gerade der Masse nachzurühmen? Die aus dem Dunkel atavistischer Regungen und Triebe stammende Wildheit und Grausamkeit, die bei den Massen so oft beobachtet wurden, scheinen dem zu widersprechen. Aber hierbei darf nicht vergessen werden, daß diese Grausamkeit sich nur gegen wirkliche oder vermeintliche Feinde der Masse richtet; dann allerdings vollbringt sie Scheußlichkeiten, für die dem einzelnen nachher überhaupt jedes Verständnis fehlt. Zu den heroischsten Handlungen aber ist die Masse fähig,

¹⁾ Erstmalig erschienen 1893, deutsch von Hans Kurella, Dresden und Leipzig 1897. Über das Verhältnis von Le Bon und Sighele vgl. das Urteil Moedes, Experimentelle Massenpsychologie, Leipzig 1920, S. 12.

wenn ihr Mitleid angerufen wird zugunsten von Menschen, die sie als Unterdrückte, als Leidensgefährten empfindet. Die Revolution ist ein typisches Beispiel einer Massenbewegung, und jede Revolution liefert Beispiele dafür, daß an das Mitleid der Masse nie vergebens appelliert wird, z. B. wenn es gilt, Gefangene zu befreien. Es ist kein Einwand gegen die Gültigkeit dieses Beispiels, daß die Masse auf diese Weise Verstärkung durch revolutionäre Elemente erhalte; denn das ist ihr nicht bewußt, wie sie ja überhaupt nicht mit Vorbedacht und Überlegung handelt. Man kann sicher bei der Masse eine Tendenz zur Expansion feststellen, die sich aber ihr selbst unbewußt, gewissermaßen zwangsmäßig aus der psychischen Beeinflussung auch derjenigen Individuen, die in ihren „Bannkreis“ geraten, ergibt. Jenes Motiv mag aber sehr wohl bei den Führern eine Rolle spielen; daß sie aber mit einem Appell an das Mitleid bei der Masse auf einen unbedingten Erfolg rechnen können, verdanken sie nicht der Zweckmäßigkeit der betreffenden Aktion, sondern dem Walten sympathischer Gefühle in der Masse.

Sighele (a. a. O. S. 81) glaubt zwar im Hinblick auf die Grausamkeit der Masse, daß die sympathischen Gefühle durch die Massebildung ebensosehr wie die geistige Kraft geschwächt werden, doch gilt dieser Satz nur mit der gemachten Einschränkung. Die Einfalt und Unbedingtheit ihrer Gefühle läßt sie gegen ihre Feinde ebenso grausam sein, wie sie mitleidvoll und aufopferungsfähig für ihre „Leidensgefährten“ ist. Bezüglich derer, die ihre Wege kreuzen, kennt die Masse nur Gegner- oder Genossenschaft. Hindernisse kennt sie nicht, oder sie trachtet, sie unverzüglich aus dem Wege zu räumen; daher sie sich auch mit derselben Wut gegen Unbeteiligte wie gegen ihre Feinde richtet; wer nicht mitgerissen wird von ihr, nicht mitreißt, bedeutet Hemmung für die Bewegung, deren Trägerin die Masse ist; instinktiv wendet sie sich mit derselben Schärfe gegen ihn wie gegen einen aktiven Feind. Er hat nicht teil an der Gefühlsgemeinschaft, die das eigentliche Wesen der Masse bildet, weshalb diese in ihrer Unkontrolliertheit durch den Intellekt sich auch nicht für ihn geltend machen kann; ebenso wie sie sich ohne weiteres für die als der Masse zugehörig Empfundene betätigt. Als zugehörig empfindet die Masse gerade die (wirklich oder vermeintlich) Unterdrückten, weil sie sich gleichfalls aus Unzufriedenen, aus „Unterdrückten“ zusammensetzt. Ob und inwieweit sie es tatsächlich sind, ist dafür völlig irrelevant, wie die Masse überhaupt in allem von Gefühlen beherrscht wird. Sehr richtig sagt Sighele (a. a. O. S. 114f.) bei einer Betrachtung der tieferen Ursachen der Massenbildung: „Alle Theorien, auch die gefährlichsten, bedeuten aber für das Kräfte-

spiel unseres Wollens und unserer Moral sehr wenig; was von Bedeutung ist, das ist unser Gefühl, und dieses sagt uns — nicht nur wenn wir Proletarier sind, sondern uns allen —, daß wir alle, durch Verschuldung der Menschen oder die des Schicksals, in diesem Leben moralische und materielle Ungerechtigkeiten erdulden. Sie mögen je nach der Klasse, zu der wir gehören, größer oder geringer sein, aber wenn sie auch objektiv verschieden sind, subjektiv sind sie es deshalb nicht. Das Maß der Gefühle ist von Individuum zu Individuum und von Klasse zu Klasse verschieden, und im allgemeinen haben die Individuen und Klassen, welche weniger schwere Übel zu erdulden haben, dafür ein feineres Gefühl.“

Daß Menschen der letzteren Art unter den subjektiv empfundenen Ungerechtigkeiten mehr leiden als unkompliziertere Individuen, dürfte nicht allein auf ihr feineres Gefühl dafür zurückzuführen sein, sondern auch auf eine gewisse Einsicht in die Ursachen so mancher „Ungerechtigkeiten“, unter denen sie leiden — Ursachen, die sie weniger in persönlichem Verschulden irgendwelcher anderer als in tragischen Verkettungen von Ausflüssen allgemeinmenschlicher Unvollkommenheiten und von objektiven Umständen sehen. Die mit solcher Einsicht verbundene Erkenntnis der Wehrlosigkeit ist jedenfalls kein ganz unzweifelhaftes Gnadengeschenk.

Die Masse ist zu solchen Erwägungen natürlich noch unfähiger als die sie zusammensetzenden Individuen, die größtenteils schon als einzelne ihre persönlichen Leiden ganz bestimmten persönlichen Gewalten zuzuschreiben gewöhnt sind; mit den unter denselben Gewalten Leidenden fühlt sich die Masse solidarisch, und sie ist stets bereit, ihr Mitleid für sie zu betätigen. Darin würde man unter den oben gemachten Voraussetzungen die vielleicht stärkste positive Tugend der Masse sehen können, bei deren Betätigung weitere (sekundäre) Tugenden in Erscheinung treten (z. B. Uneigennützigkeit, Selbstaufopferung), die aber nur auf dem Umwege über das Mitleid jederzeit in ihr erweckt werden können.

Aufrichtigkeit! — Auch sie ist stets bei der Masse vorhanden (nicht nur erweckbar). Ihr Vorhandensein ergibt sich notwendig aus der psychischen Struktur der Menschen in der Masse, aus ihrer seelischen Gleichförmigkeit; die in ihrer Richtung und in ihrem Niveau bestimmte Gefühlseiningung der einzelnen in der Masse gestattet kein noch so geringes Abweichen. Genau genommen handelt es sich bei der Aufrichtigkeit der Masse, wie Simmel sagt ¹⁾, um zwei „negative Tugenden, deren Gegenteil eine Mehrheit gleichzeitig

¹⁾ Simmel, Grundfragen der Soziologie, Berlin und Leipzig 1917, S. 44.

bewußter Gedankenketten voraussetzt: die Menge lügt nicht und heuchelt nicht.“

Diese „Tugenden“, deren Zwangsläufigkeit sie jedoch ihres Charakters als solcher entkleidet, sind die einzigen, die wir stets bei der Masse im psychosozialen Sinne erkennen können; es sind keineswegs alle, deren die Masse überhaupt fähig ist, aber ihr Auftreten ist im Gegensatz zu den genannten bedingt durch die Person des Führers.

Die Wesensteile der Massenteilnehmer, mit denen sie Masse bilden, bezeichnet Simmel (Grundfragen, S. 43) als „die primitivsten, in der organischen Entwicklung zuunterst stehenden“. In der gleichen Gedankenrichtung bewegt sich die Massentheorie Kochanowskis¹⁾, der in jeder Massenbewegung — Bewegung (Aufruhr, Erschütterung, Umsturz) bezeichnet er als den „klassischen Zustand der Masse“ — einen Triumph der „natürlich gegebenen Elemente“ über die „evolutionistisch erworbenen“ sieht: „Die erste Gruppe herrschte beinahe ausschließlich in der Urzeit; die zweite Gruppe erringt mühsam im Laufe der Entwicklung immer größere Wirkungskreise“, die aber immer wieder „in Zeiten scharfer sozialer und politischer Kämpfe“ durch die handelnden Massen, die dann für eine kurze Weile den Lauf der historischen Entwicklung zu unterbrechen scheinen, auf ein Minimum eingeengt werden.

Kochanowski schildert die Masse als eine sich stets gleichbleibende Sphinx, „deren Wesen so langsam sich ändert, daß der gesamte Ablauf der Geschichte keinen Maßstab enthält, um die Phasen oder Stufen des etwaigen Fortschritts dieser urewigen Primitivität messen zu können. — — — Die Sphinx betrachtet alles, was Verstandeskultur schuf, mit Widerwillen und Hohngelächter, mit tiefer Verachtung und wilder, aber aufrichtiger Wut. Das ist das wesentlichste Merkmal der Art ihrer Betrachtung, die vom Standpunkte der Zivilisation einfach unverständlich, ja ganz transzendental ist.“

Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet stellt sich die Fragestellung, ob die Massen auf einem hohen oder niedrigen Sittlichkeitsniveau stehen, als logisch nicht ganz einwandfrei heraus, da von vornherein feststeht, daß zu ihrer Beantwortung jeglicher Maßstab fehlt; auch die oben wiedergegebene Le Bonsche Einschränkung auf die „unbewußt ausgeübten Tugenden“ gewährt einen solchen objektiv nicht; schon der psychische Zwang, dem der Mensch als Glied der Masse im psychosozialen Sinne unterworfen ist,

¹⁾ J. K. Kochanowski, Urzeitklänge; Wiener Wochenschrift „Die Wage“ 1906, Nr. 36—38.

macht es unmöglich, ihr gegenüber mit ethischen Kategorien zu operieren. Gegenüber dem elementar Naturhaften, das in der Masse und ihren Handlungen zum Durchbruch kommt, versagen die ethischen Wertungen, in denen wir die vornehmsten Ausflüsse geistiger und seelischer Entwicklung erkennen müssen.

Die formelmäßige Bestimmung des Niveaus der Masse ist in intellektueller Hinsicht so weit möglich, als wir das geistige Niveau der Menschen in der Masse als sehr tief, weit unter dem durchschnittlichen bezeichnen können. Bezüglich der Stimmungen und Gefühle, die sich in der Masse bemerkbar machen, müssen wir auf die Fällung eines ähnlichen, unbedingt negativen Urteils verzichten. Zwar erwähnten wir — und alle Schriftsteller, die sich mit der Massenpsychologie befaßt haben, stimmen in dieser Feststellung überein — die Neigung der Masse, ihren Aktionsdrang in oft geradezu barbarischen Handlungen auszuwirken: Als „Überbleibsel der Urzeit“ bezeichnete Le Bon die Instinkte zerstörerischer Wildheit und Grausamkeit, die die Häufigkeit der Massenverbrechen erklären; „Urzeitklänge“, so überschrieb Kochanowski seine Studie über die Masse. Aber daß der Mensch von Ursprung her ein ζῷον πολιτικόν, ein soziales Lebewesen ist, das zeigt sich auch beim Menschen in der Masse — in den sympathischen Regungen, die er für seinesgleichen empfindet und betätigt. Und wenn wir so, aus ihren Handlungen auf die Stimmungen und Gefühle der Masse rückschließend, am Schlusse unserer kurzen Betrachtung auch dafür eine formelmäßige Bestimmung wagen dürfen, so sei es die: Was in der Masse herrscht, ist das Elementare schlechthin.

Die soziologische Erforschung der Jugendkriminalität.

Von

E. von Kármán.

Die Auffassung der Kriminalsoziologie vom Wesen der sozialen Gemeinschaft verharrte bis jetzt auf dem Standpunkte, der sich als Erbschaft Platons bis Comte und Spencer erhalten hat: daß die soziale Gemeinschaft ein vergrößerter, selbständiger, dem einzelnen Menschen ähnlicher Organismus und das einzelne Individuum die Einheit, das Atom dieses Organismus sei. Die Anwendung dieser Auffassung auf die Fragen der Kriminalität führte zu der Ansicht, daß das Verbrechen eine krankhafte Erscheinung des sozialen Körpers sei, wie Quetelet sagt: „Die moralischen Ursachen, die ihre Spuren in den sozialen Erscheinungen zurücklassen, liegen also in der Nation und nicht in den Individuen; sie können sich ändern, aber die Veränderungen, die sie erleiden, vollziehen sich im allgemeinen langsam und können ebenso abgeschätzt werden, wie man die Modifikationen der veränderlichen Ursachen in der physischen Welt abschätzt.“ Die Kriminalsoziologie hatte nun auf Grund dieser Auffassung die statistische Methode als Forschungsmittel benutzt: man hat aus den Zahlen, die man von den einzelnen Erscheinungen des sozialen Körpers durch Addition erhalten hat, auf den Verbrecher, als abstrakt aufgefaßtes Wesen, Folgerungen gezogen. Die Kriminologie von Lombroso, Garofalo und Liszt steht noch immer auf diesem soziologischen Standpunkte. Die Kriminalpolitik zeigt jedoch, daß diese Forschungen zwar dazu nützlich waren, die allgemeine Prophylaxe gegenüber dem Verbrechen zu fördern. Wenn gewisse Einflüsse der natürlichen und der sozialen Umgebung (Unkultur, Unterernährung, Alkoholismus, wirtschaftliche Not) als „Ursachen“ der Kriminalität aufgefaßt werden, so kann man durch Beseitigung dieser Zustände Erfolge erreichen: gewisse Formen der Kriminalität werden ganz verschwinden, andere werden sich vermindern. Aber die Kriminalität als soziale Erscheinung, die kriminelle Handlung als soziale Tatsache in ihrem wahren Wesen im Einzelmenschen zu erkennen und, was das wichtigste: im einzelnen Menschen zu heilen, ihn zu verbessern, das erreicht man mit dieser Methode nicht. Hygiene und Eugenik verbessern den allgemeinen Zustand der Volksgesundheit; aber die Erkenntnis des Wesens und der Ursachen der Krankheiten, die Diagnostik der einzelnen Krankheiten, richtiger der einzelnen Kranken, und die Therapie der Kranken ist durch Hygiene und Eugenik noch nicht gesichert. Die Kriminologie kann aber nicht Selbstzweck sein, sondern ihre wichtigste Aufgabe ist: die leitenden Prinzipien der kriminalistischen Praxis festzustellen, die soziale Pathologie und soziale Therapie zu begründen.

Mein unvergeßlicher Lehrer Dr. Hans Groß, der Begründer der modernen Kriminalpsychologie, hatte in seinen Arbeiten — insbesondere in seinem „Archiv für Kriminalanthropologie“ — die psychologische Analyse einzelner bedeutender Straffälle regelmäßig eingeführt. Damit wäre die neue Richtung für die Kriminalsoziologie: die psychologische Analyse der Straffälle und der Verbrecherindividualitäten angebahnt. In den wissenschaftlichen Zeitschriften vermehren sich derartige Forschungen. In der Geschichte der Medizin sehen wir aber, daß sich die Anfänge der pathologischen Anatomie im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert nur auf Beschreibungen von außerordentlichen

Beobachtungen, Kuriositäten und Monstrositäten erstrecken. Ebenso beschäftigen sich die meisten kriminalpsychologischen Beobachtungen und Kriminalanalysen nur mit einigen interessanten, erregenden „causes célèbres“.

Andere Beobachtungen stellt man in Strafanstalten und Irrenanstalten an; sie sind meistens von Ärzten und Psychiatern, oft von hervorragenden, gesammelt, können aber als Material soziologischer Forschungen keineswegs oder nur sehr ungenügend gebraucht werden, weil diese Beobachtungen meistens auf die einseitigen Aussagen Strafgefangener und nicht auf tatsächlichen Feststellungen sozialer Erscheinungen begründet sind. Wir brauchen aber ein „biologisches“ Experiment und Beobachtung über die Kriminalität für unsere Zwecke, während die Beobachtung der Strafgefangenen an die Anatomie des toten Körpers erinnert.

Ich habe im Jahre 1915 zuerst in Budapest-Erzsébetfalva, später in der Hauptstadt Budapest neben dem Jugendgericht aus privaten Mitteln und mit staatlicher Hilfe das „Kriminalpädagogische Institut“ organisiert. Hier sollen kriminelle und sittlich verwahrloste Kinder und Jugendliche, die vor das Jugendgericht kommen, beobachtet und untersucht werden. Sie werden vor ihrer Verurteilung oder durch einen längeren Aufenthalt in dem Beobachtungsheim oder durch eine längere Frist auf freiem Fuße oder während der Erziehungsaufsicht beobachtet. Das Institut ist also mehr eine der medizinischen Klinik ähnliche Einrichtung, wo man nicht nur die Diagnose stellt, sondern Heilversuche macht und die Methoden der Behandlung festzustellen strebt. Der prinzipielle Unterschied zwischen meiner kriminalpädagogischen Klinik und anderen psychologischen, pädagogischen oder psychiatrischen Laboratorien und Kliniken, die Gerichten oder anderen Behörden angegliedert sind, besteht darin, daß ich hier — wie aus dem Vorangehenden erhellt — eine soziologische Forschungsstelle begründen wollte, welche die Jugendkriminalität als sozialpathologische Erscheinung erforschen soll. Es versteht sich von selbst, daß der eigentliche Zweck die Erforschung der Kriminalität im allgemeinen wäre; aber politisch-rechtliche Gesichtspunkte erlauben es heute noch nicht, die Kriminalität der Erwachsenen in einer ähnlichen Weise zu beobachten. Immerhin ist es nach meinen eigenen Erfahrungen ganz sicher, daß die Entstehung und Entwicklung des antisozialen Verhaltens nur durch die Beobachtung der primären Stadien erklärbar wird. Im folgenden teile ich — soweit es mir der Raum gestattet — die theoretischen Ergebnisse meiner bisherigen Versuche mit, welche für die wissenschaftliche Problemstellung der Kriminalsoziologie verwertbar wären.

