

BIBLIOTECA  
FVNDATIVNEI  
VNIVERSITARE  
CAROL I.



Nº Curent *42000* , Format .....

Nº Inventar *A18247* Anul .....

Sectia *Depozit* Rastul .....

SOZIOLOGIE UND SOZIALPHILOSOPHIE

SCHRIFTEN DER SOZIOLOGISCHEN GESELLSCHAFT IN WIEN

I

# Einführung in die Soziologie

VON

Wilhelm Jerusalem



WILHELM BRAUMÜLLER  
UNIVERSITÄTS-VERLAGSBUCHHANDLUNG, OES. M. B. H.  
WIEN UND LEIPZIG

**SOZIOLOGIE UND SOZIALPHILOSOPHIE**  
SCHRIFTEN DER SOZIOLOGISCHEN GESELLSCHAFT IN WIEN

---

DIE HEFTE I—IV LIEGEN BIS 15. IX. 26 VOR, DIE WEI-  
TEREN ERSCHEINEN IN SCHNELLER FOLGE

I.

WILHELM JERUSALEM  
EINFÜHRUNG IN DIE SOZIOLOGIE

\* \* \*

II.

WALTHER ECKSTEIN  
DAS ANTIKE NATURRECHT IN SOZIALPHILO-  
SOPHISCHER BELEUCHTUNG

\* \* \*

III.

HANS KELSEN  
DAS PROBLEM DES PARLAMENTARISMUS

\* \* \*

IV.

ROSA MAYREDER  
DER TYPISCHE VERLAUF SOZIALER  
BEWEGUNGEN

2. DURCHGESEHENE AUFLAGE

\* \* \*

V.

FERDINAND TOENNIES  
NEUZEITLICHE ENTWICKLUNG IN SITTE,  
MEINUNGEN, GESETZGEBUNG

---

IN JEDER BUCHHANDLUNG ZU HABEN!

## ZUR EINFÜHRUNG

Die *Soziologische Gesellschaft in Wien*, die 1907 von *Max Adler, Rudolf Eisler, Rudolf Goldscheid, Michael Hainisch, Ludo Hartmann, Bertold Hatschek, Wilhelm Jerusalem, Josef Redlich und Karl Renner* gegründet wurde erblickte ihr Hauptziel darin, für die junge Wissenschaft der Soziologie, die damals noch vielfach umstritten war, volle Anerkennung zu erwirken. Diese Aufgabe suchte sie vor allem dadurch zu erfüllen, daß sie hervorragende Gelehrte der verschiedensten Gebiete zu Vorträgen einlud. Seit ihrem Bestande wurden über 160 Vortrags- und Diskussionsabende veranstaltet, bei denen außer den bereits genannten Persönlichkeiten, u. a. folgende führende Sozialforscher sprachen: *Kurt Breysig, Lujo Brentano, Eduard Bernstein, Otto Bauer, Karl Beth, J. M. Bonn, Carl Brockhausen, Hermann Cohen, Eugen Ehrlich, Franz Eulenburg, Alfred Fried, Emil Goldmann, Karl Grünberg, Julius Goldstein, Friedrich Hertz, Oskar Kraus, Hermann Kantorowicz, Emil Lederer, Karl Lamprecht, Th. G. Masaryk, Robert Michels, Rosa Mayreder, Adolf Menzel, Friedrich Naumann, Julius Ofner, Wilhelm Ostwald, Franz Oppenheimer, Eugen v. Philippovich, Hugo Preuß, Emil Reich, Walter Schücking, Rudolf Stammler, Ludwig Stein, Georg Simmel, Joseph Schumpeter, Walter Simons, Paul Szende, Ernst Troeltsch, Ferdinand Toennies, Emil Vandervelde, Alfred Vierkandt, Max Weber, Alfred Weber, Leopold von Wiese, Ernst Zitelmann etc. etc.*

Durch die Wirksamkeit der Soziologischen Gesellschaft in Wien und der 1909 in Berlin gegründeten Deutschen Gesellschaft für Soziologie wurde das Interesse an der Soziologie erheblich gestärkt, so daß sie sich im Verlauf — auch an den Universitäten, wo sie die längste Zeit sehr vernachlässigt war — immer mehr durchzusetzen vermochte.

Schon knapp vor dem Weltkrieg hatte die Soziologische Gesellschaft in Wien, besonders auf das stete Drängen ihres Mitvorsitzenden *Wilhelm Jerusalem*, beschlossen, sich nicht auf die Abhaltung von Vorträgen zu beschränken, sondern ihre allgemeinen Ziele — und

vor allem ihre Hinarbeit auf Errichtung von Lehrstühlen für Soziologie an den Hochschulen — durch Herausgabe von Schriften zu unterstützen.

Dieser Plan gelangt jetzt endlich zur Verwirklichung. Es hat sich gezeigt, welche Bereicherung, Erweiterung und Vertiefung alle Wissenschaften, deren Gegenstand der Mensch ist, durch Voranstellung des Wortes „Sozial“ und durch Erfüllung mit dem Inhalt dieses Begriffes erfahren. Eine Fülle von Problemen wurde durch die soziologische Betrachtungsweise der Klärung zugeführt; ja durch die immer verfeinerte Anwendung der soziologischen Methode erschlossen sich zahllose neue Probleme, an denen man vorlier achtlos vorübergegangen war.

In unseren Schriften sollen die allgemeinsten sozialphilosophischen Themen ebenso zur Behandlung gelangen, wie spezielle und aktuelle Fragen der Soziologie. Auch sollen die verschiedensten Richtungen frei zur Aussprache kommen. Für die einzelnen Arbeiten trägt darum nicht die Soziologische Gesellschaft als Ganzes, sondern tragen die einzelnen Autoren die Verantwortung. Neben Werken größeren Umfangs werden wir längere Abhandlungen veröffentlichen, außer deutschen Originalarbeiten Uebersetzungen bedeutender Autoren des Auslandes herausbringen.

Hauptziel auch unserer Schriften wird sein: Allgemeinbildung als soziologische Bildung zu fördern, die Eingliederung der Soziologie als Lehr- und Prüfungsfach an den Hochschulen, ja an allen Schulen überhaupt zu propagieren, unermüdlich der Mehrung und Vertiefung jener Kenntnisse und Erkenntnisse zu dienen, die niemand entbehren kann, der im öffentlichen Leben steht oder der zum Bewußtsein der gesellschaftlichen Notwendigkeiten und Möglichkeiten gelangen will.

Bei der wichtigen Rolle, die der wissenschaftlichen Soziologie für alle planmäßige Kulturgestaltung zukommt, hoffen wir auf eine günstige Aufnahme und weite Verbreitung unserer Schriften.

Das Präsidium der Soziologischen Gesellschaft in Wien:

Rudolf Goldscheid

Prof. Dr. Hans Kelsen

Prof. Dr. Max Adler

In v. A. 18.241

162794

Soziologie und Sozialphilosophie  
Schriften der Soziologischen Gesellschaft in Wien

I

# Einführung in die Soziologie

von

Wilhelm Jerusalem

43701



WIEN UND LEIPZIG

WILHELM BRAUMÜLLER

UNIVERSITÄTS-VERLAGSBUCHHANDLUNG, GES. M. B. H.

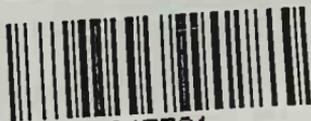
Biblioteca Centrală Universitară  
"Carol I" București  
Cota *4200*

1956

*268/9*

Alle Rechte vorbehalten.

B.C.U.-Bucuresti



C43701

## Vorwort

Es war ein lange gehegter Wunsch Wilhelm Jerusalems, eine „Einführung in die Soziologie“ zu veröffentlichen. Die soziologischen Abschnitte waren in den letzten Auflagen der „Einleitung in die Philosophie“ immer mehr angewachsen, zumal sich dieses Buch, wie Jerusalem selbst in seiner Selbstbiographie sagt, „immer mehr zu einer Art von Sammelbecken ausgestaltete, in dem er die fortschreitenden Ergebnisse seines eigenen Denkens bequem niederlegen konnte“. Damit war aber, wie er selbst immer mehr einsah, der Nachteil verbunden, daß die Ergebnisse seiner soziologischen Studien, denen seine wissenschaftliche Arbeit in den letzten Jahren seines Lebens zum weitaus überwiegenden Teile gewidmet war, nicht jene Verbreitung fanden, wie sie es wohl verdient hätten. Ein Außenstehender konnte naturgemäß nicht vermuten, daß er in einer „Einleitung in die Philosophie“ umfangreiche Ausführungen über das Wesen der Soziologie und ihre Geschichte, sowie originelle soziologische Untersuchungen des Verfassers finden werde. Jerusalem hatte sich deshalb gleich nach dem Erscheinen der letzten Auflage der „Einleitung in die Philosophie“ entschlossen, den Abschnitt über Soziologie mit einigen Ergänzungen, sowie mit einer eigens zu diesem Zweck verfaßten Einleitung: „Die Soziologie als Grundlage der Geisteswissenschaften“ gesondert unter dem Titel „Einführung in die Soziologie“ herauszugeben. Die Schrift sollte als erster Band einer Schriftenreihe soziologischer und sozialphilosophischer Schriften erscheinen, und die Vorarbeiten hiezu waren bereits so weit gediehen, daß Jerusalem, wie er dem Unterzeichneten in einem Schreiben vom 3. Juli 1923 mitteilte, das Manuskript anfangs August dem Verleger zu übergeben gedachte. Sein am 15. Juli 1923 plötzlich eingetretener Tod hinderte ihn, diese Absicht auszuführen.

Die Soziologische Gesellschaft in Wien bringt nunmehr den Plan ihres ehemaligen Mitvorsitzenden Wilhelm Jerusalem zur Durchführung und läßt als erstes Heft ihrer Schriftensammlung Jerusalems Einführung in die Soziologie erscheinen.

Das vorliegende Buch enthält auf Seite 3 bis 17 zunächst die Einleitung, wie sie von Jerusalem unmittelbar vor seinem Tode geschrieben und unvollendet hinterlassen wurde. Das Fragment schließt in der hier abgedruckten Fassung mit einer soziologischen Betrachtung der sittlichen

## Vorwort

Phänomene. Im Folgenden sollte, wie es scheint, das Zusammenwirken von Geist und Gesellschaft zunächst auf den Gebieten der Wirtschaft und der Technik behandelt werden. Da aber von diesen Ausführungen nur wenige Seiten vollendet vorlagen, welche die Absichten des Verfassers noch kaum andeutungsweise erkennen lassen, schien es richtiger, die Veröffentlichung mit dem Abschnitt über die sittlichen Phänomene zu schließen, und zwar dies umso mehr, als dieser Abschnitt zusammen mit den vorangehenden ein gedanklich einigermaßen abgeschlossenes Ganzes bildet.

Einige Stellen konnten aus einem dem Herausgeber vorliegenden Manuskript Jerusalems aufgenommen werden, das gleichfalls kurze Zeit vor seinem Tode verfaßt war und den ersten Entwurf der später (1924) in dem von Max Scheler herausgegebenen Buch „Soziologie des Wissens“ veröffentlichten Abhandlung „Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen“ darstellt. Aus diesem Manuskript stammen die folgenden Stellen: S. 95 Anmerkung, ferner S. 111 Z. 11 bis S. 114 Z. 7, dann S. 126 Anmerkung und schließlich S. 135 Z. 6 bis Z. 24.

Der Paragraph 8 „Zur soziologischen Ästhetik“ (S. 177 bis 181) wurde aus einem größeren nachgelassenen Manuskript aufgenommen, das die soziologische Erkenntnistheorie behandelt, dessen Inhalt aber, wie es scheint, mit Ausnahme dieses Paragraphen bereits zum größten Teil in die letzte Auflage der „Einleitung in die Philosophie“ verarbeitet wurde.

Im Übrigen wurden allenthalben Verweise auf frühere Abschnitte der „Einleitung in die Philosophie“ beseitigt und, soweit es nötig schien, durch Einfügung kurzer Erklärungen ersetzt. Die Literaturangaben wurden ergänzt, das Namenregister neu angefertigt.

Wien, im Mai 1926.

Dr. Walther Eckstein

# Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort des Herausgebers . . . . .	
Einleitung. Die Soziologie als Grundlage der Geisteswissenschaften . . . . .	3
§ 1. Gegenstand der Soziologie . . . . .	18
§ 2. Die Aufgaben der Soziologie . . . . .	20
§ 3. Entwicklung der Soziologie . . . . .	29
§ 4. Richtungen der Soziologie . . . . .	68
§ 5. Soziologische Grundeinsichten . . . . .	75
§ 6. Soziologische Erkenntnislehre . . . . .	109
§ 7. Soziologische Ethik . . . . .	136
§ 8. Zur soziologischen Ästhetik . . . . .	177
§ 9. Die Philosophie der Geschichte . . . . .	181
§ 10. Pädagogik . . . . .	204
Literatur . . . . .	211
Namenregister . . . . .	215

---

# Einleitung

## Die Soziologie als Grundlage der Geisteswissenschaften

Der Menschegeist gelangt nur im Gemeinschaftsleben zur vollen Entfaltung und wird erst da zur weltgestaltenden Macht. Jeder einzelne Mensch ist in seinem Denken, seinem Fühlen, Wollen und Handeln durch die Zugehörigkeit zu seiner Familie, seiner Heimatsgemeinde, seinem Volke, seinem Staate, zu seiner Gesellschaftsklasse und zu seinen Standesgenossen in weit höherem Grade beeinflußt und bestimmt, als er sich dessen in der Regel bewußt ist. Ein hervorragender österreichischer Soziologe, Ludwig Gumplowicz, ist sogar so weit gegangen, zu behaupten: „der größte Irrtum der individualistischen Psychologie ist die Annahme: der Mensch denke . . . Denn, was im Menschen denkt, das ist gar nicht er, sondern seine soziale Gemeinschaft, die Quelle seines Denkens liegt gar nicht in ihm, sondern in der sozialen Umwelt, in der er lebt, in der sozialen Atmosphäre, in der er atmet“.\* In dieser schroffen Unbedingtheit und Allgemeinheit ist Gumplowicz' Behauptung gewiß nicht richtig. Im Laufe der vielen Jahrtausende, die der Mensch auf dieser Erde durchlebt hat, haben sich zweifellos zahlreiche kraftvolle Individuen hinaufentwickelt, die einen hohen Grad von innerer Selbständigkeit erlangt und damit die Fähigkeit und die Kraft erworben haben, den überlieferten Glaubenssätzen und den überkommenen Rechtsanschauungen kritisch gegenüberzutreten, dem Denken, Fühlen und Wollen neue Bahnen zu eröffnen und dadurch die Höherentwicklung der Menschheit zu befördern.

Daß aber solche eigenkräftige Persönlichkeiten sich entwickeln konnten, das ist selbst wiederum nur als Produkt des Gemein-

\* Grundriß der Soziologie, 2. Aufl., 1905, S. 268.

schaftslebens zu begreifen. Die moderne Völkerkunde hat es uns mit ebenso zahlreichen als unwiderleglichen Tatsachen bewiesen, daß der Mensch als sozial gebundenes Herdentier begonnen und sich erst langsam, allmählich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt hat. Im Anfange war die Gruppe und nicht der isolierte Mensch. Wir können auch bereits den Weg erkennen, der von der seelischen Gebundenheit zur geistigen Freiheit geführt hat. Wir wissen, daß einer der wichtigsten Hebel der sozialen Differenzierung die immer fortschreitende Teilung der Arbeit gewesen ist. Auf diesem Wege ist der einzelne Mensch langsam und allmählich dazu gelangt, sich nicht mehr bloß als ein Glied seiner Gruppe zu fühlen, sondern auch sich selbst als ein selbständiges, eigenberechtigtes Wesen zu betrachten, das zu eigenem Denken und Wollen befähigt und berechtigt ist. Durch diesen Prozeß der Individualisierung ist nun das seelische Inventar der Menschheit in einer kaum abschätzbaren Weise bereichert worden. Man darf aber niemals vergessen, daß das allmähliche Hervortreten eigenkräftiger Persönlichkeiten immer nur als ein Erzeugnis der sozialen Entwicklung begriffen werden kann.

Das wird noch deutlicher, wenn man sich folgende Tatsache vor Augen hält. Durch die fortschreitende Arbeitsteilung wird der einzelne Mensch zweifellos selbständiger und erlangt nach und nach die Fähigkeit, den traditionellen Institutionen kritisch gegenüberzutreten und sich auf diese Weise von der früheren sozialen Gebundenheit teilweise frei zu machen. Zugleich aber macht ihn die Spezialisierung seiner Arbeit auch einseitiger und dadurch wird er wieder viel abhängiger von der sozialen Gemeinschaft, in der und für die er arbeitet. Je komplizierter sich nun im Laufe der Zeiten die Gemeinschaften gestalten, mit desto mehr Fäden wird der scheinbar selbständig gewordene Einzelmensch mit seinem Gemeinwesen verbunden und verknüpft. Deswegen trägt auch die persönlichste, scheinbar ganz originelle Leistung eines hervorragenden Denkers, eines großen Religionsstifters, eines gewaltigen Staatsmannes, eines genialen Künstlers die Spuren und Einflüsse der Zeit und der Umwelt des Schaffenden an sich und kann nur durch die soziologische Betrachtungsweise ganz erkannt und verstanden werden.

Die soziologische Bedingtheit aller psychischen Vorgänge in der Seele des Einzelnen tritt aber mit ganz besonderer Deutlichkeit

zu Tage, wenn wir eine wichtige Entdeckung heranziehen, die dem Verfasser erst in den letzten Jahren gelungen ist. Die soziale Differenzierung, die sich infolge der Arbeitsteilung vollzieht, bewirkt eine wesentliche Veränderung in der seelischen Struktur des menschlichen Bewußtseins. Mit dem Prozeß der allmählichen Individualisierung und Verselbständigung der Einzelmenschen gegenüber der Gruppe vollzieht sich nämlich zugleich auch eine Intellektualisierung der Seele. Im Zustande der sozialen Gebundenheit ist das Bewußtsein der Primitiven ganz ausgefüllt von dem, was die französischen Soziologen als „Kollektiv-Vorstellungen“ bezeichnen. Das sind seelische Gebilde, in denen Gefühle und Triebe den Hauptbestandteil bilden. Da auf dieser Entwicklungsstufe alle Vorgänge als Wirkungen von unsichtbaren Geistern und Dämonen betrachtet werden, die in den Seelen der Primitiven stets Hoffnung oder Furcht hervorrufen, so tritt das, was wir heute den objektiven Faktor der Sinneswahrnehmungen nennen, bei den Primitiven ganz in den Hintergrund und erregt fast gar nicht ihr Interesse. Erst der erstarkte Einzelmensch, der infolge der Spezialisierung seiner Arbeit seine Aufmerksamkeit auf ein engeres Gebiet zu konzentrieren genötigt ist, erlangt auf diesem Wege die Fähigkeit, Tatsachen rein objektiv zu beobachten und damit so langsam und allmählich das, was wir im engeren Sinn theoretisches Denken nennen. Durch die weitere Ausbildung dieser erst durch den Prozeß der sozialen Differenzierung erworbenen Fähigkeit ist erst die Wissenschaft möglich und wirklich geworden.

Durch diese wichtige Entdeckung wird nun die Erkenntnistheorie auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Das theoretische Denken, das von den Zeiten der indischen Upanishaden bis auf die Neukantianer und Phänomenologen der Gegenwart nicht nur als Grundfunktion, sondern mitunter sogar — wie z. B. bei Malebranche — als die einzige Betätigungsweise der Seele galt, wird zum soziologischen Problem. Der Glaube an eine zeitlose, sich ewig gleich bleibende logische Struktur der menschlichen Vernunft, ein Glaube, der jedem erkenntnistheoretischen Apriorismus zu Grunde liegt, wird durch unsere Entdeckung geradezu ad absurdum geführt. Die denkende Vernunft, die ihre Kategorien erst an die Sinnesempfindungen heran-

bringen soll, damit sie zu Erfahrungen werden können, ist selbst erst ein Produkt der sozialen Entwicklung und ohne diese gar nicht verständlich.

Die soziologische Untersuchung der menschlichen Erkenntnisentwicklung, an der bereits rüstig gearbeitet wird, erschließt ganz neue Zusammenhänge. Begriffe, die ganz verschiedenen Gebieten anzugehören schienen, wie Tatsache und Individuum, Geist und Gesellschaft, treten in enge Beziehungen zueinander und erhellen sich gegenseitig. Das wahre Wesen, die wahre Bedeutung, die tatsächliche Entwicklung des Menschengeistes kann eben nur durch vertiefte und gründliche Erforschung des Gemeinschaftslebens erkannt werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Soziologie die Grundlage der Geisteswissenschaften werden muß.

Der oben zitierte Ausspruch von Gumpłowicz erfährt nun allerdings eine wichtige Modifikation und Ergänzung. Die Annahme, daß der Mensch denkt, ist kein Irrtum der individualistischen Psychologie. Das, was in ihm denkt, ist tatsächlich er selbst. Aber dieses sein Selbst ist erst als Produkt der sozialen Differenzierung entstanden, hat sich dadurch aus dem Zustand der sozialen Gebundenheit zur Eigenkraft und Eigenberechtigung emporgearbeitet, bleibt aber mit der sozialen Gemeinschaft durch viele Fäden verknüpft, die noch dazu immer zahlreicher werden. Das, was im Menschen denkt, ist also sowohl die soziale Gemeinschaft, in der er lebt, und gleichzeitig ist es auch seine im Gemeinschaftsleben entfaltete, innerlich reich und selbständig gewordene Persönlichkeit. Die soziologische Betrachtungsweise des Menschengeistes und seiner Entwicklung scheint mir die einzige zu sein, die fähig ist, den jahrhundertelang bestehenden Streit zwischen extremem Individualismus auf der einen und dem nicht minder extremen Sozialismus und Kollektivismus auf der anderen Seite endgiltig zu schlichten und eine durchgreifende Synthese dieser beiden gleich wichtigen und gleich bedeutsamen Entwicklungstendenzen möglich zu machen. Dabei wird die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit, eine Idee deren Entstehung und weitere Ausbildung ebenfalls nur mittels der soziologischen Methode aufgeheilt und verstanden werden kann, eine entscheidende Rolle zu spielen haben.

Vorerst möchte ich jedoch noch auf eine Reihe von Tatsachen hinweisen, die geeignet sind, die engen Beziehungen zwischen Geist und Gesellschaft noch deutlicher hervortreten zu lassen.

Hegel hat den Begriff des „objektiven Geistes“ geprägt. Er versteht darunter die Verwirklichungen des „freien Willens“, der zum Bewußtsein seiner selbst gekommen ist und sich, wie Hegel sagt, gleichsam „selbst will“. Der objektive Geist verwirklicht sich bei Hegel im Recht, in der Moralität und in der Sittlichkeit. Diese letztere realisiert sich dann in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat. Übersetzt man diesen überaus glücklich gebildeten Begriff des objektiven Geistes aus der Sprache der Metaphysik, die Hegel gebraucht, in die Ausdrucksweise der Soziologie, so kann man mit diesem Terminus sehr treffend alle die Gebilde bezeichnen, die durch das Zusammenwirken menschlicher Geister entstehen und dann ihrerseits wieder auf die Gestaltung und Entwicklung der Einzelseelen mächtig zurückwirken. Daß es solche Erzeugnisse des Gemeinschaftslebens wirklich gibt, daran kann niemand zweifeln. Wir haben sie in der Religion, in der Sprache, im Recht und in der Sitte vor uns. Alle diese Gebilde sind Geist, weil sie nur durch seelische Wechselwirkung entstehen und bestehen können. Sie sind aber zugleich objektiver Geist, weil sie jedem einzelnen von frühester Jugend an als fertige Produkte entgentreten, Macht und Autorität besitzen und dadurch das Denken, das Fühlen, das Wollen jedes in Gemeinschaft lebenden Menschen nachhaltig beeinflussen und bestimmen.

In allen diesen Gebilden tritt uns der bisher so wenig beachtete Zusammenhang von Geist und Gesellschaft mit lebendiger Deutlichkeit entgegen. Nur das Gemeinschaftsleben vermag ja diesen Erzeugnissen seelischer Wechselwirkungen Kraft und Dauer zu verleihen. Andererseits wiederum macht die Geistigkeit all dieser Gebilde, die nur in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft entstehen und bestehen können, eben diese Gemeinschaft selbst zu einem geistigen Wesen höherer Ordnung, dessen Eigenart durch die Methoden der mathematischen Naturwissenschaft nicht einmal beschrieben, geschweige denn in ihrem Werden und Wachsen erforscht werden kann. Wir wollen versuchen, dies an einigen

der oben genannten Erzeugnisse des objektiven Geistes noch anschaulicher und klarer herauszuarbeiten.

Als solches Erzeugnis kommt vor allem die Sprache in Betracht. Sie ist zweifellos ein Produkt des Gemeinschaftslebens und trägt ihrerseits wiederum das Wichtigste dazu bei, das Gemeinschaftsleben weiter zu entwickeln, produktiver zu gestalten und ihm das Gepräge der geistigen Wechselbeziehung zu verleihen. Die Sprache tritt dem Kinde ganz gewiß als etwas Objektives gegenüber. Das Kind bringt allerdings den recht komplizierten physiologischen Apparat, der das Sprechen und das Verstehen möglich macht, als eine wertvolle Erbschaft vergangener Geschlechter mit auf die Welt. Gewiß ist auch der starke Antrieb, die inneren seelischen Vorgänge zum Ausdruck zu bringen, jedem normalen Kinde angeboren. Allein der Wortschatz und die grammatischen Formen der Muttersprache treten dem Kinde trotzdem als etwas von Außen Gegebenes entgegen, ganz ebenso wie die anderen Dinge und Vorgänge seiner Umwelt. Es hört die Erwachsenen sprechen und lernt allmählich durch Nachahmung selbst einige Worte und Wortverbindungen hervorbringen und anwenden. Etwas früher pflegt das Kind die Fähigkeit zu erwerben, sprachliche Äußerungen anderer zu verstehen. Auf diesem Wege gelangt die Sprache gleichsam von Außen nach Innen und wird so zu einem der allerwichtigsten Bestandstücke des seelischen Inventars.

Die Sprache ist zweifellos ein Erzeugnis des Gemeinschaftslebens und tritt dem Einzelnen als etwas Objektives entgegen. Die Frage ist nun, ob wir berechtigt sind, die Sprache als ein geistiges Gebilde zu bezeichnen. Man kann ja darauf hinweisen, daß die Sprachlaute sinnlich wahrnehmbare Gebilde sind, die durch sehr komplizierte physiologische Prozesse hervorgebracht werden. Die sprachgeschichtliche Forschung hat ferner Gesetze des Lautwandels und der Lautverschiebung gefunden, denen manche Forscher sogar Ausnahmslosigkeit zuerkannt haben. Man hat ferner herausgefunden, daß die Prozesse des Sprechens und des Verstehens an die ungestörte Funktion bestimmter Partien des Gehirns gebunden sind, die größtenteils in der linken Hemisphäre ihre Zentren haben. Durch die Erfindung des Phonographen ist es ferner in den letzten Jahrzehnten möglich geworden, über Lautbestand, Tonfall und Sprachmelodie umfassende Untersuchungen anzustellen. In den

phonographischen Archiven der verschiedenen Akademien ist bereits reiches Material angesammelt, das noch vielfach der Bearbeitung harret.