Die moderne Auffassung vom Wesen und von den Lebenstätigkeiten der Gesellschaft nähert sich immer mehr der Auffassung des Aristoteles; nach ihm hat nur das Individuum, das „politikon Zoon“, eine wirkliche Existenz, und der Staat und die Gesellschaft ist ein „Verein“ der einzelnen Menschen. Gegenüber der heutigen Auffassungen derjenigen Sozialpsychologen — wie z. B. Le Bon, Sighele —, welche die Gesellschaft als ein großes seelisches Lebewesen, ein Makrokosmos betrachten und deren Gefühle, Wille und Verstand untersuchen, hält Aristoteles diese Gesellschaft für ein abstraktes Wesen und das Verhalten des einzelnen Menschen für das Grundfaktum des sozialen Lebens. Die moderne Soziologie hat aber auch die Auffassung von dem „sozialen Körper“ verworfen und ganz nach Aristotelischer Auffassung die soziale Gemeinschaft als eine ganz besondere, eigenartige Synthese seelischer Wechselwirkungen einzelner Menschen aufgefaßt: so insbesondere Tarde, Roß, Durkheim, Mc. Dougall und Steffen. Durkheim sagt: „Es ist der einzelne, von dem die Ideen und Bedürfnisse, welche die Form der Gesellschaft bestimmt haben, ausstrahlen, und wenn er es ist, von dem sich alles herleitet. so muß durch ihn alles erklärt werden. Überdies gibt es in der Gesellschaft nur das Bewußtsein der einzelnen; in ihm liegt also die Quelle einer jeden sozialen Entwicklung.“ Durch diese Auffassung ist die Soziologie auf diejenige exakte Stufe

angelangt, welche die Biologie seit der Entdeckung der Zellenlehre durch Schwann und Schleiden vor fast einem Jahrhundert erreicht hatte. Die primäre Einheit aller Lebewesen ist die Zelle, aus der alle Gewebe und Organe entstehen; ganz ähnlicherweise sucht die moderne Soziologie die Grundtatsache des sozialen Lebens in der Wechselwirkung einzelner menschlichen Seelen, welche in Form des menschlichen Verhaltens zum Ausdruck kommt. Alle Tätigkeiten und Gebilde des sozialen Lebens: Arbeit, Erholung, Familie, Stände, Nation, Leibeigenschaft, Amt, Beruf, Besitz und Eigentum, Wissenschaft und Religion sind Entwicklungsprodukte dieser sozialen Zellen. Wir brauchen nicht mehr und wir dürfen nicht mehr dem einzelnen Menschen ähnliche Organsysteme — wie einst Spencer getan — für die soziale Gemeinschaft aufstellen, sondern müssen in einer der Zellenlehre analogen Weise die Entstehung der sozialen Erscheinungen und Gebilde aus den ursprünglichen Verhaltensweisen assoziierter Einzelwesen erforschen. Wie nun die Zellenlehre für die Medizin die heute unentbehrliche Grundlage in der Zellulärpathologie geschaffen, so müssen wir für die Kriminalsoziologie eine Methode suchen, welche die sozialen Tatsachen der Kriminalität von ihren primären Elementen aus erklärt.

Dieses fundamentale Element des sozialen Lebens entsteht aus der Wechselwirkung zweier oder mehrerer einzelner Seelen. Im Augenblicke, wo das Kind zur Welt kommt und das Lächeln seiner Mutter erwidert, ist etwas Neues aus dieser Wechselwirkung der Seelen entsprungen, was bisher nicht existierte, und was nicht in den beiden Seelen, sondern aus diesen beiden Seelen entsprungen, als selbständige neue soziale Tatsache entstanden ist. Aus dieser elementaren Verhaltensweise des Kindes fortpflanzt sich dann das Verhalten des Menschen, wenn er immer und immer wieder mit neuen Personen und Dingen in Wechselwirkung kommt, bis endlich ein umfangreiches seelisches Gewebe entsteht. Die seelischen Gewebe der in Wechselwirkung stehenden Menschen bilden dann die sozialen Gebilde. Die Erscheinungen und Symptome der moralischen Krankheiten und Abnormitäten sind nun in diesen Geweben des Verhaltens zu suchen. In der sozialen Zelle finden wir aber außer dieser ganz besonderen Fähigkeit noch eine Erscheinung, welche im Leben der Natur unbekannt ist. Wenn sich chemische Elemente miteinander verschmelzen, entsteht eine neue Verbindung; wir nehmen auch an, daß das organische Leben aus der Zusammensetzung anorganischer Stoffe entspringt; wenn sich Mensch mit Mensch vereint und aus der Wechselwirkung eine neue soziale Tatsache entsteht, so besteht noch neben dieser Neuschöpfung der Synthese eine ganz besondere soziale Erscheinung: die Beurteilung, die Kritik dieser Neuschöpfung des Verhaltens. Im Leben der Natur ist normal, was den ehernen Gesetzen der Natur entspricht; im sozialen Leben schafft die menschliche Vernunft stufenweise die Gesetze, welche das soziale Leben regeln: die ethischen Prinzipien. Diese Beurteilung, diese Kritik ist diejenige Triebkraft, welche den Fortschritt der menschlichen Entwicklung sowohl im einzelnen als in der Rasse vorwärts treibt: eine soziale Selektion. Somit ist ein jedes menschliche Verhalten normal, wenn es der jeweiligen ethischen Auffassung der betreffenden sozialen Umgebung entspricht, und abnorm, kriminell ist das Verhalten, welches für den jeweiligen sozialen Standpunkt unvorteilhaft ist.

Es gibt also, wie Jodl sagt, ein soziales Gleichgewicht zwischen dem physiopsychischen Organismus und dem sozialen Organismus, und eine Störung, einen Konflikt dieses Gleichgewichtes nennen wir unsittliches, unmoralisches, kriminelles Verhalten.

Aus diesen Prinzipien folgt nun die erste Regel für die Erforschung der Kriminalität als soziale Erscheinung: daß die bestimmenden Ursachen des kriminellen Verhaltens nicht ausschließlich in der einzelnen Individualität, nicht in den Zuständen des individuellen Bewußtseins, sondern immer in den sozialen Tatsachen, d. h. in der Wechselwirkung mehrerer Seelen zu suchen sind. Die bisherige Methode, welche durch Ausfragen der

Jugendlichen oder durch mit ihnen angestellte psychologische (besser gesagt: physiologische) Experimente das Wesen und die Ursachen der Kriminalität festzustellen strebt, ist unzulänglich; denn, wie Dürkheim sagt, „wenn ein soziales Phänomen unmittelbar durch ein psychisches Phänomen erklärt wird, kann man dessen gewiß sein, daß die Erklärung falsch ist“. Unsere tagtägliche Erfahrung lehrt es nun, wie unzweckdienlich die Diagnosen der Psychologen und Psychopathologen für die moralische und soziale Erziehung der Jugendlichen sind, wenn sie aus Mängeln psychischer Eigenschaften, wie etwa des Gedächtnisses oder der Vorstellungen, auf das soziale Verhalten direkte Schlüsse ziehen. Es ist allbekannt, daß man bei vielen psychopathischen und debilen Kindern gute Erfolge erreichte, während begabte und sympathische Jünglinge unverbesserlich blieben. Aber ebenso ungenügend ist das Verfahren derjenigen Kriminalsoziologen, welche Massenbeobachtungen gewisser Bevölkerungsschichten anstellten und die hierdurch statistisch erfaßten Erscheinungen, wie etwa Alkoholismus, Syphilis usw., als Verbrechensursachen in der Lebensgeschichte des einzelnen auffinden wollen. Nicht das Individuum als Einzelsyche und nicht die Gesellschaft als Massenpsyche ist der Gegenstand unserer Forschungen, sondern die sozial abnorme Wechselwirkung der Individuen in der Gesellschaft, als soziale Tatsache, als Produkt des sozialen Lebens.

Wie können wir dieses Prinzip in der soziologischen Erforschung der Jugendkriminalität verwerten?

Unser Ziel ist, die krankhaften, abnormen Erscheinungen im Verhalten des Kindes oder des Jugendlichen zu beschreiben, die Art der vorhandenen Gleichgewichtsstörung festzustellen und die Mittel, durch welche diese Störungen zu beseitigen sind, anzuwenden. Es ist eine der Medizin analoge Tätigkeit. Danach wäre unsere Aufgabe eine soziale Ätiologie, eine soziale Diagnose und eine soziale Therapie des sozialpathologischen Verhaltens. Diese Parallele ist besonders in der amerikanischen Soziologie anerkannt; S. G. Smith sagt in seiner „Social Pathology“: „Pathology in social science has a certain parallel to pathology in medical science.“

Die Grundlage dieser sozialen Diagnose ist jedenfalls eine biologische Untersuchung des Individuums, eine Untersuchung des körperlichen und geistigen-Zustands des Jugendlichen. Die somatisch-physiologische Untersuchung ebenso wie die psychologische Untersuchung der geistigen Fähigkeiten (Intelligenz, Vorstellungen, Assoziation, Gedächtnis) sind unentbehrlich; die Methoden der Schülerkunde (Meumann, Lay, Lobsien, Ruttman) zeigen uns hier erfahrene Wege zur Erfassung der Individualität der Jugendlichen. Der Arzt erforscht gewisse Vorgänge im Körper, wie Blutkreislauf, Herzstoß, Atmung durch physikalische Methoden, andere Prozesse, wie Gärungsprozesse, Intoxikationen, durch chemische Methoden; wir sind aber heute nicht mehr Iatrophysiker oder Iatrochemiker, sondern die heutige Diagnose ist eine pathologisch-physiologische; ebenso wird der Kriminalsoziologe seine Diagnose durch physiologische, physiopsychische und psychologische Beobachtungen unbedingt unterstützen; aber die sozialpathologischen Feststellungen werden seine Diagnose entscheiden. Wie dort neben dem physisch-chemischen Experten ein physiologischer, so steht in unseren Fällen neben dem biologischen ein soziologischer.

Somit wird die weitere Aufgabe der Krankheitsuntersuchung eine soziale Anamnese sein. In den üblichen Lebensgeschichten von Strafgefangenen oder jugendlichen Anstaltszöglingen (z. B. von Hamburger, Göring, Birnbaum, Gruhle, Gregor, Voigtländer) lesen wir hier und da einige hingeworfene Bemerkungen, daß der Patient „schlecht lernte“, „als Kind lebhaft, oft eigensinnig und in der Schule wenig eifrig war“, „schon in der Kindheit viel Besorgnisse gab“; aber es fehlt in allen diesen Beschreibungen ein möglichst vollständiges Einsammeln aller Daten der ersten Perioden der Entwicklung. Nun ist es nach meinen Erfahrungen ganz sicher, daß sich ein

Mensch für die ganze Entwicklung seines Verhaltens die grundlegenden Eigenschaften im Kindesalter erwirbt. Man spricht sehr viel von angeborenen und ererbten sittlichen Neigungen und Anlagen und sucht die kriminellen Handlungen aus diesen hypothetischen Ursachen zu erklären; es werden aber die früh erworbenen Gewohnungen ganz vernachlässigt. Wie das Verhalten der Eltern, Zieheltern oder Pfleger eines Kindes in seinen ersten Lebensjahren seine ersten tierischen Triebe behandeln, wie das Kind nach Nahrung langen muß, wie es sich wehren muß, wie es seinen Zorn und seine Furcht beherrschen oder brauchen muß, sind für seine späteren Verhaltensweisen unbedingt viel mehr entscheidend als gewisse Zusammensetzungen des Keimplasmas, welche wir eigentlich gar nicht kennen. Baldwin nennt die Kinderstube die Stätte des sozialen Embryoalters; die medizinische Wissenschaft definiert als Mißbildungen diejenigen Veränderungen der Organe und Organsysteme, welche während der fötalen Entwicklung zustande gekommen sind. Erfahrene Kriminalisten werden mir beistimmen, daß eine eingehende Erforschung der Lebensschicksale unverbesserlicher und gemeingefährlicher Verbrecher eine zerrüttete Kinderzeit aufzeigt. Hier muß noch sehr viel erforscht und entdeckt werden. Die soziale Anamnese muß daher zuerst die soziale Heredität feststellen: die Sitten, Gebräuche, Auffassungen, Denkweisen, welche in der Familie des Kindes herrschten; den sozialen Aufstieg oder Niedergang in der Familie; dann die einzelnen Verfahren, wie sich die ersten Bedürfnisse des Kindes meldeten, und wie sie gesättigt werden. Die meisten verwahrlosten Jugendlichen sind unter unglaublich verwirrten Familienverhältnissen aufgewachsen; Findlingskinder oder Pflegekinder sind oft bis zum 12. Lebensjahre bei 6—7 Pflegeeltern gewesen; ich habe sogar einen Knaben untersucht, der bis zum 10. Lebensjahre auf 23 Kostplätzen war. Es ist oft und fast immer unmöglich, alle sozialen Einflüsse eines solchen Schicksals zu eruieren; aber je mehr man erfaßt, desto leichter erblicken wir die Anfänge der sittlichen Entwicklung, und diese sozialen Beobachtungen über die Erziehungsgeschichte gehen uns unabsehbar größere Behelfe als die üblichen ärztlichen Krankengeschichten.

Im weiteren ist der status praesens zu untersuchen, immer mit dem Gesichtspunkte der sozialen Wechselwirkungen. Es ist merkwürdig, wie wenig in den ausführlichsten und modernsten Beobachtungsmethoden der praktischen Pädagogen soziale Gesichtspunkte zur Geltung kommen: unter hunderten von Fragen kommen kaum einige auf die Beschreibung „der Umwelt des Kindes“. Die soziologische Methode aber begnügt sich nicht damit, daß man die Umgebung, Wohnung, das Benehmen der Eltern, Freunde und Feinde des Kindes beschreibt, sondern sucht die Erziehungstatsachen möglichst exakt festzustellen. Erziehungstatsachen als soziale Tatsachen sind, wie wir gesehen haben, die mannigfaltigen Einflüsse der Umwelt, die auf das Kind wirken und die Erwidern des Kindes auf sie. Thorndike, der amerikanische Pädagoge sagt, daß für die Theorie und Praxis der Erziehung zwei nützliche Gesetze gelten: 1. die Situationen, welchen der Zögling ausgesetzt ist, zu kennen, und 2. die Erwidern, welche man bei dem Zögling sichern will, zu kennen. Stimulus or situation und response nennt er die beiden Elemente, deren Wechselwirkung man durch alle Tätigkeiten der Erziehung beobachten soll; sei die Erziehung nur eine kosmische, wie bei den primitiven Rassen und bei dem einfachen Landmanne, oder eine humane, durch bewußte Prinzipien geleitete, „stimulus“ und „response“ sind die elementaren Momente, in denen man die Störungen der Erziehung als Ursachen des antisozialen Verhaltens suchen muß. In meinen Analysen führe ich nun diese Gedanken in den einzelnen Gebieten der Erziehungstätigkeit durch. Die Diätetik oder physische Erziehung befaßt sich mit der Pflege und Übung des Körpers. Was man dem Kinde für Nahrung verabreicht, wie man ihm seine Speisen bereitet, es zu Mäßigkeit, Einhaltung der Mahlzeiten, zum artigen Essen anhält, wie man es kleidet, wäscht, seine

Wohnräume reinigt und lüftet, und wie es auf alle diese Tätigkeiten reagiert, erfaßt die soziale Analyse der Körperpflege; wieviel man ihm Freiheit der Bewegungen gestattet, seine Bewegungen und Körperhaltung kontrolliert, wie man seine Angst und seinen Zorn behandelt, wie die äußeren Einflüsse seinem Nervensystem eine genügende Ruhe gestatten oder es unnütz aufregen, wie sein Nervensystem durch Ermüdung erschöpft und wieviel Schlaf ihm gestattet wird; wie es zum Turnen und Spiel kommt, und welche Spiele ihm gestattet oder verboten werden, wie seine Sinnesorgane gepflegt werden, und wie seine Handfertigkeiten und sein Sprachorgan entwickelt werden, und wie es sich zu allen diesen Tätigkeiten verhält. Nun kommen die Einflüsse der moralischen Erziehung, der Hodegetik: die Liebe und Sympathie als primäre Verbindung zwischen dem Kinde und seiner Umgebung; wer es liebt, und wen es liebt, wen es haßt, und wer es haßt; es gibt verschiedene Zusammensetzungen der Liebe mit elterlicher Eitelkeit, Selbstsucht, ein Mangel der Liebe und ein Überfluß der Liebe, welche von den Kindern in sehr mannigfaltiger Weise erwidert werden. Eine andere Wechselwirkung der Hodegetik ist die Autorität, welche das Kind durch Suggestion beeinflusst, sowohl im Heim wie in der Schule; und endlich die mannigfaltigen guten und bösen Beispiele der Gesellschaft, welche es zur Nachahmung auffordern. Gehorsam und Ungehorsam, das Befolgen guter oder böser Beispiele zeigen hier eine große Fülle von verschiedenen abweichenden Erscheinungen. Die andere Seite der moralischen Erziehung ist die Zucht, die Taktik, die Erziehung zur Selbstzucht; wie man gegenüber den Trieben und Begehungen des Kindes sich verhält: ob man seinen Wünschen nachkommt, ihm zu viel oder zu wenig erlaubt, es zur Selbstbeherrschung zwingt, seine Begehungen befriedigt, ablenkt, erdrückt, es belohnt oder straft, und wie es gegenüber Befehl, Aufsicht, Drohung, Warnung, Belohnung, Strafe sich verhält, wie man ihm Aufmerksamkeit, Interesse zeigt, wie es sich gegenüber diesen Neigungen verhält; wie man und in welchem Maße dem Kinde eine Selbstständigkeit gewährt gegenüber seinen Begierden, Spielen, Lernen oder anderen Tätigkeiten, und wie es diese Selbstständigkeit benützt oder mißbraucht wie man ihm Billigung und Mißbilligung, Lob und Tadel, Schätzung und Verachtung erteilt, und wie es das erwidert; endlich wie dem Kinde Selbsterkenntnis beigebracht wird, wie ihm Möglichkeit geboten wird, eigene Vorteile und Fehler zu erkennen, zu bewerten und seine Fehler selbst zu berichtigen, und wie es diese gebotenen Möglichkeiten anwendet. Endlich kommen wir zur Didaktik: zur geistigen und religiösen Erziehung; welche Kenntnisse, Beschäftigungen, Fertigkeiten dem Kinde dargeboten werden, was für Möglichkeiten der Zerstreuung, Erholung, Lustbarkeiten es locken; wie ihm der Glaube an Gott und an die Zeremonien beigebracht werden, und wie sich sein Interesse und Neugierde zu diesen Dingen der Religion verhalten.

Ich konnte nur einen kurzgefaßten Abriß des ganzen Verfahrens geben; der eigentliche Inhalt der Untersuchung, die Beschreibung der einzelnen Tätigkeiten und einzelner Abnormitäten wechseln in jedem Falle nach der Individualität der Versuchsperson. Meine Absicht ist nur, die Jugendgerichtspraxis davon zu überzeugen, daß wirklich wertvolle Ergebnisse nur durch diese soziologische Methode erreichbar werden. Die heutigen Fachpsychologen und Psychopathologen werden jedenfalls bei dieser Methode die Ziffermäßigkeit und die mathematische Formulierung vermissen und die Methode darum für unbrauchbar halten, weil man diese Erziehungstatsachen, wie Reinlichkeit, Liebe, Beispiel, nicht messen kann; diese mathematischen Geister sind glücklich, wenn sie z. B. für die Suggestibilität, Kombinationsfähigkeit oder Ausdauer eine Ziffer finden können, mit welcher man aber gar nichts machen kann. Schon Goethe hat gesagt: „Ich kann den Mißbrauch der Mathematik in Sachen, welche nicht zu ihrer Sphäre gehören, und in welchen sie, eine so edle Wissenschaft sie auch ist, bloßer Unsinn zu sein scheint, nicht empfehlen; als ob in der Tat Dinge nur existierten, wenn sie mathematisch bewiesen werden können! Es wäre töricht von einem Manne, nicht an die

Liebe seiner Geliebten zu glauben, weil sie sie ihm nicht mathematisch beweisen kann. Ihre Mitgift kann sie mathematisch beweisen, nicht aber ihre Liebe." Es gibt aber wohl eine Möglichkeit, die sozialen Tatsachen zu messen: das ist die ethische Bewertung der Erscheinungen. Daß man dies ebenso exakterweise durchführen kann, zeigt vor allem am besten die ethische Dialektik Aristoteles', wie er Mitte, Mangel und Übermaß der einzelnen sittlichen Tätigkeiten unterscheidet.