Alle diese Forschungsergebnisse, die durch Anwendung exakter naturwissenschaftlicher Methoden gewonnen wurden, können leicht den Anschein erwecken, daß das wahre Wesen der Sprache nur durch Lautphysiologie, Akustik, Phonetik und Gehirnanatomie ergründet werden kann. Das wäre nun freilich eine verhängnisvolle, schwere Täuschung. Ich brauche nur ein einzigesmal in einem Eisenbahn-Abteil mit einer Familie zusammenzutreffen, die sich lebhaft in einer mir ganz unverständlichen Sprache unterhält, dann weiß ich es ganz genau, daß Sprachlaute, die keine seelischen Vorgänge in mir auslösen, für mich nichts anderes sind als sinnlose Geräusche. Der artikulierte Laut wird eben nur dadurch zum Sprachlaut, daß er hervorgebracht wird als Ausdruck von Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Wünschen oder Willensimpulsen und imstande ist, in der Seele des Hörenden die entsprechenden Reaktionen auszulösen. Aristoteles hatte eben vollständig recht, wenn er sagte, daß kein Wort von Natur aus ein Wort ist, sondern erst dann, wenn es zum Zeichen wird (*ὅταν γένηται σύμβολον* De interpret. c. II.). Die Sprache ist als solche durchaus geistiger Natur und nur von dieser Seite her kann sie erforscht werden. Sie ist objektiv und sie ist Geist und eben darum ein unwiderleglicher Beweis für die Realität und für die Wirksamkeit des Geistes. Sie ist aber auch ein Produkt der Gemeinschaft und macht wiederum die Gemeinschaft zu einem geistigen Wesen höherer Ordnung. Sehr tief hat das Uhl and empfunden, wenn er in einem Gruß an die deutsche Sprachgesellschaft dem deutschen Volke zuruft:

„Gib ihr (der Sprache) den Schwung, die Stärke,  
Die Glut, an der man merke,  
Daß sie vom Geiste flammt.“

Durch die Sprache, die der Mensch sich selbst geschaffen, unterscheidet er sich von den Tieren und in diesem wunderbaren Erzeugnis des Gemeinschaftslebens tritt uns die innige Zusammengehörigkeit und die lebendige Verknüpfung von Geist und Gesellschaft vielleicht am unmittelbarsten und am lebendigsten entgegen. Eine künftige Soziologie der Sprache, zu der

wir allerdings noch kaum die Ansätze vor uns haben, wird diesen Zusammenhang klar und umfassend herauszuarbeiten haben.

In einer wesentlich verschiedenen Form tritt uns derselbe Zusammenhang von Geist und Gesellschaft auf dem Gebiete der Religion entgegen. Ich verstehe unter Religion eine Summe oder ein System von Glaubensvorstellungen und Kultgebräuchen, die einer organisierten Menschengruppe gemeinsam sind und für die Mitglieder dieser Gruppe autoritativen, bindenden Charakter an sich tragen. Diese Begriffsbestimmung läßt sich ebenso auf die primitivsten, wie auf die höchstentwickelten Religionen anwenden. Schon vor mehr als zwanzig Jahren habe ich es ausgesprochen, daß die Religion ihrem innersten Wesen nach sozial und autoritativ ist. Die völkerkundlichen Forschungen der letzten Zeit haben mich in dieser Überzeugung immer mehr bestärkt. Besonders lichtvoll hat der französische Soziologe Durkheim in seinem großen Werke über die elementaren Formen des religiösen Lebens den sozialen Charakter der Religion herausgearbeitet, was namentlich dort mit lebendiger Deutlichkeit zum Ausdruck gelangt, wo Durkheim auf den Unterschied von Religion und Magie zu sprechen kommt.\*

Wenn dann im Laufe der Entwicklung sich im indischen und im christlichen Mönchtum und wiederum in der Mystik der verschiedenen Völker das Bedürfnis nach persönlicher Frömmigkeit geltend macht, wenn der Einsiedler und der Mönch sich von der Welt zurückzieht, um nur seinem Gotte zu leben, wenn der Mystiker sich mit der Erfüllung der kirchlichen Zeremonien nicht zufrieden gibt, sondern das Einswerden mit der Gottheit für sich selbst ersehnt und herbeiführen will, so sind das eben Wirkungen der individualistischen Entwicklungstendenz, deren soziologische Bedeutung weiter unten dargestellt werden soll. Schon hier aber mag darauf hingewiesen werden, daß auch der Mönch und der Mystiker ihr religiöses Leben meistens und hauptsächlich in den Formen und in den Kultgebräuchen betätigen, und daß sie sich in den Vorstellungskreisen bewegen, die von der religiösen Gemeinschaft erzeugt und verfestigt worden sind. So tritt

\* Durkheim, „Les formes élémentaires de la vie religieuse“, Paris 1912, p. 58 ff.

uns auch dort, wo die Religion persönlichstes Erlebnis und Befriedigung des rein individuellen Bedürfnisses geworden ist, ihr kollektiver Ursprung noch deutlich und unverkennbar entgegen.

Aber auch der Gedanke einer Universalreligion, die für alle Menschen gelten soll, ein Gedanke, den wir zum erstenmal bei den Propheten Israels, dann wieder im Urchristentum und in der katholischen Kirche, später wiederum in ganz anderen Formen zur Zeit der Renaissance und im englischen Deismus auftreten sehen, auch dieser Gedanke verdankt seinen Ursprung keineswegs einer a priori gegebenen religiösen Struktur des Menschengeistes. Dieser Gedanke ist vielmehr ebenso wie die Idee des Naturrechts eine ganz natürliche Wirkung des Übergangs vom Individualismus zum Universalismus, eines Übergangs, den wir weiter unten als ein überaus wichtiges soziologisches Grundgesetz kennen und würdigen lernen werden.

Die große Bedeutung der Religion für die menschliche Kultur-entwicklung wird auch derjenige nicht in Abrede stellen, der sich selbst von jeder religiösen Bindung frei zu machen und loszulösen bemüht ist. Noch weniger aber dürfte jemand daran zweifeln, daß die Religion ein geistiges Gebilde ist und nur in seelischen Erlebnissen wirklich und wirksam wird. Da nun dieses geistige Gebilde nur durch das Gemeinschaftsleben hervorgebracht werden kann, so haben wir in der Religion einen erneuten Beweis von dem tiefen und innigen Zusammenhang zwischen Geist und Gesellschaft vor uns, der wiederum nur durch die soziologische Betrachtungsweise erkannt und genauer erforscht werden kann.

Daß das Recht ein geistiges Gebilde darstellt, das nur in den Seelen entstehen und wiederum von da aus auf die Seelen wirken kann, wird gewiß niemand in Abrede stellen. Ebenso wenig aber läßt es sich bezweifeln, daß das Recht als Erzeugnis des Gemeinschaftslebens angesehen werden muß. Das in einer organisierten Menschengruppe, sagen wir gleich in einem Staate, durch Gewohnheit und durch kodifizierte Gesetze festgelegte, positive, tatsächlich geltende Recht spiegelt nicht nur in seinen Anfängen, sondern auch in den höher entwickelten Phasen des Staatslebens, ja, vielfach noch bis zum heutigen Tage meistens den Willen und die Interessen der herrschenden Schichte wieder, die

gewöhnlich zugleich die Schichte der Besitzenden ist. Im Laufe der Zeiten gelangt der demokratische Gedanke der Rechtsgleichheit aller Staatsbürger allmählich zur Geltung. Dadurch aber dringt das geistige Gebilde des Rechtes, das aus dem Gemeinschaftsleben hervorging, tief in die Seelen der einzelnen Mitglieder der sozialen Gemeinschaft hinein und erzeugt dort das persönliche Rechtsgefühl, das seinerseits wiederum für die Weiterentwicklung des Rechtes in hohem Grade bedeutsam wird.

Auf Grund dieses Rechtsgefühls hat sich nun allerdings bereits im Altertum der Gedanke eines jedem Menschen ursprünglich eingeborenen, allgemein gültigen, von den Göttern geheiligten Rechtes herausgebildet. In der neueren Rechtswissenschaft hat dieser Begriff eines Naturrechts eine sehr wichtige Rolle gespielt und man kommt heute noch vielfach darauf zurück. Die Vertreter dieser Denkrichtung glauben, die Idee des Rechtes aus dem Wesen der menschlichen Vernunft a priori ableiten und auf rein spekulativem Wege zu der Aufstellung eines allgemein gültigen, oder wie man jetzt zu sagen pflegt, „richtigen“ Rechtes gelangen zu können. Damit wäre nun allerdings nicht die Geistigkeit, wohl aber der soziale Ursprung des Rechtes ganz in Abrede gestellt.

Wir werden aber weiter unten sehen, daß jeder Apriorismus, der erkenntnistheoretische ebenso wie der ethische, der religiöse und der juristische nichts anderes ist, als ein Produkt der individualistischen Entwicklungstendenz, die mit psychologischer Notwendigkeit, aber auch in geschichtlich nachweisbarer Tatsächlichkeit zum Universalismus und zum Kosmopolitismus geführt hat. Alle philosophischen Deduktionen und Spekulationen, die aus dem Apriorismus hervorgegangen sind, können deshalb nur dann richtig verstanden und gewürdigt werden, wenn man den soziologischen Ursprung dieser Denkrichtung erkannt hat und die richtigen Konsequenzen daraus zu ziehen versteht. Das wird weiter unten in den Abschnitten über soziologische Erkenntnislehre und soziologische Ethik mit voller Deutlichkeit nachgewiesen werden. Selbstverständlich gilt dasselbe von der apriorisch gerichteten Rechtswissenschaft.

Es bleibt also dabei, daß das Recht ein Erzeugnis des Gemeinschaftslebens ist und nur in der sozialen Organisation lebendig und wirksam wird. Die allmähliche Entwicklung der Rechtsinstitutionen und der Rechtsgedanken ist sogar ganz

besonders geeignet, den innigen Zusammenhang von Geist und Gesellschaft klar hervortreten zu lassen. Diese enge Verknüpfung von sozialem Leben und Entfaltung des Geistes zeigt sich uns hier von einer anderen Seite als in der Religion und in der Sprache, und deshalb ist eine Soziologie des Rechtes für das Verständnis der menschlichen Geistesentwicklung von ganz besonderer Wichtigkeit.\*

Mit Religion und Recht steht die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins, die Entstehung und Entwicklung des Gewissens, sowie die Herausbildung des Pflichtgedankens in engstem Zusammenhang. Hier haben wir nun wiederum einen sehr wichtigen Komplex geistiger Gebilde vor uns, die nur im Gemeinschaftsleben und durch das Gemeinschaftsleben erzeugt werden konnten, und die für die Höherentwicklung der Menschheit von der allergrößten Bedeutung geworden sind. Mag man nämlich über den moralischen Fortschritt in der Menschheitsgeschichte noch so skeptisch denken, so wird doch niemand leugnen wollen, daß die Herausbildung von allgemein anerkannten sittlichen Forderungen ideale Ziele gezeitigt und namentlich für die Erziehung der Jugend wichtige Grundsätze geschaffen hat. Wenn nun die Machtpolitiker der alten, der neuen und auch der neuesten Zeiten ihre durchaus selbtsüchtigen, rein egoistischen Bestrebungen mit moralischen Motiven, wie „Selbstbestimmungsrecht der Nationen“, „Bekämpfung des Militarismus“, „Schutz der Verträge“ zu begründen, oder doch zu verbrämen sich bemühen, so liegt auch darin trotz aller Unaufrichtigkeit eine Art von Anerkennung für die unbedingte Berechtigung und für die allgemeine Wertschätzung der ethischen Forderungen.

Wir werden übrigens weiter unten den Nachweis erbringen, daß es um den moralischen Fortschritt durchaus nicht so schlecht bestellt ist, als man jetzt nach dem Weltkrieg anzunehmen geneigt ist. Wir hoffen ferner durch unsere soziologische Grundlegung der Ethik

---

\* In dem Buche Emile Durkheims „La division du travail social“ wird der soziale Charakter des Strafrechts an dem Begriff des Verbrechens mit besonderer Klarheit und Schärfe dargelegt. In der ganz kürzlich erschienenen Schrift von Julius Ofner „Das soziale Rechtsdenken“ (im Verlag von F. A. Perthes 1923) wird wiederum der Zusammenhang des Rechtes mit dem Leben der Gemeinschaft sehr lichtvoll dargestellt.

den Weg zu finden, auf dem wir dazu gelangen können, daß auch die zwischenstaatlichen Beziehungen der Völker gemäß den sittlichen Forderungen geregelt werden können. Sicher aber ist das Eine: Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins läßt uns den ebenso innigen als weitreichenden Zusammenhang zwischen Geist und Gesellschaft mit ganz besonderer Deutlichkeit erkennen und von den verschiedensten Seiten her durchschauen. Die ethischen Motive, Normen und Sanktionen sind zweifellos rein geistige Gebilde. Es ist sogar nicht leicht, die sinnlichen Begleiterscheinungen dieser seelischen Vorgänge klar und deutlich herauszustellen. Ebenso zweifellos aber ist es, daß diese geistigen Gebilde nur durch das Gemeinschaftsleben geschaffen und weiterentwickelt worden sind. Alle ethischen Normen, die wir heute als solche anerkennen, waren am Anfang nichts als soziale Imperative, gegen deren Autorität es kein Auflehnen gab. Im Zustande der sozialen Gebundenheit sind diese Forderungen, die die Gruppe an ihre Mitglieder stellt, in der Form von Kultgebräuchen, Zeremonien, Speiseverböten und allerhand Zauberriten festgelegt. Jede Verletzung derselben ist mit der Furcht vor den unsichtbaren Geistern und Dämonen verbunden, deren Zorn und Rache dadurch hervorgerufen werden kann. Deshalb findet bei den Primitiven eine Auflehnung gegen diese sozialen Imperative, wie dies aus zahlreichen Reiseberichten hervorgeht, so gut wie gar nicht statt. Es scheint sogar, daß den ganz Primitiven die Fähigkeit zu einer solchen Auflehnung ganz fehlt. Eben deshalb kann man diese ursprünglichen sozialen Imperative noch nicht als sittliche Forderungen in unserem Sinne bezeichnen. Erst wenn durch den Prozeß der sozialen Differenzierung sich eigenkräftige Persönlichkeiten herausgebildet haben, die den überlieferten sozialen Imperativen kritisch gegenüberzutreten die Fähigkeit erlangt haben, erst dann entsteht das, was wir im engeren Sinne „sittliche Verpflichtung“ zu nennen gewohnt sind. Die sozialen Imperative dringen eben infolge dieses Individualisierungsprozesses immer tiefer in die Seelen der eigenkräftig gewordenen Persönlichkeiten hinein, werden von diesen zum Teil als etwas Veraltetes oder Ungerechtes abgelehnt und bekämpft, zum Teil aber als etwas für den Bestand der sozialen Organisation Unentbehrliches innerlich als für jedes Mitglied der Gruppe Verbindliches anerkannt. Erst durch diesen Akt der innerlichen Anerken-

nung bekommen die sozialen Imperative den Charakter von moralischen Pflichten.

Der ethische Grundbegriff der Pflicht ist somit ein geistiges Gebilde, das durch die Wechselbeziehungen zwischen der Gruppe und ihren eigenkräftig gewordenen Mitgliedern entstehen und sich entfalten konnte. Die Pflicht setzt also einerseits die Herausbildung selbständiger Persönlichkeiten, die sich ihrer Eigenkraft und ihres Eigenwertes bewußt geworden sind, voraus, weil nur in den so entwickelten Seelen dieses geistige Gebilde entstehen kann. Andererseits aber behält die Pflicht doch auch immer den Charakter eines sozialen Imperativs, dessen Verletzung oder Nichtbeachtung Mißbilligung und Strafe nach sich zieht. Dieser Gedanke an die unliebsamen Folgen der Verletzung ist mit der Idee der Pflicht unzertrennlich verbunden. Eben deshalb bildet sich zugleich mit der Entfaltung des Pflichtgefühls jene warnende Stimme in unserem Innern aus, die jedesmal laut wird, wenn wir etwas zu tun im Begriffe sind, das voraussichtlich Tadel und Strafe zur Folge haben würde. Wir nennen diese psychische Disposition das Gewissen und sehen gleich, daß dieses nichts a priori Gegebenes, sondern etwas soziologisch Gewordenes und Bedingtes ist. Pflicht und Gewissen, die beiden Hauptmomente des sittlichen Bewußtseins, entwickeln sich mit einander und an einander. Beide sind rein geistige Gebilde und beide sind zugleich Erzeugnisse des Gemeinschaftslebens. In der Entstehung und Weiterbildung dieser zwei ethischen Grundbegriffe tritt uns nun wieder das so intime und so vielfach verschlungene Zusammenwirken von Geist und Gesellschaft in neuer und eigenartiger Weise entgegen.

Noch eigenartiger und zugleich noch komplizierter, zugleich aber noch bedeutsamer erscheint dieser Zusammenhang, wenn wir uns daran erinnern, daß der Pflichtbegriff keineswegs den Höhepunkt der sittlichen Forderungen bildet. Wenn aus der individualistischen Entwicklungstendenz die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit sich gebildet hat, aus der der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit und die Forderung der Humanität nicht nur mit Naturnotwendigkeit hervorgeht, sondern auch tatsächlich in historisch bestimmter Zeit hervorgegangen ist, dann entsteht ein neuer Hebel der sittlichen Entwicklung, der das moralische Bewußtsein der Menschheit hoch über die Forderung der Pflicht emporhebt und

ein neues ethisches Ideal schafft, das dem verfeinerten Gewissen ein weit höheres Ziel gibt. Das Gefühl und das Bewußtsein der Menschenwürde, das sich im Laufe der Zeiten immer deutlicher und zugleich immer kraftvoller entwickelt, erzeugt neue Forderungen, die der erstarkte und seiner Würde bewußt gewordene Einzelmensch, wie es zunächst den Anschein hat, an sich selbst stellt. Die gewissenhafte Befolgung der sozialen Imperative bleibt zwar immer noch eine „unnachlässliche“ Forderung, allein wir streben bereits darüber hinaus. Die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit und der daraus hervorgehende Humanitätsgedanke haben in uns die Fähigkeit und das Bedürfnis gezeitigt, die sozialen Imperative, das heißt die bestehende Rechtsordnung und die geltenden Gesetze selbst daraufhin zu prüfen, ob sie nicht mit den Forderungen der Menschenwürde in Widerspruch geraten sind. Finden wir solche Widersprüche, dann verlangen wir mit aller Kraft, daß die sozialen Imperative umgestaltet und ausgestaltet werden, bis sie den Forderungen der Menschenwürde Genüge tun. Die aus diesem Verlangen entstehenden zahlreichen und heftigen Konflikte tragen dann selbst wieder zur Höherentwicklung des sittlichen Bewußtseins bei.

In unserer weiter unten darzustellenden soziologischen Ethik werden wir die sozialen Imperative, die durch ihr Eindringen in das Bewußtsein der Mitglieder der sozialen Organisation zu Pflichten geworden sind, als Staatsgebote bezeichnen, deren Befolgung von seiten jedes Staatsbürgers im Namen des Staates verlangt und im Notfall sogar erzwungen werden muß. In den Forderungen der Menschenwürde werden wir aber keineswegs mehr die Wirkungen einer autonomen a priori gegebenen und sich ewig gleich bleibenden praktischen Vernunft sehen dürfen, die sich selbst ihr Sittengesetz gibt. Unser soziologisch geschulter Blick wird uns vielmehr zeigen, daß das, was die Menschenwürde gebietet, Forderungen sind, die im Namen der ganzen Menschheit an jeden einzelnen von uns gestellt werden, und wir werden diese Forderungen kurz als Menschheitsgebote bezeichnen dürfen. Auf die zahlreichen Konflikte zwischen Staatsgeboten und Menschheitsgeboten, wie wir sie in der Weltgeschichte vorfinden, wie wir sie aber auch heute noch erleben und auskämpfen, werden wir dort hinzuweisen und Wege zu ihrer endgültigen Beseitigung zu suchen haben.

Hier aber wollen wir uns sagen, daß wir in der vermeintlichen sittlichen Autonomie und in dem Gefühl der inneren Souveränität, das mit dem Bewußtsein der Menschenwürde verbunden ist, nichts anderes sehen dürfen, als ein Erzeugnis des so verschlungenen stetigen Zusammenwirkens von Geist und Gesellschaft, eines Zusammenwirkens, dessen soziologisch gewonnene Erkenntnis so überraschendes Licht in die Vergangenheit wirft und so hoffnungsvolle Perspektiven in die Zukunft eröffnet . . . .

---

C43701



## § 1. Gegenstand der Soziologie

Die Soziologie ist die jüngste der philosophischen Wissenschaften und hat sich erst in den letzten Jahren als selbständiger und überaus wichtiger Wissenszweig durchgesetzt. Ihr Gegenstand ist der Mensch als soziales Wesen oder richtiger gesagt die zur Einheit zusammengeschlossene Menschengruppe. Eine solche Gruppe ist mehr und ist etwas anderes als die Summe der sie bildenden Individuen. Jede derartige Gruppe ist eine Art von Gemeinschaft, und zwar eine Gemeinschaft des Denkens, des Fühlens und des Strebens. Als sprachliche und historische Gemeinschaft tritt sie uns im Volke, in der Nation entgegen, als Rechtsgemeinschaft im Staate, als Interessengemeinschaft in den Zünften, Innungen und Vereinen, als Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft in der religiösen Gemeinde und schließlich als Kulturgemeinschaft in dem Begriff der Menschheit. Die Gruppe übt auf jedes ihrer Mitglieder einen mächtigen Einfluß aus, indem sie Impulse gibt, Hemmungen schafft oder beseitigt. Das Werden und Sein, das Vorstellen und das Denken, das Fühlen und das Handeln des Einzelnen wird durch die Gruppe vielfach bestimmt. Dabei ist die Gruppe immer Schöpferin und Gestalterin. Wundts großer Gedanke von der schöpferischen Synthese in der geistigen Entwicklung tritt uns in der sozialen Gruppe lebhaft und greifbar vor Augen. Durch die Gemeinschaft der Individuen entsteht etwas Neues, Überpersönliches, das sich dem Einzelnen gegenüberstellt und das doch wieder durch die Arbeit der Individuen vermehrt und modifiziert wird. Alle sozialen Phänomene bieten dem Betrachtenden ein merkwürdiges Doppelantlitz dar. Sie sind außer uns und treten uns da als Macht und Autorität gegenüber. Sie beeinflussen, sie beschränken, sie gebieten und sie zwingen. Das ist zweifellos die Wirkung der geltenden Gesetze, der herrschenden Sitten, der religiösen Glaubenssätze, der Kultgebräuche, der Mode und des herrschenden Geschmacks. Die sozialen Phänomene sind aber nicht bloß außer und über uns, sie sind auch in uns. Sie erfüllen un-

sere Seele mit reichem Inhalt, sie geben uns Anschluß und inneren Halt, den wir, auf uns allein gestellt, nie gewinnen könnten, sie geben unserem Denken Stoff, Richtung und Ziel. Diese zweifache Funktion des Sozialen haben erst in jüngster Zeit französische Soziologen herausgestellt.\* Der Kern dieser Wahrheit ist allerdings schon in dem ebenso tiefsinnigen als schlichten Worte Christi enthalten: „Wenn zwei beisammen sind in meinem Namen, so bin ich mitten unter ihnen“. Wo immer sich mehrere Menschen zu einer gemeinsamen sittlichen Aufgabe vereinen, da erhebt sich zwischen ihnen und über ihnen ein Höheres, ein Überpersönliches, das dem Einzelnen als etwas Objektives gegenübersteht, das aber doch wieder tief in seine Seele eindringt, sein Selbst erweitert und ihn zu einer höheren Weihe emporhebt.

Es vollziehen sich also zwischen dem sozialen Ganzen und den einzelnen Individuen, die ihm angehören, fortwährende Wechselwirkungen. Die soziale Gruppe wirkt zuerst mit elementarer Macht auf jedes ihrer Mitglieder ein. Im Laufe der Zeiten zeigt sich aber auch eine intensive Einwirkung hervorragender Persönlichkeiten auf die Struktur und auf die Entwicklung der Gruppe. Das unzweifelhafte Vorhandensein solcher Wechselbeziehungen ist der Daseinsgrund der Soziologie, und diese Beziehungen bilden den einheitlichen und doch überaus mannigfaltigen Gegenstand, der alle solchen Untersuchungen zu einer Wissenschaft zusammenschließt und ihr zugleich den philosophischen Charakter aufprägt. Die Soziologie ist die Philosophie der menschlichen Gesellschaft. Sie hat es mit der Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens zu tun und muß insbesondere die daraus hervorwachsenden Erzeugnisse des Gesamtgeistes, wie z. B. die Sprache, das Recht, die Sitte, die Religion in ihrem Wesen und Werden untersuchen und dabei immer die Einwirkung dieser geistigen Gebilde auf die Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft im Auge behalten. Da nun alle diese Wechselbeziehungen wesentlich geistiger Natur sind, so erweitert

---

\* Vgl. H. Hubert und H. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, S. 128 f. Siehe auch Jerusalem, „Die Aufgabe der Soziologie“ in der *Monatsschrift für Soziologie* I (1909), S. 550 ff., und ferner Jerusalem, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, Wien 1912, S. 18 f.

sich der Gegenstand der Soziologie immer mehr in dem Sinne, daß sie die gesamte geistige Entwicklung der Menschheit in sich faßt. Es zeigt sich dabei immer deutlicher, daß der Menscheng Geist erst im Zusammenleben zu seiner vollen Entfaltung kommt, und daß erst die soziologische Betrachtungsweise uns die wahre Bedeutung des Geistigen im Menschen zu vollem Bewußtsein zu bringen vermag. Das macht die Soziologie zur wahren Geisteswissenschaft, und eben das prägt ihr auch ihren philosophischen Charakter auf. Die natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins, wie Klima, Bodenbeschaffenheit, Küstenentwicklung und anderes, sind zweifellos von der allergrößten Bedeutung. Es kommt aber darauf an, wie der Mensch diese gegebenen Daseinsbedingungen benützt, was er daraus macht, und das hängt von seinen geistigen Fähigkeiten ab, die sich erst im Zusammenleben entfalten. Aus diesem Zusammenleben aber gehen erst, wie wir später sehen werden, die selbständigen, kraftvollen Persönlichkeiten hervor, die wiederum ihrerseits auf die soziale Gestaltung des Lebens einwirken. Man kann also, wie Comte einmal gesagt hat, niemals die Menschheit aus dem einzelnen Menschen, sondern immer nur den einzelnen Menschen aus der Menschheit, das heißt aus dem Zusammenleben der Menschen begreifen. So erweitert sich die Soziologie zur Wissenschaft von der Geistigkeit des Menschen und der Menschheit.

## § 2. Die Aufgaben der Soziologie

Nach dem eben Gesagten erscheinen die Aufgaben der Soziologie auf den ersten Blick so umfassend und so mannigfaltig, daß sie ganz unübersehbar werden. Diesen Eindruck dürfte jeder bekommen, der einen Band des in Paris erscheinenden Jahrbuches für Soziologie (*L'année sociologique*, bisher 12 Bände) durchblättert. Man muß zugeben, daß es schwerlich einen Forscher geben kann, der alle dort berücksichtigten Gebiete beherrscht, und daß es nicht leicht ist, das gemeinsame Band zu finden, das die dort besprochenen Werke miteinander verknüpft. Trotzdem aber hat sich die Soziologie als Wissenschaft durchgesetzt. Das Bedürfnis nach Erforschung der Kräfte, die im menschlichen Zusammenleben wirksam sind, ist eben zu stark geworden und verlangt gebieterisch nach Befriedigung.

Sollen nun die Aufgaben der Soziologie übersehbarer gemacht werden, so empfiehlt es sich zunächst, dieselben in zwei große Gruppen zu gliedern. Die erste derselben bilden die äußeren Aufgaben. Diese bestehen darin, die soziale Struktur der tatsächlich bestehenden Verbände, also der Familie, des Clans, der Totemgruppe, des Stammes, der Gemeinde, der Nation, des Staates und schließlich der ganzen Menschheit, darzustellen. Aber auch die innerhalb eines sozialen Ganzen sich bildenden Gruppen, wie z. B. Kasten, Männerbünde, Priesterkollegien, politische Parteien, Vereine, Genossenschaften, Zünfte u. dgl., werden den Gegenstand soziologischer Untersuchungen bilden, die hier vornehmlich den Charakter historischer und statistischer Arbeiten tragen werden.