Die eigentlichen Vorteile der soziologischen diagnostischen Forschungsmethoden werden aber sowohl für die Jugendgerichtsbarkeit als für die allgemeine Kriminologie darin bestehen, daß wir auf diesem Wege zu einer neuen Aufstellung der Typen der Antisozialität und Kriminalität gelangen werden; die bisherigen Klassifikationen der Kriminalität sind entweder juristische: Diebstahl, Veruntreuung, Mord, Totschlag usw., oder psychopathologische; sie sind aber keine soziologischen Symptomenkomplexe. Um soziale Therapie auszuüben, brauchen wir soziale, also moralische Zustandsbilder des Verhaltens der physiopsychischen Wechselwirkung. Der Diebstahl eines Kindes unterscheidet sich von allen anderen Diebstählen anderer Kinder ebenso wie die Krankheit eines Menschen von dem andern; aber von diesen Symptomenkomplexen haben wir noch keine klaren Begriffe. Jedoch wissen wir schon heute, daß wir Diebstahl, Vagabondage nicht direkt, symptomatisch heilen können, daß es keine „Verbesserung“ gibt, vielmehr eine allgemeine, kausale Therapie des ganzen Verhaltens zum Ziel führt. Die Wege dieser Therapie sind aber noch sehr unklar. Es liegt noch sehr fern, daß wir die Symptomatologie und Ätiologie des Verbrechens in einer der medizinischen Pathologie ähnlichen Weise ausarbeiten können; meine Versuche sind noch sehr unreif dazu, um mit ihnen vor die Öffentlichkeit zu treten. Aber so viel glaube ich mit diesen Zeilen bewiesen zu haben, daß wir uns diesem Ziele nur durch die im obigen Sinne angelegte soziologische Forschungsmethode nähern können.

III. Literaturbesprechungen und Literaturnotizen.

Barth, Paul: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Erster Teil: Grundlegung und kritische Übersicht. Dritte und vierte, wiederum durchgesehene und erweiterte Auflage. Leipzig, 1922, O. R. Reisland. 870 S.

I. Allgemeines und kritische Analyse der „Grundlegung“: Diese wertvolle und einzige Literaturgeschichte unseres Faches ist inzwischen zu einem recht umfangreichen Bande angewachsen. Die erste Auflage vom Jahre 1897 hatte 396, die zweite von 1915 bereits schon 821, diese dritte (und zugleich vierte) hat sogar 870 S. Der Unterschied im Inhalte zwischen dem Werke von 1915 und der Veröffentlichung von 1922 besteht nur in Hinzufügung von Fußnoten in der neuen Auflage, während sich die zweite bei aller Übereinstimmung im Grundgedanken in formaler Hinsicht nicht unwesentlich von der ersten unterschieden hat. Gestrichen hatte Barth das letzte Kapitel, die Skizze seiner eigenen Ansicht, weil sie vielfach falsch gedeutet worden war; dafür war die knappe Einleitung durch 145 Seiten (oder neun Kapitel) Grundlegung ersetzt. Bei dieser Änderung ist es in der jetzt erschienenen Auflage geblieben.

Die Einteilung ist die folgende: Das Ganze hat zwei Teile: A) die Grundlegung und B) die (jetzt rund 700 S. umfassende) kritische Übersicht. In der Grundlegung wird das Wesen der Geschichtsforschung und der Geschichtsphilosophie untersucht und (im achten Kapitel) Philosophie der Geschichte gleich Soziologie gesetzt. Der Teil B zerlegt sich in zwei Bücher, die soziologischen Systeme

und zweitens die einseitigen Geschichtsauffassungen.

Im ersten Buche werden nach einer kurzen Darlegung über die Entstehung dieser Wissenschaft die intellektualistische, Comtesche Soziologie, danach die an Spencer anknüpfende biologische, schließlich die voluntaristische Soziologie behandelt. (Neu ist bei der Abteilung über die biologische Richtung ein verselbständigtes Kapitel über die „emotionale biologische Soziologie“.) Das zweite Buch über die „einseitigen“ Geschichtsauffassungen unterscheidet die individualistische und die kollektivistische, die anthropogeographische, die ethnologische, die kulturgeschichtliche, die politische und schließlich die ökonomische Geschichtsauffassung (nämlich Durkheim, Patten, Marx, Loria, Brooks Adams, Le Play und Vignes). Die früher (in der ersten Auflage) selbständig behandelte Dilthey-Kritik (d. h. die Ablehnung seiner Behauptung, daß Geschichtsphilosophie als Wissenschaft unmöglich sei) ist in der Hauptsache in das fünfte Kapitel der Grundlegung (Geschichtswissenschaft und Psychologie) übernommen.

Schon im Vorworte zur ersten Auflage hatte Barth kurz seine Auffassung über den Zusammenhang der hier miteinander verbundenen Wissenschaften dahin angedeutet, daß ihm die Geschichte als eine konkrete Soziologie erscheine, eine Theorie der Geschichte aber notwendig abstrakt sei und sich mit der abstrakten Soziologie decke. Die Beweisführung versucht die „Grundlegung“: Die Geschichte nehme keine Sonderstellung unter den Wissenschaften ein. Es sei falsch, den menschlichen Willen, der sich in ihr dokumentiere, nicht als naturgesetzlich erfaßbar anzusehen; auch sei Rickerts

Auffassung zu verwerfen, daß sich die Naturwissenschaften von den Kulturwissenschaften durch ihre Freiheit von Werten unterscheiden. Die Philosophie der Geschichte sei eine objektive Wissenschaft und als solche unentbehrlich. In ihr erkennen wir, daß Objekt der Historie die menschlichen Gesellschaften seien. Geschichtlich sei eben das, was für eine menschliche Gesellschaft wichtig sei. Es gebe historische Gesetze; diese seien stets soziale Gesetze (jedoch seien nicht alle sozialen auch geschichtliche Gesetze).

Diese Gesetzmäßigkeit der Gesellschaft, die sich in den historischen (= sozialen) Gesetzen dokumentiere, fließe aus dem Umstande, daß die Gesellschaft ein Organismus, und zwar ein Organismus höherer Ordnung, ein geistiger O. sei, dessen Einheit der Mensch als wollendes Wesen bilde. „Aus dem Wesen des Organismus folge die Gesetzmäßigkeit der Lebenserscheinungen“ der Gesellschaft. (S. 104 u.)

So wird also für Barth die Organismus-Theorie der Mittelpunkt seines ganzen Systems. Ist die Gesellschaft ein Organismus, dann gibt es historische Gesetze, dann ist Soziologie und Geschichtsphilosophie eines nur, und dann ist Geschichte eine strenge Wissenschaft. Weiterhin dient ihm die Organismus-Lehre als Stütze nicht nur einer einheitlich gestalteten Gesellschaftslehre, sondern schließlich als Grundlage der Ethik und Ausgangspunkt für Prophezeiungen über das Kommende.

Wenn Barth die Gesellschaft einen Organismus nennt, so will er das demnach keineswegs bloß metaphorisch tun. Er sucht sie als solchen in Anlehnung an Kants Organismus-Begriff zu erklären. Der Königsberger Weise sieht drei Merkmale an ihm:

1. Die Teile sind nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich. —
2. Die Teile stehen in Wechselwirkung zueinander. —
3. Das Ganze bringt ein neues Ganzes hervor. —

Diese Merkmale treffen nun nach Barth auch auf die Gesellschaft zu; denn jede Gesellschaft sei eine Einheit, deren

einzelne Teile sich gegenseitig bedingen und erzeugen. Auch pflanze sich die Gesellschaft in Raum und Zeit fort. Nur dürfe man nicht wie die Spencerschule die Analogie rein naturalistisch auffassen, sondern müsse die Gesellschaft als Willens-, als geistigen Organismus verstehen. Die gewöhnlichen zwei Einwände der Analogiegegner, die Gesellschaft sei formlos und sei keine Einheit, verfehlten ihr Ziel; der erste Punkt sei unwesentlich; die zweite Behauptung falsch; denn die Gesellschaft sei eben eine innere Einheit (der Volksgeist z. B. sei keine bloße Metapher).

Diese Theorie lehrt Barth, obwohl er — wie mir scheint: sehr richtig — erkennt, daß die „Gesellschaft“, streng genommen, verbalen Sinn habe, einen Vorgang, die Vergesellschaftung bedeute, nicht substantialen Sinn besitze. (S. 114.)

Hier muß ich gleich das aussprechen, was niemandem, der meine Auffassung kennt, befremdlich erscheinen wird, daß ich Barth auf diesem Wege durchaus nicht zu folgen vermag. Wollte ich alles, was ich glaube dagegen anführen zu können, hier vorbringen, müßte ich schleunigst ein ganzes Buch schreiben. Hier nur einige kurze Andeutungen: Wem, wie mir, „Individuen“ und „Gesellschaft“ nur Hilfsbegriffe des Denkens, aber keine Realitäten sind, wer vor allem die kontradiktorische Gegenüberstellung dieser beiden (fiktiven) Größen für einen Fehler hält, wird es erst recht als eine bedenkliche Konstruktion ansehen, die „Gesellschaft“ (oder die Gesellschaften) für einen Organismus zu halten. Die naivere, naturalistische Deutung der Spencerschule erscheint mir dabei noch als ungefährlicher als diese spiritualistische, die sich mit dem Hegelschen Idealismus verschwört. Kants Absicht ging nur dahin, den Organismus vom Mechanismus zu unterscheiden; er suchte zu zeigen, daß bei jenem ein anderes Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen sowie der Teile zueinander bestehe. Die Folgerung, die Barth zieht, ist gewagt. Kant sagt: Ein Organismus muß diese drei Merkmale auf-

weisen; Barth: Was diese drei Merkmale aufweist, das ist ein Organismus. Ob ein Organismus noch andere Merkmale haben muß, bleibt bei Kant unentschieden; ihm kam es nur auf die Unterschiede gegenüber dem Mechanismus an. Barth aber nennt die Gesellschaft einen Organismus, weil er glaubt, die bewußten drei Merkmale an ihr nachweisen zu können. — Mir will nun scheinen: Ein Organismus muß vor allem konkret sein und sinnliche Wahrnehmbarkeit besitzen. Seinen Begriff auf abstrakte Dinge zu übertragen, ist entweder überflüssig (weil sich nichts Rechtes damit beweisen läßt) oder irreführend. B. will recht viel damit erklären. Weshalb liegt ihm (und anderen) im Grunde an dieser (mehr als metaphorischen) Analogie? Weil man auf diese Weise die Untergeordnetheit der Menschen unter die Kollektivkräfte glaubt „beweisen“ zu können, und weil sich so schön orakeln und prophezeien läßt. Man kann auf diese Weise den „Weltgeist“ überlisten und seine Geheimnisse ausplaudern. Man kann auch ethische Postulate, Forderungen der praktischen Vernunft aus Erkenntnissen der reinen Vernunft herleiten; man kann z. B. behaupten, daß „Intoleranz ein Zeichen geistiger Kraft“ sei, und daß Absonderung fremder Elemente, die sich erlauben, anderer Meinung zu sein als die bürgerliche Gesellschaft, eine „für den Soziologen erfreuliche Erscheinung“ (S. 126) bilde.

Wozu zum hunderttausendsten Male emphatisch beweisen, daß der Mensch — ich sage: a u c h — ein gesellschaftliches Wesen ist? Das bestreitet ja niemand. Aber es sollte nicht immer von den Organismus-Gläubigen völlig verschwiegen werden, daß gerade auch der geistig hochstehende Mensch ebenso ein sich immer wieder isolierendes und damit verselbständigendes Wesen sei. Warum wird immer nur die eine Entwicklungslinie (zur Vergesellschaftung hin) mit Zärtlichkeit geschildert (und gelobt), die andere, ebenso wichtige (von der Vergesellschaftung weg) übergangen? Aus beiden erst ergibt sich Art und Wesen der einzelnen Menschen, wie der Gruppen. Wie wenig sich

im übrigen die Gegenüberstellung des Ganzen und seiner Teile für die Soziologie eignet, habe ich in diesem Hefte Dietzel gegenüber wenigstens anzudeuten versucht. Damit aber ist die Organismus-Analogie als eines der gefährlichsten Hindernisse für eine spekulationsfreie Erkenntnis gesellschaftlicher Vorgänge gekennzeichnet.

Ist die Organismus-Theorie der Kernpunkt des Barth'schen Systems, so ist der Voluntarismus sein Lebenselement. Das Thema der Soziologie sei die Lehre vom Wesen und von der Entwicklung des sozialen Willens. Zu weit habe Schäffle ihr Gebiet abgesteckt, weil er außer dem sozialen Willen auch das Land und das Volksvermögen einrechne, zu eng Waxweiler und Simmel. Der Belgier mache die Soziologie nur zu einer beschreibenden Wissenschaft, der die dritte Dimension, der geschichtliche Fortgang, fehle; auch Simmel vernachlässige über dem Nebeneinander das Nacheinander.

Ich zweifle, daß „der“ soziale Wille etwas so Einheitliches ist, daß man Gesetze seines Wesens und gar erst seiner Entwicklung formulieren kann. Ich würde mich mit der Aufgabe begnügen, schließlich bestenfalls auch das eine oder andere Entwicklungsgesetz bei bestimmten Gruppen und bestimmten Kollektiva festzustellen; eine allgemein gültige Formel der Gesamtentwicklung zu finden, die nicht etwa a priori aus meiner Subjektivität stammt, das zu erstreben, würde ich mich nicht unterfangen. Mag die Geschichte ein Kosmos sein; ob unser Verstand reich und scharf genug ist, diesem Kosmos ohne Verengung seiner Weiten zu begreifen, erscheint mir fraglich (oder eigentlich nicht fraglich. Ich würde es verneinen, wenn nicht auch das schon wieder zu apodiktisch wäre.)

(Fortsetzung und Schluß dieser Anzeige [Teil II] im nächsten Hefte.)
L. v. W.

Park, Robert E., and Burgess, Ernest W.: Introduction to the Science of Sociology; Chicago 1921, The University of

Chicago Press, 1040 S. Preis:
\$ 4.50.

Diese Einführung in die Soziologie scheint mir in mehr als einer Hinsicht besondere Beachtung zu verdienen. Sie gehört zur Gruppe der an amerikanischen Hochschulen so verbreiteten, bei uns zumeist wissenschaftlich nicht sehr hoch eingeschätzten „Textbücher“. Aber sie ist, wie man auch über die große Masse dieser Schriften denken mag, ein textbook besonderer Art; zum mindesten in didaktischer Hinsicht handelt es sich um einen wertvollen Versuch.

Das Buch ist für den Gebrauch im Anfangskursus an amerikanischen Hochschulen gedacht und beruht auf den Erfahrungen, welche die Herausgeber, zwei Dozenten der Soziologie, am Department of Sociology der Universität Chicago gemacht haben. Sie standen bei ihrer Lehrtätigkeit vor der auch uns in Europa allzu bekannten Schwierigkeit, den jungen Semestern von Studierenden die Begriffe und Regeln der Gesellschaftslehre zu verdeutlichen. Die Aufgabe war, dies so konkret und anschaulich wie möglich zu tun, ohne den an sich abstrakten Gegenstand zu verflachen. Der Weg, den die Verfasser hier gehen, besteht darin, daß sie ein sehr großes literarisches Material der verschiedensten Richtungen gesammelt und aus ihm wie in einer Anthologie besonders charakteristische Stellen ausgesucht haben. Diese Blütenlese wurde unter bestimmten soziologischen Oberbegriffen systematisch geordnet, so daß also unter jedem Stichworte, jedesmal einem wichtigen Begriffe der Gesellschaftslehre, eine Sammlung kurzer Auszüge aus verschiedenen, für den Gegenstand wichtigen Autoren vereinigt ist. Also nicht aus anderen Lehrbüchern, sondern aus den Quellenwerken sind die Kernstücke ausgelesen. Ferner wurden die Zitate durch eine allgemein orientierende Einleitung der Herausgeber, durch die Formulierung der Problemstellung, durch eine entsprechende Bibliographie, schließlich durch eine Auswahl von Themen zum Gegenstand und eine Sammlung von Diskussionsfragen ergänzt. Jedes Kapitel hat in

der Hauptsache, wenn wir von den beiden letzten (einen Anhang bildenden) Punkten absehen, vier Teile: Einleitung — Anthologie — Problematik — Bibliographie. Kapitel X z. B. behandelt „Accommodation“: Teil I: Introduction: 1. Adaptation and Accommodation; 2. Classification of the Materials. — Teil II: Materials. A. Forms of Accommodation: 1. Acclimatization (Auszüge aus Brinton, The Basis of social relations). — 2. Slavery defined (Nieboer, Slavery as an industrial system). — 3. Excerpts from the journal of a West India Slave Owner. — 4. The Origin of Caste in India (Auszüge aus Risley, The People of India). — 5. Caste and the sentiments of caste reflected in popular speech. — B. Subordination and Superordination: 1. The Psychology of S. and S. (Münsterberg, Psychology). — 2. Memories of an old servant. — 3. The reciprocal character of S. and S. (Auszug aus Simmels Beitrag im A. J. of S.). — 4. Three types of S. and S. (wiederum Simmel). Es folgen noch zwei weitere Hauptabschnitte C und D. Teil III enthält in vier Unterabschnitten die Problematik. Ihm reiht sich auf über sieben Seiten Kleindruck die wieder untereingeteilte Bibliographie an.

Das Ganze zerfällt in 14 Kapitel:

I. Soziologie und Sozialwissenschaften. — II. Menschliche Natur. — III. Gesellschaft und Gruppe. — IV. Isoliertheit. — V. Soziale Beziehungen. — VI. Soziale Wechselbeziehungen. VII. Soziale Kräfte. — VIII. Wettbewerb. — IX. Konflikt. — X. Anpassung. — XI. Anänelung. — XII. Soziale Kontrollen. XIII. Kollektives Verhalten. — XIV. Fortschritt.

Den Forscher wird am meisten die Bibliographie beschäftigen. Sie umfaßt 75 Kleindruckseiten und ist als Bestandteil eines Lehrbuchs wohl die umfangreichste, die es für unser Fach gibt. Sie ist völlig international. Es ist wohl teilweise dem Umstande, daß Robert Park ein Schüler Simmels ist, zuzuschreiben, wenn erfreulicherweise dieser deutsche Forscher besonders häufig vertreten ist.

Vielleicht würde ich die mehr biologischen Untersuchungen ganz aus-

scheiden; auch einiges, was mir in die Individualpsychologie zu gehören scheint, streichen; schließlich hier und da noch schärfer scheidern. Im ganzen aber kann man die Herren in Chicago nur beglückwünschen, daß sie ihren Unterricht bereits jetzt auf ein so sicheres Fundament stellen können. Die Durchführung des Planes ist so geschickt, daß sicherlich im Studierendenden die Lust, selbständig weiter zu arbeiten, geweckt wird. Er bekommt dabei festen Grund unter die Füße, fühlt sich nicht erschreckt und verwirrt durch die Fülle einer für ihn schwer durchforschbaren Literatur. Nirgends wird ihm eine bestimmte Auffassung und Richtung aufgedrängt. Der pädagogische Takt, mit dem die oft heiklen Fragen behandelt sind, diese Verbindung von aufeinander Anleitung und Selbständigkeit auslösendem Gewährenlassen scheint mir die rechte Art. Es wäre zu wünschen, daß auch deutsche Seminare die Mittel aufbringen könnten, dieses Lehrbuch anzuschaffen und zu benutzen.

L. v. W.

Stein, Ludwig, Einführung in die Soziologie. Rösl & Cie., München 1921. (Philosoph. Reihe, 25. Band). 454 S., kleines Format.

Auf Grund seiner Eindrücke und Beobachtungen während der letzten sieben Jahre, die „mehr experimentelles Material für den Soziologen zutage gefördert“ haben „als irgendein vorangegangenes Zeitalter“, will Stein mit dem vorliegenden Werk ein „System der Soziologie im Umriss“ geben. Seine besondere Berufenheit hierzu legt er in einigen schwungvollen Sätzen des Vorwortes kurz dar; schon die Art dieser Anpreisung deutet darauf hin, daß aus diesem Buche weniger der Wissenschaftler als der Tagesschriftsteller spricht; Stein sagt denn auch selbst: „Was ich mit diesem Buche bezwecke, ist weniger Belehrung denn Richtlinie, nicht so sehr Forschungsergebnis wie Bekenntnisschrift“ (S. 9). Ob eine Bekenntnisschrift, die den Zeit- und Weggenossen die Pfade zeigen will, die „aus der umdüsterten Gegen-

wart zu den lichtereren Höhen der Zukunft führen“, sich besonders zu einer Einführung in die Soziologie eignet, darüber wird man streiten können. Mir scheint aber, daß die Verknüpfung solch heterogener Zwecke, wie sie Stein mit dem vorliegenden Werke verfolgt, von vornherein etwas skeptisch stimmen muß.

Die Befürchtung, daß die von einer Einführung unbedingt zu fordernde Klarheit der Darstellung durch die Verschwommenheit der Zielsetzung beeinträchtigt worden sei, erweist sich denn auch als berechtigt. Unklar ist schon die Grundauffassung vom Wesen und den Aufgaben der Soziologie, die dem Werke zugrunde liegt. Wenn Stein (S. 17) der Soziologie die Aufgabe zuweist, „die Wechselwirkung menschlicher Individuen, d. h. alle Formen menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens zu untersuchen“, so scheint er sich damit der Auffassung Simmels zu nähern, aber schon die zweite Hälfte des zitierten Satzes weist in eine völlig andere Richtung: hier heißt es, daß jene Untersuchungen betrieben werden sollen, „um auf Grund dieser universellen Betrachtung des gesellschaftlichen Geschehens eine soziale Weltanschauung herauszupräparieren“. Auch hier dürfte es zweckmäßig sein, die zweite Aufgabe nicht mit der ersten zu verquicken; jedenfalls können Untersuchungen der erwähnten Art keine wissenschaftlichen Erfolge versprechen, wenn damit von vornherein die Absicht verfolgt wird, eine in ihrer Richtung schon festgelegte Weltanschauung aus ihnen herauszupräparieren. Im Anschluß an den wiedergegebenen Satz heißt es dann weiter: „Demnach ist die Soziologie ihrem Grundwesen nach eine Philosophie der Gesellschaft — Sozialphilosophie —, wie man das unglückliche Wort Soziologie umtaufen müßte, hätte es nicht seit Comte Gewohnheitsrecht erlangt.“ Man vermißt hier den für eine Einführung unerläßlichen Hinweis darauf, daß das eine noch sehr umstrittene Auffassung ist, und daß es neben dieser noch einige andere Auffassungen der Soziologie als Wissenschaft gibt, nach denen ihre Identität

fizierung mit einer Sozialphilosophie abzulehnen ist.

An anderer Stelle wieder (S. 61) wird die Aufgabe der Soziologie wie folgt umschrieben: „Die Soziologie als Wissenschaft vertritt die gemeinsamen Zwecke der Societas, d. h. die ewigen Interessen der menschlichen Gattung. In unserem wissenschaftlichen Kampfe gegen jeden krassen Individualismus mögen wir immerhin getrennt marschieren, wenn wir nur vereint schlagen. Die äußersten Pole heißen: Stirner auf der individualistischen, Lenin auf der bolschewistischen Seite. Aber auch von diesen Gegensätzen gilt das Wort: *les extrêmes se touchent*.“ Diese Sätze lassen sich mit Steins eigenen Worten kritisieren, nach denen „jede wissenschaftliche Forschung von vornherein zur Impotenz verurteilt ist, sobald sie einer anderen Tendenz dient als der rückhaltlosen Ermittlung und Feststellung des objektiven Tatbestandes“ (S. 69). Für den nach einer streng wissenschaftlichen Methode arbeitenden Soziologen kann ein ausgesprochen antisoziales Verhalten ebensogut ein interessanter und soziologische Aufschlüsse verheißender Gegenstand sein wie ein soziales. In den Bahnen dieser Erkenntnis bewegt sich ja auch das von Stein selbst (S. 264) zitierte und unterstrichene Wort des Anarchisten Proudhon: „Wenn ihr mir alle Menschen zu Brüdern gebt, so habt ihr mir nicht etwa hunderte Millionen von Brüdern gegeben, sondern den einzigen, den ich vielleicht wirklich hatte, genommen.“ Es ist also eine völlig abwegige Meinung, wenn Stein glaubt, daß „die Soziologie aller Schattierungen und Methoden — — — nur einen gemeinsamen Gegner“ kenne: „den antisozialen individualistischen Anarchismus aller Schattierungen“ (S. 61).

Nicht aus Theorie und Praxis eines wie immer gearteten extremen Individualismus kann der Soziologie Gegnerschaft erwachsen; von Gegnerschaft kann man hier nur insofern reden, als der Soziologie eben der Charakter als Wissenschaft streitig gemacht oder gefährdet wird. Das aber geschieht durch eine solch außerwissenschaftliche Zielsetzung, wie es die Interessenvertretung der Societas

ist. Man kann allen echten Dienst an der Wissenschaft zugleich als Dienst an der Menschheit auffassen; der Wissenschaft aber dient nur der, der ihr rückhaltlos dient. Ein anderes Streben kann vielleicht unter Umständen verdienstlicher und größer sein; es ist aber dann kein wissenschaftliches mehr.

Es zeigt sich darin deutlich, wie gerechtfertigt die eingangs geäußerten Bedenken gegen die gleichzeitige Verfolgung zweier verschiedener Zwecke sind. Sicher ist es wertvoll und dankbar zu begrüßen, wenn ein Mann mit so reicher wissenschaftlicher und Lebenserfahrung, wie sie der greise Philosoph besitzt, seine Weltanschauung vor dem Forum der Öffentlichkeit bekennt und vertritt. Aber fehlerhaft ist es, wenn das, was rein subjektives Bekenntnis ist, als über Zweifel erhabenes wissenschaftliches Ergebnis dargeboten wird; doppelt fehlerhaft scheint es uns zu sein, wenn das in einer Einführung geschieht, in einem Werke also, das in erster Linie für den Neuling bestimmt ist, der zunächst nach einem Leitfaden zur ersten und angesichts der Gespaltenheit der jungen Wissenschaft in so zahlreiche Lager dringend nötigen Orientierung greift. Gerade für ihn aber birgt das Buch aus den angeführten Gründen die große Gefahr der Verwirrung statt der erwarteten Aufklärung. Wissenschaftlich dürfte das Wertvollste die das ganze Buch durchziehende kritische Darstellung der organizistischen Soziologie sein.

Was Stein mit dem vorliegenden Werke gibt, und als was es gewertet werden muß, das ist das persönliche und als solches wertvolle Bekenntnis des Gelehrten. Seine Weltanschauung — ein auf einer außerordentlich breiten Literaturkenntnis beruhender Eklektizismus — charakterisiert Stein selbst als „sozialen Optimismus“. Aus den Lehren der Geschichte glaubt er die Richtung der Menschheitsentwicklung als dahingehend erkennen zu können, daß sie vom individualistischen Gegenüber des Urmenschen schließlich zu einer solidarischen Gesellschaft der Edelmenschen einer fernen Zukunft führen werde. Zweifelhaft erscheint mir, ob das Werk, in dem zuweilen

entscheidend wichtige Thesen auf schwachen Fundamenten ruhen (was sich aus der Absicht des Verfassers, „keinen Rohstoff, sondern Fertigfabrikat zu zeigen“, erklären mag), auch auf den Anhänger einer anderen Lebensauffassung einen überzeugenden Eindruck machen kann.

Dr. W. Vleugels.

Franz W. Jerusalem: Völkerrecht und Soziologie. Jena 1921. Gustav Fischer. 39 Seiten.

Der Titel der aus einem Vortrag hervorgegangenen Schrift ist etwas weit gefaßt. Die Wissenschaft vom öffentlichen Recht hat seit langem echtsoziologische Arbeit, besonders in der Soziallehre des Staates, geleistet. Nachdem nun eine selbständige Wissenschaft Soziologie Anspruch auf ein eigenes Forschungsgebiet erhebt, könnte man hier etwa den Versuch einer Grenzziehung zwischen den genannten beiden Disziplinen erwarten. Diese Frage berührt die Schrift jedoch nicht; der Verf. sieht vielmehr die derzeitige Bedeutung der Soziologie für die Rechtswissenschaft nur darin, daß sie der letzteren eine besondere Betrachtungsweise zu geben vermöge. J. teilt die Meinung, daß die heutige Jurisprudenz an dem Erbe der historischen Rechtsschule kranke, an einer durch die konstruktive Methode bedingten Lebensabgewandtheit und an dem Fehlen einer synthetischen Methode. Gesundung hiervon soll die durch die Soziologie vermittelte Erkenntnis bringen, daß das Recht ein integrierender Bestandteil des sozialen Gesamtlebens ist, und daß demnach der Jurist das Wesen der einzelnen Rechtserscheinungen nur im Zusammenhang mit allen anderen Lebenserscheinungen, also nur bei Verwertung der Ergebnisse der anderen Wissenschaften, verstehen kann. Dann werde, so hofft J., die synthetische Methode des Naturrechts in vervollkommener Form wiederentstehen.

Am Völkerrecht nachzuweisen, daß die soziologische Betrachtungsweise tatsächlich brauchbarere Ergebnisse als die bisherigen Methoden der Juris-

prudenz zeitige, das ist die der Schrift gestellte Aufgabe. Als ihr materielles Thema kann wohl der Satz bezeichnet werden, daß das „Prinzip der Anerkennung der Souveränität“ den Angelpunkt des neueren Völkerrechts (abgesehen selbstverständlich vom Kriegerrecht) darstelle.

Ausgehend von dem Gedanken, daß, wie alles Recht, auch das Völkerrecht nur innerhalb eines Ganzen zusammenfügenden Geisteslebens möglich ist, wird zunächst in kurzen Strichen die Entstehung der modernen Völkerrechtsgemeinschaft gezeichnet, wie sie hervorgegangen ist als Erbin der Kultur des römischen Reiches. — Gerade vom Standpunkt der soziologischen Betrachtungsweise fällt nun hier auf, daß der Verf. nur auf die vergesellschaftenden Kräfte des gemeinsamen geistigen Besitzes, auf die aus der Antike überkommenen Kulturgüter wie Kunst, Religion, Wissenschaft hinweist, dagegen die doch auch schon im Mittelalter erhebliche Solidarität der materiellen Interessen durch Wirtschaft und Verkehr überhaupt nicht erwähnt. — Mit der Ausbreitung des Christentums geht meist die Rezeption der Rechtsideen Hand in Hand; so erwächst aus dem fränkischen Landesrecht eine internationale Thronfolgeordnung, und auch das Lehnrecht wird zum Völkerrecht, so daß zeitweise der Papst als Lehnherr weltlicher Fürsten auftritt. Daher deckte sich zu jener Zeit das internationale Recht inhaltlich größtenteils mit dem innerstaatlichen.

Daß sich diesen theokratisch-universalistischen Rechtsgedanken gegenüber das Prinzip von der grundsätzlichen Anerkennung der Souveränität des einzelnen Staates erhob und durchsetzte, das bringt die Schrift in den großen Zusammenhang der Renaissance, des Individualismus, indem sie auf die parallelen Auswirkungen des erwachenden Selbstbewußtseins des europäischen Menschen im Protestantismus, im Rationalismus und in der Aufklärung verweist. In dem hauptsächlich am französischen Hofe ausgebildeten „galanten Leben“ sieht J. die dem Renaissance-Individualismus entsprechende neue gesellschaftliche

Kultur, die dann gewissermaßen auf dem Wege über das diplomatische Parkett ihren Wesenszug auch dem internationalen Verkehr der Staaten aufdrückte. Die Achtung vor dem Selbstbewußtsein der Persönlichkeit, die sich am Hofe in Galanterie und Courtoisie äußerte, führt im Verkehr der Kabinette zur grundsätzlichen Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts des einzelnen Staates, und die dem Renaissancemenschen eigentümliche Ruhmsucht findet sich wieder in der Prestigepolitik der Nationen. So ist es nach J. der moderne Individualismus, der auch das Völkerrecht auf eine neue Grundlage stellte, indem er das Souveränitätsprinzip zur Herrschaft brachte. —

Wenn durch diese Aufweisung der Auswirkungen der das Leben der beginnenden Neuzeit beherrschenden Gedankenrichtung der Verfasser auch die Entstehung dieses Prinzips in die allgemeinen sozialen Zusammenhänge hineingestellt hat, so zeigt sich doch deutlich bei dieser Darstellung die Kehrseite der großen historischen Linie: sie ist nur erreichbar durch weitgehende Abstraktion von den anderen mitwirkenden Faktoren der Entwicklung. Auf diese Weise wirkt die Herleitung des Charakters des neueren Völkerrechts aus dem Individualismus der Renaissance eher als geschichtsphilosophische These denn als Paradigma soziologischer Betrachtungsweise. Jedentfalls dürfte so das Wesen dieser Methode nicht hinreichend deutlich werden, das doch darin besteht, möglichst sämtliche empirisch faßbaren zusammenwirkenden Kausalreihen der sozialen Erscheinungen aufzuweisen und gegeneinander abzuwägen. Schon der naheliegende Einwand, daß der erstarkende Individualismus allein theoretisch mindestens ebensogut zur anarchischen Auflösung des Staatsbegriffs wie zur Ausbildung souveräner Staatsgewalten hätte führen können, konnte wenigstens einen Hinweis auf die realen Machtverhältnisse, wie die erfolgte Loslösung des Staates von der Kirche und die Zurückdrängung der Stände, nahelegen. —

Im weiteren schildert die Schrift den Inhalt des Souveränitätsprinzips.

In erster Linie besagt es, daß das Persönlichkeitsbewußtsein des Inhabers der Staatsgewalt, dann auch das entsprechende Nationalgefühl des Volkes im internationalen Verkehr zu achten ist. Der Schutz erstreckt sich weiter auf die Souveränitätssphären wie das Staatsgebiet, die Staatsangehörigen im Ausland usw. Als Beispiele, bei denen das Souveränitätsprinzip gewissermaßen über die eigentliche Herrschaftssphäre hinaus strahlende Wirksamkeit zeigt, nennt J. das Recht des Uferstaats an den Küstengewässern, den Kolonialerwerb durch Niederlassung von Staatsangehörigen und das sog. Nachbarrecht.

Auch die Ausbildung des Neutralitätsrechts führt der Verf. auf das moderne Persönlichkeitsbewußtsein zurück. — An dieser Stelle macht sich die fehlende Berücksichtigung des wirtschaftlichen Elements der Entwicklung besonders fühlbar. Es mag auch ein Erfolg des erstarkten Persönlichkeitsbewußtseins gewesen sein, daß Kriegführende und Neutrale einmal gegenüber dem Mittelalter energischer ihre Rechte gegen Übergriffe zu wahren bestrebt, andererseits aber auch eher geneigt waren, ihre Souveränität gegenseitig zu achten. Aber nicht zu übersehen ist doch der Umstand, daß durch die fortschreitende wirtschaftliche Arbeitsteilung und den ständig steigenden Seeverkehr die Interessen der Neutralen im Kriegsfall viel stärker in Mitleidenschaft gezogen wurden wie früher, und daß gerade das kollektive Moment der wirtschaftlichen Verbundenheit eine Abgrenzung der Rechte von Kriegführenden und Neutralen erzwang. —

Das Prinzip von der Anerkennung des unbeschränkten Selbstbestimmungsrechts der einzelnen Staaten muß notwendig Modifikationen erleiden, wenn zwei Souveränitätssphären sich schneiden. Diese Kollisionsfälle bringt J. unter einen einheitlichen Gesichtspunkt, indem er sie als Anwendungsfälle eines „allgemein gültigen soziologischen Prinzips der automatischen Einstellung“ begreift, das überall da in Erscheinung trete, wo es nicht zu einem Kampf zwischen den widerstrebenden Energien kom-

men könne. „Nach diesem Prinzip halten sich zwei gleich starke Energien die Wage, während die stärkere die schwächere bis zu einem gewissen Punkt zurückdrängt.“ Demnach erfolgt zwischen zwei sich gegenüberstehenden Staatsgewalten eine Auseinandersetzung, und zwar „je nach der Intensität, die die Souveränität an dem Punkte besitzt, an dem sie auf die andere trifft.“

Damit wird die Wirksamkeit des Souveränitätsprinzips außerordentlich eingeengt. Wenn ein schwächerer Staat automatisch von dem stärkeren zurückgedrängt wird, so hat die grundsätzliche Anerkennung seines Selbstbestimmungsrechts wenig Bedeutung für ihn. Wie praktisch dieser „soziologische Unterschied“ zwischen stärkeren und schwächeren Staaten doch wieder ausgeschaltet und so gewissermaßen künstlich dem Souveränitätsprinzip zum Siege verholfen wurde, zeigt der Verf. in einem Abriss der auf dem Gedanken des europäischen Gleichgewichts aufgebauten Bündnispolitik.

Aber wenn auch die einzelnen Mitglieder der Völkerrechtsgemeinschaft als Staatsindividualitäten sich in abstracto gleichstark gegenüberstehen, so äußert sich ihre Souveränität doch in dem einzelnen Kollisionsfall mit verschiedener Intensität, da z. B. das Schiff auf See nur eine weit geringere Ausübung der staatlichen Macht ermöglicht als etwa die Gebietshoheit im eigenen Lande. Bei solchen Zusammentreffen greift nach J. wieder das Prinzip der automatischen Einstellung ein, das diesen Konflikt der Souveränitäten nach Maßgabe der entwickelten Intensität ausgleicht. Ereignen sich derartige Konfliktsfälle mit der gleichen Energieverteilung häufiger, so ergibt sich nach J. ein Gewohnheitsrecht, indem die Völkerrechtswissenschaft diese typisch gewordenen Einstellungen der Souveränitäten zueinander formuliert. Nach dieser Auffassung stellen also völkerrechtliche Normen wie das Recht der Exterritorialität, des Kolonialerwerbs, das der Meeresfreiheit usw., nur den Ausdruck des typisierten Kräfteverhältnisses zwischen den beteiligten staatlichen Energien dar.