Auf diesen Gebieten ist auch eine weitgehende Teilung der Arbeit möglich und zum Teil bereits durchgeführt. Der Historiker und der Ethnologe, der Jurist, der Sprachforscher und der Nationalökonom, aber auch der Religionsforscher und der Philosoph können hier wertvolle Beiträge liefern. Tatsächlich kann man heute schon auf eine Anzahl von Werken hinweisen, die solche Einzelgebiete zum Gegenstand haben. Wir verweisen z. B. auf Morgans „Urgesellschaft“, auf Maines „Ancient Law“, auf Westermarcks „Geschichte der Ehe“ und sein großes Werk über den Ursprung der moralischen Ideen, auf Schurtz' „Männerbünde“, auf Franz Kleins „Organisationswesen der Gegenwart“ und auf Bouglés „Sur le régime des castes“.

Wenn aber solche Arbeiten dazu beitragen sollen, die Soziologie allmählich zu einer Entwicklungsgeschichte des Menschengenies auszugestalten, so müssen sie begleitet und durchdrungen sein von einer Untersuchung des Einflusses, den das Zusammenleben auf die Seelenkräfte des Menschen ausübt. Man muß einsehen lernen, wie durch die fortwährenden seelischen Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft die Struktur der Menschenseele sich zu dem Reichtum und zu der Vielgestaltigkeit entwickelt hat, die wir heute an ihr beobachten können. Diesen viel schwierigeren, aber auch viel wichtigeren Teil der soziologischen Forschungsarbeit möchte ich als die innere Aufgabe der Soziologie bezeichnen.

Das Wort „innere“ sagt schon, daß wir es hier vor allem mit psychologischen Untersuchungen zu tun haben. Durch diese

soll festgestellt werden, inwieweit die wichtigsten Funktionen des menschlichen Bewußtseins dadurch beeinflußt worden sind, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist, und daß durch das Zusammenleben seine psychische Struktur so geworden ist, wie wir sie gegenwärtig vorfinden. Hier läßt sich leicht eine Gliederung finden, die auch zugleich eine Arbeitsteilung bedeuten kann. Indem man nämlich die übliche Einteilung der Grundfunktionen des Bewußtseins heranzieht, kann man den Einfluß des menschlichen Zusammenlebens auf das Erkennen, auf das Fühlen und auf das Wollen gesondert untersuchen, so daß die innere Aufgabe der Soziologie sich ungezwungen in drei Teile zerlegen läßt. Man darf bei dieser Sonderung freilich niemals vergessen, daß im wirklichen Leben die drei Grundfunktionen des Erkennens, des Fühlens und des Wollens niemals voneinander wirklich isoliert sind, sondern vielmehr in jedem tatsächlich gegebenen Erlebnis immer zusammenwirken. Allerdings überwiegt meistens die eine oder die andere Grundfunktion und nach diesem überwiegenden Teile bezeichnen wir das Erlebnis als eine Erkenntnis, als ein Gefühl oder als einen Willensakt. Unter der Voraussetzung also, daß die Untersuchung der einzelnen Grundfunktionen den innigen Zusammenhang aller seelischen Erlebnisse niemals außer acht lasse, zerfiele dann die innere Aufgabe der Soziologie in folgende Teile:

1. Die Soziologie des Erkennens. Der soziale Faktor spielt in der Erkenntnisentwicklung eine große Rolle. Der Begriff der sozialen Verdichtung dürfte sich für die Entwicklung des Massenglaubens von grundlegender Bedeutung erweisen und neues Licht auf die mächtige und lang andauernde Wirkung religiöser Vorstellungen verbreiten. Die Entstehung und soziale Bedeutung der typischen Vorstellung wird dabei klar hervortreten. Auf die soziale Funktion der Sprache wird neues Licht fallen und so der große Anteil, den das Zusammenleben am Zustandekommen dauernder und wirksamer Überzeugungen hat, deutlich herausgestellt werden können. Weitere Untersuchungen, mit denen der Verfasser dieses Buches seit längerer Zeit beschäftigt ist, führen zu der überaus wichtigen Einsicht, daß sich zugleich mit der weiter unten zu besprechenden sozialen Differenzierung, die infolge der Arbeitsteilung eintritt, eine Intellektualisierung der Seele vollzieht. Sobald nämlich durch die fortgesetzte Ar-

beitsteilung sich aus der anfangs ganz homogenen und sozial gebundenen Menschenherde selbständige und eigenkräftige Persönlichkeiten herauszuentwickeln beginnen, da bekommt der Intellekt immer mehr Spielraum und dadurch immer mehr Kraft. In der sozial gebundenen Menschengruppe herrschen nämlich die affektiven Grundfunktionen des Bewußtseins, das Fühlen und das Wollen vor. Ein rein theoretisches Denken ist auf dieser Stufe noch gar nicht möglich. Dazu wird der Mensch erst fähig, wenn er beginnt, sich aus dem engen Verbande loszulösen und sich zur selbständigen Persönlichkeit zu entwickeln. Da erst entfaltet sich sein Denken zu einer für seine Lebensführung bedeutsamen Kraft, da erstarkt die Vernunft, gibt dem Wollen neue Ziele und verfeinert zugleich das Gefühlsleben. Da erst wird der Mensch allmählich dazu erzogen, die Tatsachen rein objektiv zu beobachten, und so entsteht nach und nach die Wissenschaft, die dann so mächtig in das Leben eingreift. Aber die von einzelnen Denkern gefundenen Wahrheiten werden erst dann zu lebendigen Kräften, wenn die nunmehr reicher organisierte Gruppe sich diese Entdeckungen aneignet und die Mittel zu ihrer Verwertung herbeischafft. Daß hier ein überaus wichtiges und großes Arbeitsfeld vorliegt, das hat Emile Durkheim ausdrücklich dadurch anerkannt, daß er in seinem soziologischen Jahrbuch (*Année sociologique*, Bd. 11, 1910) eine eigene Rubrik für „die soziologischen Bedingungen der Erkenntnis“ eröffnete und den Wunsch aussprach, im nächsten Bande bereits über eine größere Anzahl von Arbeiten auf diesem Gebiete berichten zu können. Wir kommen auf diese Probleme nochmals ausführlicher zu sprechen.

2. Die Soziologie des Fühlens. Hier liegt ein ganz neues, noch sehr wenig bearbeitetes Feld der wissenschaftlichen Forschung vor uns. Gilt doch das Fühlen mit Recht als die subjektivste und zugleich als die am meisten individuell gefärbte Seelentätigkeit. Trotzdem ist die Einwirkung des menschlichen Zusammenlebens auf die Entwicklung des Gefühls nicht ganz unbemerkt geblieben.

Le Bon hat die Psychologie der Massen untersucht (*Psychologie des foules* 1895) und gefunden, daß in den zu einem bestimmten Zweck vereinten Massen das affektive Moment derart vorherrscht, daß die durch die intellektuelle Schulung der Einzelnen sonst bewirkten Hemmungen leicht wegfallen, wodurch dann die Masse zu

kraftvollem, leidenschaftlichem und unüberlegtem Handeln besonders geneigt und befähigt wird. Durch das Zusammensein in der Masse geht eben die durch soziale Differenzierung entstandene Intellektualisierung der Seele zum Teil wieder verloren. Im primitiven Zustande herrschen Gefühle und Triebe vor, und in diesen Zustand fällt der Mensch, wo er in Massen beisammen ist, leicht zurück. Daß aber im Urzustande bereits starke Gefühle der Solidarität, der Zusammengehörigkeit und das Streben nach gegenseitiger Hilfe vorhanden sind, das hat Kropotkin in seinem Buche: „Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt“ nachgewiesen. Ribot hat in seinem lehrreichen Werke „La psychologie des sentiments“ diese Gefühle als die ursprünglichsten Betätigungen des Seelenlebens bezeichnet und ihren Ursprung bis in die Tierwelt verfolgt.

Hierher gehört auch die Philosophie der Solidarität, die am Ende des vorigen und am Anfang des jetzigen Jahrhunderts besonders in Frankreich der Gegenstand lebhafter Diskussionen war.\* Leon Bourgeois hat durch sein kleines, sehr warm geschriebenes Buch „Solidarité“ (1. Aufl. 1895, 6. Aufl. 1907) die Anregung gegeben. Er will durch den Gedanken der Solidarität, was ursprünglich so viel bedeutet als „Gesamthaftung“, die ökonomischen und sozialen Gegensätze überwinden. Jeder einzelne Mensch ist der Gesellschaft, in der er lebt, mehrfach verschuldet. Er muß nun diese „sozialen Schulden“ (dette sociale) durch Leistungen für die Gesamtheit abtragen und ist dazu sogar rechtlich verpflichtet. Die „Académie des sciences politiques et morales“ veranstaltete nun eine ausführliche Diskussion dieser neuen Forderung und des zugrunde liegenden Begriffes der Solidarität. An dieser Diskussion beteiligten sich hervorragende Nationalökonomien, Juristen und Philosophen. Prof. Feilbogen gibt in der genannten Arbeit die Hauptgedanken, die vorgebracht wurden, wieder. Ausführlich sind sie mitgeteilt im Jahresbericht der genannten Akademie (1903). Für uns kommen hauptsächlich die Äußerungen des Philosophen Boutroux in Betracht. Boutroux hat erkannt, daß die Solidarität im Grund nichts anderes ist als ein Gefühl. „Aber dieses Gefühl kann einen Glauben und ein Streben begründen. Dar-

\* Eine vortreffliche, klar und lichtvoll geschriebene Übersicht über die Solidaritätsphilosophie in Frankreich hat Prof. S. Feilbogen gegeben in der „Festschrift für Wilhelm Jerusalem“, Wien 1915, S. 61—80.

um ist diese Theorie in ihrem Wesen rein modern, denn es ist modern, die Intelligenz und die Vernunft nicht mehr als höchste Fähigkeit anzuerkennen, sondern sie den Gefühlen, dem Willen, dem Handeln unterzuordnen. Das Gefühl ist das Leben, das Seiende, der Motor, die Intelligenz ist nur Erfindung und Gebrauch von Zeichen als Mittel für die Befriedigung der Gefühle. Man anerkennt daher in unserer Zeit das Gefühl als Quelle des Rechtes und der Gesetze, nur muß es hinlänglich stark und allgemein sein, um den Glauben an die Rechtsnotwendigkeit zu erzeugen.“ Daher stellt Boutroux folgende Fragen zur wissenschaftlichen Erörterung: „Worin besteht genau analysiert, das Gefühl der Solidarität? Welches ist der Grad der Allgemeinheit und der Kraft dieses Gefühls? Worin besteht sein Zweck und sein Wert?“\*

Hier wird mit voller Deutlichkeit eine Soziologie des Fühlens verlangt. Ein Gefühl, das die Beziehungen des Einzelnen zu seiner sozialen Gruppe begleitet, soll zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Die Aufgabe ist gestellt, aber noch keineswegs gelöst. Ja, es sind noch nicht einmal die Wege bezeichnet, die zur Lösung führen können. Die Soziologie des Fühlens steckt eben noch ganz in den Anfängen.

Der Weg ist zu finden, wenn man sich die weiter unten darzulegende Grundeinsicht zu eigen macht, daß der primitive Mensch im Zustande vollständiger sozialer Gebundenheit lebt, und daß seine Seele ganz ausgefüllt ist von den überkommenen Vorstellungen und Gefühlen seines Stammes, seines Clans, kurz der zu einer Einheit zusammengeschlossenen Gruppe, von der jeder Einzelne nur ein unselbständiger Teil, gleichsam ein Glied des Gesamtkörpers ist. Bei den Opfer- und Zauber-Riten, bei den Vorbereitungen zur Jagd, bei den gemeinsamen Tänzen, bei den Einweihungszeremonien sieht man, wie die wissenschaftlich geschulten Reisenden übereinstimmend berichten, die ganze Gruppe von einem Gesamtgefühl durchdrungen, das die Seele jedes Einzelnen ganz ausfüllt. Erst durch die soziale Differenzierung und die damit sich allmählich vollziehende Ausbildung selbständiger Einzelpersönlichkeiten erfahren auch die Gefühle eine Vermannigfaltigung, eine Bereicherung und erhalten ihre individuelle Färbung. Der Einzelne erlebt jetzt man-

---

\* Feilbogen a. a. O. S. 78 f.

ches, was nur ihn allein und nicht mehr die ganze Gruppe betrifft, und so ergeben sich vielfach Anlässe zu eigener Freude, zu eigener Trauer, zu eigener Angst. Immer aber bleibt dabei das Gesamtgefühl als erheblicher Rest in seiner Seele bestehen, und gerade diese Wechselbeziehungen, die sich zwischen den Individualgefühlen und dem Gesamtgefühl ergeben, bilden den ebenso schwierigen als wichtigen Gegenstand der Soziologie des Fühlens.

So bildet sich z. B. das Ehrgefühl und das Rechtsgefühl nur in steter Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft aus und auch die sittlichen Gefühle setzen, wie wir weiter unten sehen werden, diese Beziehungen voraus.

Ein Gebiet aber gibt es, wo eine künftige Soziologie des Fühlens ein besonders reiches und fruchtbares Feld der Betätigung finden wird. Das ist diejenige Sphäre des Seelenlebens, wo das Gefühl ganz rein, das heißt ohne ein Begehren zu erwecken, hervortritt. Ich meine das große Gebiet des Ästhetischen. Die soziologische Betrachtung wird uns zeigen, daß auch der größte Genius, trotzdem er über seine Zeit hinausragt, doch in seinem Schaffen beeinflusst ist durch die Gesellschaft, in der und für die er arbeitet. Ebenso hängt der ästhetische Geschmack mit anderen Kulturercheinungen der Epoche zusammen und wird so zu einem sozialen Phänomen. Auf diese Seite der Kunst haben in Frankreich besonders Arréat und Guyau, im germanischen Kulturgebiet vor allen anderen Wilhelm Dilthey und Kuno Francke hingewiesen. Ganz besonders klar haben in neuerer Zeit hervorragende Vertreter der Literaturgeschichte und der Kunstgeschichte die vielfachen Zusammenhänge der literarischen und der künstlerischen Produktion mit den geistigen Strömungen oder richtiger gesagt mit der seelischen Struktur des Zeitalters erfaßt und dadurch ein weit tieferes und besseres Verständnis der einzelnen Werke erzielt. Hingewiesen sei hier nur auf die kleine, aber sehr inhaltvolle Schrift des leider zu früh verstorbenen Wiener Kunstforschers Max Dvořak „Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei“ (1918).\* Hier sind die wertvollsten Anregungen für eine künftige Soziologie des Fühlens gegeben, durch welche namentlich

\* Nunmehr wieder abgedruckt in: Dvořak, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Studien zur abendländischen Kunstentwicklung. 1923.

das große Gebiet der bildenden Künste in ganz neuem Lichte erscheinen dürfte.

3. **Soziologie des Wollens.** Dieses Gebiet ist zweifellos das umfassendste und das wichtigste. Hier ist schon seit langem der Begriff des **Gesamtwillens** herausgearbeitet worden, der uns bereits in den mittelalterlichen Untersuchungen über den Staat entgegentritt und dann in der neuere Zeit bei den Vertretern der Volkssouveränität und namentlich bei **Rousseau** eine große Rolle spielt. Die moderne Völkerpsychologie hat, wie besonders **Wilhelm Wundt** hervorhebt, die konkrete Realität des Gesamtwillens erwiesen. Unter dem Einfluß des Gesamtwillens stehen wir von früher Jugend an, und die meisten und die wichtigsten Einwirkungen der Gesellschaft beziehen sich auf unser Wollen und Tun. Jede Betätigung des Gesamtwillens, die wir oft nur an dem Widerstande spüren, den er unserem Streben, uns davon zu befreien, entgegensetzt, wirkt auf unser Wollen und Tun. **Emile Durkheim** hat zweifellos richtig erkannt, daß alles Soziale gerade durch das zwingende, gebietende, autoritative Moment charakterisiert ist, und das heißt doch nichts anderes, als daß hier ein mächtiger, durch Überlieferung und Gewöhnung verstärkter **Gesamtwille** auf jeden Einzelnen seinen Einfluß ausübt.

Der Gesamtwille der Gruppe betätigt sich nun in verschiedenen Formen. Das geltende Recht, die herrschende Sitte, die Mode, die Formen des wirtschaftlichen Verkehrs, sie alle sind verschiedene Betätigungsweisen eines Gesamtwillens, werden dadurch zu sozialen Tatsachen und damit zum Gegenstand der Soziologie. Es gehört also mit zur inneren Aufgabe der Soziologie, alle diese Dinge in ihrer Entstehung, Entwicklung und sozialen Bedeutsamkeit zu untersuchen.

Der Gesamtwille schafft sich aber im Laufe der Zeiten auch sehr verschiedene Träger. Der Häuptling im Kriege, die Priesterschaft, in späteren Zeiten die öffentliche Meinung und die Presse als ihr Sprachrohr, der absolute oder der konstitutionelle Monarch, die verantwortlichen Minister, die Parlamente, sie alle sind in gewissem Sinne Träger des Gesamtwillens. In fast allen Kulturländern aber geht in den letzten Jahrhunderten die Entwicklung dahin, daß der Staat immer mehr zum Mandatar der Gesellschaft sich ausgestaltet. Es gehört deshalb heute zu den wichtigsten Aufgaben

der Soziologie, das Wesen des Staates, seinen Ursprung und seine Entwicklung zu erforschen und die stete Vermannigfaltigung seiner Funktionen sowie die Bedingungen seines äußeren und inneren Wachstums zu untersuchen. Der Staat als Träger des Gesamtwillens ist somit ein überaus wichtiger Gegenstand der Soziologie. Aus der Beschäftigung damit ergeben sich die mannigfachsten und kompliziertesten Probleme, die nicht nur wissenschaftliche, sondern auch praktische Bedeutung haben. Die Entwicklungsgeschichte lehrt uns nämlich, daß der Mensch sich aus der vollständigen sozialen Gebundenheit, die für primitive Zustände charakteristisch ist, immer mehr zu befreien strebt. Die Ausbildung eigenkräftiger, selbständig denkender und wollender Persönlichkeiten ist das wichtigste Ergebnis sozialer Entwicklung. Da erhebt sich nun die Frage, wie die für das Zusammenleben unentbehrliche Autorität des Staates mit dem Rechte der Persönlichkeit auf freie Entfaltung ihrer Fähigkeiten in Einklang zu bringen sei. Man wird weiter fragen müssen, wie der Staat seine Autorität aufrechtzuerhalten und dabei doch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit allen seinen Organen einzuflößen vermag. Endlich wird das Verhältnis der Staaten untereinander und damit die sozial so überaus bedeutsamen Tatsachen des Krieges, des wirtschaftlichen Konkurrenzkampfes, die Vermehrung der Bevölkerung, die Auswanderung zu überaus wichtigen Problemen der Soziologie.

Der Staat war anfangs wahrscheinlich nichts anderes als ein Machtstaat, in welchem die herrschende Klasse die Unterworfenen für sich arbeiten ließ. Er hat sich dann zum **Rechtsstaat** weiterentwickelt und scheint im Begriffe, sich zum **Wohlfahrtsstaat** und **Kulturstaat** auszugestalten. Das heißt nichts anderes, als daß der Gesamtwille sich immer neue und wichtige Betätigungsgebiete erobert. Im Weltkrieg ist die Macht des Staates in ganz außerordentlich hohem Grade verstärkt worden, aber auch das Bewußtsein der Abhängigkeit des Einzelnen von den Geschicken des Staates ist tief in die Seelen gedrungen. Die infolge des Krieges eingetretenen Umwälzungen haben dann eine Reihe ganz neuer soziologischer Probleme geschaffen, deren Lösung erst die Zukunft bringen kann. Die Fürsorgepflicht des Staates für alle Bürger ist viel größer geworden, während sich andererseits das Freiheitsbedürfnis der Bürger wieder viel stärker zur Geltung bringt. Jedenfalls zeigen auch

diese neuen Erscheinungen des Gemeinschaftslebens, wie dringend nötig es ist, durch soziologische Untersuchungen hier Klarheit zu schaffen.

Die Soziologie des Wollens enthält eine so reiche Fülle von Aufgaben, daß es wünschenswert erschiene, hier eine weitere Gliederung und Gruppierung vorzunehmen. Das ist jedoch bei dem heutigen Zustande dieses Wissenszweiges noch nicht möglich. Die tatsächliche Forschung hat sich eben nicht nach der hier gegebenen Einteilung der Aufgaben entwickelt, sondern ist andere Wege gegangen und hat eine oft verwirrende Mannigfaltigkeit der Richtungen gezeitigt. Heute können wir nur so viel sagen, daß die von uns vorgeschlagene Gliederung in äußere und innere Aufgaben geeignet erscheint, Ordnung und Übersicht zu schaffen und dadurch die künftige Forschung in die richtigen Bahnen zu leiten.

Wir wollen nun eine kurze Übersicht über die bisherige Entwicklung und die verschiedenen Richtungen der Soziologie geben, wobei wir uns auf das Wichtige und Fruchtbare beschränken.

### § 3. Entwicklung der Soziologie.

Der Begriff und der Name „Soziologie“ ist erst gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts vom französischen Denker Auguste Comte geschaffen worden,\* allein der Gegenstand unserer Wissenschaft, das heißt das Zusammenleben der Menschen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind schon seit den Zeiten der Griechen ein sehr beliebtes Thema des wissenschaftlichen und des philosophischen Nachdenkens gewesen. Unter den verschiedenen Formen des Zusammenlebens war es besonders der Staat, der die Aufmerksamkeit der Denker auf sich zog. Anlaß dazu gab häufig, wenn auch nicht immer, eine starke Unzufriedenheit mit den herrschenden sozialen Zuständen. Der Wunsch nach besserer Gestaltung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse war auch hier der Vater des Gedankens.

Dies gilt gleich von dem ältesten Werke, in welchem das Wesen

---

\* Comte behandelt den Gegenstand, den er zunächst als „Physique sociale“ bezeichnet, zuerst im 4. Bande seines „Cours de philosophie positive“. Dieser Band ist 1839 erschienen. Dort findet sich nun S. 185 der zweiten von Littré besorgten Ausgabe die Einführung des neuen Wortes „sociologie“, was von Comte in einer Anmerkung begründet wird.

und die Ziele des Staates untersucht und das Ideal eines den sittlichen Forderungen entsprechenden Gemeinwesens entworfen wird, das zugleich allen Mitgliedern ein „gutes Leben“ gewährleisten soll. Ich meine selbstverständlich Platons „Politeia“. Der Schüler des Sokrates übt darin unbarmherzige Kritik an der in den meisten der vorhandenen Gemeinwesen herrschenden Ungleichheit des Besitzes. Dadurch entstehen, so sagt er, in jedem Staate eigentlich zwei Staaten, der der Armen und der der Reichen, und das ist eine Quelle fortwährender Zwietracht. Plato findet das „drohnhafte“ Dasein der Reichen mit den sittlichen Forderungen unvereinbar. Die treibende Idee bei seinem Versuche, einen Musterstaat zu entwerfen, ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Das Wesen der Gerechtigkeit besteht aber für Plato in dem harmonischen Zusammenwirken der verschiedenen Teile der Seele. Diese Teile sind nach Platons Seelenlehre die Vernunft, die energische Tatkraft und das niedere Begehren. Gerechtigkeit ist beim einzelnen Menschen dann vorhanden, wenn die Vernunft über die anderen Seelenteile herrscht, ihnen ihre Ziele anweist und sie zugleich in Schranken hält. Deutlicher nun als beim Einzelmenschen, so führt Sokrates im zweiten Buche des platonischen Staates aus, kann man das Wesen der Gerechtigkeit im Staate erkennen, und in diesem Sinne wird nun das Musterbild entworfen. Jedem der drei Teile der Seele entspricht ein eigener Stand. Die Klasse der Hüter hat die Vernunft im Staate zur Geltung zu bringen und deshalb alles zu ordnen. Der Kriegerstand, der die energische Tatkraft, das „Mutartige“ (*θυμοειδές*) repräsentiert, wird zur Verteidigung des Ganzen bestimmt, während der zahlreiche Stand der Gewerbetreibenden für die materiellen Bedürfnisse zu sorgen hat. Dabei werden die Hüter dafür sorgen, daß jeder nur „das Seine tue“, das heißt diejenige Beschäftigung wähle, zu der er am besten veranlagt ist, und in der er sich durch stete Übung immer mehr vervollkommnet. Besondere Sorgfalt muß nun auf die Auswahl, auf die intellektuelle und moralische Ausbildung der „Hüter“ verwendet werden. Diese müssen von allen materiellen Sorgen befreit sein, jede Möglichkeit des Gelderwerbes muß ihnen benommen werden, sie müssen eine strenge, vieljährige wissenschaftliche Schulung durchmachen und ihr ganzes Sinnen und Trachten ihrer Herrschertätigkeit zuwen-

den. Durch diese Einrichtungen wird ein harmonisches Zusammenwirken aller Teile ermöglicht und so die Gerechtigkeit verwirklicht. Jeder Bürger dieses Idealstaates wird immer nur das zu tun haben, was seiner Natur gemäß ist und deshalb auch das ihm zukommende Glück oder, wie Plato sagt, das „gute Leben“ infolge des streng geordneten Zusammenwirkens genießen können.

Trotz seines utopischen Charakters enthält der großzügige Entwurf Platons eine erstaunliche Fülle soziologisch bedeutsamer Gedanken. Die energische Forderung nach intellektueller und moralischer Schulung der zur Leitung Berufenen, die Arbeitsteilung und ihre Vorzüge, die Verknüpfung mit psychologischen Erwägungen, das hohe ethische Ziel, das alles sind bedeutsame Erkenntnisse und Forderungen. Deshalb haben auch die Vertreter der modernen sozialreformatatorischen Bestrebungen vielfach Gedanken und Schlagwörter von Platon entlehnt. Noch reicher an soziologischen Einsichten und Anregungen ist Platons Alterswerk „Die Gesetze“. Hier nimmt der Philosoph auf die tatsächlichen Verhältnisse mehr Rücksicht. Seine reiche Lebenserfahrung hat ihn mit den menschlichen Schwächen bekannt gemacht, und er hat einsehen gelernt, daß der praktische Staatsmann mit diesen Schwächen rechnen muß. So weiß er z. B. ganz genau, daß das im Staate geltende Recht zunächst immer dem Willen und den Interessen der herrschenden Klasse angepaßt ist. Er glaubt nicht mehr so fest, wie in der „Politeia“, an die unbedingte Wirksamkeit philosophischer Erkenntnis, weil er die Kraft der menschlichen Leidenschaften besser kennen gelernt hat. Er untersucht unter anderem die Frage, ob es für die neu zu gründende Kolonie besser ist, wenn sie sich aus Bürgern von ganz gleicher Abstammung und gleichem Bildungsgrade zusammensetzt, oder wenn sich Elemente verschiedener Abkunft zusammenfinden. Die Vorteile und die Nachteile werden für beide Fälle sorgsam gegeneinander abgewogen (4, 3). Dagegen steht der sittliche Zweck des Staates auch in den „Gesetzen“ als höchstes Ziel überall im Vordergrund und wird immer mit aller Entschiedenheit betont (z. B. 4, 2). Man findet ferner überaus feinsinnige Bemerkungen über Ehe und Familie, über Erziehung, über Rechtspflege, über die sozial-ethische Wirkung von Dichtungen, über die Gefahren der Ungleichheit des Besitzes, des Handels und des daraus entstehenden Mammonismus,

ferner tiefgründige Erörterungen über die soziale Bedeutung religiöser Institutionen und noch vieles andere, das in der heutigen Zeit oft sogar von geradezu aktueller Wirksamkeit sein könnte. Es wäre deshalb eine lohnende Arbeit, den soziologischen Gehalt der „Gesetze“ in einer besonderen Untersuchung herauszuarbeiten. Viel Wertvolles dazu findet sich bei Pöhlmann, „Gesch. d. antiken Kommunismus“, I, 477 ff.

Aristoteles hat in seiner „Politik“ ein Werk geschaffen, das grundlegende soziologische Einsichten enthält und vielfach noch heute geeignet ist, in die Probleme der Gesellschaftslehre einzuführen. Sein oft zitierter Ausspruch, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist (*φύσει πολιτικὸν ζῷον*), kann erst heute auf Grund der Ergebnisse der wissenschaftlichen Völkerkunde in seiner ganzen Tragweite verstanden und gewürdigt werden. Dasselbe gilt von seiner Behauptung, daß der Staat früher ist als das Individuum. Aristoteles denkt dabei zunächst an ein logisches Vorgehen, weil, wie er sagt, das Ganze die logische Voraussetzung seiner Teile bilde. Die wissenschaftliche Völkerkunde läßt es jedoch heute als überaus wahrscheinlich erscheinen, daß die sozial eng verbundene Menschengruppe sogar zeitlich früher da war als der selbständige, seiner Eigenart und seiner Eigenberechtigung voll bewußte Einzelmensch. Damit hängt die ganz besonders bedeutsame Lehre des Aristoteles zusammen, daß der Mensch nur im staatlichen Verbands wahrhaft Mensch sei, und daß der „Staatenlose“ (*ἄπολις*) entweder etwas Minderwertiges (*φᾶλος*) oder ein Übermensch (*μείζων ἢ κατ' ἀνθρώπων*), entweder ein Tier oder ein Gott sein müsse. In diesen Worten ist nichts Geringeres enthalten als die erst heute sich langsam durchringende Überzeugung, daß man das wahre Wesen des Menschen und seiner geistigen Entwicklung nur dann zu erfassen und ganz zu verstehen vermag, wenn man nicht vom Individuum, sondern von der Gruppe ausgeht, und das heißt wiederum nichts anderes, als daß nur die soziologische Betrachtungsweise geeignet ist, in das Wesen und Werden des Menschengesistes Einblick zu gewähren. Von seinem Lehrer Platon hat Aristoteles ferner die Überzeugung übernommen, daß der Staat den Zweck habe, das „gute“, das heißt das sittliche Leben seiner Bürger möglich zu machen und auf jede Weise zu för-

dern. Er gibt dazu sehr anregende Ratschläge und Winke, die mitunter sogar für den Wiederaufbau unserer heute moralisch so stark erschütterten Zeit von aktueller Bedeutung werden können. Auch in seiner berühmten Darstellung der verschiedenen Staatsverfassungen (Buch III—VI) finden sich viele soziologisch wertvolle Gedanken. Dies gilt in noch höherem Grade von seinen im 7. und 8. Buche enthaltenen Erörterungen über die beste Staatsform, wobei besonders die Bemerkungen über die Ehe, die Kindererzeugung und über Erziehung zu beachten sind. Man darf allerdings niemals vergessen, daß Aristoteles trotz allen genialen Intuitionen und allgemeinen Einsichten immer doch ein Kind seiner Zeit bleibt. Der Staat, den er im Auge hat, ist die „Polis“, der griechische Stadtstaat von mäßigem Umfang, dessen Bestimmung es ist, sich selbst zu genügen. Die Institutionen des Krieges und der Sklaverei sind für ihn ebenso selbstverständlich als unentbehrlich. Ja, er geht so weit, zu behaupten, daß die Hellenen von Natur aus zur Herrschaft berufen, die Barbaren dagegen zur Knechtschaft verdammt sind. Er verlangt, daß die freien Bürger sich nicht mit dem Erwerbe befassen sollen, damit sie Muße haben zur Besorgung der Staatsgeschäfte. Dabei weiß er allerdings über die kulturelle Bedeutung der Muße vieles sehr Treffende zu sagen. Auf die Tätigkeit der Bauern, der Handwerker und besonders der Kaufleute sieht er mit einer gewissen Verachtung herab. Es fehlen deshalb bei ihm viele Gesichtspunkte, die für unsere Zeit des Weltverkehrs, der Weltwirtschaft und der so reichen und so verwickelten internationalen Beziehungen von maßgebender Bedeutung sind. Trotzdem bleibt die „Politik“ des Aristoteles eine reiche Fundgrube soziologisch wertvoller Gedanken und Anregungen.

In der sogenannten hellenistischen Periode (von 300 v. Chr. an) erfährt die Auffassung vom Staate und von seinem Verhältnis zum Einzelmenschen sehr wesentliche Veränderungen. Es treten hier neue und sehr wichtige soziologische Gedanken auf, die bis in die Gegenwart fortwirken. Der Eroberungszug Alexander des Großen hatte den geographischen und soziologischen Gesichtskreis stark erweitert. Der Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren begann sich zu verwischen. Durch die Entstehung größerer Staatengebilde auf dem Boden Griechen-

lands, Vorderasiens und Ägyptens hatte die „Polis“ ihre Selbständigkeit und damit ihren vergesellschaftenden Einfluß auf ihre Bürger immer mehr verloren. In den Vordergrund des Interesses tritt nun der einzelne Mensch, das Individuum mit seinen Freuden und Schmerzen, mit seinen persönlichen körperlichen und seelischen Bedürfnissen. Dieser Individualismus tritt uns in der Literatur, in der Kunst, in der Wissenschaft und besonders in der Philosophie der hellenistischen Zeit überall entgegen.\* In den Systemen der Skeptiker, der Epikureer und besonders in dem der Stoiker steht der Einzelmensch mit seinem Bedürfnis nach Seelenruhe, nach persönlicher Glückseligkeit und nach religiöser Erlösung durchaus im Mittelpunkt des Denkens und Strebens. Nun führt aber, wie später ausführlich dargelegt werden soll, die individualistische Entwicklungstendenz mit psychologischer Notwendigkeit immer wieder zum Universalismus und zum Kosmopolitismus. Dieser wichtige, bisher noch wenig beachtete Übergang vollzieht sich nun in der hellenistischen Zeit mit ganz besonderer Deutlichkeit. Hier wird von den Geographen der Begriff der „Ökumene“, das heißt der von Menschen bewohnten Erde geprägt und zugleich von den Philosophen die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit geschaffen. Daraus entwickelt sich dann im zweiten Jahrhundert v. Chr. der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit, der Humanität, auf dessen Bedeutung für die Ethik wir noch später zurückkommen werden. Für das soziologische Denken wird dieser kosmopolitische Zug im Hellenismus dadurch bedeutsam, daß hier zum erstenmal die Solidarität der ganzen Menschheit deutlich zum Bewußtsein gebracht wird. Durch die Erstarkung des nationalen Gedankens wird diese vom Hellenismus geschaffene Idee in der neueren Zeit zwar vielfach zurückgedrängt, tritt aber in der Gegenwart besonders infolge des Weltkrieges wieder kraftvoll hervor und verlangt dringend nach soziologischer Durcharbeitung und Ausgestaltung. Dem Staate gegenüber verhalten sich die Philosophen der hellenistischen Zeit meist ablehnend, indem sie davon abraten, sich mit politischen Angelegenheiten zu beschäftigen. Epikur empfiehlt seinen Anhängern ein stilles, verborgenes Leben im ver-

\* Vgl. Jerusalem, „Gedanken und Denker“, S. 242 ff., den Aufsatz „Altgriechisches Kleinleben“.

trauten Freundeskreise, während die Stoiker den vollendeten „Weisen“ in den großen Verband aller Menschen hineinstellen, an dem auch die Götter teilnehmen.

Rom hat ein mächtiges Staatengebilde geschaffen und durch seine Sprache, durch sein Recht, durch sein Verwaltungstalent auf viele Jahrhunderte hin gestaltend und musterbildend auf das soziale Leben des Abendlandes gewirkt. Die bedeutsamste soziale Schöpfung der Römer, das Recht, beruht im wesentlichen auf individualistischer Grundlage. Was hier geregelt wird, ist das Verhältnis zwischen den Einzelnen und ist demnach hauptsächlich Privatrecht. Als solches ist es wegen seiner Klarheit und Bestimmtheit sowie wegen der darin herrschenden strengen Logik für die Gestaltung der rechtlichen Beziehungen im Verkehrsleben Muster und Schule geblieben. Dagegen bietet uns die römische Literatur nur sehr wenig neue Gedanken über das Wesen des Staates und der Gesellschaft. In den theoretischen Auseinandersetzungen Ciceros ist das Wesentliche meistens die Verteidigung der herrschenden Klasse und der Kampf gegen Umsturz\*). Bei den Satirikern findet man Klagen über die sittliche Verwilderung, über die Mißstände in der Großstadt, aber sonst nirgends tiefer dringende Untersuchungen über die Struktur der Gesellschaft, über das Wesen und die Aufgaben des Staates. Die Römer verstanden eben zu erobern, zu organisieren, zu verwalten, aber ihre Sache war es nicht, zu theoretisieren.

Die Weltanschauung des Mittelalters, deren System und Geschichte Heinrich v. Eicken so vortrefflich dargestellt hat, ist für die Entwicklung des soziologischen Denkens von großer Bedeutung. Der Kirchenvater Augustin hat in seinem für die kirchliche Anschauung vom Wesen der Gesellschaft grundlegenden Werke „Vom Gottesstaate“ (De civitate Dei) den irdischen Staat, der auf Gewalt und Unterdrückung beruht, als das Werk der Sünde und des Teufels bezeichnet und diesem den Gottesstaat oder die Kirche Christi entgegengestellt, in welchem alle Menschen, als Kinder Gottes untereinander verbrüderet, in Friede und Eintracht zusammen leben und dabei nicht ein Leben im Fleische, sondern ein Leben im Geiste führen sollen. Den Got-

\* Vgl. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, II, S. 486 ff.

tesstaat zu verwirklichen, macht sich die römische Kirche mit dem Papst an der Spitze zur Aufgabe und sie bildet sich im Laufe des Mittelalters zu einer überaus mächtigen, in sich gefestigten und doch leicht beweglichen Organisation aus, die in der Menschheitsgeschichte einzig dasteht. Ihre Macht beruht, wie Eicken\* gezeigt hat, auf der Synthese von Weltverneinung und Weltbeherrschung. Die asketische Grundidee, wonach das irdische Leben nur eine Vorbereitung für das ewige Leben im Jenseits ist, bringt die Kirche ganz von selbst dazu, alle Gebiete dieses irdischen Lebens in die Hand zu nehmen, um sie ihren höheren Zwecken anzupassen. Dadurch wächst sie sich immer mehr zur Beherrscherin der Welt und des Lebens aus und bildet tatsächlich viele Jahrhunderte hindurch das geistige Zentrum der abendländischen Menschheit. Die Kirche hat zweifellos viel dazu beigetragen, die germanischen und romanischen Völker Europas zur Herrschaft des Geistes über den Körper zu erziehen und die Kraft des Willens, besonders im Entsagen, zu stärken.

Theoretische Erwägungen über das Wesen des Staates werden im Mittelalter wiederholt angestellt. Die Kirche betrachtete zwar den irdischen Staat als ein Werk der Sünde, konnte jedoch die weltliche Macht zur Durchführung ihrer Zwecke nicht entbehren. Man faßte also den Staat als ein Heilmittel gegen die Sünde auf und führte ihn auf einen zum Schutze gegen verbrecherische Gewalttat geschlossenen Gesellschaftsvertrag zurück (Eicken 363 ff.). Diese Ansicht war im Mittelalter sehr verbreitet und sowohl von der staatlichen als auch von der kirchlichen Partei angenommen (Eicken 365). Im Laufe des Mittelalters trat jedoch eine starke Verweltlichung der Kirche ein. Dazu kam ein durch die Kreuzzüge hervorgerufenes Erstarken des nationalen Bewußtseins. So sehen wir, wie im 14. Jahrhundert die staatliche Gewalt ihre Selbständigkeit gegenüber der Kirche immer kräftiger wahrte und behauptete. „Die Wissenschaft kam diesen Bestrebungen der Staatsgewalten zu Hilfe. Während des vierzehnten Jahrhunderts entstand die sogenannte organische Staatstheorie, welche die staatliche Ordnung in Parallele stellte mit dem beseelten Organismus. Die Theorie wollte mit diesem Vergleiche die Selbstän-

\* Heinrich v. Eicken, „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“, 1887, Neudruck 1913.

digkeit des Staates gegenüber der Kirche, den einheitlichen Zusammenhang der staatlichen Verwaltung und die politischen Rechte des Volkes erweisen.“ (Eicken 773.) Die Seele dieses staatlichen Organismus ist nicht mehr die Kirche, sondern der einheitliche Wille der Gesamtheit, wie es Marsilius von Padua in seiner Schrift: „Der Verteidiger des Friedens“ formuliert (Eicken 774). Dieser Gedanke führt zu dem Begriff der Volkssouveränität, der in den neueren Staatstheorien eine so große Rolle spielt. Das Mittelalter hat also die beiden einander so lange bekämpfenden Ansichten, die Vertragstheorie und die organische Auffassung des Staates, bereits gekannt und so der neueren Zeit die Wege gebahnt.\*

Die Zeit der Renaissance (etwa 1450—1550) bringt nicht nur die „Wiedergeburt“ des klassischen Altertums, sondern vor allem eine mächtige Erstarkung des individuellen oder, richtiger gesagt, des persönlichen Bewußtseins und damit ein kräftiges Bedürfnis nach persönlicher Lebensgestaltung. Damit hängt in der bereits oben angedeuteten Weise eine viel intensivere Beschäftigung mit der objektiven Welt der Tatsachen und eine größere Wertschätzung der diesseitigen Wirklichkeit zusammen. Diese Tendenzen kommen in den beiden wichtigsten Kulturströmungen der Renaissance, im Humanismus und in der Reformation, in verschiedener Weise zum Ausdruck.

Der Humanismus ist die Reaktion gegen das asketische Mönchsideal des Mittelalters. Das irdische Dasein, das nur eine Vorbereitung für das wahre Leben im Jenseits sein sollte, gewinnt selbst-

\* Ins Mittelalter gehört der Zeit nach auch der im 14. Jahrhundert lebende arabische Soziolog Ibn-Chaldun. Seine Einleitung in die Geschichtswissenschaft ist unter dem Titel „Prolegomènes historiques d'Ibn-Chaldun“ im Jahre 1857 ins Französische übersetzt worden. Ludwig Gumpłowicz hat auf die Bedeutung dieses Forschers in seinen „Soziologischen Essays“ (1899), S. 149 ff., hingewiesen und zahlreiche Proben seines Werkes gegeben. Ibn-Chaldun hat die Abhängigkeit der soziologischen Struktur menschlicher Gesellschaften von der Umgebung, besonders vom Klima, deutlich erkannt, die Entstehung des Staates auf Eroberung und Kampf zurückgeführt, die Bedingungen von Blüte und Verfall der Staaten untersucht und dabei ganz moderne Anschauungen vorweggenommen. Eine vollständige deutsche Übersetzung seines Werkes aus dem in Paris befindlichen arabischen Original wäre sehr wünschenswert.

ständigen Wert. Es lohnt der Mühe, diese Welt kennen zu lernen und das Leben ästhetisch auszugestalten. Hier findet die eigene Vernunft, hier findet die menschliche Bildkraft ein reiches Gebiet lustvoller Betätigung. Diese Lebensstimmung führt in Italien, wo die Erinnerung an die große Römerzeit immer lebendig geblieben war, zur Wiederbelebung der klassischen Studien, und diese wirken ihrerseits befruchtend auf den neuen Geist zurück. Einen wichtigen Faktor bildet dabei die durch Griechen aus Konstantinopel vermittelte Kenntnis der hellenischen Dichtkunst, Geschichte und Philosophie. Es eröffnen sich da neue Ausblicke auf die Natur und tiefe Einblicke in die Seele des Menschen. Aus dieser Bewegung entwickelt sich in den nächsten Jahrhunderten die neue Wissenschaft, die neue Kunst und die neue Philosophie. Hier wurde der forschende und der schaffende Mensch der Neuzeit geboren.

Die Reformation wendet sich gegen die Verweltlichung und gegen die Tyrannei der römischen Kirche. Schon im Mittelalter macht sich das Bedürfnis nach individueller, nach persönlicher Frömmigkeit in der tiefgründigen Mystik eines Berthold v. Regensburg und eines Meister Eckhart geltend. Damit verbindet sich nun im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts der Widerstand gegen Rom, und so vereinigen sich religiöse und nationale Strömungen zu der großen protestantischen Bewegung. Die passive Entgegennahme der Gnadenmittel aus der Hand der übermächtigen Kirche vermag die kräftig erwachte persönliche Frömmigkeit nicht mehr zu befriedigen. Luther will Christum in sich selbst lebendig werden lassen und verlangt deshalb Rechtfertigung durch den lebendigen innerlichen, persönlichen Glauben. Der Protestantismus ist zwar später ebenfalls zur autoritativen Kirche ausgestaltet worden, allein der freien Entfaltung persönlicher Überzeugung wird doch ein größerer Spielraum gelassen.

Gleichzeitig mit den Bewegungen des Humanismus und der Reformation macht sich in den Kulturländern Europas ein kräftiges Erstarken des Nationalbewußtseins bemerkbar. Unter dem Einfluß dieser drei Strömungen erfahren die Ansichten vom Wesen des Staates wichtige Veränderungen. Der berühmte und berüchtigte Verfasser des Buches „Der Fürst“ (Il Principe, zum erstenmal 1532 gedruckt), Machiavelli, will einen einheitlichen italienischen Staat begründen, der von der Kirche ganz unabhängig sein soll.

Deswegen rät er seinem „Fürsten“, die Autorität und die Macht des Staates vor allem durch Klugheit und Kraft zur Geltung zu bringen und auszudehnen, ohne sich dabei durch moralische Skrupel beengen zu lassen. Machiavelli hat deutlich erkannt, daß der Staat auf Machtverhältnissen beruht und zu seiner Erhaltung die stärksten, mitunter auch grausame Machtmittel nicht entbehren könne. Wer ist nun der Träger dieser staatlichen Gewalt? Diese Frage wurde im sechzehnten und im siebzehnten Jahrhundert viel erörtert. Der Franzose Jean Bodin (gest. 1596) hat sich in seinen 1577 erschienenen Büchern „Vom Staate“ damit beschäftigt und den Begriff der Souveränität klar herausgearbeitet. Es kann verschiedene Regierungsgewalten geben, aber es gibt im Staate nur eine Souveränität. Die verschiedenen Staatsformen entstehen dadurch, daß die Souveränität beim Fürsten, bei den Aristokraten oder bei dem Volke sei. Dagegen behauptet Althusius (gest. 1638), daß die Souveränität immer nur der Gesamtheit, immer dem Volke gehöre. Das Verhältnis des Herrschers zu den Beherrschten beruhe auf einem widerruflichen Vertrag. Eine eigene Behörde, die Ephoren, müsse darüber wachen, daß der Herrscher seine Pflichten erfülle. Althusius darf als der Schöpfer einer Theorie des Gesellschaftsvertrages angesehen werden und hat damit mächtig auf die Folgezeit eingewirkt.\* Ebenso hat sein entschiedenes Eintreten für die „Volkssouveränität“ diesen Begriff zum unverlierbaren Besitz der Staatslehre gemacht.

Hugo Grotius hat durch sein im Jahre 1625 erschienenenes Werk „Vom Rechte des Krieges und Friedens“ (*De jure belli ac pacis*) die naturrechtliche Auffassung des Staates begründet. Grotius betrachtet den Menschen wie Aristoteles als soziales Wesen und ist überzeugt, daß Gefühl und Bedürfnis zur Vergesellschaftung treiben. Die in der menschlichen Natur selbst liegenden Bedingungen, welche erfüllt sein müssen, damit ein geordnetes Zusammenleben der Menschen möglich werde, bilden in ihrer Gesamtheit das, was Grotius das „Naturrecht“ nennt. Die Bestimmungen desselben sind unveränderlich, und nicht einmal

---

\* Gierke hat in seinem überaus lehrreichen und bedeutenden Werke über Johannes Althusius (2. Aufl., 1902) eine Reihe solcher Nachwirkungen erwiesen und mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet, daß Rousseau die „Politica“ des Althusius benützt hat.

Gott könnte sie umstoßen. Eine der wichtigsten Verpflichtungen, die aus dem Naturrecht fließen, ist die, daß einmal eingegangene Verträge gehalten werden müssen. Das gebietet die allen Menschen gemeinsame und darum natürliche Vernunft. Nun beruht nach Grotius der Staat selbst auf einem stillschweigenden Vertrag, und deswegen verlangt das Naturrecht, daß der Staat erhalten bleibe, und daß alles, was ihn zerstört, zu unterlassen sei. Grotius betrachtet deshalb die Staatsgewalt als eine unbedingte, gegen die sich aufzulehnen dem Naturrecht widerspreche. Diese Staatsgewalt gehört aber nach Grotius keineswegs, wie Althusius meinte, immer dem Volke, sondern sie steht dem zu, dem sie durch ausgesprochenen oder stillschweigenden Kontrakt übertragen wurde.

Grotius führt zur Begründung seiner Theorien eine oft verwirrende Fülle von Stellen aus antiken Schriftstellern, aus dem Alten und Neuen Testament, aus den Kirchenvätern und gelehrten Werken an. Er zeigt entschieden die Anfänge geschichtlichen Denkens, seine Theorie ruht aber im ganzen und großen doch auf individualistischer Grundlage. Die von Natur aus gleichberechtigten und gleich veranlagten Menschen schließen sich aus freiem Willen zu einem Gemeinwesen zusammen, das auf einem ausgesprochenen oder stillschweigenden Vertrag beruht. Grotius macht den herrschenden Meinungen seiner Zeit, vielleicht auch manchmal den Herrschern, allerlei Konzessionen, allein im ganzen genommen ist das Naturrecht und der Vertrag doch eine Schöpfung des Individualismus. Dies wird vollständig klar bei Thomas Hobbes, der die Vertragstheorie mit rücksichtsloser Konsequenz ausgebildet hat.

Hobbes ist radikaler Individualist. Nach seiner Überzeugung ist der Mensch ursprünglich ein durchaus ungeselliges Wesen. Das sieht man deutlich, meint er, wenn man die Menschen im Verkehr miteinander beobachtet. Jeder sucht da seinen eigenen Vorteil, auch durch die Schädigung der anderen, seine eigene Unterhaltung, wobei er meist den Nebenmenschen verspottet, oder trachtet, sich irgendwie hervorzutun, zu welchem Zwecke er gerne andere herabsetzt. Alle Menschen sind von Natur aus gleich, und die meisten haben einen Hang, einander gegenseitig zu bekämpfen und zu verletzen (Hobbes, English works ed. Molesworth, II;

p. 3 ff.). Von Natur aus hat jeder ein Recht auf alles, und da jeder dieses Recht gegenüber den anderen geltend macht, so muß der natürliche Zustand des Menschengeschlechtes notwendigerweise zu einem Kampf aller gegen alle, zu ewigem Streit und Krieg werden. Da ein solcher Zustand zum Untergang hätte führen müssen, so zwang der Selbsterhaltungstrieb die Menschen dazu, auf einzelne Rechte zu verzichten, sich zu einem Gemeinwesen zusammenzuschließen und die Gewalt an einen Einzelnen oder an eine Ratsversammlung zu übertragen. So beruht der Staat auf einem durch die Selbsterhaltung gebotenen Gesellschaftsvertrag. Die Herrscher oder die Ratsversammlung sind in der Ausübung der Gewalt ganz uneingeschränkt, da ihnen das Herrscheramt kraft des Kontraktes unbedingt übertragen ist. Der Vertrag ist nämlich nach *Hobbes* nur zwischen den einzelnen Mitgliedern des Gemeinwesens untereinander, aber nicht zwischen ihnen und dem Herrscher geschlossen. Dieser besitzt daher seine Gewalt durch freiwillige Übertragung und ist in keiner Weise durch Kontrakt gebunden (*Leviathan*, c. 18, *English works*, III, 161). *Hobbes'* Staatslehre begründet also den Absolutismus, wie er sich im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in ganz Europa ausbildete.

Die Idee der Volkssouveränität, die bei *Hobbes* und einigen späteren Theoretikern zurücktrat, wird wieder kraftvoll betont von *Rousseau*, der in seinem 1762 erschienenen Buch „*Vom Gesellschaftsvertrag*“ (*Du contrat social*) den führenden Männern der französischen Revolution die leitenden Gesichtspunkte gegeben hat. Das Volk kann sich nach *Rousseaus* Ansicht nicht, wie *Grotius* meinte, einem König ganz anheimgeben, bevor es ein Volk geworden ist. Ein Volk aber wird es erst dadurch, daß jeder Einzelne seine persönlichen Rechte durch einen ausgesprochenen oder stillschweigenden Vertrag der Gesamtheit übergibt. Dazu aber werden die ursprünglich zerstreut lebenden Menschen durch die Bedürfnisse der Selbsterhaltung gezwungen. Ist aber die Vereinigung erfolgt, dann besitzt der Einzelne keine Rechte mehr und alle Macht geht auf den Gesamtwillen (*Volonté générale*) über. Dieser bleibt der einzige Träger der Souveränität und kann sich ihrer unter keinen Umständen entäußern. Die revolutionierende Neuerung *Rousseaus* bestand darin, daß er den Gesellschaftsver-

trag als die einzige rechtliche Grundlage des Staates ansah und den von den meisten früheren Theoretikern daneben noch angenommenen Unterwerfungs- oder Herrschaftsvertrag durchaus nicht gelten ließ (Giercke, Althusius, S. 115 f.).

Die naturrechtlichen Staatstheorien des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die alle auf der Lehre vom Gesellschaftsvertrag beruhen,\* tragen einen ausgesprochenen individualistischen Charakter. Sie leiten die menschliche Gemeinschaft aus dem freien Willen der im vorstaatlichen Zustand lebenden Individuen ab und gründen deshalb alle Rechte des Staates auf ausgesprochene oder stillschweigende Verträge. Das Individuum entäußert sich aber im Gesellschafts- oder im Unterwerfungsvertrag keineswegs aller seiner ihm ursprünglich eigenen Rechte. Selbst Hobbes, der radikalste Vertreter des Staatsabsolutismus, gibt im 21. Kapitel seines „Leviathan“ zu, daß dem Individuum auch im Staate gewisse Rechte verbleiben, die ihm der Herrscher nicht nehmen kann. Viel schärfer betont John Locke, der den Staat als eine Anstalt zum Schutz des Naturrechtes betrachtet, die Ansprüche der einzelnen Menschen. Die Grundrechte des Individuums sind unveräußerlich und unübertragbar. Der Staat ist dazu da, diese Grundrechte, besonders die Freiheit und das Eigentum des Einzelnen, zu schützen. (Vgl. Giercke, Althusius 114.)