Konsequent führt J. diejenigen Sätze des geltenden Völkerrechts, die Ausnahmen zu jenen Normen statuieren, auf eine von der regelmäßigen Kräfteverteilung abweichende besondere Energiesteigerung auf der einen Seite zurück. —

Durch diese Abstellung auf das Prinzip der automatischen Einstellung der Energien wird gewiß eine charakteristische einheitliche Zusammenfassung der verschiedenen des Souveränitätsprinzips beschränkenden Sätze des neueren Völkerrechts ermöglicht. Ob aber diesem „allgemein gültigen soziologischen Prinzip“ wirklich die Bedeutung für das Verständnis der Vorgänge des sozialen Lebens beizumessen ist, wie der Verf. annimmt, erscheint zweifelhaft. Zunächst ist die Übertragung naturwissenschaftlicher Gesetze auf das Gesellschaftliche ohnehin nicht unbedenklich, weil hierdurch oft eine Verkennung der Unterschiede zwischen psychischer und mechanischer Kausalität veranlaßt wird. Überdies erscheint der Satz, daß bei einem Gegeneinander zweier ungleich starker sozialer Energien eine Einstellung dahin erfolge, daß die schwächere zurückgedrängt wird, beinahe tautologisch, da die Aussage des Stärker- und Schwächerseins bereits eine Relation, eine Einstellung voraussetzt. Das soziologische Problem erhebt sich doch erst jetzt, nämlich die Frage, wann und weshalb eine soziale Kraft sich als stärker erweist als eine andere. Deshalb dürfte diesem „soziologischen Prinzip“ kaum ein erheblicher heuristischer Wert innewohnen. —

Schließlich weist der Verf. noch auf jene allgemeine Einschränkung des Grundsatzes von der Anerkennung der Souveränität hin, die in der kollektiven Gebundenheit des einzelnen Mitgliedes der Völkerrechtsgemeinschaft begründet ist. Die Gemeinschaft beaufsichtigt die Ausübung jenes Selbstbestimmungsrechts und reagiert, wenn diese in atypischen Formen geschieht, durch das völkerrechtliche Institut der Intervention. —

So bringt die Schrift ungefähr sämtliche Materien des Völkerrechts (abgesehen vom Kriegsrecht) in Be-

ziehung zu dem beherrschenden Grundsatz von der Anerkennung der Souveränität und gewährt auf diese Art ein weit einheitlicheres, in sich geschlossenes Bild der internationalen Rechtsregeln, als es die übliche getrennte Behandlung der einzelnen Normen vermag. Die Schlußbehauptung des Verf., die soziologische Betrachtungsweise gebe dem Völkerrecht Form und Gestalt und vermöge auch das vielumstrittene „Wesen“ des Völkerrechts aufzuhellen, wird man wohl im Hinblick auf den grundlegenden Unterschied soziologischer und juristischer Wissenschaftsarbeit nicht anerkennen können; wohl aber ergibt sich aus der Schrift manch anregender Hinweis, wie die soziologische Forschung berufen ist, der Völkerrechtswissenschaft durch die Aufweisung der jenseits des staatlich organisierten Lebens wirksamen kollektiven Kräfte und vergesellschafteten Beziehungen ein gesichertes Fundament für ihre darauf aufzubauende spezifisch juristische Arbeit zu liefern.

Dr. E. Röhrbein.

Thurnwald, Richard, Die Psychologie des Totemismus. S.-A. aus *Anthropos*, Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde. Bd. XIV—XV, 1919—1920, 58 S.

Thurnwald, Richard, Die Gemeinde der Bânaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neu-Guinea. Aus den Ergebnissen einer Forschungsreise 1913—1915. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Familie und Staat. Stuttgart 1921, Ferdinand Enke.

1. Der Totemismus enthält bekanntlich in sich eine soziale und eine religiöse Seite, zwischen denen man am besten mit dem Verf. wechselseitige Beeinflussung statt einseitiger Abhängigkeit annimmt. Thurnwald beschränkt sich in der vorliegenden prägnant geschriebenen und gehaltvollen Studie auf die religiöse Seite. Sein Bestreben geht dahin, diese Seite des Totemismus als Ausfluß

einer bestimmten Denkweise verständlich zu machen, die durch Überwiegen der Anschaulichkeit, starkes Hervortreten des Motorisch-Praktischen und Neigung zur Bildung von Gesamtkomplexen gekennzeichnet ist. Aus ihr ergibt sich u. a., daß sowohl Subjekt wie Objekt des Totemismus kollektiven Charakter besitzen. Sein Objekt bilden vor allem Tier- und daneben Pflanzenarten, besonders von den ersteren gefährliche, von beiden merkwürdige Arten mit unbegreiflichen Eigenschaften. Ihnen allen werden die spezifisch religiösen Gefühle der Scheu und Verehrung des Übernatürlichen zugewendet. Th. bekennt sich nämlich zu der neuerdings besonders von Otto vertretenen Anschauung (und es ist sehr erfreulich, daß auch in einer völkerkundlichen Zeitschrift einmal von solchen Fragen gesprochen wird), daß das religiöse Leben sich von Anfang an auf einer spezifischen inneren Veranlagung oder Grundhaltung aufbaut. Diese religiöse Grundstimmung hatte mit Notwendigkeit auch die Entstehung des Tabus zur Folge, das mit allen älteren Formen des Totemismus verknüpft ist.

2. Das Buch über die Bânaro zeigt vor allem, wie verwickelt Ehe und Verwandtschaftsbeziehungen und -bezeichnungen bei diesem Stamm, der darin als typisch gelten muß, gestaltet sind. Die Promiskuitätstheorie wird zuschanden vor der Tatsache, daß die „nebenehelichen“ Beziehungen ebenso geregelt (d. h. in der Möglichkeit der Auswahl beschränkt) sind wie die Heiratsmöglichkeiten. Die Verwandtschaftsbeziehungen erklärt der Verf. in Übereinstimmung mit dem einschlägigen Spezialforscher Rivers (*History of Melanesian society*) historisch, ihre genaue Ausbildung, vergleichbar mit derjenigen des Titelwesens bei uns, aus der Existenz bestimmter sozialer Rechte und Pflichten zwischen bestimmten Verwandten. — Die Struktur der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse ist mehr in Andeutungen behandelt. Für den Psychologen sind diese immer noch ein wenig zu rationalistisch gehalten, obwohl Thurnwald in dieser Beziehung turmhoch über dem Durchschnitt der Völkerkundigen steht. Alfred Vierkandt.

Kawerau, Siegfried, *Soziologische Pädagogik*. Leipzig 1921, Quelle & Meyer. 286 S. Geb. 32.— Mk.

Der bekannte Vorkämpfer des Bundes entschiedener Schulreformer entwickelt in diesem Buche die Grundlagen der Zukunftserziehung, wie sie sich nach seiner Meinung in freien Schulgemeinden mit Gesamt- und mit Werkunterricht unter starker Betonung des Gemeinschaftsprinzips, der gegenseitigen Förderung usw. ausgestalten soll. Er nennt sein Werk „Soziologische Pädagogik“. Bei der Wahl dieses Titels war für ihn wohl folgender Gesichtspunkt maßgebend: Die Erziehung ist nach ihm kein von der übrigen Kultur mehr oder weniger unabhängiger Vorgang, sondern sie spiegelt die jeweils bestehende gesellschaftliche Struktur wieder. Unter diesen Umständen erscheint ihm auch sein Zukunftsideal gar nicht ausschließlich als ein sein-sollendes, sondern als ein aus historischer Notwendigkeit erwachsendes Gebilde. Damit ist aber auch schon angedeutet, was ihm Soziologie ist, nämlich nicht etwa in erster Linie eine Beziehungslehre, sondern eine sich auf Geschichtsphilosophie aufbauende Disziplin. In dieser Zeitschrift können wir die rein pädagogischen Vorschläge des Autors beiseite lassen. Betrachten wir dagegen genauer, wie seine soziologische Grundlage strukturiert ist, und inwiefern es ihm gelungen ist, die Abhängigkeit der Erziehung von der jeweiligen Gesellschaftsform nachzuweisen. Dann wäre insbesondere folgendes hervorzuheben: Seine Geschichtsphilosophie knüpft in mehr als einer Hinsicht an den Marxismus an. Vornehmlich wirken einige Ideen von Engels nach. Die Zukunft wird nämlich in eine gewisse Beziehung zu den primitivsten Anfängen gebracht. Nach der Ansicht des Mitverfassers des kommunistischen Manifestes war der Kommunismus der Zukunft, wenn auch in anderer Form, schon in der Urzeit da; er sollte nach jahrtausendlangem Irren eigentlich nur wieder neu eingeführt werden. Desgleichen war nach seiner Konstruktion die Frau ursprünglich frei, und erst nach

langer, mit der Entwicklung des Privatbesitzes eingetretener Herrschaft des Vaterrechts sollte sie durch den Kommunismus wieder befreit werden. Ähnlich klingt es noch bei Kawerau gelegentlich in bezug auf die Erziehung an: „Was bei den primitiven Völkern unbewußt-naiv war, das einfache Hineinwachsen der Jugend in die Arbeit der Erwachsenen mit harmonischer Ausbildung aller für die Zeit vorhandenen Fähigkeiten, das muß nun nach jahrtausendelanger Trennung einer Pädagogik für . . . Herrschende und Dienende . . . wiederhergestellt werden in einer Pädagogik reinen Menschentums.“ Hier liegt der richtige Gedanke zugrunde, daß uns in der modernen Entwicklung etwas verloren gegangen ist, was in diesem Zusammenhange wohl am ehesten als das „harmonische“ bezeichnet werden kann. Glücklicherweise ist aber bei dem Verf. auch das Gefühl vorhanden, daß uns heutigen Menschen von jenen Primitiven eine Welt trennt. Wohl auch nicht mehr haltbar ist die von Kawerau übernommene ältere religionssoziologische Auffassung, derzufolge alle religiösen Krisen Parallelerscheinungen zu wirtschaftlichen Krisen darstellen (S. 5). Eine Kritik der einzelnen geschichtsphilosophischen Phasen, mit denen das Buch operiert, würde nun aber nicht am Platze sein. Sie würde sich nämlich nicht zu einer Auseinandersetzung mit Kawerau, sondern mit Müller-Lyer auswachsen. An dessen Buch „Phasen der Liebe“ knüpft jener nämlich ganz stark an. Lehnt man, wie der Verf. dieser Zeilen, unter zwar nicht vorbehaltloser Anknüpfung an die Foy-Graebnersche Kulturkreistheorie jene Überzeugung ab, derzufolge die sämtlichen Völker unabhängig voneinander die gleichen Stufen sozialer Entwicklung durchmachen, so wird man auch verschiedene von Kawerau gezogene Schlußfolgerungen nicht mitmachen können. Dies gilt, wenn auch nicht für das Postulat, so doch für die Begründung der Forderung, nun auf Grund der Erkenntnis die Zukunft zu gestalten und die Entwicklung zu beschleunigen. Es kann immer nur ausgesagt werden, daß bei dem Zusammenwirken bestimmter Faktoren

wahrscheinlich auch bestimmte Erscheinungen gezeitigt werden, und daß auch in der Gegenwart bestimmte Entwicklungstendenzen vorhanden sind. Man kann dementsprechend wohl Entwicklungstendenzen, nicht aber Gesetze der Entwicklung feststellen. Eine Zukunftsgestaltung auf Grund von Erkenntnissen soziologischer Natur kann also auch nicht, wie Kawerau will, in Form einer Beschleunigung dessen, was unter allen Umständen gesetzmäßig einmal geschehen muß, statthaben, sondern in einem Arbeiten im Sinne erkannter Entwicklungstendenzen, soweit man diese bejaht. Damit ist auch gesagt, daß die Auffassung, der einzelne Mensch erlebe die Geschichte der Menschheit in Kürze in seiner eigenen Entwicklung von neuem (S. 96), wohl in dieser Allgemeinheit nicht haltbar ist. Auch das Arbeiten mit der Fliesschen Theorie vom männlichen und vom weiblichen Rhythmus (S. 58) erscheint zum mindesten als gewagt.

Muß also an den geschichtsphilosophischen Fundamenten vielfach gerüttelt werden so sind andererseits die soziologischen Einzelbeobachtungen, auf die sich die Pädagogik Kaweraus aufbaut, bisweilen recht wertvoll. Das gilt z. B. von folgenden Erkenntnissen: Standesbewußtsein und Bildung als trennende Elemente, welche Menschen, wie etwa Volksschullehrer, die nach Herkunft und Lebenshaltung zum Proletariat gehören, von diesem absondern (S. 17). Die Kirche ist heute keine Gemeinschaft mehr (S. 194); das Luthertum als ideologisches Gewand für den grundbesitzenden Binnenstaat mit junkerlicher Spitze (S. 10); die „Ideologie vom geschlossenen Haushalt“, der tatsächlich nur noch an wenigen Stellen existiert; der halbttausendjährige Unterschied zwischen dem heutigen lutherischen Landpfarrhaus und dem heutigen Großstadtmenschen (S. 29); die soziologisch bedingte Verschiedenheit zwischen der bürgerlichen und der proletarischen Jugendbewegung (S. 93); die Unterscheidung von Erotik und Sexualität; der Eros als polarer Gegensatz zur rationalen Berufsteilung (S. 96); der sexuelle Mensch als kapitalistischer Mensch (S. 74 u. 81) u. a. m.

Insbesondere aber sind, ganz abgesehen von dem hier ja nicht weiter zu erörternden pädagogischen Wert des Buches, die Nachweise über den Zusammenhang von Schul- und Unterrichtsform mit der Gesellschaftsordnung im höchsten Grade beachtenswert. Sie stehen auch den verschiedenen Werken von Barth gegenüber ganz selbständig da. Auch hier muß man allerdings von der Belastung dieser Ideen durch Müller-Lyersche Phasen absehen. Genannt seien: das humanistische Gymnasium als geistiger Ausdruck des alten patriarchalisch-kleinstädtischen Beamtenstaates, die Realanstalten mit ihrer Forderung nach maßvollen Reformen als Ausdruck der emporgekommenen bürgerlich-kapitalistischen Welt (S. 4 u. 11), die Fachfortbildungsschulen als das Zugeständnis an die Forderung nach Qualitätsarbeitern (S. 11), die Lehrerseminare in kleinen Städten als Mittel zur Erhaltung einer Standes- und Bildungsideologie sowie eines, dem Proletariat fremden Lehrerstandes; der protestantische Religionsunterricht als Fortpflanzung der Ideologie vom geschlossenen Haushalt und vom agrarisch-junkerlichen Ständestaat des XVI. Jahrhunderts; der Zusammenhang von Zukunftsschule und neuer Gesellschaft u. a. m.

Das alles sind Beobachtungen, die von tiefem Einblick zeugen. Und wenn man auch die Fundierung auf Müller-Lyersche Phasen und die anderen geschichtsphilosophischen Grundlagen nicht anerkennen kann, so muß man doch sagen, daß dies Buch des Wertvollen genug enthält. Insbesondere aber bedeutet sein Titel keine Überhebung, und es verdient durchaus die Bezeichnung „Soziologische Pädagogik“.

Dr. Paul Honigsheim.

Soziologie des Volksebildungs wesens. Unter diesem Titel ist als erster Band der Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln das in Heft 1 des ersten Jahrgangs auf S. 90/91 angekündigte Sammelwerk im Verlage von Duncker & Humblot (München und Leipzig 1921) erschienen. Es umfaßt 578 Seiten Groß-Oktav. Der

Preis für das geheftete Stück beträgt 150, für das gebundene 180 Mark. Im Vorworte versuche ich die Gesichtspunkte darzulegen, die mich bei der Redaktion geleitet haben, vor allem auch darzutun, worin das Soziologische in der Behandlung des Gegenstandes liegt. Gegenüber der früheren Mitteilung war ich um größere Geschlossenheit des Ganzen bemüht; es gliedert sich in vier Teile: einen theoretischen, einen deskriptiven, einen speziellen Teil, der die Einzelprobleme behandelt, und einen kurzen synthetischen. L. v. W.

Wegweiser für das Studium der Soziologie oder Gesellschaftslehre. Auf Einladung des Herausgebers der „Hochschulhefte“, Privatdozenten Dr. Ernst Grünfeld, Halle, habe ich auf 15 kurzen Seiten kleinen Formats für diese Sammlung (Serie D Nr. 2, Verlag Niemeyer, Halle 1921; Preis M. 1.50) eine knappe, erste Orientierung für Anfänger geschrieben, die einen vorläufigen Zugang zum Studium der Soziologie an deutschen Hochschulen suchen. L. v. W.

Studien zur Ethnologie und Soziologie gibt Prof. A. Vierkandt heraus. Die in dieser Sammlung veröffentlichten Arbeiten sollen sich in erster Linie auf dem Grenzgebiete zwischen Völkerkunde und Gesellschaftslehre bewegen, indem sie völkerkundliche Stoffe unter soziologischen Gesichtspunkten verarbeiten. Doch sollen dabei weder die psychologischen Probleme noch andere Kulturformen als diejenigen der sogenannten Kulturvölker grundsätzlich ausgeschlossen sein. Von den Studien, die die Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (Walter de Gruyter & Co.) drucken läßt, liegen vor: Heft 1: Max Schmidt, Die Aruaken, ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung (1917), und Heft 2: Knabenhan, Die politische Organi-

sation bei den australischen Eingeborenen. L. v. W.

In der Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik, Neue Folge, Bd. I, 7.—9. Heft (1922), behandelt O. Spann das Thema: „Das Verhältnis vom Ganzen und Teil in der Gesellschaftslehre (Betrachtung zu einer gesellschaftswissenschaftlichen Kategorienlehre).“ Nur aus Raummangel muß die Absicht, hier dazu Stellung zu nehmen, aufgeschoben werden. Vgl. jedoch auch S. 54 ff.

In der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft (Jahrg. 1921 Heft 1/2) veröffentlicht Prof. Eleutheropoulos (Zürich) eine Studie: „Gesellschaft und Staat (kurze prinzipielle Bestimmungen).“

Anzeigen über die Gründung des Kölner Forschungsinstituts und diese Zeitschrift haben mehreren Schriftstellern Veranlassung gegeben, einige grundsätzliche Fragen von ihrem Standpunkte aus zu erörtern; so hat z. B. Ferdinand Schmid in der Zeitschrift für Sozialwissenschaft (1921, S. 414) unter der Überschrift: „Das Kölner Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften“ u. a. über die ihm notwendig dünkende Arbeitsgemeinschaft zwischen Soziologie und Statistik geschrieben; ferner Conrad Schmidt in den „Sozialistischen Monatsheften“ (Jahrg. 27 Nr. 22/23, S. 989) gegen die „formale“ Soziologie polemisiert mit Argumenten, die gelegentlich hier besprochen werden sollen; schließlich hat Ignotus in der „Glocke“ (7. Jahrg., 2. Bd., Nr. 38, S. 1050) unter dem Titel „Eine wissenschaftliche Tat“ Stellung genommen.

Theodor Buddeberg, der wohl dem Kreise Jerusalems in Jena angehört, hat im Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik eine Studie: „Das soziologische Problem der Sozialdemokratie“ veröffentlicht (Bd. 49, Heft 1, S. 108). L. v. W.

Wir bitten, Besprechungsexemplare neu erschienener Werke der theoretischen Soziologie und ihrer Nachbarwissenschaften an die „Redaktion der soziologischen Reihe der Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften“ (Köln, Claudiusstraße 1) zu senden. Die Auswahl der Arbeiten zur Rezension behält sich die Redaktion vor. Sie erfolgt nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten unter Berücksichtigung des zur Verfügung stehenden Raumes.