Christian v. Wolff hat in seinem achtbändigen Werke über das Naturrecht (1741—1749 erschienen) strenge zwischen den „angeborenen“ und den „erworbenen“ Rechten der Menschen unterschieden. Diese angeborenen Rechte hat der Mensch aus der Freiheit und Gleichheit des Naturzustandes herübergerettet, und kein staatliches Gesetz kann ihm dieselben entziehen. Auch Rousseau, nach dessen Lehre die „Volonté générale“ absolute Macht hat, spricht in seinem Buche (II, c. 4) von den Grenzen der souveränen Gewalt, und so bildet sich der Gedanke von den „unveräußerlichen Menschenrechten“ aus. In Nordamerika wurden diese Rechte nach der Unabhängigkeitserklärung vom Jahre 1776 in die Verfassungen der einzelnen Staaten aufgenommen und nach ihrem Muster wur-

\* Den innigen Zusammenhang von Naturrecht und Sozialkontrakt hat Adolf Menzel nachgewiesen in einem überaus lehr- und inhaltsreichen Aufsatz „Naturrecht und Soziologie“, Sonderabdruck aus der Festschrift für den 31. deutschen Juristentag, Wien 1912.

den die Menschenrechte in der Konstitution der französischen Republik vom 3. September 1791 formuliert und erhalten Gesetzeskraft.\*

Die naturrechtliche und zugleich individualistische Auffassung des Staates erhält sich bis tief in das neunzehnte Jahrhundert hinein und liegt streng genommen dem politischen Liberalismus auch heute noch zugrunde. Wissenschaftlich wurde sie durch die tiefer eindringende historische und ethnographische Forschung des neunzehnten Jahrhunderts überwunden und vermochte sich den sozial-reformatorischen Bestrebungen gegenüber nicht mehr zu behaupten. Die naturrechtliche Lehre vom Staatsvertrag ist wohl endgültig erlegen. „Sie erlag“, sagt Giercke (Althusius 122) sehr treffend, „aber noch heute genießen wir die unverlierbaren Errungenschaften, da sie inmitten unsäglicher von ihr verschuldeter Irrtümer und Gefahren den Gedanken der Freiheit und des Rechtes erkämpft hat.“

Gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts beginnen sich in Europa und in Amerika tiefgreifende Veränderungen in der Struktur der Gesellschaft zu vollziehen, die im neunzehnten Jahrhundert immer größere Dimensionen annehmen und in unserer Zeit auch die Völker des nahen und des fernen Ostens mächtig bewegt haben und noch bewegen. Dadurch entsteht starke Unzufriedenheit mit den bestehenden Gesellschaftsordnungen und das führt in den verschiedenen Ländern zu heftigen Reformbestrebungen sowie auch zu politischen und sozialen Revolutionen. Alles das regt nun die denkenden Köpfe und die warm fühlenden Herzen dazu an, das Wesen und Werden, die Gesetze und die möglichen Gestaltungen des menschlichen Zusammenlebens zum Gegenstand des ernstlichen Nachdenkens zu machen. Immer deutlicher und immer tiefer wird die Notwendigkeit einer eigenen Wissenschaft empfunden, die sich die Erforschung des Wesens und Werdens der menschlichen Gesellschaft zur Aufgabe macht, bis diese dann in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wirklich geschaffen wird und nun eifrige Pflege findet.

In der großen französischen Revolution vom Jahre 1789 wurden zunächst die Vorrechte des Adels und der Geistlichkeit gebrochen,

\* Text abgedruckt bei Altmann, „Ausgewählte Urkunden zur außerdeutschen Verfassungsgeschichte“, 2. Aufl., Berlin 1913.

und der „dritte Stand“ (tiers état), der sich aus Bürgern und Arbeitern zusammensetzte, trat als Vertreter der ganzen Nation auf den Plan. Nach den Grundsätzen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit soll nun ein neuer Staat und eine neue Gesellschaftsordnung begründet werden. In der Nacht des 4. August 1789 wurden die allgemeinen Menschenrechte feierlich verkündet und in der Verfassung vom 3. September 1791 rechtlich sichergestellt. Bald aber machte sich innerhalb des „dritten Standes“ der Gegensatz zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen geltend. Die Masse der Besitzlosen gelangte zur Macht, und in der Verfassung vom Jahre 1793 wurde der Versuch unternommen, das Prinzip der absoluten Gleichheit mit aller Strenge durchzuführen. Das führte bekanntlich zur Schreckensherrschaft und im weiteren Verlauf zur Beendigung der Revolution durch Napoleon. Allein die Ideen von 1789 wurden dadurch keineswegs vernichtet. Sie verbreiteten sich vielmehr über ganz Europa und erzeugten dort den demokratischen Gedanken, der allmählich dem Bürgertum seinen Anteil an der Staatsgewalt verschaffte. Neben diesen politischen Bewegungen gewinnt nun im neunzehnten Jahrhundert der nationale Gedanke immer mehr an Boden und an Kraft. Die von den klassischen deutschen Dichtern und Denkern, von Herder, von Schiller, von Kant, von Goethe und Wilhelm v. Humboldt, großgezogene, mit soviel Begeisterung und Wärme gehegte und gepflegte Idee des Weltbürgertums und der Humanität verliert allmählich ihre werbende Kraft und wird von der Liebe zum eigenen Volkstum zurückgedrängt. In Deutschland, in Italien und in den slawischen Ländern entstehen auf nationaler Grundlage neue und kräftige Staategebilde. Nationalstaaten aber haben meistens die Tendenz, die errungene Macht nicht bloß zu erhalten, sondern auch auszudehnen. Diesem Zwecke dient die durch die Fortschritte der Technik so sehr begünstigte Ausgestaltung der Wehrmacht und der ganzen militärischen Organisation. Daraus aber entsteht ein gewaltiges Wettrüsten der Großstaaten, die sich nunmehr ständig in offenem oder in latentem Kriegszustand miteinander befinden. Die so entstandene Kombination von Nationalismus und Militarismus ist zweifellos eine der Hauptursachen des Weltkrieges geworden, der vier Jahre lang alle Kontinente und Meere durchzittert hat. Der Krieg

selbst und die großen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umwälzungen, die er zur Folge hatte, regen nun wieder mächtig zum Nachdenken an über diese so überaus komplizierten Wechselbeziehungen zwischen den Einzelnen und der Gesellschaft, über die sich immer mehr erweiternden Aufgaben des Staates, über das Verhältnis von Staat und Nation und ganz besonders über die so schwierige Regelung der neuen zwischenstaatlichen Beziehungen. Der Gedanke von der Solidarität aller Menschen wird wieder lebendig und schreit geradezu nach irgendeiner Form seiner Verwirklichung. All das fordert nun gebieterisch den Ausbau einer wissenschaftlichen Gesellschaftslehre. In diesem Sinne habe ich schon in meinem im Jahre 1915 erschienenen Buche „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre“ gesagt, die denkende Betrachtung des Weltkrieges müßte eine Soziologie schaffen, wenn sie nicht schon da wäre. Sicher ist, daß der Krieg das Interesse für diese junge Wissenschaft mächtig angeregt hat, wie wir weiter unten noch deutlicher sehen werden. Noch wichtiger aber als die politischen und die nationalen Bewegungen erscheinen für die Entstehung und für die Weiterentwicklung der Soziologie die gewaltigen Veränderungen im Wirtschaftsleben, die sich in den letzten 150 Jahren auf der bewohnten Erde vollzogen haben. Die Erfindung der Dampfmaschine (1770) ermöglichte es zunächst, im Bergbau, in der Spinnerei und Weberei, dann auch in der Metallbearbeitung, bei den Mühlen, bei der Holzindustrie und in vielen anderen Produktionsgebieten den Großbetrieb einzuführen, wodurch das kleinbürgerliche Handwerk sehr viel von seiner Bedeutung verlor. Die großen Fortschritte der Chemie hatten zur Folge, daß nunmehr Farbwaren, Heilmittel und Sprengstoffe fabrikmäßig erzeugt werden konnten. Die Verwendung der Elektrizität für Beleuchtung und Kraftübertragung läßt wieder zahlreiche neue Industriezweige entstehen. Die Folge von dem allen ist zunächst eine ganz ungeahnte Vermehrung der Güterproduktion, wodurch die Waren verbilligt und weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden konnten. Durch die Erfindung der Eisenbahnen, der Dampfschiffe, des Telegraphen und des Telephons sind dann der Industrie ganz neue und sehr große Absatzgebiete erschlossen und für den Handel und für den Weltverkehr vorher kaum geahnte Wege und Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet worden. Eine Weltwirtschaft ist entstanden und dadurch ist die Zu-

sammengehörigkeit und die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Länder der Erde in ganz außerordentlich hohem Grade gesteigert und zugleich zum Bewußtsein gebracht worden. Die Störungen dieser Weltwirtschaft, die der große Krieg und seine Nachwirkungen zur Folge hatten, werden jetzt von Siegern und Besiegten in gleicher Weise gefühlt, und man sieht deutlich, wie überall das Streben hervortritt, den Weltverkehr wiederherzustellen.

Das Wirtschaftsleben hat infolge der kolossalen Ausdehnung des Handelsverkehrs in den letzten Jahrzehnten einen immer stärkeren Einfluß auf die Struktur der Gesellschaft ausgeübt. Ein überaus kompliziertes System von Banken und anderen Kreditinstituten hat sich ausgebildet, das den Weltverkehr und die damit verbundenen, oft sehr verwickelten gegenseitigen Verrechnungen vereinheitlicht und damit wesentlich vereinfacht. Eine bisher vielleicht nicht genügend beachtete Folge dieser tief in das Leben der Menschen eingreifenden Wirtschaftsgebarung besteht darin, daß die Bedeutung und die Wertschätzung des Geldes eine geradezu ungemessene Steigerung erfahren hat. Das Geld ist heute weit mehr als ein allgemeines Tauschmittel. Es wächst sich vielmehr immer deutlicher zum absoluten Wertmaßstab aus, an dem und mittels dessen nicht bloß die Rentabilität eines Unternehmens, nicht nur der Preis einer Ware, sondern auch der Wert wissenschaftlicher, künstlerischer und anderer geistigen Leistungen gemessen oder doch abgeschätzt wird. Die Überzeugung, daß man für Geld alles haben kann, dringt immer weiter vor, und das Wort des Geizigen in Horazens erster Satire: „Quia tanti, quantum habeas, sis“, das heißt: „Man gilt so viel, als man hat“, ist heute zweifellos wahrer als im Rom des Augustus. Es ist deshalb wahrer, weil man heute nicht nur den Gesamtbesitz eines Staates und aller seiner Bürger als „Nationalvermögen“ ziffernmäßig darstellt, sondern in neuerer Zeit sogar darangegangen ist, „den Kostenwert des Menschen“ zu berechnen. Es bildet sich eben, wie ich in meinem Buche „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre“ (37 ff.) gezeigt habe, eine panökonomische Lebensanschauung aus, die mir als ein besonders charakteristisches Merkmal der modernen Zivilisation erscheint. Nun hat man schon im Altertum gegen das Überhandnehmen der Habsucht und der Geldgier geeifert, und solche Klagen kehren in allen Peri-

den der Weltgeschichte wieder, allein erst die im Laufe des letzten Jahrhunderts einsetzende Entwicklung der Weltwirtschaft hat die alles beherrschende, das ganze Leben durchdringende zentrale Bedeutung und soziale Macht des Geldes gezeitigt. Nicht nur der Staat mit seinen sich immer mehr erweiternden Aufgaben, sondern auch alle wissenschaftlichen, künstlerischen und sonstigen kulturellen Bestrebungen geraten immer mehr in Abhängigkeit vom Gelde und damit von den über große Geldmittel verfügenden Personen und Instituten. In allen Geldfragen gibt es aber der Natur der Sache nach nur rein verstandesmäßige Berechnung, die auf skrupellosem Egoismus aufgebaut ist. Die panökonomische Lebensanschauung ist eben, wie ich in dem obengenannten Kriegsbuche dargelegt habe, als egoistischer Intellektualismus oder als intellektualistischer Egoismus zu charakterisieren. Georg Simmel hat in seinem gedankenreichen Buche „Die Philosophie des Geldes“, besonders in dem Abschnitt „Die Not des Lebens“ (S. 455 ff.), den rein intellektualistischen, so ganz unpersönlichen Charakter des Geldes und der Weltwirtschaft sehr fein herausgearbeitet. Was aber noch nicht genügend durchforscht worden ist, das sind die tiefen soziologischen Wirkungen dieser durch die Entwicklung der Weltwirtschaft entstandenen Lebensanschauung. Die Gesellschaftslehre wird zu untersuchen haben, ob das Wirtschaftsleben wirklich nur unter der Herrschaft des intellektualistischen Egoismus gedeihen und sich weiterentwickeln kann. Man wird fragen müssen, ob das Geld wirklich auch in Zukunft der absolute Wertmaßstab bleiben muß oder bleiben darf. Wenn die Soziologie, wie Müller-Lyer will, zur Kulturbeherrschung führen soll, so wird sie die panökonomische Lebensanschauung nicht als unvermeidliches Schicksal hinnehmen dürfen, sondern bemüht sein müssen, die der Menschenseele zweifellos innewohnenden Kräfte aufzusuchen und zur Entfaltung zu bringen, die den ebenso starken als tief bedauerlichen Wirkungen dieser immer mehr um sich greifenden Lebensanschauung entgegenzuarbeiten geeignet sind. Wir sind heute noch nicht in der Lage, die Wege zu zeigen, die unsere Wissenschaft in dieser Sache einschlagen wird, allein auf das ebenso dringende als schwierige Problem, das hier vorliegt, glaubten wir doch hinweisen zu müssen.

Wir wenden uns jetzt den konkreteren, greifbareren, leichter

ersichtlichen und deshalb schon wiederholt beachteten und dargestellten Strukturveränderungen der Gesellschaft zu, die sich infolge des Aufblühens der Industrie, des Handels und des Weltverkehrs im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts vollzogen und das Nachdenken über soziologische Fragen mächtig angeregt haben. Der Großbetrieb hatte zunächst zur Folge, daß sich in den Fabriks-Orten große Scharen von Arbeitern ansammelten, die sich selbst und ihre Familien nur kümmerlich fortbringen konnten, während die Unternehmer immer reicher wurden und ihren Reichtum vor den Augen der Arbeiter ungestört genießen durften. Der schrankenlose Egoismus, der im Geschäftsleben allgemein als selbstverständlicher Grundsatz betrachtet wird, hatte zur Folge, daß der Arbeitslohn von den Unternehmern möglichst niedrig gehalten wurde und bald kaum ausreichte, um die dringendsten Lebensbedürfnisse der Arbeiter zu befriedigen. Um den Gewinn noch mehr zu steigern, zog man Frauen und Kinder zur Arbeit heran, und dadurch wurde das Elend der arbeitenden Klassen bald so offensichtlich, daß edle Menschenfreunde mit warmen und beredten Worten darauf hinwiesen und Abhilfe forderten. Besonders in England, wo die Industrie sich am frühesten und am raschesten entwickelt hatte, traten schon am Ende des achtzehnten und gleich zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wiederholt Männer auf, die auf die traurigen Zustände hinwiesen und Vorschläge zur Besserung machten. Charles Hall, William Godwin, Robert Owen und William Thompson haben in diesem Sinne gewirkt und die Abhilfe der Übelstände von der Einsicht der Regierungen auf dem Wege der Gesetzgebung erhofft. Da jedoch die Staatsgewalt unter dem Einflusse der besitzenden Klasse stand, so blieben alle diese Bemühungen erfolglos. Die Gesetzgebung stellte sich vielmehr anfangs ganz auf die Seite der Unternehmer. Man verbot den Arbeitern jede Art von Zusammenschluß und unterdrückte gelegentliche Aufstände mit blutiger Gewalt. Erst später entwickelte sich in England die große Gewerkschaftsbewegung (Trade-Unions), durch die es der Arbeiterklasse möglich wurde, auf friedlichem Wege ihre materielle Lage erheblich zu bessern.

In Frankreich ist die „industrielle Gesellschaft“ etwas später zur vollen Entfaltung gelangt als in England. Allein in diesem Lande der zahlreichen und tiefgehenden Staatsumwäl-

zungen lagen die Reformgedanken näher als in dem konservativen England. Tatsächlich haben französische Denker die Wirkung der industriellen Entwicklung auf Staat und Gesellschaft sehr früh erkannt, und in Frankreich war es, wo zuerst sozialistische und kommunistische Systeme entstanden, die zugunsten der arbeitenden Klasse grundstürzende Änderungen der ganzen Gesellschaftsordnung verlangten. Noch während der großen Revolution hat Babeuf eine kommunistische Verschwörung angezettelt, die den Zweck verfolgte, das Privateigentum abzuschaffen und dadurch eine vollständige ökonomische Gleichheit aller Staatsbürger herzustellen. Babeuf wurde im Jahre 1796 hingerichtet und seine Verschwörung gewaltsam unterdrückt. Einer seiner Mitverschworenen, namens Buonarotti, veröffentlichte viele Jahre später die Geschichte dieser Verschwörung. Dadurch wurden die kommunistischen Ideen Babeufs wieder allgemein bekannt und fanden in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts unter der Regierung Louis Philippes viele Anhänger. Auf Grund dieser Gedanken hat dann Cabet seine berühmte „Reise nach Ikarien“ (erschienen 1842) verfaßt und hier in der Form einer Utopie ein System des Kommunismus entworfen.

Es waren aber schon vorher in Frankreich Männer erstanden, die das Wesen der industriellen und kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung tief erfaßten, die dadurch hervorgerufene traurige Lage der arbeitenden Klasse als Unrecht empfanden, zugleich aber auch erkannten, daß diesen Übelständen nur durch tiefgreifende Änderung der ganzen Gesellschaftsordnung abgeholfen werden könne. Damit verbanden sie auch die von Adam Smith zum erstenmal ausgesprochene Überzeugung, daß die menschliche Arbeit die weitaus wichtigste wertschaffende Kraft sei. Daraus leiteten diese Männer den Grundsatz ab, daß das Einkommen jedes Menschen nach Maßgabe seiner wirklich geleisteten produktiven Arbeit geregelt werden müsse, und daß ein arbeitsloses Einkommen in einem Rechtsstaat nicht geduldet werden solle. Das System einer solchen auf Grundlage der Arbeit aufgebauten Gesellschaftsordnung bezeichnet man heute allgemein als Sozialismus, der sich neben dem Kommunismus zuerst in Frankreich entwickelt hat. Henri Saint-Simon und seine Schüler, besonders Bazard, dann

Charles Fourier und später Pierre Joseph Proudhon, verdienen da vor anderen genannt zu werden.

Durch die Schriften dieser Männer und die dadurch entstandenen sozialen Bewegungen hat sich zunächst der Arbeiterstand zu einer mächtigen und bedeutsamen Gesellschaftsklasse entwickelt, die nicht nur ihre materielle Lage zu verbessern, sondern eine vollständige Umgestaltung der Gesellschaftsordnung herbeizuführen bestrebt ist. Diese Klasse nennt sich schon seit längerer Zeit das Proletariat und bildet heute einen überaus wichtigen Faktor der politischen, der wirtschaftlichen und der sozialen Entwicklung. Durch die energische Tätigkeit von Karl Marx, Friedrich Engels und ihrer zahlreichen Jünger hat das Proletariat in den letzten Jahrzehnten internationalen Charakter angenommen, wodurch die soziologische Bedeutsamkeit dieser Gesellschaftsklasse noch wesentlich erhöht wurde.

Es ist nicht unsere Aufgabe, den Verlauf der durch alle die bisher erwähnten Momente entstandenen sozialen Bewegungen im einzelnen zu verfolgen und die dadurch hervorgerufenen Veränderungen in der Struktur der Gesellschaft darzustellen. Wir haben nur zu zeigen, wie dadurch das Nachdenken über das Wesen und Werden des menschlichen Zusammenlebens mächtig angeregt wurde, wie daraus die Soziologie als dringend notwendige Wissenschaft hervorging, und wie sich dieselbe bis zur Gegenwart entwickelt hat.

Da finden wir nun, daß ungefähr gleichzeitig in Frankreich und in Deutschland zwei Männer, die beide mehr denkende Beobachter als aktive Teilnehmer der sozialen Bewegungen waren, unabhängig voneinander die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Durchforschung des menschlichen Gemeinschaftslebens klar erkannt, deutlich ausgesprochen und so die neue Wissenschaft von der Gesellschaft, die Soziologie, begründet und ihre Aufgaben bestimmt haben.

Der französische Denker Auguste Comte (1798—1857) ist längst und allgemein als Schöpfer der Soziologie bekannt. Comte war in seiner Jugend eine Zeitlang Sekretär von Saint-Simon und ist von diesem genialen Denker stark beeinflusst. Schon im Alter von 24 Jahren schrieb er einen Entwurf zur Reorganisation der Gesellschaft, der bereits die wichtigsten Grundge-

danken seines Systems enthält.\* Comte legt bereits hier auf die wissenschaftliche Durchdringung des Stoffes das Hauptgewicht und verlangt ausdrücklich eine „Wissenschaft der Politik“. In den Jahren 1830—1842 arbeitet er dann sein System der „positiven Philosophie“ aus, das in sechs starken Bänden vorliegt. Comtes Bemühung geht dahin, von der „theologischen“ und „metaphysischen“ Betrachtungsweise, die dem Kindesalter der Menschheit entstammt, aber noch lange nicht ganz überwunden ist, zur einzig berechtigten Methode aufzusteigen, die er die „positive“ nennt. Auf dieser Entwicklungsstufe muß die Wissenschaft das Forschen nach letzten Ursachen und ewigen Substanzen ganz aufgeben und ihre Aufgabe einzig und allein darin erblicken, die Tatsachen und Gesetze auf Grund exakter Beobachtung festzustellen, damit man auf diesem Wege dazu gelange, die Zukunft vorherzusagen („Voir pour prévoir“). Comte entwirft in seinem umfassenden Werke eine Rangordnung, eine „Hierarchie“ der Wissenschaften, wobei er von den einfachsten und allgemeinsten zu den komplizierteren und spezielleren aufsteigt. In den ersten drei Bänden behandelt Comte die Mathematik, die Astronomie, die Physik, die Chemie und die Biologie. Jede spätere Wissenschaft setzt die vorhergehenden alle voraus, die Krönung des Gebäudes bildet dann die letzte, die komplizierteste und zugleich die umfassendste, die Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft. Ihr sind die drei letzten Bände des „Cours de philosophie positive“ gewidmet. Comte nennt sie zuerst „Physique sociale“ und will damit sagen, daß er die Gesetze der sozialen Entwicklung nach derselben positiven Methode zu erforschen beabsichtigt, wie sie von der Naturwissenschaft befolgt wird. An einer Stelle seines Werkes (IV, 185) wendet er dann plötzlich das Wort „sociologie“ an und spricht sich darüber in einer Anmerkung aus. Wir setzen die Stelle selbst und die Anmerkung her: „Seit Montesquieu verdankt man den ersten wichtigen Schritt, der inzwischen in der grundlegenden Konzeption der Soziologie ge-

\* Der französische Titel der Schrift lautet: „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société“ (1822). Wilhelm Ostwald hat dieses Jugendwerk Comtes in deutscher Übersetzung herausgegeben und in seinem Vorwort wie auch in den Anmerkungen auf die große Bedeutung und besonders auf die Aktualität dieser Schrift hingewiesen. Auguste Comte, „Die Organisation der Gesellschaft.“ Deutsch von Willh. Ostwald, 1914.

macht worden ist, dem berühmten und unglücklichen Condorcet.“ Dazu die Anmerkung: „Ich glaube, von jetzt an dieses neue Wort wagen zu dürfen, das meinem bereits eingeführten Ausdruck ‚soziale Physik‘ völlig gleichkommt, um mit einem einzigen Namen diesen Ergänzungsteil der Naturphilosophie bezeichnen zu können, der sich auf das positive Studium der sämtlichen den sozialen Erscheinungen zugrunde liegenden Gesetze bezieht“.\* Comte hat die Soziologie als philosophische Universalwissenschaft betrachtet, die es allein möglich macht, das Wesen und Werden des Menschengesistes richtig zu verstehen. Der einzelne Mensch ist für Comte eine Abstraktion. Man kann niemals, sagt er, die Menschheit aus dem einzelnen Menschen, sondern immer nur den Menschen durch das Studium der Menschheit begreifen lernen. Darin liegt meiner Überzeugung nach das Hauptverdienst Comtes. Er hat ferner den aktivistischen Charakter der Soziologie sehr energisch betont. Sie hat den ausgesprochenen Zweck, durch die Erkenntnis der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung die Wege zu zeigen zur Herbeiführung einer befriedigenden Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens. Diese Gestaltung hängt seiner Überzeugung nach hauptsächlich vom intellektuellen Fortschritt der Menschheit ab. Den Weg dazu zeigt sein berühmt gewordenes Gesetz von den drei Phasen, die die Geistesentwicklung des Menschen notwendigerweise durchlaufen muß. Die Gesellschaftslehre muß den theologischen und den metaphysischen Standpunkt mit aller Entschiedenheit aufgeben und sich rückhaltlos der „positiven“, das heißt der rein wissenschaftlichen Methode zuwenden. Man muß sowohl die Bedingungen des Gleichgewichtes oder der Ordnung in der Gesellschaft untersuchen (soziale Statik), wie auch die Gesetze des Fortschrittes und der Entwicklung (soziale Dynamik). Comte hat übrigens auch schon auf den Zusammenhang zwischen der intellektuellen und der sozialen Entwicklung hingewiesen. Der theologischen Weltbetrachtung entspricht bei ihm der militärische, der positiven der in-

\* Die drei letzten Bände des „Cours de philosophie positive“ sind unter dem Titel „Soziologie von Auguste Comte“ in deutscher Übersetzung erschienen (Jena 1907, 3 Bde.). Dieser deutschen Ausgabe ist die im Text gegebene Übersetzung entnommen (I, 184). Die Sperrungen sind von mir.

industrielle Typus der Gesellschaft, der sich immer deutlicher ausprägt. Diese Unterscheidung hat Herbert Spencer von Comte übernommen. Die Abhängigkeit des Individuums von seiner sozialen Umgebung hat Comte wiederholt betont und für diese Umgebung den seither allgemein üblich gewordenen Ausdruck „Milieu“ geprägt. Dagegen hat er die überaus komplizierten Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gruppe nicht näher untersucht. Ebenso wenig findet sich bei ihm eine gründliche Erörterung über das Wesen des Staates und seine Beziehungen zur Gesellschaft. Er verlangt zwar in seinem späteren Werke, in der „Politique positive“, die Herrschaft der Gelehrten und der Weisen und will eine Art von „Menschheitsreligion“ stiften, in der die Menschheit als das „große Wesen“ göttlich verehrt werden soll, allein er fragt nicht danach, wie die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit entstanden ist, sondern nimmt diese Einheit als eine gegebene Tatsache an, die zugleich das Ziel der Entwicklung bildet. Von der Weiterentwicklung der industriellen Gesellschaft und der damit Hand in Hand gehenden Verbreitung der positiven Philosophie erhofft er eine einheitliche Organisation der europäischen Gesellschaft. Comte hat also der soziologischen Betrachtungsweise die Bahn gebrochen, hat damit einen neuen Weg gezeigt, die Geistesentwicklung der Menschheit besser zu erforschen, hat jedoch, wie dies bei einem ersten Versuch gar nicht anders sein kann, viele wichtige Fragen offen gelassen.\*

Lorenz v. Stein hat in seinem 1850 erschienenen Werke „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage“ der historischen Darstellung eine Abhandlung über den Begriff der Gesellschaft vorausgeschickt, in der klar

\* Wir haben uns hier mit der Hervorhebung der Hauptpunkte der Comteschen Lehre begnügt. Für die vielen oft sehr interessanten Einzelheiten, z. B. Comtes Anschauungen über die Stellung der Familie, sein Verhältnis zur katholischen Kirche, seine ethischen Grundsätze — er hat den Begriff „Altruismus“ geprägt —, seine Auffassung von Pflicht und Recht verweise ich auf Comtes Schriften selbst, dann auf die ausführliche Darstellung seiner Lehre bei Paul Barth, „Philosophie der Geschichte als Soziologie“, 3. und 4. Aufl., S. 172 ff., bei Höffding, „Geschichte der neueren Philosophie“, II, 353 ff., und auf das vortreffliche Buch von Lévy-Bruhl, „Die Philosophie Auguste Comtes“. Deutsche Ausgabe, 1902.