IV. Chronik.

Fünfzig Jahre Soziologie
in den Vereinigten Staaten.
(Schluß und Fortsetzung aus Heft 1,
Jahrg. 1.)¹⁾

Es bleibt noch über das zu berichten, was Small über die Entwicklung der letzten zehn Jahre (bis zur Niederschrift seines Aufsatzes im Jahre 1915) mitzuteilen hat:

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts wenden viele amerikanische Soziologen, wie der Inhalt ihrer Zeitschriften beweist, ihre Aufmerksamkeit von den sozialen Formen weg mehr den sozialen Prozessen zu. Dabei befassen sie sich weniger mit bloßen Generalisationen von Typen sozialer Prozesse als mit dem wirklichen gegenständlichen Inhalte dieser Prozesse im einzelnen. Small stellt nunmehr als eigentliche Aufgabe: das Verhalten bestimmter Gruppen zu analysieren, wobei ihre besonderen Interessen in ihrer Struktur und in ihren Betätigungen zu verdeutlichen sind.

Ein solches Vorhaben führt dazu, daß man diese Phase der Entwicklung der Soziologie bequem, aber ungenau als die sozialpsychologische bezeichnen kann. Small erklärt scherzend: „In order not to risk a defection into the archaic type of statical treatment, I will not attempt to define what I understand by social psychology.“ Er will mit dieser Kennzeichnung der Entwicklung als sozialpsychologisch andeuten, daß man im steigenden Maße den Geisteszustand beachtet hat, der die Menschen im Gruppenverhältnisse charakterisiert, sowie die Verbindungen zwischen diesen Geisteszuständen und allen Betätigungen der Gruppen. Man sucht festzustellen,

welche Interessen wirklich in den Gliedern der Gruppen wirksam sind, und auf welchen Wegen das Gruppenschicksal von diesen Interessen gestaltet wird. Annäherungen an dieses Ziel gewahrt er in Büchern wie Robb' Social Control (sein neuestes, hier angezeigtes Werk: Principles of Sociology, das 1915 noch nicht vorlag, gehörte in noch stärkerem Maße in diesen Kreis), Cooleys Human Nature and the Social Order und desselben Verfassers Social Organization, Sumners Folkways, Thomas' Source Book of Social Origins, Ellwoods Sociology in its psychological aspects.

Im Mittelpunkte dieser Untersuchungen scheint Small der von Ratzenhofer zuerst so stark hervorgekehrte Begriff des Interesses zu stehen. Er meint: „Wir wissen jetzt beispielsweise, daß Männer und Frauen unbezähmbare Bedürfnisgeneratoren sind. Wir wissen, daß Männer und Frauen insgesamt nach Befriedigung ihrer Bedürfnisse verlangen. Wir wissen, daß sie in der Verfolgung ihrer angeborenen Impulse nach Bedürfnisbefriedigung unvermeidlich miteinander zusammenkommen und zusammenstoßen an den Kreuzungen der Interessen, die ihre mannigfachen Bedürfnisse schaffen. Wir wissen, daß alles im Menschenleben Sichtbare eine Wandelform dieser elementaren Tatsache ist. Wir wissen, daß die Aufgabe, die genauen Ursachen und Wirkungen innerhalb einer gegebenen Gruppe zu verstehen, darin besteht, zu dem genauen qualitativen Charakter und dem verhältnismäßigen quantitativen Einflusse der im Vorausstehenden gegebenen einfachen Begriffe zu gelangen, wie sie im besonderen Falle vorliegen...“

¹⁾ S. 77—79.

Von den Bemühungen, alles und jedes zu erklären, ist man in der Soziologie Amerikas zum Studium bestimmt umgrenzter Erfahrungskomplexe übergegangen. Sehr richtig sagt darüber Small: „In and of itself this change is a scientific achievement.“ Erst jetzt erkennen wir, wie vergleichsweise oberflächlich unsere Kenntnis der meisten unmittelbaren und gewöhnlichen Erfahrungseinheiten ist. „Was sind z. B. die Quellen der Motive, die Vorgänge der Vermischung von Motiven und die Hilfsmittel der Kontrolle der Motive in den verschiedenen Knabengruppen in unserem eigenen Kreise? Was ist die genaue Ordnung von Antezedentien und Folgen, die in dem Zusammenbruche einer gegebenen Familie zutage treten; nicht zu sprechen von einer Formel der Ursachen von Familienauflösung im allgemeinen? Worin besteht die genaue Interessenverbindung, die einem lokalen Wahlamte Dauer verleiht?“

Wie eine Warnung für Europa, wo gegenwärtig phantastische und anmaßliche Spekulationen und Konstruktionen über den *Gesamtbau* der Gesellschaft so sehr imponieren, wirkt, wie mir scheinen will, der Satz: „Die Menschen, die ihre ganze Aufmerksamkeit auf solche Fragen gesammelt haben, können sich nicht länger verblenden lassen durch die wissenschaftlichen Prätionen von Methoden, die im Bausch und Bogen und summarisch die Fragen menschlicher Erfahrung aufwerfen und beantworten. Wenn wir nicht die Jungens auf dem nächsten Schulhofe verstehen können, ist es kaum möglich, daß irgend jemand den Kinderkreuzzug besser verstanden hat.“ Die Bevorzugung der Gegenwartsprobleme vor den geschichtlichen Stoffen, die man der amerikanischen zeitgenössischen Soziologie mit Recht nachsagt, hängt mit dieser Einsicht zusammen. Sie zieht vor, die Kompliziertheit solcher Gruppenbeziehungen darzulegen, die für sie am leichtesten nachzuprüfen sind, wobei

sich immer wieder herausstellt, daß auch ihre Analyse schwierig genug ist.
L. v. W.

Soziologie in Britisch-Indien.

Vor mir liegen die fünf ersten Hefte des „Indian Journal of Sociology“. Diese allgemein sozialwissenschaftliche Vierteljahrsschrift ist zu den volkswirtschaftlichen und sozialpolitischen Zeitschriften Britisch-Indiens, die in englischer Sprache erscheinen, hinzugetreten. Von jenen seien hier kurz genannt: das „Indian Journal of Economics“, das an der Universität Allahabad Prof. H. Stanley Jevons herausgibt. In Bombay, wo seit 1919 als erster Professor der Soziologie Patrick Geddes wirkt, der in der Sammlung „The Making of the Future“ mit Victor Branford die viel beachteten Schriften „The Coming Policy“ und „Our Social Inheritance“ (Williams & Norgate, London 1919,) veröffentlicht hat, erscheint das „Journal of the Indian Service Quarterly“. Diese mehr wirtschaftstechnische Vierteljahrsschrift wird durch die sozialpolitische, gleichfalls in Bombay herausgegebene „Social Service Quarterly“ ergänzt. Auch die „Indian Review“ in Madras enthält nicht selten sozialpolitische Beiträge.

Das „Indian Journal of Sociology“¹⁾ wird unter dem Schutze und mit Unterstützung der Regierung des Gaekwar seit Januar 1920 in Baroda von Allan G. Widgery herausgegeben. Widgery ist Prof. der Philosophie und der vergleichenden Religionswissenschaft am College zu Baroda. Er ist ein Schüler Euckens, hat mit Weinel (Jena) ein Werk über „Jesus im 19. Jahrhundert“ herausgegeben, liest und schreibt auch deutsch. Sein Interesse gehört jetzt in starkem Maße der Soziologie. Er gibt ferner mit dem Prof. der Philosophie R. D. Ranade in Prona eine „Indian Philosophical Review“ heraus, die besonders den Ideen des Ostens gewidmet ist.

¹⁾ Das Abonnement kostet jährlich 10 Rupees postfrei; einzelne Nummern 2 R. 8 Annas. Adresse: The Indian Journal of Sociology, Baroda, India.

Der kleine Eingeborenstaat Baroda ist berühmt durch die energischen und im europäischen Sinne fortschrittlichen Versuche, das Erziehungssystem zu fördern und soziale Reformen zu bewirken. Der Gaekwar selbst soll wie einst der große Akbar an vergleichenden Studien und der Versöhnung der Religionen interessiert sein. Darüber hinaus ist er Sozialreformer. (Ich entsinne mich seines lesenswerten Aufsatzes über die „depressed classes“ in der „Indian Review“ von 1909.) Vielleicht verdient aber noch mehr gerühmt zu werden die intelligente Rani, die an der Spitze der indischen Frauenbewegung steht. Jedenfalls zeichnet sich der kleine Staat durch eine Reihe gesetzgeberischer Reformen sozialer und kulturpolitischer Art aus. Im Jahre 1901 wurde durch die Religious Freedom Act volle Gedankenfreiheit für jedes Bekenntnis ausgesprochen. Im gleichen Jahre gestattete ein Gesetz den Hinduwitwen ausdrücklich die Wiederverheiratung. Wichtig war auch die Infant Marriage Prevention Act von 1904, wonach Mädchen unter 12 und Knaben unter 16 Jahren nur in bestimmten Ausnahmefällen verheiratet werden dürfen. 1908 wurde die zivile Eheschließung in Baroda eingeführt.

In dieser Atmosphäre des Fortschritts entstand auch diese Zeitschrift „für die wissenschaftliche Betrachtung der Tatsachen und Ideale des sozialen Lebens und der sozialen Organisation, besonders der indischen, sowie der Prinzipien und Methoden des sozialen Fortschritts“.

Sie ist begreiflicherweise ziemlich populär gehalten; Widgery scheint es mir meisterhaft zu verstehen, auch schwierigere Fragen seinen ungeschulten Lesern verständlich zu machen. Dabei deckt sich, wenn ich recht sehe, seine wissenschaftliche Überzeugung mit einer gewissen verborgenen politischen Tendenz der Zeitschrift. Er ist Anhänger der Ideale, die Geddes propagiert: Humanismus und Regionalismus. Damit ist eine deutliche Abneigung gegen jene Richtung des politischen Zentralismus verknüpft, die die weitgehende Mitwirkung der Volksvertretung an der

Regierung des gesamten indischen Reiches verlangt.

Aus Widgerys Feder gingen vor allem die fünf Hauptaufsätze (Ob sich hinter den anonymen Beiträgen der Gaekwar selbst verbergen mag?) hervor: Sociology, its nature and scope, aims and methods (Heft I) — Civics (Heft II) — Politics (Heft III) — The Problem of Civilization (Heft IV) — At the roots of Race Progress (Heft V).

Er teilt die Soziologie (im weitgefaßten, britischen Sinne) ein in 1. die empirische Soziologie, 2. Sozialphilosophie und 3. praktische Soziologie. — Der empirische Teil zerlegt sich ihm in a) analytische, b) genetische und c) vergleichende Soziologie; die Sozialphilosophie in a) einen kritischen und b) einen konstruktiven Teil. Es kann nicht wundernehmen, daß — ähnlich wie in anderen englischen Zeitschriften dieser Art — die praktische Soziologie (Gesellschaftspolitik und -ethik) einen ziemlich breiten Platz einnimmt; immerhin bleibt genug Raum für Theoretisches.

Bürgerkunde (Civics) ist W., der, wie angedeutet, offenbar die Inder von einer allzu hingebenen Befassung mit der großen Politik ablenken möchte, Soziologie der „City“, Lehre vom Gemeindeleben.

In seinem dritten Aufsatz sucht der Verf. zu zeigen, daß Politik auch eine rationelle Wissenschaft sein kann.

Sehr hübsch und lesenswert erscheinen mir die gleichfalls durch alle fünf Hefte gehenden Beiträge eines jungen indischen M. A. namens Maganlal A. Buch über den Geist der altindischen Kultur, hergeleitet aus den Texten der großen Epen. Widgery beurteilt im vierten Heft die Buchausgabe dieser (offenbar darin vervollständigten) Schriften unter politischem Gesichtspunkte etwas streng, weil der Verf. den Osten als spiritualistisch, den Westen als materialistisch hingestellt habe. Ob er wirklich so unrecht hat?

Viel Raum nehmen Frauen- und Erziehungsfragen ein; darunter ein anonymes über die Erziehung der indischen Prinzen, der an die einst so

beliebte Diskussion dieser Frage im ancien régime erinnert.

Streng fachwissenschaftlich, wenn auch populär ist der nachgedruckte Aufsatz von Sir C. S. Loch „The Main Line of Thought in Sociology“ (mit jener Hochstellung Le Plays, die auch von der Sociological Society in London gepilgt wird).

Liest man aufmerksam in diesen fesselnden Blättern, die auch durch das, was sie nicht enthalten, interessant sind, so bekommt man wieder einmal einen starken Eindruck von der heute so gern geleugneten Einheit und Interessengleichheit der Menschheit. Ein Echo tönt von Osten herüber. Es sind schließlich überall die gleichen Fragen, Sorgen und Gegensätze, die hier wie dort bestehen.

L. v. W.

Nachrichten von deutschen Hochschulen über das Wintersemester 1921/22.¹⁾

An der Universität Berlin ist zum 1. Oktober 1922 eine etatsmäßige, außerordentliche Professur für Soziologie und die mit ihr zusammenhängenden Gebiete der Philosophie errichtet und Prof. Dr. Vierkandt übertragen worden. — Über den akademischen Unterricht berichtet Herr Vierkandt: Tröltzsch liest in diesem Semester Geschichtsphilosophie, Kurt Breysig Gesellschaftslehre besonderer Teil (Familie und Rasse, Stand und Klasse), Vierkandt formale Gesellschaftslehre, Cunow über die Marx'sche materialistische Geschichtsauffassung. Vierkandt hält soziologische Übungen für Fortgeschrittene wie im vorigen Semester ab und gedenkt sie zu einer dauernden Einrichtung zu machen. „In erster Linie“, schreibt er, „sollen Probleme der formalen Gesellschaftslehre behandelt und möglichst ein Stamm von Schülern zu selbständigen Arbeiten angeregt werden, die teils der reinen Gesellschaftslehre selber, teils der Durchdringung historischer Stoffe mit deren Begriffen und Gedanken dienen sollen.“

¹⁾ Für Benutzung und Beurteilung dieser Rubrik verweise ich auf Heft 1, S. 6 und 86 ff; besonders auch auf die Fußnote in Heft 3, S. 102 des ersten Jahrgangs.

Aus Braunschweig schreibt Prof. Georg Jahn:

Ich halte in diesem Winter-Semester eine 1 stündige Vorlesung über „Sozialismus und Kommunismus“, in der ich nach streng soziologischer Methode die sozialistischen und kommunistischen Ideen und Systeme aus den gesellschaftlichen und geistigen Zuständen ihrer jeweiligen Entstehungszeit zu entwickeln und zu erklären versuche.

Ferner habe ich in diesem Semester zum ersten Male mit recht befriedigendem Erfolge eine soziologische Übung (2 stündig) angesetzt (im Rahmen meines „Volkswirtschaftlichen Seminars“). Das Thema der Übung ist „Gesellschaft und Staat“. Aus diesem Stoffkreis werden in einzelnen Beispielen eingehend behandelt Stände- und Klassenbildung, Emanzipationskämpfe, Parteien und Parteienwesen im Zusammenhange mit den gesellschaftlichen und geistigen Zuständen, Stufen der Staatsverfassung in Deutschland (mit besonderer Berücksichtigung der Verfassungen des Deutschen Reiches), Entwicklung von Nationalbewußtsein und Nationalstaat in Deutschland. Im Mittelpunkt jeder Übung steht ein Referat, dem sich eine eingehende Aussprache anschließt. Größere selbständige Arbeiten kann ich vorerst noch nicht machen lassen.

(Von den preußischen technischen Hochschulen wäre gegenwärtig wohl nur auf Aachen hinzuweisen, wo Kurt Gerlach in einer 2 stündigen Vorlesung über „Soziale Fragen und Sozialismus“, die man ja traditionell eher zur Nationalökonomie als zur Soziologie rechnet, gleichfalls mehr nach soziologischer Methode verfährt.)

In Darmstadt liest Prof. J. Goldstein ein Kolleg über „Formen der Vergesellschaftung“. Herr G. hat im November auf Einladung der technischen Hochschule Kopenhagen dort drei Vorlesungen über „Soziologie der Technik“ gehalten.

Für die technische Hochschule Dresden ist ein ordentlicher

Lehrstuhl für Soziologie von der Regierung bewilligt, bis zur Stunde aber noch nicht besetzt worden.

In Erlangen liest der Honorarprofessor Adolf Günther, Direktor der Handelshochschule Nürnberg, 1 stündig: Gesellschaftslehre. Im Sommer soll dieses Kolleg durch seminaristische Übungen ergänzt werden.

(In Nürnberg bestand bereits im Sommer-Semester 1921 ein gesellschaftswissenschaftliches Seminar Günthers. In diesem Winter-Semester hat er sich dort mit dem ersten Teile der Gesellschaftslehre, ihrer dogmengeschichtlichen Begründung befaßt und gleichzeitig Sozialpolitik vorwiegend vom gesellschaftswissenschaftlichen Standpunkte aus als „Gesellschaftspolitik“ vorgetragen. Unter den Studierenden ist ein soziologischer Zirkel aufgetan und zwischen einer Reihe Dozenten von Erlangen und Nürnberg lebhafter Meinungs-austausch gepflogen worden).

In Erlangen las ferner der Theologe Vollrath über geistige Strömungen der Gegenwart. Dabei interessierte vorzüglich der Kreis, der sich um Männer wie Graf Keyserling, Steiner, Johannes Müller, Eucken, Stefan George, Waldemar Bonsels usw. gebildet hat. Es sollten dadurch Beziehungsgesetze der Gruppe gewonnen werden.

Aus Frankfurt schreibt Dr. Gottfried Salomon:

Ich lese „Grundlagen und Geschichte der Soziologie“ und beginne mit der Darlegung des politischen, moralischen und ökonomischen Naturrechts. Außerdem habe ich eine Vorlesung über „Russische Revolutionäre des 19. Jahrhunderts“, wobei revolutionäre Ideologie wie Bewegung zur Sprache kommen. Mein Seminar über „Soziallehren der christlichen Religion“ geht von Max Weber aus und erörtert die Stellung von Trötsch, Sombart, Brentano, Scheler, Rachfahl sowie Levy und G. A. Fuchs. Ein „Soziologisches Kolloquium“ in Assistenz von Prof. Oppenheimer gilt der Besprechung von Themen, die Lorenz v. Steins „Geschichte der sozialen Bewegung“ entnommen sind (z. B. Begriffe der Gesellschaft, Ge-

schichte der Gesellschaft, Klasse, Revolution u. a.).

Dr. Sulzbach hat außer seinem Marx-Seminar auch über „Die Nationen und den Nationalismus“ 2 stündig gelesen und dabei die Theorie des Patriotismus und Imperialismus behandelt.

In Freiburg i. Br. veranstaltete Kantorowicz Übungen über Max Webers „Wirtschaft und Gesellschaft“, wobei Referate über den Gedankengang gehalten und schwierige Stellen interpretiert wurden.

Aus Göttingen schreibt Prof. Walther:

Hier wird im Winter-Semester 1921/1922 die Soziologie vom historischen und vom naturwissenschaftlich-psychologischen Unterbau her behandelt. Prof. Walther liest über „Soziologie der modernen abendländischen Kulturen“, 3 stündig, und leitet ein „Außenpolitisches Kolloquium auf soziologischer Grundlage“, 2 stündig. Dr. Baade liest über „Psychologie der geistigen Arbeit, nebst Anwendungen auf Gesellschaftslehre und Pädagogik“, 2 stündig. Im Sommer-Semester 1921 ist von Studierenden eine „Göttinger Vereinigung zur Veranstaltung soziologischer Diskussionsabende“ gegründet worden. Auf den 14 tägigen Zusammenkünften sind in lebhaften Debatten die Möglichkeiten einer Verständigung der verschiedenen soziologischen Richtungen erkennbar geworden. Es hielten bisher Referate Prof. Walther über die verschiedenen Arbeitsgebiete der Soziologie, Dr. Schmalenbach über die soziologische Kategorie des Bundes, Dr. Baade über die psychologischen Grundlagen der Soziologie sowie zwei Studierende über die Soziologie des modernen Dramas und über vlämisch-niederländische Fragen.