und deutlich die Forderung erhoben wird, das Wesen der Gesellschaft, ihre Geschichte und ihr Verhältnis zum Staate wissenschaftlich zu durchforschen.\* In diesem Manne haben wir also den oben erwähnten deutschen Denker vor uns, der ungefähr gleichzeitig mit Auguste Comte, aber, wie es scheint, ganz unabhängig von ihm, die Soziologie als Wissenschaft gefordert und begründet hat. Stein hatte die sozialen Bewegungen in Frankreich gründlich studiert und war in Paris mit einigen ihrer Führer persönlich bekannt geworden. Er hatte das Aufkommen des Proletariats genau beobachtet und seine Bedeutung als einer neuen Gesellschaftsklasse, die sich ihrer Macht bewußt und zum Kampf bereit geworden war, scharf und klar erfaßt (II, S. 57 ff.). Als geschulter Nationalökonom erkennt Stein die treibenden Kräfte in der neu entstandenen „industriellen Gesellschaft“ und sieht deutlich, daß sich überall ein heftiger Kampf der besitzlosen Klasse gegen die herrschende Gesellschaftsschichte der Kapitalisten vorbereitet. In diesem bevorstehenden Konflikt kommt nun nach Steins Überzeugung dem Staate eine sehr wichtige Aufgabe zu. Hier unterscheidet sich Stein wesentlich von Comte. Der deutsche Denker steht keineswegs auf dem positivistischen Standpunkt, obwohl ihm ein überaus starker Wirklichkeitssinn zu eigen ist. Stein ist stark von Hegel beeinflusst und sein Denken bewegt sich im begrifflichen und spekulativen Ideenkreise. Im Staate sieht er mit Hegel die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“. Der Staat ist für ihn eine Persönlichkeit höherer Ordnung, deren Aufgabe und Bestimmung es ist, jedem einzelnen Staatsbürger die Möglichkeit der freien Entfaltung seiner Anlagen und des wirtschaftlichen Aufstieges zu gewährleisten. An der Erfüllung dieser seiner Bestimmung, die in seinem Wesen, in seinem Begriffe begründet

\* Das Werk Steins ist zuerst im Jahre 1842 unter dem Titel: „Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich, ein Beitrag zur Zeitgeschichte“ erschienen und hat auf die Ausbildung der sozial- und geschichtsphilosophischen Theorien von Karl Marx stark eingewirkt. In der dritten, im Jahre 1850 erschienenen Bearbeitung, die der Verf. in der Vorrede als ein neues Werk bezeichnet hat, erhielt es den oben angeführten Titel. Von dieser lange vergriffenen Ausgabe ist im Drei-Masken-Verlag im Jahre 1921 ein Neudruck erschienen, nach dem hier zitiert wird. Das Werk umfaßt drei Bände und wird durch ein sehr instruktives Vorwort von Dr. Gottfried Salomon eingeleitet.

ist; wird nun der Staat durch die herrschende Klasse der Besitzenden gehindert. Diese Gesellschaftsklasse versteht es nämlich, die Machtmittel des Staates in ihre Hände zu bekommen, und ist nun gemäß ihrem Interesse bemüht, durch entsprechenden Einfluß auf die Gesetzgebung, die Verwaltung und die ganze Staatsverfassung ihre Herrschaft zu erhalten und zu befestigen. Aus dem so entstehenden Antagonismus zwischen Staat und Gesellschaft erwachsen nun die schwierigen Probleme, deren Lösung Stein von einer in die Tiefe dringenden Untersuchung des Wesens der Gesellschaft erwartet. Er richtet deshalb einen warmen Appell an die deutsche Gelehrtenwelt, sie möge sich diesem Forschungsgebiete zuwenden und die Begründung einer wissenschaftlichen Gesellschaftslehre als ihre dringende Aufgabe betrachten. Seine Worte klingen so aktuell, als ob sie heute geschrieben wären: „Und jetzt, wo die großen Wogen der gesellschaftlichen Bewegungen Staat und Volk durchbrausen und mit Allgewalt an dem Bestehenden rütteln, jetzt ist es wahrlich hohe Zeit, daß wir Deutsche uns unserer hohen Mission und unseres Namens würdig zeigen. Wollen wir aber Großes leisten neben dem Großen, was die Nachbarn schon gedacht und getan haben, so müssen wir nunmehr in den tiefsten Kern jener menschlichen Ordnung hineingreifen“. „Wir müssen uns zur Wissenschaft der Gesellschaft, zur objektiven, an sich wahren Erkenntnis der gesellschaftlichen Elemente und Erscheinungen erheben, denn wahrlich, es gibt keinen zweiten Weg, nicht bloß, um eine eigene deutsche Epoche in dieser Frage zu beginnen, sondern auch, um zu einer wirklichen Lösung jener Fragen zu gelangen“. „Hier ist unser, hier ist das Gebiet der deutschen Arbeit, und dringend genug ist die Frage, um die beste Anstrengung der Besten unter uns zu fordern“ (I, 140 ff.). Stein hat diese neu zu schaffende Wissenschaft in vier Teile gegliedert. Der erste soll die Lehre vom Begriff und von der Ordnung der Gesellschaft enthalten, der zweite die Geschichte der Gesellschaft darstellen. Im dritten Teil sollen dann die Grundsätze dargelegt werden, nach denen die Gesellschaftsordnung die Staatsverfassung und die Verwaltung beherrscht. Der vierte und letzte Teil soll dann die Lehre von der sozialen Reform enthalten und darin den Beweis erbringen, daß das eigene Interesse der Gesellschaft diese Reform fordert, um durch sie der sonst unausbleiblichen sozialen

Revolution zu entgehen. „Man hat diesen vierten Teil fast immer als den einzigen Inhalt dieser Wissenschaft betrachtet; man wird ihn nicht erschöpfen, wenn man die ersten drei Gebiete nicht erforscht hat. Aber um so viel wichtiger die Zukunft ist als die Vergangenheit und Gegenwart, weil sie beide in sich umfaßt und vereinigt, um so viel bedeutsamer ist dieser vierte Teil neben den drei ersten“ (I, 138).

Auch für Stein ist also, ebenso wie für Comte, die künftige Gestaltung der Gesellschaft das treibende Motiv zu ihrer Erforschung. Allein beide Denker sehen deutlich, daß ohne gründliches theoretisches Nachdenken über das menschliche Zusammenleben die Richtungslinien für die Zukunft nicht gefunden werden können.

Auguste Comte und Lorenz v. Stein werden von nun an beide als Schöpfer und Begründer der Gesellschaftslehre genannt werden müssen. Comte hat ihr den Namen gegeben, die positive Forschungsmethode für sie verlangt, aber auch ihre große Bedeutung für das wahre und tiefe Verständnis des Menschengestes erkannt. Stein hat ihre Aufgabe schärfer umrissen und deutlicher gegliedert. Merkwürdigerweise sind aber beide Begründer unserer Wissenschaft, der französische Positivist und der deutsche Hegelianer, in zwei wichtigen Punkten einer und derselben Meinung. Beide betonen mit gleichem Nachdruck sowohl den aktivistischen als auch den philosophischen Charakter der Soziologie. Sie hat einerseits nicht bloß die Erforschung, sondern auch die künftige Gestaltung der Gesellschaft in den Bereich ihrer Aufgaben einzubeziehen, und darin liegt ihr Aktivismus. Sie darf sich aber auch nicht mit der bloßen Sammlung und Aufzählung von Tatsachen begnügen, zwischen denen eventuell gewisse Regelmäßigkeiten sich konstatieren lassen. Die Soziologie muß vielmehr immer das Ganze der Menschheit im Auge haben, die seelischen Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft untersuchen und von der Überzeugung ausgehen, daß das Wesen und Wirken des Menschengestes nur im Gemeinschaftsleben klar erfaßt werden kann. Möge die Gesellschaftslehre diese tiefen Einsichten ihrer beiden Begründer niemals vergessen.

Wir wollen jetzt versuchen, die Entwicklung der nunmehr als selbständige Wissenschaft auftretenden Gesellschaftslehre in ihren

Hauptvertretern und ihren Hauptrichtungen bis zur Gegenwart zu verfolgen.

Comte hat zunächst in England unmittelbar gewirkt. John St. Mill und Herbert Spencer sind von ihm mächtig angeregt und stark beeinflußt worden. Spencers erste soziologische Arbeit, die im Jahre 1850 erschienene Schrift „Social Statics“, ist ganz in Comtes Geist abgefaßt. Sogar der Ausdruck „soziale Statik“ ist ursprüngilich von Comte geprägt worden. Später hat Spencer in seinem auf dem Entwicklungsgedanken aufgebauten System der „synthetischen Philosophie“ die Soziologie ausführlich (in drei starken Bänden) behandelt und überdies ein vortreffliches kleineres Buch über das Studium der Soziologie geschrieben, das sich zur Einführung ganz besonders eignet. Auf Spencers wichtigsten soziologischen Gedanken, auf das von ihm zuerst gebührend verwertete Gesetz der Differenzierung kommen wir weiter unten zu sprechen. Spencer hat ferner auf die Bedeutung des Studiums der primitiven Völker hingewiesen und diese Studien selbst gefördert. Er darf als Urheber der „organischen“ Richtung gelten, von der später die Rede sein wird, hat sich aber vor ihren Übertreibungen gehütet. Spencers Schriften fanden in Amerika besonders starke Verbreitung und haben dort zum intensiven Betrieb der Soziologie viel beigetragen. Im Lauf der letzten Jahrzehnte sind an den größeren Universitäten Amerikas Professuren und eigene Institute für Soziologie errichtet worden. Lester Ward und Franklin H. Giddings sind die führenden Männer, denen viele andere zur Seite stehen. In Chicago ist in allerletzter Zeit ein großes Lehrbuch der Soziologie publiziert worden, in welchem die verschiedenen Richtungen der Gesellschaftslehre durch zahlreiche Proben aus den Werken ihrer Hauptvertreter charakterisiert werden. Man sieht daraus, wie eingehend sich die amerikanischen Universitäten bereits seit Jahrzehnten mit Soziologie beschäftigen.

In seinem eigenen Vaterlande, in Frankreich, hat Comte zunächst stark auf die Geschichtsschreibung eingewirkt. Ernest Renan, besonders aber Hippolyte Taine stehen unter seinem Einfluß und legen in ihren Geschichtswerken großes Gewicht darauf, die Einwirkung des „Milieu“ auf den Einzelmenschen gebührend zu berücksichtigen. In den letzten Jahrzehnten ist aber auch eine ganze Soziologenschule in Frankreich erstanden, die ganz im Geiste des



FUNDAT. CAR. JUNEA

Comteschen Positivismus das Wesen und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu erforschen bestrebt ist und darin bereits kräftig vorwärts gekommen ist. Ihr Führer war Emile Durkheim, der während des Weltkrieges (1917) gestorben ist. Von ihm wurde im Jahre 1896 das bereits oben erwähnte Jahrbuch „Année sociologique“ begründet, von dem bis zum Jahre 1913 zwölf Bände erschienen sind. In einer besonderen Schrift hat Durkheim die von ihm befolgte Methode dargelegt und überdies selbst eine Reihe größerer Arbeiten veröffentlicht, in denen er sich mit dem Problem der Teilung der Arbeit und dann besonders intensiv mit der soziologischen Erforschung der Religion beschäftigt; Durkheim hat eine ganze Reihe begabter und fleißiger Jünger gefunden, die nach seiner Methode und in seinem Geiste weiter arbeiten. Zu nennen sind darunter besonders: Lévy-Bruhl, Bouglé, Hubert und Mauss. Wir kommen auf diese bedeutsame Schule weiter unten noch einmal zurück. Übrigens hat auch die von Spencer ausgehende „organische“ Richtung der Soziologie in Frankreich Vertreter gefunden. Ihr Führer ist René Worms, der an der Spitze des in Paris bestehenden „Institut international de sociologie“ steht. Auch in Belgien, in Holland, in Italien und in den nordischen Ländern hat die Soziologie eifrige Pflege gefunden. Überall sind Professuren und Institute zum Betriebe dieser Wissenschaft errichtet worden.

Dagegen hat es in Deutschland und in Österreich verhältnismäßig lange gedauert, bevor sich die Gesellschaftslehre als selbständige Wissenschaft durchsetzen konnte, und auch heute noch verfügt sie nur über sehr wenige Lehrstühle und erst in den allerletzten Jahren über einige Institute. Lorenz v. Stein hat durch die erste Ausgabe seines oben erwähnten Werkes zunächst auf Karl Marx stark eingewirkt und die Ausbildung seiner ökonomischen Geschichtsauffassung jedenfalls mit beeinflußt. Auf Grund dieser Geschichtsphilosophie, die in dem berühmten „Kommunistischen Manifest“ vom Jahre 1847 zum erstenmal dargelegt ist, haben es dann Karl Marx und Friedrich Engels unternommen, die Proletarier aller Länder zu einer gemeinsamen internationalen Partei zusammenzuschließen, die, wie bereits erwähnt wurde, im Lauf der Jahrzehnte ein überaus bedeutsamer Faktor der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung geworden ist. Der von den genannten

Führern begründete, von ihren Jüngern immer weiter ausgebaute sogenannte „wissenschaftliche Sozialismus“ hat das Nachdenken über soziologische Probleme mächtig angeregt. Unter der Führung Gustav Schmollers hat sich der „Verein für Sozialpolitik“ gebildet, durch dessen Arbeiten die Volkswirtschaftslehre einen starken soziologischen und ethischen Einschlag erhielt. Als selbständige Wissenschaft trat jedoch die Soziologie in Deutschland erst auf, als der Gedanke Darwins von der natürlichen Auslese und vom Kampf ums Dasein in weitere Kreise gedrungen war. Da wurde zunächst die organische Staatstheorie wieder aufgenommen und von A. Schaeffle, von Paul Lilienfeld und anderen breit ausgeführt. Die Analogien zwischen den einzelnen Organen und Funktionen der Gesellschaft und denen eines einzelnen Lebewesens wurden oft bis in die kleinsten Einheiten ausgeführt. So entsprechen z. B. bei Schaeffle die „technischen Veranstaltungen“ den Muskeln, und zwar die zu Machtzwecken dienenden, wie Heer und Polizei, den quergestreiften oder willkürlichen Muskeln, dagegen die zum Zwecke des Handels und der Produktion ins Leben gerufenen technischen Betriebe den glatten, unwillkürlichen Muskeln\*.

Viel bedeutsamer als solche stark in die Irre führende Analogien ist für den Ausbau der Soziologie die Idee des Kampfes ums Dasein geworden, welche von den Einzelwesen, die Darwin allein betrachtet hatte, auf die sozialen Gruppen übertragen wurde. Hier ist vor allen anderen Ludwig Gumplowicz zu nennen, der in tiefgründigen Untersuchungen den Kampf der sozialen Gruppen zum wichtigsten Faktor der Entwicklung macht. Der „Rassenkampf“ zwischen den Völkern setzt sich innerhalb des Staates fort in den Klassenkämpfen und aus diesem fortgesetzten erbarmungslosen Ringen entwickeln sich nach Gumplowicz alle sozialen Gebilde und auch die sozialen Institutionen. Der Staat entsteht dadurch, daß eine soziale Gruppe die andere unterwirft und für sich arbeiten läßt. Aus diesem Herrschaftsverhältnis versteht man nach Gumplowicz wiederum erst das Wesen des Rechts und der Moral. Der Einzelmensch ist in jeder Beziehung von der Gruppe beeinflußt. Gumplowicz\*\* geht darin

\* Vgl. Barth, „Philosophie der Geschichte als Soziologie“, I, 374.

\*\* Vgl. oben S. 3.

so weit, daß er behauptet, es sei einer der größten Irrtümer der Individualpsychologie, zu sagen: „Der Mensch denkt.“ Was in ihm denkt, das ist gar nicht er selbst, sondern seine soziale Gemeinschaft (Grundriß der Soziologie S. 268). Trotz mancher Übertreibungen hat Gumpłowicz tief in das Wesen der Gesellschaftsentwicklung hineingeleuchtet. Bemerkt sei hier noch, daß er im „Grundriß der Soziologie“ eine kurze, aber sehr gehaltreiche Geschichte der Gesellschaftslehre gegeben hat, in der er besonders auf die weniger bekannten und jedenfalls noch lange nicht ausgeschöpften soziologischen Gedanken des großen Ethnologen Adolf Bastian hinweist. Franz Oppenheimer hat in seinem sehr lesenswerten kleinen Büchlein „Der Staat“ die Ansichten von Gumpłowicz sehr lichtvoll dargestellt und weiter entwickelt.\*

Biologisch orientiert ist ferner auch Gustav Ratzenhofer, der eine Anzahl angeborener „Interessen“ annimmt, die das soziale Geschehen bestimmen. Man vermißt bei diesem Forscher die Klarstellung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gruppe.

Ebenfalls vom Entwicklungsgedanken ausgehend, hat es dann Müller-Lyer unternommen, in einer ganzen Reihe von Schriften die Richtungslinien der menschlichen Kulturentwicklung darzustellen, und zwar mit dem ausgesprochenen Zwecke, durch soziologische Betrachtung der einzelnen Kulturgebiete den Gang der Kultur zu deutlichem Bewußtsein zu bringen und auf diesem Wege zu einer bewußten Kulturbeherrschung zu gelangen, die der bereits in hohem Grade erreichten Naturbeherrschung an die Seite treten soll. Müller-Lyer hat sein Werk nicht vollenden können. Er ist mitten in der Arbeit vom Tode ereilt worden. Allein schon die zwei ersten grundlegenden Bände „Der Sinn des Lebens“ und „Die Phasen der Kultur“ bringen den leitenden Gedanken zu klarem Ausdruck. Der Gedanke der „Kulturbeherrschung“ beruht nach Müller-Lyer auf der Voraussetzung, daß die Kulturbewegung, die sich bisher gleichsam unter der Schwelle des menschlichen Bewußtseins vollzogen hat, das heißt, ohne daß die einzelnen Menschen die Kräfte klar erkannt hätten, durch welche sie sich vom Urzustande zur Zivilisation hin-

\* Vgl. neuerdings auch Oppenheimer, System der Soziologie (S. Literaturverzeichnis).

aufentwickelt haben, daß diese Kulturbewegung in das helle Bewußtsein tritt. Das ist nun nach seiner Überzeugung jetzt der Fall, und zwar ist es das Verdienst der Geschichtsphilosophie und der Entwicklungslehre. Aus ihnen entsteht nun die neue Wissenschaft von der Gesellschaft, die Soziologie, die dazu bestimmt ist, die Kulturgesetze zu erforschen, sie zum allgemeinen Bewußtsein zu bringen und auf diesem Wege zur Kulturbeherrschung zu gelangen. Müller-Lyer verspricht sich von diesem „Bewußtwerden“ der Kulturentwicklung ein neues Zeitalter für die Menschheit. Jedenfalls hat er der Soziologie eine eigenartige Aufgabe gestellt und in dem Gedanken der Kulturbeherrschung einen starken Ansporn zu soziologischer Forschung gegeben. Es fehlen jedoch auch bei ihm eingehende Untersuchungen über die psychischen Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gruppe, und deshalb vermag er auch die einzelnen Phasen der Kultur, die er darzustellen unternommen hat, nicht recht innerlich miteinander zu verknüpfen. Es zeigt sich eben immer deutlicher, daß wir gerade in diesen sehr komplizierten Wechselbeziehungen zwischen Gruppe und Individuum den wichtigsten, den schwierigsten, zugleich aber auch den lohnendsten Gegenstand der Soziologie zu suchen haben.

Ferdinand Tönnies hat durch seine feinsinnige Unterscheidung zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ zum erstenmal auf die Bedeutung dieser Beziehungen für die Struktur und für den Charakter des menschlichen Zusammenlebens hingewiesen. Die „Gemeinschaft“ ist nach Tönnies eine Vereinigung von Menschen, die beherrscht werden vom „Wesenswillen“, das heißt von einem organischen Willen. Sie ist ein Gebilde der Natur, ein Organismus. Verwirklicht ist sie in der Familie, im Dorfe, dem Wohnsitz des Clans oder des Geschlechtes, in dem Stamme, der einen Gau, auch im Volke, das ein Land bewohnt. Wir finden sie auch noch in der mittelalterlichen Stadt, wo die Gilde oder Zunft sowie die gesamte Bürgerschaft eine geschlossene, auch religiös verbundene Gemeinschaft bildet. Die Gemeinschaft wird zusammengehalten durch die gleiche Abstammung und durch den gemeinsamen Glauben. Die harmonische Einheit der Wesenswillen, ihre Solidarität hat zur Folge den ganz oder teilweise gemeinsamen Besitz an Grund und Boden, und ein Recht, das wesentlich Familienrecht

ist. In schroffem Gegensatz zur organischen und harmonischen „Gemeinschaft“ steht nach Tönnies die bloß mechanische Vereinigung selbständiger Individuen, die er „Gesellschaft“ nennt. Hier wird jeder Einzelne vom überlegten, klar bewußten „Kürwillen“ beherrscht, der nur egoistische Zwecke verfolgt. In dieser Vereinigung ist, wie sich Tönnies selbst ausdrückt, „jeder für sich und im Zustande der Spannung gegen alle übrigen“. („Gemeinschaft und Gesellschaft“, 3. Aufl., S. 33.) Die Gesellschaft ist kein Organismus, sondern ein künstlicher Mechanismus. Zusammengehalten wird sie durch ein konventionelles Recht, das formal jedem den gleichen Anspruch gewährleistet, tatsächlich aber doch im Sinne der besitzenden Klasse gehandhabt wird. Geschichtlich beginnt die Gesellschaft in Westeuropa mit dem lebhaften Warenverkehr im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, der die Einführung des römischen Rechtes zur Folge hat, und durch dieses Recht die Einheit der Familie sowie überhaupt häusliche Verbände auflöst. Und sie dauert fort unter beständiger Desintegration der Reste der Gemeinschaft, die sich noch erhalten haben. Das „Naturrecht“, ein Recht der allgemeinen Gleichheit, wie es der Warenverkehr braucht, liefert die Begriffe dazu. Immer deutlicher zeigt sich der „isolierte Mensch, ein Gespenst in heller, nüchterner Tageswahrheit“. So geht die Geschichte von der Gemeinschaft zur Gesellschaft, von der Kultur des Volkstums zur Zivilisation des Staatstums\*).

Die Unterscheidung zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, die Tönnies vornimmt, entspricht zweifellos in vieler Beziehung der Wirklichkeit. Das wahrhaft Bedeutsame daran — und das tritt bei Tönnies nicht deutlich genug hervor — liegt darin, daß in diesen beiden Formen des Zusammenlebens das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit ein wesentlich verschiedenes ist. In der Gemeinschaft wird der Einzelne vom „Wesenswillen“ beherrscht, wofür man ebensogut Gesamtwille sagen könnte. Er fühlt sich als ein Teil seiner Gruppe und hat sich noch nicht zur vollen Eigenpersönlichkeit emporgearbeitet. In der „Gesellschaft“ hingegen treten uns lauter selbständige eigenkräftige Individualitäten

\* Bei der Darlegung von Tönnies' Lehre, die er selbst oft in schwer verständlicher Sprache vorträgt, haben wir außer seinem eigenen Hauptwerk die vortreffliche Darstellung von Paul Barth (Phil. d. Gesch. als Soziologie, 3. und 4. Aufl., I, 441 ff.) benützt und oft wörtlich wiedergegeben.

entgegen, die nach Tönnies nur egoistische Interessen verfolgen und einander feindlich und mißtrauisch gegenüberstehen. In der Schilderung der „Gesellschaft“ scheint mir Tönnies stark von Hobbes beeinflusst zu sein, mit dessen Werken er sich besonders eifrig beschäftigt hat. Dazu zeigt sich bei ihm auch eine etwas romantisch gefärbte Vorliebe für die organische Gemeinschaft und eine starke Abneigung gegen die bloß mechanische Gesellschaft. Es geht aber aus seinen Darlegungen nicht hervor, wie der Einzelne zu der Selbständigkeit gelangt ist, die er dann in der Gesellschaft so unangenehm betätigt. Gerade dieser Übergang aus der ursprünglichen sozialen Gebundenheit zur allmählichen Selbstentfaltung der Individualität scheint mir einer der allerbedeutsamsten soziologischen Prozesse zu sein, der in seinem Entstehen und in seinen Wirkungen erforscht werden muß. Tönnies hat auf dieses Problem hingewiesen, ist aber durch seine romantische Vorliebe für die organische Gemeinschaft von der intensiven Behandlung desselben abgelenkt worden.

Man hat die Bedeutsamkeit der so überaus komplizierten seelischen Wechselbeziehungen immer deutlicher erkannt und die Notwendigkeit einer psychologischen Untersuchung derselben einzusehen begonnen. Der Franzose Gabriel Tarde hat in der Nachahmung und in der Erfindung die ursprünglichen Kräfte des sozialen Lebens zu finden geglaubt. Auf ihnen beruht seiner Überzeugung nach die Entstehung und Entwicklung der Sprache, der Religion, aber auch die allmähliche Ausbildung der Technik. Daran ist zweifellos viel Richtiges, allein das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit — und das ist nun einmal das soziologische Grundproblem — wird durch diese Kategorien nicht erfaßt.

Selbst die tiefgründigen Untersuchungen, die Georg Simmel in seiner großen „Soziologie“ (1908) vorlegt, haben meist nur die Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Individuen zum Gegenstand und beschäftigen sich fast gar nicht mit den soziologisch viel wichtigeren Beziehungen des Einzelnen zur Gruppe. Trotzdem hat Simmel die deutsche Gesellschaftslehre in ganz hervorragender Weise gefördert und angeregt. Neben der bereits genannten großen „Soziologie“ kommen hier besonders seine Bücher „Soziale Differenzierung“ und die „Philosophie des Geldes“ in Betracht. Simmel

hat übrigens eine ganz neue Richtung in der Soziologie begründet, die gerade jetzt eifrig gepflegt wird.

Im alten Österreich und zwar nicht bloß im deutschen Teile seiner Bevölkerung, wurde die Soziologie bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eifrig gepflegt. Die beiden oben genannten Denker, Gumpowicz und Ratzenhof er, waren Österreicher. Dazu kommen noch Anton Menger, Julius O fner, Friedrich v. Wieser, Masaryk, Menzel, Somló u. a. m. Als nun im Jahre 1907 Rudolf Goldscheid, der durch seine Arbeiten über Menschenökonomie und Entwicklungswert der Volkswirtschaftslehre neue und sehr wichtige soziologische Aufgaben gestellt hat, in Wien eine soziologische Gesellschaft ins Leben rief, da wurde durch die im Rahmen dieser Gesellschaft abgehaltenen Vorträge und Diskussionen das Interesse für soziologische Probleme in weitere Kreise getragen. Überdies wurden auch einige jüngere Forscher zur Beschäftigung mit der Gesellschaftslehre angeregt. Dazu gehören neben Rudolf Goldscheid selbst noch Max Adler, Eugen Ehrlich, Hans Kelsen, Othmar Spann u. a. Auch der Verfasser dieses Buches darf sich zu den österreichischen Soziologen dazuzählen, weil er seit mehr als zehn Jahren in jedem Sommersemester ein Kolleg über Soziologie abhält, das immer zahlreicheren Zuspruch findet. In den letzten Jahren hat er überdies einige wichtige Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht und hofft bald mit Arbeiten seiner Schüler vor die Öffentlichkeit treten zu können.

Der Weltkrieg und die darauffolgenden Ereignisse haben in Deutschland das Interesse für Gesellschaftslehre mächtig angeregt und es herrscht jetzt auf diesem Gebiete ein überaus reges Leben. Johann Plenge, dem wir bereits ein tiefgründiges Buch über Marx und Hegel und viele andere sehr anregende Schriften verdanken, hat in Münster ein Institut für Organisationslehre geschaffen, aus dem schon jetzt wertvolle Arbeiten hervorgegangen sind. In Köln ist ein Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften ins Leben gerufen worden, das eine wissenschaftliche Zeitschrift für Soziologie herausgibt. Die bisher erschienenen, von Leopold v. Wiese vortrefflich redigierten Hefte enthalten eine Fülle von Untersuchungen und Anregungen, besonders auch sehr dankenswerte

Mitteilungen über die jetzt so schwer zugänglichen ausländischen Publikationen.

Das rege Interesse für die junge Wissenschaft zeigt sich auch darin, daß die soziologische Betrachtungsweise immer mehr auf die einzelnen Gebiete des Geisteslebens angewendet wird. So haben wir, um nur die allerwichtigsten Arbeiten zu nennen, in den letzten Jahren das große dreibändige Werk von Max Weber über Religionssoziologie zu verzeichnen, worin dieser geniale, leider zu früh verstorbene Forscher die Wirtschaftsethik der Weltreligionen darstellt. Man findet hier die schon früher bekannte tiefgründige Untersuchung: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ wieder abgedruckt. Dann werden die Religionen Chinas und Indiens und im dritten Bande das antike Judentum dargestellt. Die befruchtende Kraft der soziologischen Methode zeigt sich da Schritt für Schritt.

Die soziologische Funktion des Rechtes hat Anton Menger mit besonderer Schärfe erfaßt. In seiner im Jahre 1890 erschienenen Schrift „Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Klassen“ hat er durch schlagende Beispiele den Beweis erbracht, daß das geltende Recht den Interessen der herrschenden, das heißt der besitzenden Klasse angepaßt sei, dagegen die Bedürfnisse der Besitzlosen, des Proletariats, so gut wie gar nicht berücksichtigt. In seiner Rektoratsrede vom Jahre 1895 hat Anton Menger die „soziale Rechtsbildung“ mit großer Entschiedenheit gefordert und den soziologischen Gesichtspunkt in der Rechtswissenschaft geistvoll verteidigt. In zahlreichen Schriften hat Julius Ofner die rein formale Behandlung in der Rechtsprechung bekämpft und sowohl für die Schaffung als auch für die Handhabung des Rechtes die Rücksicht auf die Bedürfnisse des Lebens und auf die soziale Gerechtigkeit gefordert.\* Seither haben sich hervorragende Rechtslehrer, z. B. Josef Kohler, der soziologischen Betrachtungsweise zugewendet. Eugen Ehrlich hat in seinem Werke „Grundlegung zur Soziologie des Rechtes“ wertvolle Anregungen gegeben. Nach und nach bildet sich eine ganze Schule soziologisch orientierter Juristen aus, die nicht nur zum tieferen Verständnis, sondern auch zur zeitgemä-

\* Vgl. Bienenfeld, „Ofner und die Rechtswissenschaft“ in der Festschrift für Julius Ofner, Wien 1915, S. 45 ff., sowie die oben S. 13 zitierte Schrift Ofners.

Ben Weiterentwicklung des Rechtes viel beitragen dürfte. Die neue Betrachtungsweise ist besonders geeignet, auf den jetzt wieder viel erörterten Begriff des Naturrechtes helleres Licht zu werfen. Es gibt allerdings noch zahlreiche Vertreter der Rechtswissenschaft, die sich für die alte dialektische, formalistische und apriorisch gerichtete Jurisprudenz aussprechen und jede soziologische Interpretation der Rechtssätze, Rechtsnormen und Rechtsinstitutionen schroff ablehnen. Allein gerade aus den dadurch hervorgerufenen Diskussionen geht, meiner Überzeugung nach, die große Fruchtbarkeit der soziologischen Betrachtungsweise mit immer größerer Deutlichkeit schlagend hervor.

Die Volkswirtschaftslehre ist bereits von ihrem Begründer Adam Smith als ein Teil eines umfassenden politischen und ethischen Systems entworfen worden und trug somit von allem Anfang an soziologischen Charakter an sich. Das hat vor einiger Zeit ein amerikanischer Soziologe, A. W. Small, in einer interessanten kleinen Schrift „Adam Smith and modern Sociology“ (Chicago 1907) klar nachgewiesen. Von den Nachfolgern des großen schottischen Denkers, von der sogenannten „klassischen“ Nationalökonomie ist dann allerdings der Versuch unternommen worden, das wirtschaftliche Leben künstlich zu isolieren und die darin waltenden Gesetze mit Hilfe der elementaren, mitunter sogar der „höheren“ Mathematik in möglichster Exaktheit festzustellen. Diese Richtung einer „rechnenden“ Nationalökonomie hat zwar noch immer bedeutende Vertreter und zahlreiche Anhänger, allein es bricht sich doch immer mehr die Überzeugung Bahn, daß die Lehre von den Bedingungen der Güterproduktion und der Güterverteilung, von den Gesetzen des Handels und des Geldverkehrs nur im Zusammenhang mit den Bedingungen des ganzen Kulturlebens der Nationen verstanden werden kann. Die Probleme des Wirtschaftslebens sind für die Struktur der Gesellschaft immer bedeutsamer geworden und können daher nicht mehr isoliert betrachtet werden. Tatsächlich beschäftigen sich unsere hervorragenden Nationalökonomien immer mehr mit soziologischen Problemen, und nicht wenige unter ihnen sind ganz und gar Soziologen geworden. Man braucht dabei, um bloß die bekanntesten zu nennen, nur an Max Weber, Werner Sombart, Franz Oppenheimer, Friedrich Wieser und Johann Plenge zu erinnern.

Die Bedeutung der soziologischen Betrachtungsweise für die Erkenntnislehre, für die Ethik und für die Pädagogik wird weiter unten dargelegt werden.

In der wissenschaftlichen Durchforschung der Literatur und der Kunst ist die soziologische Betrachtungsweise schon längere Zeit heimisch, jedoch ohne daß sich die Vertreter dieser Wissenszweige dessen deutlich bewußt geworden sind. Daß jedes Kunstwerk und jedes literarische Erzeugnis kulturgeschichtlich betrachtet und aus dem Geiste seiner Zeit heraus interpretiert werden muß, das ist den meisten Forschern auf diesem Gebiete längst eine ganz geläufige, fast selbstverständliche Forschungsregel geworden. Man sollte sich aber auch klar machen, daß es sich dabei immer um Wechselbeziehungen handelt, die zwischen dem schaffenden Künstler oder Schriftsteller einerseits und der kleineren oder größeren Gemeinschaft, der sie angehören, und auf die sie wirken wollen, anderseits bestehen. Diese Wechselbeziehungen sind den Schaffenden mitunter deutlich bewußt, wirken aber oft auch im Dunkel des Unbewußten in ihrer Seele. Für die Erkenntnis dieser weitverzweigten und nicht immer leicht erkennbaren Wechselbeziehungen hat aber die Soziologie das Auge geschärft und wird es im Fortgang der Forschung noch mehr schärfen. Es ist deshalb wichtig, daß die Literatur- und die Kunsthistoriker sich mit der soziologischen Betrachtungsweise vertraut machen und sich derselben mit vollem Bewußtsein bedienen. Auch da, wo es sich darum handelt, den über alle historische Bedingtheit scheinbar hinausragenden „Ewigkeitswert“ eines Kunstwerkes, den allgemein menschlichen Gehalt einer Dichtung herauszuarbeiten und darzustellen, selbst da braucht der Kunst- oder Literaturhistoriker die soziologische Betrachtungsweise. Denn die Idee der ganzen Menschheit und der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit, diese beiden großen Errungenschaften des Menschengesistes, können in ihrem Entstehen und in ihrer Entwicklung nur mit Hilfe der soziologischen Methode richtig verstanden und gewürdigt werden. Der weiter unten darzulegende Zusammenhang von Individualismus und Universalismus ist für die Gebiete der Kunst und Literatur von grundlegender Bedeutung und bringt für die ästhetische Beurteilung ganz neue Gesichtspunkte. Es wird sich also auch für die richtige Würdigung des allgemein Menschlichen in

Kunst und Dichtung die soziologische Betrachtungsweise als fruchtbar erweisen.\*

Auf den beiden großen Gebieten der Philologie und der Sprachwissenschaft haben die Forscher bisher von der Soziologie noch wenig Notiz genommen. Daß auch hier die neue Betrachtungsweise fruchtbar werden könnte, das habe ich in einem kleinen Aufsätze nachzuweisen versucht.\*\*

Im Laufe der letzten Jahrzehnte haben sich bestimmte Richtungen in der Soziologie ausgebildet, über die nun kurz berichtet werden soll.

#### § 4. Richtungen der Soziologie

Man kann heute im ganzen und großen etwa fünf verschiedene Richtungen in der Soziologie unterscheiden, wobei es allerdings an Zwischenstufen und an Kombinationen nicht fehlen dürfte.

1. Die induktiv-statistische Richtung. Schon in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wurde vom Belgier Quetelet und vom Engländer Buckle der Versuch unternommen, durch statistische Untersuchungen gewisse Regelmäßigkeiten und Zusammenhänge im sozialen Leben nachzuweisen. So fand z. B. Buckle, daß mit dem Steigen der Getreidepreise gewöhnlich die Zahl der Eheschließungen sich vermindere, dagegen die Zahl der Selbstmorde zunehme. Manche Forscher sind nun auch heute noch der Meinung, daß durch fortwährende Verfeinerung der statistischen Methoden immer mehr solcher Regelmäßigkeiten und Zusammenhänge festgestellt werden könnten, und daß darin die eigentliche Aufgabe der Soziologie bestehe, die nichts anderes sein dürfe als eine ganz exakte Tatsachenwissenschaft. Nun ist es ja zweifellos, daß statistische und historische Untersuchungen der Gesellschaftslehre ein überaus wertvolles Material zu liefern vermögen, und je genauer diese Feststellungen vorgenommen werden, desto wertvoller sind die so zutage tretenden Regelmäßigkeiten und Zusammenhänge. Zu wirklichen soziologischen Erkenntnissen werden diese Tatsachen aber erst dann, wenn es

\* S. a. unten § 8 und Vorwort.

\*\* „Die alten Sprachen und die neue Zeit“ von Wilh. Jerusalem, abgedruckt in den „Mitteilungen des Vereines der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Wien“, Heft 20 (1921).

gelingt, die psychischen Wechselbeziehungen zwischen Individuum und Gruppe aufzufinden, aus denen die ermittelten äußerlichen Zusammenhänge tatsächlich hervorgehen. Die Soziologie ist ihrem innersten Wesen nach Geisteswissenschaft, und nur wenn man sie als solche erfaßt und betreibt, kann sie ihrer wahren Aufgabe gerecht werden.

2. Die biologisch-organische Richtung. Diese Auffassung dringt schon deshalb mehr in die Tiefe als die bloß induktive Konstatierung von äußerlichen Zusammenhängen, weil hier der Grundsatz gilt, daß man die einzelnen Teile der Gesellschaft immer nur aus der Struktur des Ganzen verstehen kann, niemals aber das Ganze aus seinen einzelnen Bestandteilen. Betrachtet man aber, wie dies von den Vertretern dieser Richtung oft geschehen ist, die Gesellschaft oder den Staat als einen wirklich einheitlichen Organismus, und versucht man, die einzelnen Klassen, Stände, Berufszweige und Institutionen der Gesellschaft als Organe eines einzelnen Lebewesens zu deuten und demgemäß ihre rein biologischen Funktionen zu bestimmen, so führen, wie wir bereits oben gesehen haben, diese viel zu weit getriebenen Analogien stark in die Irre. Herbert Spencer hat diese Fehlerquelle bereits klar erkannt, indem er darauf hinweist, daß die Gesellschaft ja aus selbständig denkenden und wollenden Individuen bestehe, während die Organe eines einzelnen Lebewesens niemals fähig sind, ein Eigen-dasein zu führen. Spencer spricht deshalb lieber von der überorganischen Struktur der sozialen Gebilde.

Trotz dieser Irrwege haben einzelne Vertreter der organischen Richtung doch sehr tiefe Einblicke in das Wesen des menschlichen Zusammenlebens zu tun vermocht. Wir dürfen also sagen, daß die biologisch-organische Auffassung der Gesellschaft als heuristisches Prinzip gute Dienste geleistet hat. Sie verleitet allerdings leicht zu der irrigen Ansicht, daß es möglich sei, die überaus komplizierten seelischen Wechselwirkungen, aus denen sich das soziale Leben der Menschen zusammensetzt, bloß mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methode sachgemäß zu beschreiben und in seiner Tiefe zu erfassen.

3. Die psychologische Richtung. Je tiefer die Forschung in das Wesen des Gemeinschaftslebens eindringt, desto deutlicher stellt es sich heraus, daß die seelischen Wechsel-

beziehungen seine eigentliche Grundlage bilden. Es liegt also der Gedanke nahe, durch tiefdringende psychologische Analysen die Entstehung und die Entwicklung der menschlichen Verbände in helleres Licht zu setzen. Wir haben bereits oben gesehen, wie dies Gabriel Tarde und Georg Simmel versucht haben. Neben ihnen wären noch Giddings und aus der neuesten Zeit William Mc Dougall und Alsworth Ross zu nennen. Niemand wird leugnen, daß durch die Untersuchungen dieser Forscher unsere Einsicht in die psychologischen Grundlagen des Gemeinschaftslebens gefördert worden ist. Tarde hat sehr erfolgreich auf die Nachahmung, Simmel sehr fein auf die Gegenseitigkeit der Beziehungen, Mc Dougall auf das Bedürfnis nach Unterordnung hingewiesen. Trotzdem birgt die rein psychologische Methode Gefahren und Fehlerquellen in sich, die den Seelenforschern meist unbekannt bleiben. Der moderne Psychologe geht zunächst selbstverständlich vom Individuum aus und hat ferner meistens den hochentwickelten Kulturmenschen der Gegenwart mit seinem stark differenzierten Bewußtsein im Auge. Die Psychologen lassen sich ferner von der Voraussetzung leiten, daß die Struktur des Menschengestes, wenigstens soweit die Grundfunktionen des Bewußtseins in Betracht kommen, zu allen Zeiten und bei allen Völkern dieselbe war und sich im ganzen und großen auch gleichgeblieben ist. Nun lehrt uns aber die moderne Völkerkunde, daß die Geistesart der Primitiven in ganz wesentlichen Punkten von der des modernen Kulturmenschen verschieden ist. Das hat Lévy-Bruhl in den beiden weiter unten angeführten Werken auf Grund einer überwältigenden Fülle von unzweifelhaften Tatsachen nachzuweisen vermocht. Es ist deshalb für den modernen Individualpsychologen überaus schwer, sich in diese von der unseren so ganz verschiedene Geistesart hineinzudenken. Die Berichte der Reisenden führen da sehr oft ganz in die Irre. Nun ist aber das Studium der primitiven Gesellschaftsgruppen für die Soziologie von ganz besonderer Wichtigkeit, weil wir den Menschen auf dieser Kulturstufe noch in dem Zustand vollkommener sozialer Gebundenheit antreffen. Was das bedeutet, wird weiter unten dargelegt werden. Allerdings ist ja der Versuch, sich in die Seele der Primitiven einzufühlen, in gewissem Sinne auch ein Akt psychologischer For-

schertätigkeit. Diese Psychologie darf aber nicht vom Individuum ausgehen, sondern muß die Gruppe als Ganzes ins Auge fassen.

Die psychologische Richtung hat, besonders durch die von Simmel gegebenen Anregungen, in den allerletzten Jahren zur Ausbildung einer neuen soziologischen Methode geführt, die von ihren Anhängern als besonders wissenschaftlich bezeichnet, sehr hoch eingeschätzt und, wie es scheint, immer eifriger gepflegt wird. Ich möchte sie als „formalistische“ Richtung bezeichnen und gleich hier der Vermutung Ausdruck geben, daß sie sich unter dem Einfluß der von Husserl inaugurierten „phänomenologischen Philosophie“ ausgebildet hat.

4. Die formalistische Richtung. Ihr Begründer ist, wie gesagt, Georg Simmel. Gleich im ersten Kapitel seiner großen „Soziologie“ macht er den Versuch, in den Vorgängen der „Vergesellschaftung“ Inhalt und Form voneinander zu unterscheiden. Den Inhalt bilden nach ihm die Triebe, die Interessen, die Zwecke und die Motive, die als lebendige und gleichsam gegenständliche Seelenkräfte zur Vergesellschaftung hinführen. Dagegen sind die Arten der Wechselwirkungen der Individuen aufeinander, die sich im Prozesse der Vergesellschaftung gleichsam von selbst einstellen, als die Formen der Vergesellschaftung anzusehen. Soll nun, so argumentiert Simmel weiter, die Soziologie als selbständige, als einheitliche Wissenschaft gegenüber den einzelnen sozialen Disziplinen, wie Rechtswissenschaft, Staatslehre, Sprachwissenschaft u. a., ihr eigenes Dasein führen, so kann dies nur dann der Fall sein, wenn sie die Formen der Vergesellschaftung gedanklich von den damit verbundenen Inhalten loslöst und diese Formen zum Gegenstand einer gesonderten Untersuchung macht. Simmel weiß ganz genau, daß sich eine tatsächliche Trennung von Inhalt und Form nicht vollziehen läßt. „In jeder vorliegenden sozialen Erscheinung“, sagt er ganz richtig, „bilden Inhalt und gesellschaftliche Form eine einheitliche Realität, eine soziale Form kann so wenig eine von jedem Inhalt gelöste Existenz gewinnen, wie eine räumliche Form ohne eine Materie bestehen kann, deren Form sie ist. Dies vielmehr sind die in der Wirklichkeit untrennbaren Elemente jedes sozialen Seins und Geschehens: ein Interesse, Zweck, Motiv und eine Form oder Art der Wechselwirkung unter den Individuen, durch die oder in deren Gestalt jener Inhalt gesellschaftliche Wirklich-

keit erlangt“ (Soziologie, S. 5\*). „Was nun die Gesellschaft, in jedem bisher gültigen Sinne des Wortes, eben zur Gesellschaft macht, das sind ersichtlich die so angedeuteten Arten der Wechselwirkung.“ „Soll es also eine Wissenschaft geben, deren Gegenstand die Gesellschaft und nichts anderes ist, so kann sie nur diese Wechselwirkungen, diese Arten und Formen der Vergesellschaftung untersuchen wollen.“ „Daß dieses beides (Inhalt und Form), in der Wirklichkeit untrennbar Vereinte, in der wissenschaftlichen Abstraktion getrennt werde, daß die Formen der Wechselwirkung oder Vergesellschaftung, in gedanklicher Ablösung von den Inhalten, die durch sie erst zu gesellschaftlichen werden, zusammengefaßt und einem einheitlichen wissenschaftlichen Gesichtspunkte methodisch unterstellt werden — dies scheint mir die einzige und die ganze Möglichkeit einer speziellen Wissenschaft von der Gesellschaft als solcher zu begründen“ (S. 6). Das Recht zu einer solchen Loslösung der Formen hängt nun nach Simmel von zwei Bedingungen ab: „Es muß sich einerseits finden, daß die gleiche Form der Vergesellschaftung an ganz verschiedenem Inhalt, für ganz verschiedene Zwecke auftritt und umgekehrt, daß das gleiche inhaltliche Interesse sich in ganz verschiedene Formen der Vergesellschaftung als seine Träger oder Verwirklichungsarten kleidet“ (S. 6). Simmel behauptet nun, daß beides als Tatsache ganz unleugbar sei. „Über- und Unterordnung, Konkurrenz, Nachahmung, Arbeitsteilung, Parteibildung, Vertretung, Gleichzeitigkeit des Zusammenschlusses nach innen und des Abschlusses nach außen und unzähliges Ähnliches findet sich an einer staatlichen Gesellschaft wie an einer Religionsgemeinde, an einer Verschwörerbande wie an einer Wirtschaftsgenossenschaft, an einer Kunstschule wie an einer Familie“ (S. 7). Man sieht aus Simmels klaren und scharfen Darlegungen, was mit der Loslösung der Formen vom Inhalt gemeint ist und wie sich der Verfasser den Betrieb dieser — allerdings recht abstrakten — Wissenschaft denkt. Er selbst hat in seiner „Soziologie“ einige solcher „Formen der Vergesellschaftung“ untersucht, besonders „Über- und Unterordnung“ (101—185) und den „Streit“ (186—255). Wie wir bereits hervorgehoben haben, berücksichtigt Simmel dabei nur die Beziehungen der einzelnen Individuen zueinander und

---

\* Die Zitate beziehen sich auf die 2. Aufl. von 1922.

fast gar nicht die Wechselwirkungen zwischen dem Einzelnen und der Gruppe als einem Ganzen.

Mit großer Energie haben Leopold v. Wiese und Alfred Vierkandt den Gedanken Simmels aufgenommen und weiter entwickelt. In der ersten Nummer der von Wiese redigierten „Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften“ haben diese beiden Forscher die formalistische Richtung der Soziologie klar dargestellt und ihre Aufgaben näher bestimmt. An Stelle des etwas zu vieldeutigen Wortes „Form“ will Wiese hierbei von einer „Beziehungslehre“ sprechen, die ganz im Sinne Simmels die seelischen Wechselbeziehungen zwischen den Menschen als Grundlage der Soziologie betrachtet und auf rein erfahrungsmäßigem Wege zu erforschen und in ein System zu bringen bemüht sein soll. Er eröffnet zu diesem Zwecke in der genannten Zeitschrift eine eigene Abteilung, die er als „Archiv für Beziehungslehre“ bezeichnet. In einem sehr lehrreichen Aufsatz entwirft dann Vierkandt das „Programm einer formalen Soziologie“. Er bespricht darin nicht bloß die Beziehungen zwischen den einzelnen Individuen, sondern weist auch auf die „Tatsachen des Kollektivlebens, das Gesamtbewußtsein, den Gesamtwillen“ hin. Vierkandt glaubt, daß diese Richtung deshalb bis zu den letzten Tatsachen vorzudringen vermag, „weil sie nicht bloß aus der Erfahrung verallgemeinert, sondern auch eine Reihe von Tatbeständen a priori feststellen kann, weil sie nicht nur induktiv vorgeht, sondern, und zwar in höherem Maße, auch phänomenologisch“ (I, 65).\* Auch Wiese, der sonst den streng empirischen Charakter der „Beziehungslehre“ scharf betont, scheint von der phänomenologischen Betrachtungsweise wichtige Ergebnisse zu erwarten. Sagt er doch ausdrücklich in dem oben angeführten Aufsatz: „Bei dieser Aufgabenbestimmung der Beziehungslehre ist sie als ein Teil der Lehre vom Sein (nicht des Wertens), als Systematisierung von Tatsächlichem bezeichnet; ihre phänomenologische Natur steht fest“ (I, 50. Die Sperrung von mir). In diesem Hinweis auf die Phänomenologie scheint mir nun eine gefährliche Fehlerquelle dieser formalistischen Richtung der Soziologie zu liegen. Wer sich der Phänomenologie im Sinne Husserls hingibt, dessen Sinn ist von allem Anfang an

\* Die Sperrungen sind von mir.

auf „Wesensschau“ gerichtet. Er fühlt sich von vornherein ganz unabhängig von allen Ergebnissen historischer und induktiver Forschung. Der Phänomenologe ignoriert in seinem stolzen Selbstbewußtsein mit voller Absicht die Tatsache, daß er selbst mit seiner ganzen Denkfähigkeit doch auch nur ein Produkt der sozialen Entwicklung, daß er selbst durch und durch historisch bedingt ist. Auf Grund des ganz individuellen Erlebnisses glauben diese Forscher, durch „Sichtigmachung“, durch „Intuition“ und die von Husserl angegebenen Methoden der „Reduktion“ und der „Einklammerung“ ganz unabhängig von jeder historischen und induktiven Forschung zu „absoluten“ Erkenntnissen von „höchster Dignität“ zu gelangen. Blickt man auf die Ergebnisse, welche die Anwendung der „phänomenologischen“ Methode auf dem Gebiete der Kunstforschung, der Rechtslehre und in letzter Zeit auch der Religionswissenschaft zutage gefördert zu haben behauptet, so muß man nur über den Grad des dogmatischen Vertrauens staunen, welches die Anhänger dieser Richtung den Erkenntniskräften ihres rein individuellen beschränkten kleinen Ichs entgegenbringen und sich zugleich über die Kühnheit wundern, welche dazu gehört, rein subjektive Erlebnisse für absolute, allgemeingültige Wahrheiten auszugeben. Die phänomenologische Betrachtungsweise ist eben mit wirklichem Empirismus, der auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften nur als Evolutionismus auftreten kann, ganz unvereinbar, weil sie ja auf die Konstatierung des jetzt vorhandenen Seins eingestellt ist und die Frage nach dem Werden geradezu verbietet. Wenn sich also die „Beziehungslehre“, wie Vierkandtes zu wollen scheint, ganz und gar der Phänomenologie verschreibt, dann wird sie gerade zu dem gelangen, was Wiese durchaus vermeiden will, zu „unerträglichen, voreiligen und aberwitzigen Spekulationen“ (I, 55). Bleibt sie aber auf dem Boden der wirklichen Erfahrung, dann wird sie der ethnographischen, der historischen und der biologischen Betrachtungsweise nicht entraten können.

Diese von der Schule Durkheims mit so viel Erfolg eingeschlagene Richtung scheint mir nun unter all den bisher genannten Methoden die fruchtbarste zu sein. Da ich derselben in der folgenden Darstellung meiner eigenen Ergebnisse wiederholt zu gedenken Gelegenheit haben werde, so genügt es, wenn ihre Eigenart nur ganz kurz charakterisiert wird.

5. Die ethnographisch-historische Richtung. Das wichtigste Merkmal dieser Betrachtungsweise besteht darin, daß hier nicht vom Einzelmenschen, sondern von der Gruppe ausgegangen wird. Die Völkerkunde hat bewiesen, daß der Mensch als sozial gebundenes Herdentier begonnen hat, und deshalb sind die „Kollektivvorstellungen“ auch zeitlich früher da als die individuell differenzierten, persönlich gefärbten Erlebnisse. Versucht man nun zu zeigen, wie sich aus der sozial gebundenen Gruppe infolge der Arbeitsteilung langsam und allmählich selbständige und eigenkräftige Persönlichkeiten herausentwickelt haben, wie dadurch ganz neue Seelenkräfte zur Entfaltung gelangen, wie das wiederum auf die Weiterentwicklung und die immer kompliziertere Gestaltung der nunmehr sich bildenden größeren Gemeinwesen zurückwirkt, dann fällt ein ganz neues Licht auf die immer verwickelter werdenden Beziehungen zwischen dem Gemeinwesen und jedem einzelnen seiner Mitglieder. Verfolgt man dann diese Entwicklungstendenzen in ihren geschichtlichen Auswirkungen, so wird die Fruchtbarkeit dieser echt soziologischen Betrachtungsweise immer deutlicher zutage treten.

Ich glaube nun mit Hilfe dieser Methode zu einer Reihe von soziologischen Grundeinsichten gekommen zu sein, die nunmehr dargestellt werden sollen.

### § 5. Soziologische Grundeinsichten.

Als Ergebnis der bisher geleisteten Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Gesellschaftslehre darf man vielleicht folgende vier Tatsachen und Gesetze ansehen, die jedoch nicht nur als Resultate, sondern zugleich als Richtlinien für die weitere Untersuchung zu betrachten sind.

1. Die zur Einheit zusammengeschlossene organisierte Menschengruppe, die den eigentlichen Gegenstand der Soziologie bildet, ist mehr und ist etwas anderes als die Summe der sie bildenden Mitglieder.