In Graz setzte Prof. Spitzer seine soziologischen Übungen fort. Spezieller Gegenstand waren Lektüre und Besprechung von Schriften des 18. Jahrhunderts. Begonnen wurde mit einzelnen Briefen aus den „Lettres Persannes“ des Montesquieu. Folgen sollte die Diskussion über Stücke von Rousseau, Mably und Holbach.

In Halle war u. a. angekündigt:

Hartung, Geschichte der politischen Parteien in Deutschland, priv. 2 stündig, Finger, Probleme der Gesellschaftslehre, publ. 1 stündig, Brodnitz, Politik, priv. 1 stündig, Wäentig, Sozialismus und soziale Bewegung vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, priv. 1 stündig, Sommerlad, Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Theorien, priv. 1 stündig, Thurnwald, Entstehung der Sozialwirtschaft, priv. 1 stündig.

In Hamburg las Dr. Singer: Philosophie der Gesellschaft und Dr. Hambruch: Soziale Anthropologie.

Aus Heidelberg schrieb mir im November 1921 Dr. Salin: „Prof. Alfred Weber hält Übungen zur Soziologie der Kultur und der Politik. Die Grundlage bildet sein im ‚Archiv für Sozialwissenschaft‘ veröffentlichter Aufsatz ‚Prinzipielles zur Kultursoziologie‘. Aufgabe der Übungen ist, einzelne Erscheinungen in ihrer soziologischen Bedingtheit und Ausstrahlung zu analysieren und das Wesen bzw. die Entwicklung der verschiedenen soziologischen Sphären, die er in der genannten Schrift einander gegenübergestellt hat, in ihnen aufzuweisen. Die öffentlichen soziologischen Diskussionsabende werden nach Weihnachten wieder allwöchentlich stattfinden. — Salin hält Übungen ab über ‚Staats- und Wirtschaftslehre des voraugustinischen Christentums‘.“

In Jena wurde von Prof. Jerusalem (Jurist) in seinem Soziologischen Seminar die Soziologie des deutschen Bürgertums im Anschluß an die Arbeiten des letzten Semesters fortgesetzt. Privatdozent Dr. Korsch (Jurist) behandelte in seinem rechtsphilosophischen Seminar den Gesellschaftsbegriff bei neueren Sozialphilosophen, insbesondere bei Karl Marx.

Prof. Jerusalem hielt am 24. Februar 1922 in der Staatswissenschaftlichen Gesellschaft einen Vortrag über „Was ist Soziologie?“, der von Dozenten und Studenten außerordentlich stark besucht war. Von ungenannter Seite ist ihm ein Betrag von vorläufig 50 000 M. zur

Förderung der Soziologie an der Universität Jena zur Verfügung gestellt worden.

In Kiel sind im Wintersemester 1921/22 mit dem Namen „Soziologie“ nur die von Prof. Tönnies im Sommersemester begonnenen, nunmehr fortgesetzten Übungen („Über Probleme der Soziologie“) verbunden. Inzwischen hat dieser vom Ministerium einen „Lehrauftrag für Soziologie“ erhalten. Er liest (außer den Übungen) eine 1 stündige Vorlesung über die „Öffentliche Meinung“ („Literaturgeschichte der öffentlichen Meinung“).

Über Köln vgl. den Spezialbericht auf S. 107.

Leipzig bot (wie die meisten, zumal die größeren Universitäten) eine Fülle von Vorlesungen aus Grenzgebieten, aber nichts spezieller Soziologisches (im weiteren, wenn auch nicht weitesten Sinne des Wortes). Das Gleiche gilt von München, wo das Wort Soziologie nur im Titel einer Vorlesung des Philosophen Gallinger erscheint (Grundfragen der Soziologie, 2 stündig).

Über Nürnberg: siehe unter Erlangen.

In Rostock hat Prof. Heyde in seinen Vorlesungen über Sozialpolitik die Klärung von soziologischen Kategorien wie Stand, Klasse, Führer, Masse usw. unternommen.

In Wien kamen folgende Vorlesungen in Betracht:

Othmar Spann, Geschichte und Kritik des Sozialismus, zugleich Einführung in die Volkswirtschaftslehre für Hörer aller Fakultäten. (1 stündig.)

Max Adler, Geschichte und Theorie des Marxismus. (2 stündig.)

Derselbe, Die Soziologie von Fichte bis Feuerbach. (2 stündig.)

Des weiteren folgende Übungen:

Max Adler, Besprechungen über Probleme der Gesellschaftslehre. (1 stündig.)

Alexander Hold, Rechtsphilosophisches Seminar (Transzendente und soziologische Methode). (1 stündig.)

Es sei noch erwähnt, daß Prof. Spann in seinen „Volkswirtschaftlichen Übungen für Vorgeschrittene“

sowie Prof. K e l s e n in seinem „Seminar für Rechtsphilosophie für Vorgeschriftene“ durchwegs auf die Behandlung des Verhältnisses von Volkswirtschafts- bzw. Rechtslehre zur allgemeinen Gesellschaftslehre das größte Gewicht legen.

Prof. W. J e r u s a l e m schreibt ferner aus Wien: „Die philosophisch-soziologischen Übungen haben sich schon das erstmal sehr fruchtbringend erwiesen. Es wurden von den Teilnehmern mit Rücksicht auf die von mir formulierten soziologischen Grundeinsichten Referate gehalten, von denen sich einige zunächst zu Dissertationen und dann zu Monographien auswachsen dürften. Vorgetragen wurde: 1. Über die Idee des Naturrechtes in der griechischen und römischen Philosophie. 2. Über Familienerziehung und Staatserziehung. 3. Über Religion und Soziologie. Weitere Referate über Kinderspiele und über einen Jugendbund, dessen Entstehung und Entwicklung sorgsam beobachtet werden, stehen in Aussicht.“

W ü r z b u r g hat durch die Berufung von Prof. B r i e f s einen soziologisch stark interessierten Lehrer gewonnen. L. v. W.

Die Soziologie als Lehrfach an der Universität Köln.

Wie im letzten Heft in Aussicht gestellt wurde, soll der diesmalige Bericht über die Soziologie als Lehrfach an den deutschen Hochschulen durch etwas eingehendere Mitteilungen über den akademischen Unterricht in ihr an der Universität Köln ergänzt werden. Die junge Universität Köln hat sich durch ihre enge Verbindung mit dem kurze Zeit vor ihr dort begründeten Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften von vornherein die Pflege der Gesellschaftslehre als eine ihrer besonderen Aufgaben gesetzt. Diese bisherigen Versuche hier mitzuteilen, entspricht lediglich dem Wunsche, einem größeren Kreise gewisse Anregungen weiterzugeben, die vielleicht hier und da fruchtbar werden können¹⁾.

Es ist wohl fast überflüssig, hervorzuheben, daß Ziel und Weg des Unterrichts der drei gegenwärtigen Lehrer der Soziologie (Scheler, Honigsheim, v. Wiese) nicht zu einer mechanischen Arbeitsteilung geführt haben, sondern hauptsächlich durch die methodologischen Grundauffassungen und durch die Aufgabenstellung gegeben sind, die sich jeder von uns — unabhängig vom anderen, aber ohne hervorgekehrte Gegensätzlichkeit — gebildet hat. Auch gehören die drei Dozenten nicht derselben Fakultät, nämlich Scheler und Honigsheim der philosophischen, v. Wiese der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen, an. Scheler und mehr oder weniger auch Honigsheim faßten die Soziologie allgemeiner als Sozialphilosophie, v. Wiese als Beziehungslehre auf.

Max S c h e l e r berichtet:

„Ich behandle seit mehreren Semestern in fortlaufenden soziologischen Seminaren drei Themata:

1. Aufbau einer solidaristischen Philosophie der Gesellschaft;
2. Soziopsychologische Probleme (Sympathie, Ehrgefühl, Schamgefühl);
3. Probleme einer Soziologie der Erkenntnis, zugleich eine Vorbereitung auf ein größeres Sammelwerk, das von mir im kommenden Jahre im Namen des Forschungsinstitutes herausgegeben wird.

Arbeiten, die aus dem Seminar über Punkt 1 und 2 hervorgingen, sind: Dr. rer. pol. Ida Maria Bauer, ‚Christliche Demokratie unter den Erscheinungsformen der modernen Demokratie‘; Frh. Dr. phil. Kohtes über ‚Maßstäbe der Sozialpolitik‘; Frh. Dr. Cramer über die ‚Sympathielehre Schopenhauers und Nietzsches‘. Stark bestimmt vom Seminar ist auch Theodor Steinbüchels Werk ‚Sozialismus als sittliche Idee‘ (1922).

Im Sommersemester 1921 hielt ich ein Seminar über Soziologie der Erkenntnis; es wurden Fragen der formalen und materialen Erkenntnissoziologie behandelt und ein Plan für

¹⁾ Verwiesen sei dabei auf den ersten Bericht in Heft 1 des ersten Jahrgangs S. 89.

das ganze Gebiet entwickelt. Referate wurden gehalten über:

1. Erkenntnistheorie des fremden Bewußtseins überhaupt;
2. Wesensverschiedene Bewußtseinshaltungen zum fremden, 'Ich' und verschiedenartige Übertragungsformen von Wissen in der Herde, der primitiven Horde, der Masse, der Lebensgemeinschaft, der Gesellschaft, der geistigen Gesamtperson. Die zeitlichen Übertragungsformen von Erbe, Tradition, Ansteckung, Lehre usw.;
3. Das Problem der Allgemeingültigkeit, partikularer Gültigkeit und Individualgültigkeit des Wissens. Vom Wesen des 'phänomenologischen Streitens' — sofern er sich nicht auf gemeinsam anerkannte 'Kriterien' stützen kann. Der Streit über die Kriterien selbst. Im Anschluß an diese Sachfragen wurde die Soziologie des sokratischen Kreises und der platonischen Akademie, die Soziologie der peripatetischen Schule und der spätalexandrinischen Wissenschaft erörtert;
4. Sprache und Erkenntnis resp. Schweigen und Erkenntnis. Welche Art Erkenntnis wird durch die Sprache gefördert, welche gehemmt? Das Problem des 'sanctum silentium' als Erkenntnismittel und als Schweigegebot für 'mystisches' 'esoterisches' Wissen. — Über Sinn und Ursprung künstlicher Terminologien und internationaler 'Zeichensysteme';
5. Bei welchen Erkenntnisarten und Erkenntnisgegenständen gibt es Ersetzbarkeit und Unersetzbarkeit der erkennenden Subjekte, verschiedener Nationen, Kulturkreise, historischer Perioden? Abstufung der Wissenschaften in diesem Punkte; Verschiedenheit der Philosophie und der Wissenschaft. Was ist national und kulturkreishaft, ferner historisch gebunden; was international, was kosmopolitisch, d. h. nur durch unvertretbare Ergänzung zu erreichen? P. Duhems Arbeiten

wurden benutzt, Spengler einer Kritik unterworfen.

6. Ursprung der Wissenschaften und der Philosophie in soziologischer Hinsicht. Bedeutung der Soziologie für die Psychologie philosophischer und religiöser Weltanschauungen (in kritischem Anschluß an die Arbeiten von M. Weber, W. Dilthey u. a.);
7. Die Bewegungsformen der Wissenschaften und der Philosophie. (Eine Arbeit von Dr. Hirsch über Comtes Dreistadiengesetz, die Comtes Lehre widerlegt, ist aus dem Referat hervorgegangen);
8. Der soziologische Zusammenhang der modernen bürgerlich-kapitalistischen Erwerbsgesellschaft mit a) nominalistischer Denkart, b) quantifizierender Naturlehre, c) dem Ideal des Allmechanismus; resp. analoge Zusammenhänge für Antike und Mittelalter (vgl. das eben erscheinende Buch von P. Landsberg: 'Das Mittelalter und wir' (Bonn 1922, Cohn);
9. Nationale Differenzen in der Methodik der Wissenschaften.

Im Wintersemester 1921/22 hielt ich eine Vorlesung über das Problem des 'Vorbildes und des Führers' (besonders in Religion, Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Staat, Wirtschaft).

Im Sommersemester 1922 soll im soziologischen Seminar das Problem 'Neuere Dekadenztheorien' behandelt werden (bei Gobineau, der modernen Rassenlehre, bei J. Burkhardt, F. Tönnies, W. Sombart, E. von Hartmann, G. Simmel, O. Spengler)."

Dr. H o n i g s h e i m schreibt: „Im Wintersemester 1920/21 wurde zweiwöchentlich 'Mittelalterliche Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Staatslehre, Sozial- und Rechtsphilosophie' gelesen, ein Kolleg, welches aus dem Grunde hier angeführt werden darf, als hierbei der Versuch gemacht wurde, die teilweise Bedingtheit der Veränderungen in der philosophischen Doktrin durch die gewandelte gesellschaftliche Schichtung darzulegen; auf der anderen Seite wurde besonders herausgearbeitet, inwiefern die Lehre selbst, z. B. der Nominalismus, als die eine unter den verschiedenen konstitutiven Komponenten für die Zer-

setzung bestehender Gesellschaftsgebilde und für die Entstehung neuer von Bedeutung gewesen ist. 1 stündig wurde ‚Soziologie der Religion‘ vortragen und dabei auf ethnologischer Grundlage die gesellschaftsbildende Kraft der Religion dargelegt, und zwar nicht nur in bezug auf die Ausgestaltung religiöser Vergesellschaftungen, sondern auch in Hinsicht auf ihre Bedeutung für die Genesis und für die Umwandlung der nichtreligiösen Verbände.

Wenn auch in dem 2 stündigen Kolleg des Sommers 1921 ‚Vergleichende Religionsgeschichte‘ andere Gesichtspunkte maßgebend waren, so spielte doch auch hier der soziologische Gesichtspunkt eine Rolle; die Soziologie des prälogischen Denkens, die klassenbildende Bedeutung des Tabu, der Totemismus in seiner Bedingtheit durch die Familienstruktur und in seiner gesellschaftsschichtenden Bedeutung, der soziologische Charakter der Gemeinschaft von Prophet und Jünger, die Bedingtheit der Festlegung des Dogmas durch die Verbreitung der Anhängerschaft, diese und ähnliche Fragestellungen mußten der Vorlesung immer wieder einen stark soziologischen Einschlag geben. Ebenso war es bei der im Sommersemester mit einem 2 stündigen Kursus begonnenen und im Winter 1921/22 mit einer 1 stündigen Fortsetzung als II. Teil weitergeführten ‚Sozialpädagogik‘. Hier standen naturgemäß die Fragen der Zielsetzung und der Wert-Hierarchie der Vergesellschaftungen, welche bei dem Erziehungswerke vor-schweben, sowie die Probleme betreffend Hemmung und Förderung der Erziehung durch die Form des Zusammenseins der Menschen, durch die Verschiedenheit oder durch die Gleichheit ihres Alters, ihrer Vorbildung, ihrer Religion, gegebenenfalls ihres Berufes u. a. m. im Vordergrund. Insbesondere in bezug auf Erwachsenenunterricht und Volkswesen wurden diese Fragen erörtert.

In dem gleichen Winter 1921/22 wurde 2 stündig ‚Geschichte der Erziehung des Unterrichts und des Bildungswesens im Rahmen der Sozialgeschichte‘ behandelt. Nicht ohne sehr starke Abweichungen von dem

ähnlich betitelten Buche von Barth wurde, und zwar unter dauernder ethnologischer Fundierung einerseits, die Erziehung als Fortpflanzung der bestehenden Gesellschaftsform behandelt, andererseits gezeigt, inwiefern sich neue geistige Bewegungen vielfach zuerst in der Aufstellung neuer Erziehungsideale äußern, bevor sie in staats- und sozialtheoretischen Schriften ihren Ausdruck finden. Der Gegenstand wurde von den ältesten Sammlervölkern bis zur jüngsten Vergangenheit verfolgt. Ein 1 stündiges Kolleg ‚Gesellschaft und Erziehung, mit besonderer Berücksichtigung der Gegenwartsprobleme‘ wird im kommenden Sommer sich unmittelbar auf jenes aufbauen.

Die Arbeit in den Übungen ging z. T. den Vorlesungen parallel und bedeutete dann eine Vertiefung des im Kolleg Behandelten durch eigene Arbeiten und Referate der Mitglieder; z. T. baute sie sich auf das im vorausgegangenen Semester Behandelte auf. So wurden erörtert: Winter 1920/21 ‚Mittelalterliche Soziallehren‘, und zwar besonders Thomas von Aquino und Sekten, sowie die Fragen des Gesellschafts- und Staatsvertrages; Sommer 1921 ‚Religion und Kapitalismus‘ durch Besprechen und Referieren über Schriften von Max Weber, Sombart und Troeltsch; Winter 1921/22 ‚Theoretische und praktische Fragen der Sozialpädagogik und des Volkswesen‘. Hierbei wurden das Problem der Objektivität, andererseits die soziopsychologischen Grundlagen der Erziehung durch das Buch, der Schundliteraturbekämpfung, der Kinoreform, der Kunsterziehung in Form von Referaten und Diskussionen erörtert.

L. v. W i e s e berichtet: „Das soziologische Seminar, das im Oktober 1919 eröffnet wurde und sich seit Beginn des Sommersemesters 1921 in eine größere allgemeine Abteilung (Unterstufe) und eine kleinere Oberstufe gliedert, war in den ersten vier Semestern (einschl. ein Zwischensemester) der Einführung und Grundlegung (ebenso wie die Vorlesung) gewidmet. Es wurden meist methodologische und erkenntnistheoretische Fragen besprochen, die zunächst das Verständnis für die Auf-

gaben der Gesellschaftswissenschaft, ihre Stellung im Rahmen der Wissenschaften, ihre Abgrenzung und Erkenntnismöglichkeiten entwickeln sollten. Die Themen der Aussprachen waren wechselnd, noch nicht eigentlich beziehungsweise wissenschaftlich. Aus den Diskussionen sollte sich erst — das war meine Absicht — die Einsicht für die strengere Begrenzung des Aufgabenkreises ergeben. Ich ließ aus einer Zusammenstellung von 50 Themen die Teilnehmer selbst auswählen, worüber ihnen eine eingehende Besprechung erwünscht wäre. So wurde damals behandelt: Apriorismus und Soziologie — der Rassenkampf als Entwicklungsfaktor — Bedeutung der Nachahmung — Begriff der Massenpsychologie — Kategorien der verstehenden Soziologie nach Max Weber — die Kunst als soziologisches Phänomen nach Guyau — Utilitarismus und anderes mehr.

Im Sommersemester 1921 wurde der Kreis schon enger gezogen. Das Bestreben, im Laufe der drei Monate nur eine geringe Zahl von schwierigeren Problemen möglichst gründlich zu untersuchen, führte dazu, daß in diesem Sommer drei besonders wichtige Grundfragen der Disziplin geprüft wurden:

1. Was versteht man unter Sozialpsychologie, und wie verhält sie sich zur Soziologie?
2. Was ist eine Gruppe?
3. Worin besteht das Wesen der Ichheit und der Individualität?

Die Besprechungen zum ersten Punkte schlossen sich an die Lektüre von Stoltenbergs 'Soziopsychologie' an. Die Zerlegung des Begriffes Sozialpsychologie in Soziopsychologie und Psychosozialogie und die Systematisierung beider Unterdisziplinen beschäftigte uns mehrere Stunden lang.

Die Lehre von der Gruppe wurde im Anschlusse an zwei Referate von Seminarmitgliedern behandelt. Am längsten beschäftigte das Seminar das Wesen der Ichheit und der Individualität. Untersuchungen des Göttinger Philosophen Schmalenbach und das Buch von Müller-Freienfels wurden zugrunde gelegt. Die Sonderung der beiden Begriffe und die Analyse des 'Ich' war die Hauptaufgabe.

In der Oberstufe wurden methodologische Fragen besprochen. Die Novelle von Keller 'Kleider machen Leute' wurde auf ihre Geeignetheit zur beziehungsweise wissenschaftlichen Analyse untersucht; die Technik eines soziologischen Lexikons und ein Versuch des Herrn Mühlens, Spanns Gesellschaftslehre lexikographisch zu analysieren, wurden diskutiert. Schließlich behandelten wir die Methode der Induktion bei synoptischen Untersuchungen sozialer Beziehungen.

Im Wintersemester 1921/22 glaubte ich nun so weit vorgeschritten zu sein, daß wir uns speziellen Gegenständen der Beziehungslehre zuwenden könnten. Da wir damit Neuland betreten, gab ich das System der Referate von Studierenden ganz auf. Vielmehr haben wir nur die 'sokratische Methode', durch Frage und Antwort das Gedankengebäude zu errichten, allein gehandhabt. Die Diskussion wurde dabei häufig durch vorbereitende zusammenhängende Äußerungen des Seminarleiters oder durch summarische Feststellungen des bisher Erreichten unterbrochen. Das Ziel war, ein möglichst geschlossenes System der menschlichen Beziehungen zu gewinnen. Diese in 12 Doppelstunden begonnene Aufgabe soll im Sommersemester 1922 fortgesetzt werden.

Der Gesamtprozeß der Gesellung und Vergesellschaftung wurde in die Beziehungen des Mit- und Zueinanders einerseits, des Gegeneinanders andererseits zerlegt, der Gesellung die Vereinzelung in ihren verschiedenen Stadien und Formen gegenübergestellt. Von den Beziehungen des Gegeneinander wurde eingehend besprochen: Beherrschung, Ausbeutung, Opposition, Wettbewerb und Konflikt. Die Beziehungen des Miteinanders führten von den Kontakten bis zur Organisation über Annäherung, Anpassung und Angleichung.

Nach den Beziehungen von Mensch zu Mensch beschäftigten uns die sozialen Prozesse in der Gruppe, die wir gleichfalls zu systematisieren unternahmen. (Doch soll über den Inhalt dieser Arbeiten in anderem Zusammenhange später einmal berichtet werden.)

Die Obergruppe untersuchte Tolstois 'Krieg und Frieden' beziehungsweise wissenschaftlich.

Mit Arbeiten, die im Seminar entstanden sind, sind promoviert worden:

1. im Wintersemester 1920: Referendar Röhrbein: Soziologie und Geschichtswissenschaft;

2. im Wintersemester 1920/21:

Walter Semmler: „Individuum und Gesellschaft“ als soziologisches Problem in der Entwicklung der stoischen Philosophie;

3. im Sommersemester 1921: Heinrich Baeker: St. Simons Lehre vom Klassenkampfe;

Wilhelm Vleugels: Masse und Führer;

Dr. phil. Wiederhold: Neueste Versuche zur Begründung eines Sozialidealismus;

4. im Wintersemester 1921/22:

Hermine Delhougne, Das Romantische in der Wirtschaftstheorie Adam Müllers;

Karl Gier, Thomas Morus und Thomas Campanella in ihrem Verhältnis zur katholischen Gesellschaftslehre ihrer Zeit;

Franz Schürholz, Die soziale Bedeutung des berufsständischen Gedankens in der Gegenwart;

Margarete Wiegand, Gustav v. Schmollers nationalökonomisches Lebenswerk unter besonderer Berücksichtigung seiner Bedeutung für die Soziologie;

Jakob Wuchterpfennig, Die geschichtliche Bedingtheit des Wechsels der kommunistischen und sozialistischen Systeme von Plato bis zu Marx und Lenin.

Fertig vor liegen Arbeiten über das Problem der Eugenetik, ferner „Die Stellungnahme J. St. Mills zum Sozialismus seiner Zeit, besonders zu dem System Saint-Simons“, „Die soziologische Grundlage des Marxismus“. Vorbereitet werden u. a.: „Die Mittel der Beherrschung“, „Opposition und Verfall“, „Dogmengeschichte des Begriffes der Nachahmung“, dann „Erfahrungsregeln der Ausbeutung“, „Der Sozialisierungsprozeß in Gefangenlagern“, „Soziologie der Polizei“.

Im Sommersemester beabsichtige ich zum ersten Male 2 stündig „Soziologie als Lehre von den menschlichen Beziehungen (Beziehungslehre)“ zu lesen, nachdem ich sie bisher, abgesehen von Einführungsvorlesungen, nur im Seminar behandelt habe.

L. v. W.

Aus fremdsprachigen Zeitschriften.

Übersicht über den Inhalt der mit unseren Heften ausgetauschten Fachzeitschriften.)

The American Journal of Sociology (Chicago):

Band XXVII, Nr. 2, Sept. 1921:

a) Aufsätze: Mc Kenzie (Univ. Washington): The Neighborhood, A Study of Local Life in the City of Columbus, Ohio (wurde fortgesetzt). (Die Leser von Max Webers hinterlassenen Aufsätze über „die Stadt“ im Heidelberger Archiv 47. Band, S. 621 ff., wird vermutlich auch dieser induktive Beitrag zum verwandten Problem interessieren.) — Park (Univ. Chicago): Sociology and the Social Sciences (The Group Concept and Social Research). (Dieses 8. Kapitel aus Parks durch eine Reihe von Heften gehender Abhandlung ergänzt [wie die vorausgehenden] gut Smalls älteren, hier angezeigten Aufsatz: „Fifty years...“). — Faris (Univ. Chicago): Are Instincts Data or Hypotheses? (Sehr vorsichtige Stellungnahme zu dem von James und Mc Dougall in den Vordergrund geschobenen Problem der Instinkte). — Alfred H. Lloyd (Univ. Michigan): Newspaper Conscience — A Study in Half-Truths. — Yarros (Hull-House, Chicago), Isolation and Social Conflicts (hebt die Nachteile der Isolierung und die Vorteile der Kontakte hervor). — Julius T. House (Wayne, Nebraska): Two kinds of vocational education. — Small (Chicago): Evolution of sociological consciousness in the United States. (Eine knappe Zusammenstellung von [meist amerikanischen] Büchern und Aufsätzen in chronologischer Reihenfolge, um an ihr die allmähliche Entwicklung und den Fortschritt in Fragen der soziologischen Methode

darzutun. Sie beginnt mit Spencers „Study of Sociology“ und Wards „Dynamic Sociology“ und führt bis zu den letzten Arbeiten von Roß, Small, Cooley, Giddings, Park und Bodenhafer). — b) News and Notes. — c) Reviews. — d) Recent Literature.

Band XXVII, Nr. 3 (Nov. 1921): a) Aufsätze: Harry E. Barnes (Clark University): Some typical contributions of English Sociology to political theory. (Dieser 1. Teil behandelt hauptsächlich Spencers Theorien der Politik). — Rush (Washington): Critical comment on current methods of public education in venereal disease (empfiehlt weitgehende Belehrung über Syphilis und Gonorrhöe). — Herbert Adolphus Miller (Oberlin College): The Group as an instinct. (Ein Schüler von W. James dehnt hier den Begriff des Instinkts auf die Gruppenzusammengehörigkeit aus.) — McKenzie: The Neighborhood (Fortsetzung). — Hornell Hart (State Univ. of Iowa): Science and Sociology (Soziologie als bloß „utilitaristische“ Wissenschaft; in ihr überwiege die statistische Methode (?). — Annual Meeting of the American Sociological Society (Ende Dezember 1921 in Pittsburg). — b) News and Notes. — c) Reviews — d) Recent Literature. —

Band XXVII, Nr. 4 (Januar 1922): a) Aufsätze: Weaver Pangburn: The Worker's Leisure and his Individuality (sozialpolitisch bemerkenswert). — Barnes: Some typical contributions . . . (Fortsetzung). (Hier wird Hobhouses Lehre des Spencers Arbeit fortführenden und ändernden neuen Liberalismus untersucht. Da H.s Schriften bisher in Deutschland wohl zu wenig gelesen werden, kann Barnes' Aufsatz besonderer Beachtung empfohlen werden.) — McKenzie, The Neighborhood (Fortsetzung). — A Comtean Centenary (erinnert daran, daß im Mai 1822 der 25 jährige Comte seinen Prospekt zur Cours de philosophie positive veröffentlicht hat.) — b) News and Notes (darunter Bericht über die Jahresversammlung der A. S. S.). — c) Reviews: — d) Recent Literature.

Revue de l'Institut de Sociologie (Brüssel):

2. Jahrgang, Band I, Nr. 3 (November 1921): a) Aufsätze: Todd (Minnesota): Vers un gouvernement constitutionnel dans l'industrie (sozialpolitisch). — Valran: Problèmes sociaux agricoles en France (Notwendigkeit einer Reform des Dorfes. Ursachen der Landflucht; „allotissement familial“; Genossenschaftsleben im Dorfe). — Dechesne (Lüttich) Lutte pour la vie et entr'aide sociale (beachtenswerter Beitrag zur Lehre von der Auslese und vom Wettbewerb). — b) Warnotte: Chronique du 'mouvement scientifique. (hundert kleingedruckte Seiten Analysen von neuerschienenen Büchern aus den Gebieten der Biopsychologie, Ethnologie, Geschichte, Religionswissenschaft, Sprachwissenschaft, Volkswirtschaftslehre, Demographie, Recht, Politik, Literatur- und Kunstwissenschaft, Wissenschaftslehre, Methodologie der Sozialwissenschaften und allgemeinen Soziologie).

2. Jahrgang, Band I, Nr. 1 (Januar 1922): a) Aufsätze: Lescurie (Bordeaux): Quelques influences sociales des crises économiques (Einflüsse der Krisen z. B. auf die Heiratshäufigkeit, Natalität, Sterblichkeit, auf öffentliche und private Hilfe, Selbstentleibungen, Kriminalität). — Bertrand: Administration directe ou administration indirecte au Congo belge. — Hostelet (Institut de Sociologie): L'action et la conception productivistes de M. E. Solvay (würdigt Solvays Verdienste). — Chronique de l'Institut (Bericht über Oberst Bertrands Vortrag zum obigen Thema). — Valran: Analyses critiques: Besprechung von Barthélémy Reynaud: Le Contrat collectif en France. — Warnotte: Chronique (s. o.).

2. Jahrgang, Band II, Nr. 2 (März 1922): Ivanitzky: Les institutions des primitifs australiens (hinterlassene, von der Verfasserin nicht mehr ganz vollendete Schrift einer verstorbenen Mitarbeiterin des Instituts). — Ansiaux, Prof. in Brüssel: Les Prix Solidaires (wichtiger Beitrag zur Lehre vom Preise). —

de Leener: La Primauté de l'individu: I: La crise de l'individualité. (Ich zitiere zur Charakteristik dieser wertvollen Arbeit zwei Sätze aus dem Schlußabschnitte: „Que l'on passe aux domaines de la science, de l'industrie ou du commerce, partout où elle sévit, l'absence de personnalités produit des résultats aussi déplorable. Il n'y a de grand œuvre sans leur royauté. — b) Warnotte: Chronique (s. o.).

The Indian Journal of Sociology (Baroda): vgl. S. 102.

Revue Internationale de Sociologie (Paris):

29. Jahrgang, Nr. 7 und 8 (Juli, August 1921): a) Aufsätze: Chotich, montenegrinischer Minister: La question du Monténégro. — Roussel-Despieres: La réorganisation de l'Etat. — b) Société de Sociologie de Paris: Wohl allmonatlich versammelt sich die Gesellschaft. Am 11. Mai stand auf der Tagesordnung: Palästina. Es fand eine ausgedehnte Diskussion über den Zionismus statt. In der Sitzung vom 8. Juni 1921 wurde sie fortgesetzt. — c) Revue des livres. — d) Revue des périodiques. — e) Chronique (mit einem Hinweis auf das Kölner Forschungsinstitut).

29. Jahrgang, Nr. 9 und 10 (Sept., Oktober 1921): a) Aufsätze: Bruggelles: Le tableau sociologique (Interessanter Beitrag zu methodologischen Grundfragen). — van Gennep: La langue, symbole de la nationalité (das 4. Kapitel eines Traité comparatif des nationalités, dessen erster Band unter dem Titel „Les éléments extérieurs de la nationalité“ soeben bei Payot in Paris, 106, boulevard Saint-Germain, erschienen ist). — b) Notes. — c) Revue des Livres. — d) Revue des Périodiques (Eingehende Übersicht über die englische Sociological Review, 1918 bis Okt. 1921) von Achille Ouy, desgl. der Rivista Italiana di Sociologia, Jahrgang 1918, 19, 20 von René Le Conte. — e) Chronique.

29. Jahrgang, Nr. 11 und 12 (Nov., Dez. 1921): a) Aufsätze: Duprat: Conséquences sociologiques de la na-

talité anormale. (Zur Frage der Geburtenhäufigkeit.) — Orgaz: Les idées sociales en Argentine. —

b) Notes. — c) Revue des livres: U. a. eingehende Besprechung des 11. Bandes der Publications of the American Sociological Society: the sociology of rural life, durch René Worms; ferner von Arnold van Genneps Buch „L'état actuel du problème totémique“ (Paris 1920) durch G. L. Duprat. — d) Revue des périodiques. (Eingehende Besprechung des Inhalts von Band XXV, XXVI und XXVII des American Journal of Sociology durch Achille Ouy. Derselbe berichtet kurz auch über ein in Paris erscheinendes „Bulletin Auguste Comte“, das der Gruppe Auguste Comte als Organ dient, deren Gründer und Leiter Georges Deherme ist. Es handelt sich um eine Sammlung von geschichtlichen, kritischen, bibliographischen Dokumenten, die sich auf Comte und seine Lehre beziehen.) e) Chronique: In ihr ist u. a. die Liste der Namen von deutschen Dozenten wiedergegeben, über deren Lehrtätigkeit in Soziologie wir in Nr. 1 und 3 des ersten Jahrgangs (S. 86 u. 102) berichtet haben. — Die Chronik schließt mit Nachrufen für Emile Boutroux, Arthur Raffalovich und Napoleone Colajanni.

Rivista Italiana di Sociologia (Rom):

25. Jahrgang, Fasc. I—II (Januar bis Juni 1921): a) Aufsätze: P. de Francisci: I diritti orientali mediterranei e la loro supposta derivazione comune. — Raffaele Corso: Pittacium. La nota del corredo nei contratti nuziali calabresi. — Raoul Vivaldi: Proverbi e superstizioni del Tigray. — b) Rassegna delle pubblicazioni (Unter „Allgemeiner Soziologie“ Besprechungen der Aufsätze von Toennies und Singer aus dem Weltw. Archiv, Oktober 1920; unter Sozialökonomik eingehende Analyse von Charles Rist, Les finances de guerre de l'Allemagne, durch Niceforo. — c) Notizie: Bericht über die Gründung des Forschungsinstituts in Köln und über die Entstehung des Institut international d'anthropologie in Paris.

Kölner Vierteljahrshefte II. Heft 1.

The Sociological Review
(London):

Band XIII, Nr. 4 (Oktober 1921):
a) Aufsätze: Stanley C. Ramsey:
Mountain, Forest and River. —
Barnes: Some Contributions of
American Psychology to modern social
and political theory (Fortsetzung)
(behandelt J. M. Baldwin, ferner die
Entwicklung der Völkerpsychologie in
den Vereinigten Staaten; Thorndike
und Watson). — Sybella Bran-
ford: Citizenship and the civic
Association. — b) Unter „Current
Periodicals“ wird über das erste Heft
dieser Zeitschrift berichtet. —
c) Jahresbericht über die Sociological
Society im Jahre 1920/21: Seit ihrer
Übersiedlung ins Leplay-Haus hat die
Gesellschaft Studien- und Forschungs-
gruppen geschaffen, aber auch all-
gemeine Sitzungen veranstaltet. Die
drei ins Leben gerufenen Gruppen
sind: 1. La Science Sociale-Gruppe
zum Studium der Werke aus der
französischen Schule; sie begann mit
der Übersetzung von Demolins Buch
„Comment la Route crée le type
social“. 2. Rural development-Gruppe:
Vertreter ländlicher Organisationen
brachten ihre örtlichen Probleme vor.
3. Social psychology-Gruppe studiert
zunächst „die Familie“. — d) Re-
views. —

Band XIV, Nr. 1 (Januar 1922):
Als gemeinsame Herausgeber werden
jetzt genannt: Victor Branford
und Alexander Farquharson. —
a) Aufsätze: Body, Mind and Spirit
(als Nr. XV der Papers for the present,
für die das Cities Committee
der soziologischen Gesellschaft ver-
antwortlich ist). Watson: The

Successors of Austria-Hungary (Vor-
trag vor der S. S. am 22. Nov.
1921). — Sir Leslie Mackenzie:
Science and Citizenship (Vortrag in
Edinburgh). — Christopher Dawson:
The Life of Civilisations (sehr inter-
essanter, geschichtsphilosophischer
Vortrag vor der S. S. am 20. Dez.
1922). — b) Book Reviews (u. a. An-
zeige von Cecil H. Desch über
Austin Freeman, Social Decay and
Regeneration. — c) Recent Dis-
cussions.
L. v. W.

Zuschrift des Herrn Prof.
Michels: Prof. Michels (Basel und
Turin) teilt uns mit, daß er das ihm
1913 übertragene Amt eines „Rech-
ners“ der Deutschen Gesellschaft für
Soziologie nie angetreten hat. (Vgl.
Heft 1, Jahrgang 1, S. 44 oben.)

Zuschrift von Herrn Dr.
Martin Buber: „Von Gustav
Landauer letztwillig mit der Sichtung
und Herausgabe seines Nachlasses
betraut, bin ich daran gegangen, seine
Briefe seinen Weisungen gemäß zu
sammeln und die Veröffentlichung
einer Auswahl vorzubereiten. Ich
bitte alle, die im Besitz schriftlicher
Äußerungen Landauers sind, sie mir
zur Verfügung zu stellen; auf Wunsch
werden die Originale sogleich nach
Herstellung von Abschriften zurück-
gesandt. Briefe, deren Besitzer einen
Abdruck nicht oder nicht innerhalb
eines bestimmten Zeitraums für ge-
boten halten, werden mit diesem
ausdrücklichen Vorbehalt dem Archiv
einverleibt.“

Heppenheimer a. d. Bergstr.

Dr. Martin Buber.

Die für die soziologischen Hefte dieser Zeitschrift bestimmten
Sendungen sind zu richten an den Redakteur.

Redaktion: Prof. Dr. Leopold v. Wiese, Köln, Universität,

Claudiusstr. 1.