Diese Überzeugung bildet eigentlich die Voraussetzung der Soziologie. Trotzdem ist sie heute noch teils wenig verstanden, teils viel umstritten. Herbert Spencer findet, daß alles, was in der

Gesellschaft ist, in den einzelnen Mitgliedern vorhanden sein muß, und sieht deshalb in der Gruppe nur die Summe oder die Integration der einzelnen Seelen. Demgegenüber betrachtet wiederum Durkheim und seine Schule die Gesellschaft als etwas von den Individuen total Verschiedenes. Die „kollektiven Vorstellungen“ unterliegen seiner Ansicht nach ganz anderen Gesetzen und können auf dem Wege der Individualpsychologie nicht verstanden werden. Alles Soziale ist nach Durkheim dadurch charakterisiert, daß es dem Einzelnen gegenüber einen imperativischen Charakter an sich trägt, ihm als äußerer Zwang gegenübersteht. Er spricht deshalb von den sozialen Gebilden mit Vorliebe so, als ob sie eine Art äußerer „Dinge“ (choses) wären, die dem Einzelnen ebenso als „Widerstände“ gegeben sind, wie man dies oft von den Wahrnehmungen des Tastsinnes gesagt hat. Das wollen nun individualistisch orientierte Denker nicht nur nicht gelten lassen, sondern überhaupt gar nicht begreifen. Durkheims Ausdrucksweise klingt in der Tat beim ersten Lesen seiner Schriften oft recht seltsam, und es ist deshalb nicht zu verwundern, daß viele seine Aufstellungen ablehnen. Sieht man aber etwas genauer zu, so findet man bald, daß seine Betrachtungsweise doch weit mehr geeignet ist, Klarheit in die soziologische Struktur der Gesellschaft zu bringen als die Herbert Spencers und der meisten anderen Soziologen. Durkheim weiß sehr wohl, daß das kollektive Bewußtsein, dessen Wandlungen er an den objektiv gegebenen Erzeugnissen desselben, meist an religiösen Kulte und an Rechtsgebräuchen studiert, nichts Transzendentes ist und seine Wirklichkeit und Wirksamkeit nicht anderswo betätigen kann als in den Einzelseelen. Allein er versteht es vortrefflich, in den Einzelseelen den sozialen Gehalt von dem persönlichen zu scheiden und zeigt uns namentlich in seinem Werk über die Teilung der Arbeit, wie das Gesamtbewußtsein in den primitiven Phasen der Entwicklung fast die ganze Seele des Einzelnen ausfüllt und wie erst allmählich die Einzelseelen ihre Sonderinhalte gewinnen.

Durch die fortwährende seelische Wechselwirkung, die sich zwischen den Mitgliedern der Gruppe abspielt, wird tatsächlich etwas Neues geschaffen, das der Einzelne aus sich selbst niemals hervorbringen könnte. So entsteht die Sprache, so bilden sich religiöse Glaubensvorstellungen und Kultgebräuche, so das Recht und die Sitte als Erzeugnisse des Gemeinschaftslebens aus. Diese werden

zum Gemeinbesitz des Clans, des Stammes, der Dorfgemeinde, des Volkes. Von frühester Jugend an tritt dieses Gemeingut jedem Einzelnen als etwas Gegebenes, Dauerndes, Festes, zugleich aber auch als etwas Ehrfurcht Gebietendes und Zwingendes entgegen. Dieser geistige Gemeinbesitz der Gruppe, an dessen tatsächlichem Vorhandensein und an dessen bedeutungsvoller Wirksamkeit niemand zweifeln kann, der das Zusammenleben der Menschen denkend betrachtet, dieser Gemeinbesitz ist es, durch den die Gruppe mehr und etwas anderes ist als die Summe ihrer Mitglieder.\* Sie bekommt eben durch dieses geistige Gemeingut eine Art selbständiger Existenz; ein eigenes Leben. Durkheim sagt also ganz richtig in seiner Schrift: „Die Methode der Soziologie“ (deutsche Ausgabe, S. 132): „Die Gesellschaft ist nicht bloß eine Summe von Individuen, sondern das durch deren Verbindung gebildete System stellt eine spezifische Realität dar, die ihren eigenen Charakter hat. Allerdings kann eine soziale Erscheinung nicht entstehen, ohne daß ein Einzelbewußtsein vorhanden ist, doch ist diese notwendige Bedingung allein nicht ausreichend. Die einzelnen Seelen müssen noch verbunden, kombiniert und in einer bestimmten Art kombiniert sein; es ist diese Verbindungsart, aus der das soziale Leben folgt. Indem sie aneinandertreten, sich durchdringen und verschmelzen, bringen die individuellen Seelen ein neues, wenn man will, psychisches Wesen hervor, das eine psychische Individualität von einer neuen Art darstellt... Die Gruppe denkt, fühlt und handelt ganz anders, als es ihre Mitglieder, wären sie isoliert, tun würden. Wenn man also von den letzteren ausgeht, so wird man die Vorgänge in der Gruppe niemals verstehen.“ Durkheim geht hier in der Trennung der Soziologie von der Psychologie entschieden zu weit. Es kommt ihm

\* Dieselbe Ansicht finde ich nunmehr bei dem englischen Soziologen William Mc. Dougall deutlich ausgesprochen. In seinem kürzlich erschienenen Werke „The Group Mind“ (Cambridge 1921) heißt es S. 12f.: „Nicht deshalb, weil die Geister (der Einzelnen) viel miteinander gemein haben, spreche ich von dem Gesamtgeist (collective mind), sondern weil die Gruppe als solche mehr ist als die Summe der Individuen, weil sie ihr eigenes Leben hat, das sich gemäß gewissen Gesetzen des Gruppenlebens entwickelt, welche nicht die Gesetze des individuellen Lebens sind, weil ihr eigenartiges Gruppenleben auf das Leben der Individuen einwirkt und dasselbe tiefgehend beeinflusst.“ (Die Übersetzung ist von mir.)

aber in diesem methodologischen Buche besonders darauf an, die Eigenart des Sozialen scharf hervorzuheben und zu zeigen, daß die Gruppe nicht als bloße Summe von Einzelnen betrachtet werden darf. Durkheim weiß aber ganz genau, daß der geistige Gemeinbesitz der Gruppe, der eben ihre Eigenart und ihre Selbständigkeit ausmacht, mit überwältigender Kraft auf die einzelnen Seelen einwirkt, und zwar derart, daß in primitiven Phasen der Entwicklung das Denken und Fühlen der Gruppe die Seelen ihrer Mitglieder ganz ausfüllt. Daß aber dieser Gemeinbesitz nur in diesen Einzelseelen wirklich und wirksam ist, das würde Durkheim ohne weiteres zugeben. Soziologisch wichtig ist aber vor allem die unzweifelhafte Realität und die bedeutungsvolle Wirksamkeit dieses Gemeinbesitzes, der das Leben der Individuen überdauert, eine starke Festigkeit zeigt und sich nur langsam und allmählich verändert. Wie dieses Gemeingut sich in den Seelen der Einzelnen reflektiert, das wird unsere zweite soziologische Grundeinsicht deutlich machen.

2. Alle sozialen Gebilde, das heißt alle Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens, haben eine eigenartige Doppelfunktion. Sie sind außer uns und über uns, zugleich aber auch in uns.

Auf diese merkwürdige Eigenschaft aller sozialen Dinge haben zuerst zwei französische Soziologen aus der Schule Durkheims hingewiesen. H. Hubert und M. Mauss sagen in ihrer gemeinsamen Arbeit über das Opfer: „Dieser Charakter der intimen Durchdringung und Trennung, der Immanenz und der Transzendenz ist im höchsten Grade bezeichnend für die sozialen Dinge. Sie sind, je nach dem Standpunkt, auf den man sich stellt, zugleich innerhalb und außerhalb des Individuums.“\* Diesen von den Verfassern nur als flüchtige Bemerkung hingeworfenen Gedanken habe ich in meinem Buche „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre“ zu einer soziologischen Grundformel ausgestaltet, die sich für das

\* „Le caractère de pénétration intime et de séparation, d'immanence et de transcendance est, au plus haut degré, distinctif des choses sociales. Elles aussi existent à la fois selon le point de vue auquel on se place dans et hors l'individu.“ Hubert et Mauss. „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.“ Zuerst erschienen in „L'année sociologique“, II, dann wieder abgedruckt in „Mélanges d'histoire des religions“, 1909, p. 128.

Verständnis der sozialen Struktur von Staat, Nation und Menschheit überaus fruchtbar erwiesen hat. Am deutlichsten läßt sich jedoch diese Doppelfunktion an einem sozialen Gebilde veranschaulichen, das jeder kennt, jeder täglich als soziales Werkzeug gebraucht, und an dessen sozialer Provenienz niemand zu zweifeln vermag. Ein solches Gebilde ist die Sprache.

Daß die Sprache nur als Produkt des Gemeinschaftslebens entstehen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Sie ist ein durchaus soziales Gebilde, und zwar als ein Erzeugnis der seelischen Wechselwirkung in ihrem Wesen durchaus geistiger Natur. Werden doch die physiologisch erzeugten und sinnlich wahrnehmbaren Laute erst dadurch zur Sprache, daß sie, wie Aristoteles sagt, *σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ*, das heißt zu Zeichen psychischer Vorgänge gemacht werden. Jeder Einzelne wächst nun in die fertige Sprache seines Volkes hinein. Er muß sich selbstverständlich nach ihrem Lautbestand und nach ihren Gesetzen richten. Die Sprache steht ihm somit als etwas Objektives, nicht von ihm Geschaffenes gegenüber. Sie ist also über ihm und außer ihm. Zugleich aber bildet sie einen integrierenden Bestandteil seines psychischen Inventars. Sie steht ihm zur Verfügung, wenn er ausdrücken will, was er denkt, was er fühlt, und was er von seinem Nebenmenschen erreichen will. Sie ist also nicht nur außer und über ihm, sondern auch in ihm und diese Doppelfunktion gehört zu ihrem Wesen. Hat man sich das einmal klargemacht, so erkennt man dieselbe Doppelnatur leicht auch an anderen sozialen Gebilden. Man findet sie in der Religion, im Recht, in den sittlichen Normen, aber auch in der Mode und in der öffentlichen Meinung wieder. Ja, es zeigt sich bei etwas genauerer Untersuchung, daß eine soziale Institution erst dann zu ihrer vollen soziologischen Auswirkung gelangt, wenn die beiden Momente ihrer Doppelfunktion gleich stark entwickelt sind, daß sie dagegen an bindender und zusammenhaltender Kraft verliert, wenn nur die eine Seite ihres Wesens deutlich hervortritt, die andere aber noch nicht zur vollen Entfaltung gelangt ist. Wir wollen dies an einigen soziologisch besonders bedeutsamen Gebilden zu veranschaulichen suchen und wählen dazu den Staat, die Nation und die Idee der ganzen Menschheit.

Der Staat ist in normalen Friedenszeiten in weit höherem Grade über mir und außer mir als in mir. Er tritt mir als Polizei-

gewalt, als Steuerbehörde, als lästiger Regulator gegenüber und er stellt sich da meistens als eine Macht dar, die hemmend und störend in meine Aktionssphäre eingreift. Ich füge mich seinen Geboten, allein er erscheint mir als etwas Fremdes, ja mitunter sogar als etwas Feindliches, gegen das ich mich zur Wehr setzen möchte. Trotzdem fühle ich mich als einen Teil dieses Ganzen, und es bedarf nur der geeigneten Gelegenheit, um dieses Gefühl in mir lebendig zu machen. Am Anfange des Weltkrieges, im August 1914, konnte man es in Deutschland und Deutschösterreich geradezu anschaulich beobachten, wie das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Staate sich tief in jede Einzelseele hineinsenkte. In den großen Volksheeren stand der Staat für jeden greifbar und verkörpert da. Die Macht und die Autorität des Staates wurden dabei immer größer. Der Staat war gewiß nicht weniger außer uns und über uns als im Frieden, allein er wuchs jetzt immer stärker in uns hinein. Jeder fühlte sich als einen Teil dieses Ganzen, von dessen Existenz auch sein eigenes Wohl und Wehe abhing. Auch in England, wo das Freiheitsgefühl der Persönlichkeit so stark ausgebildet ist, daß jede unbefugte Einmischung des Staates in die Rechtssphäre des Individuums immer mit der größten Energie bekämpft wurde, hat der Krieg das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Staate zweifellos in hohem Grade gestärkt. Sonst wäre die dem englischen Nationalcharakter so wenig zusagende allgemeine Wehrpflicht nicht so rasch und nicht so wirksam durchzuführen gewesen. Die soziologische Wirksamkeit des Staates ist also dadurch erhöht worden, daß er seinen Bürgern nicht bloß als Macht und Autorität gegenüberstand, also nicht bloß außer und über ihnen stand, sondern auch einen integrierenden Bestandteil jeder Einzelseele bildete und so zugleich in ihnen wirksam wurde.

Es wird deshalb — das kann man aus unserer soziologischen Grundformel des „in mir“ und „über mir“ lernen — nach dem Kriege die Aufgabe aller Staatenlenker sein, nicht nur die Macht und die Autorität des Staates zu wahren, sondern vor allem darauf bedacht zu sein, das Gefühl der Zugehörigkeit jedes Einzelnen zum Staat besonders bei der heranwachsenden Jugend zu pflegen, weil der Staat seine bindende und zusammenhaltende Kraft nur dann zur vollen Entfaltung bringen kann, wenn er nicht nur als Macht und

Autorität über dem Einzelnen steht, sondern auch im Bewußtsein eines jeden tief verankert ist.

Die Nation, der ich angehöre, ist wiederum, solange sie sich noch nicht zu einem selbständigen Staat ausgestaltet hat, mehr in mir als über mir. Sie erzeugt in mir ein lebendiges Zugehörigkeitsgefühl, eine liebevolle Begeisterung für die heimatliche Sprache und Literatur, ein starkes Interesse für die Geschichte meines Volkes, ein mächtiges Streben, an der Weiterentwicklung desselben mitzuarbeiten, vielleicht auch eine Abneigung, ja mitunter sogar einen Haß gegen andere Nationen, besonders gegen solche, die die Entfaltung meiner nationalen Eigenart hindern und hemmen. Wenn nun verschiedene Nationen in einem gemeinsamen Staatswesen zusammenleben, so kann man die Verschiedenheit der beiden Zugehörigkeitsverhältnisse deutlich beobachten. Es kann geschehen, daß der Staatsverband stärker bindet als die Nationalität. Dafür bietet die Schweizer Eidgenossenschaft ein besonders lehrreiches Beispiel. Auf der Balkanhalbinsel hingegen und auch im alten Österreich haben einzelne Nationen die Zugehörigkeit zu einem anderen Staate drückend empfunden und mit allen Kräften nach staatlicher Selbständigkeit gestrebt. Schon dieses Streben zeigt uns, daß die nationale Einheit als etwas noch nicht Vollendetes betrachtet und gefühlt wird. Sie bedarf der Vollendung durch die staatliche Gemeinschaft, weil dadurch erst zu dem „in mir“ das „über mir“ hinzutritt. Mit der Ausgestaltung zum Staate bekommt die Nation erst Macht und Autorität und jetzt erst kann die vollendete Organisation ihre ganze soziologische Wirksamkeit entfalten.

Wenden wir nun unsere Grundformel auf die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit an, so sehen wir auch hier vieles klarer und deutlicher. Wir werden weiter unten zu zeigen haben, wie diese Idee entstanden ist, und mit welchen Entwicklungstendenzen sie zusammenhängt. Hier aber sei nur darauf hingewiesen, daß diese Idee von unseren großen Dichtern und Denkern, von Schiller und Goethe, von Herder, Kant und Wilhelm v. Humboldt, liebevoll gehegt, kraftvoll verteidigt und dadurch tief in unsere Seelen hineingepflanzt wurde. Sie ist aber bloß in uns und noch nicht über uns. Die ganze Menschheit ist noch lange nicht zur organisierten Einheit zusammengeschlossen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß der Nationalismus des neunzehnten

Jahrhunderts die Idee der ganzen Menschheit eine Zeitlang stark zurückgedrängt hat. Weltbürgertum galt vielen und gilt vielleicht heute noch nicht wenigen als utopische Schwärmerei, als kraftlose, ja sogar als vaterlandslose Gesinnung. Der gewaltige Weltkrieg, der nicht bloß durch den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf der Staaten, sondern gewiß zum Teil auch durch den nationalen Chauvinismus entfesselt wurde, ließ anfangs die Idee der ganzen Menschheit und die von dieser Idee getragene weltbürgerliche Gesinnung noch mehr zurücktreten. Jetzt aber bekommt die alte Idee wieder neue Kraft. Wenn der Völkerbund einmal so ausgestaltet sein wird, daß der größte Teil der Menschheit sich darin auf dem Boden des Rechtes zur organisierten Einheit zusammenschließt, dann wird die Verheißung der Propheten Israels, dann werden die Pläne der Weltverbrüderung, wie sie einem Dante, einem St. Pierre, einem Bentham und einem Kant vorschwebten, nicht mehr bloße Ideen, nicht mehr bloß in uns sein. Die Menschheit wird uns als organisierte Macht und Ehrfurcht gebietende Autorität gegenüber treten und so wird sich zu dem „in uns“ das machtgebietende „über uns“ gesellen. Erst dann aber wird das soziale Gebilde der ganzen Menschheit seine volle soziologische Wirksamkeit entfalten können und die kommenden Geschlechter vor der Wiederkehr einer solchen Weltkatastrophe, wie wir sie erleben mußten, zu bewahren imstande sein.

Wir sehen also, daß die Einsicht in die eigenartige Doppelfunktion der sozialen Gebilde sehr viel zum Verständnis der soziologischen Bedeutung der verschiedenen Verbände beizutragen vermag. Es wird eine dankbare Aufgabe für künftige Soziologen bilden, diese Grundformel auch auf kleinere Verbände, die sich innerhalb der großen politischen Organisationen bilden, anzuwenden und ihre aufklärende Kraft dadurch immer wieder aufs neue zu erproben.

Die unter 1 und 2 formulierten soziologischen Grundeinsichten liefern uns den Standpunkt, von dem aus alle sozialen Dinge betrachtet werden müssen. Sie sind sozusagen eine Art soziologischer Brille, die geeignet macht, in allen diesen Fragen schärfer zu sehen. Die nun folgenden Grundeinsichten sind nicht mehr bloß formaler und heuristischer Natur. Sie vermitteln uns vielmehr das Verständnis für den geschichtlichen Verlauf der sozialen Entwicklung

und sollen uns lehren, die Gegenwart und die Zukunft aus der Vergangenheit zu verstehen.

3. Der Mensch hat als sozial gebundenes Herdentier begonnen und sich erst langsam und allmählich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt.

Diese Grundeinsicht verdanken wir vor allem der modernen Völkerkunde. Wissenschaftlich gebildete Forschungsreisende haben uns in den letzten Jahrzehnten mit den primitiven Völkerstämmen Amerikas, Afrikas und besonders Australiens und seiner Inselwelt bekannt gemacht. Sie haben die soziale Struktur dieser Menschen-Gruppe erfaßt, und es ist ihnen zugleich möglich geworden, tiefe Einblicke in das Seelenleben dieser auf einer primitiven Stufe der Kultur zurückgebliebenen Völker zu gewinnen. Trotz aller Verschiedenheiten, die sich da vorfinden, ergibt sich aus den Berichten in einem Punkte völlige Übereinstimmung. Der primitive Mensch ist in seinem Denken oder, genauer gesprochen, in seiner Deutung der Sinneswahrnehmungen, in seinem Fühlen und Wollen ganz und gar an die Tradition seines Stammes gebunden. Lévy-Bruhl hat uns in seinen beiden Werken über die Geistesart der Primitiven eine überaus dankenswerte, zusammenfassende Darstellung des Denkens und Fühlens der Naturvölker gegeben.\* Es ist für diese Stufe der sozialen Gebundenheit besonders charakteristisch, daß es hier ein rein theoretisches Denken, ein objektives Beobachten von Tatsachen noch gar nicht gibt. Der Intellekt dieser Gruppen wird nur durch Eindrücke in Bewegung gesetzt, die für die Erhaltung des Lebens bedeutsam sind, also durch Erscheinungen, die Hoffnung oder Furcht erwecken und dadurch zu biologisch wichtigen Maßnahmen Anlaß geben. Dabei ist ferner der Glaube an unsichtbare Geister und Dämonen, die in das Leben eingreifen, so allgemein und so intensiv, daß die ganze Denk- und Lebensweise der Primitiven durch diese Vorstellungen beeinflußt und reguliert wird.

---

\* Das erste dieser beiden Bücher heißt: „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“ (1910) und ist unter dem Titel: „Das Denken der Naturvölker“ von mir in deutscher Übersetzung herausgegeben und durch ein längeres Vorwort eingeleitet worden (Wien 1921, 2. Aufl. 1925). Das zweite, erst kürzlich erschienene führt den Titel: „La mentalité primitive“ (Paris 1922).

Durch die bei allen Naturvölkern üblichen Einweihungszeremonien, denen sich die jungen Leute bei ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft des Stammes zu unterziehen haben, wird diese seelische Struktur mit ihren festgelegten Inhalten von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und sie wurde von den modernen Reisenden so vorgefunden, wie sie vor vielen Jahrtausenden sich ausgebildet und die ganze Zeit hindurch erhalten hatte. Man sieht deutlich, daß mit der sozialen Gebundenheit die Vorherrschaft des Affektiven und Emotionalen über den noch wenig entwickelten Intellekt Hand in Hand geht. Der so allgemein verbreitete, so unerschütterlich feste, durch keinerlei konkrete Demonstration ins Wanken zu bringende Glaube an Geister, an Dämonen und an die Kraft der Zauberei ist als Produkt der emotionalen Phantasie entstanden und durch soziale Verdichtung (vgl. unten S. 118 ff) verfestigt worden. Man lese z. B. die zahlreichen Belege dafür, daß Krankheit und Tod bei den Primitiven überall auf die Einwirkung von Geistern und Dämonen zurückgeführt werden, und daß zugleich der Glaube allgemein verbreitet ist, die Krankheit könne nur durch zauberische Einwirkung auf den Dämon geheilt werden (L é v y - B r u h l, „Das Denken der Naturvölker“, S. 232 ff.) und man wird sich ein Bild von dem sozial gebundenen Denken dieser Menschengruppe machen können. Man wird es dann auch begreifen, daß der Einzelne auf dieser Entwicklungsstufe durchaus nicht die Fähigkeit besitzt, sich über das Niveau seiner Stammesgenossen zu erheben, und daß seine Seele gleichsam ganz ausgefüllt ist von den Anschauungen, Gefühlen und Willensdispositionen der Gruppe. D u r k h e i m hat in seinem Buche „La division du travail social“ sehr richtig darauf hingewiesen, daß auch das Hervortreten einzelner Häuptlinge im Kriege noch keine Individualisierung bedeutet. Der Häuptling ist hier nichts anderes als der Träger des Gesamtwillens, und weil ihn die Gruppe als solchen betrachtet, hat er unbeschränkte Gewalt und unbedingte Autorität. So zeigt es sich also, daß die beiden grundlegenden Sätze des A r i s t o t e l e s, der Mensch sei von Natur aus ein soziales Wesen und der Staat sei früher als das Individuum, im Lichte der modernen Völkerkunde eine ganz neue Bedeutung gewinnen und einen viel tieferen Einblick in das Wesentliche der menschlichen Geistesentwicklung tun lassen, als ihr Urheber ahnen konnte. Der Mensch hat wirklich als sozial gebundenes Herdentier begonnen und

seine Seele war von einem kollektiven, durch das Gemeinschaftsleben erzeugten Inhalte ganz erfüllt, bevor sie sich zu einer selbständigen, eigenartigen und eigenkräftigen Einzelseele hinaufentwickeln konnte. Es handelt sich nun darum, den Weg zu finden, den der Mensch gehen mußte, um aus einem sozial gebundenen Herdentier sich zu einer freien, selbständigen Persönlichkeit auszugestalten.

Diesen Weg hat uns die Entwicklungslehre gezeigt. Wir haben aus ihr das allgemeine Gesetz des Geschehens kennen gelernt, daß sich im ganzen Universum fortwährend eine Verwandlung des Gleichartigen in ein Ungleichartiges vollzieht. Herbert Spencer, der Philosoph des Evolutionismus, hat diese zuerst von Ernst v. Baer bemerkte Regelmäßigkeit am klarsten dargestellt und zugleich am umfassendsten verwertet. In den sechzehn kurzen Leitsätzen, in denen Spencer in der Vorrede zu dem von Collins hergestellten Auszuge aus seinem System die Quintessenz seiner Lehre zusammenfaßt, findet sich in den Sätzen 3—6 die kürzeste und beste Formulierung dieses im ganzen Universum sich vollziehenden Prozesses.\* Die Sätze lauten:

„3. Die Entwicklung ist einfach, wenn der Prozeß der Integration oder die Bildung eines zusammenhängenden Aggregats vor sich geht, ohne durch andere Prozesse kompliziert zu sein.

4. Die Entwicklung ist zusammengesetzt, wenn dieser primäre Übergang von einem unzusammenhängenden in einen zusammenhängenden Zustand von sekundären Veränderungen begleitet wird.

5. Diese sekundären Veränderungen stellen sich dar als die Umwandlungen eines Gleichartigen in ein Ungleichartiges. Diese Umwandlung vollzieht sich im Universum selbst ebenso wie in allen (oder beinahe in allen) seinen Bestandteilen. Man findet sie im Aggregat der Sterne und der Sternennebel, im Planetensystem, in der Erde als einer unorganischen Masse, in jedem Organismus, mag er nun Tier oder Pflanze sein, im Aggregat der Organismen durch die ganze geologische Zeit, im Men-

---

\* Epitome of the synthetic philosophy of Herbert Spencer by F. Howard Collins with a preface of Herbert Spencer, fifth edition, 1901, p. IX. Eine deutsche Übersetzung der sechzehn Leitsätze, die ich hier teilweise benütze, bei Otto Gaupp „Herbert Spencer“ (Frommanns Klassiker der Philosophie, V), 2. Aufl., 1900, S. 43 f.

schengeist, in der Gesellschaft, in allen Erzeugnissen der sozialen Tätigkeit.

6. Der Prozeß der Integration kombiniert sich mit dem Prozeß der Differenzierung und bewirkt dadurch nicht mehr bloß eine Umwandlung von Gleichartigkeit in Ungleichartigkeit, sondern auch eine Umwandlung von unbestimmter Gleichartigkeit zu bestimmter Ungleichartigkeit. Diese zunehmende Bestimmtheit, die mit der zunehmenden Ungleichartigkeit parallel geht, läßt sich sowohl im Universum als auch in seinen einzelnen Teilen und Unterabteilungen bis herab zu den kleinsten überall beobachten.“

Herbert Spencer legt infolge seines vorwiegend systematischen Interesses — Philosophie ist ja für ihn „vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis“ — das Hauptgewicht auf die Allgemeinheit des Differenzierungsprozesses und treibt deshalb die Analogie zwischen der Entstehung des Planetensystems aus gleichartigen glühenden Gasnebeln mit der Bildung eines organisierten Staatswesens aus einer undifferenzierten Menschenherde entschieden zu weit. Für uns kommt es hier ausschließlich darauf an, daß der Prozeß der Differenzierung im menschlichen Bewußtsein und in der menschlichen Gesellschaft eine ganz unbezweifelbare Tatsache ist, die sowohl für die Psychologie als auch für die Soziologie die allergrößte Bedeutung besitzt.

Auf dem Gebiete der Psychologie können wir es geradezu mit Händen greifen, wie die einzelnen Funktionen sich aus dem undifferenzierten Zustand eines ganz unbestimmten allgemeinen Lebensgefühls allmählich aussondern, und wie sie durch fortgesetzte Differenzierung immer reicher und mannigfaltiger werden. In einer künftigen Entwicklungspsychologie, die ich seit fast dreißig Jahren fordere und die kürzlich Felix Krueger inauguriert hat,\* wird dieser von den Psychologen bisher vernachlässigte Prozeß zweifellos eine große Rolle spielen und uns viele neue Aufschlüsse bringen.

Noch viel deutlicher aber als in der Seele des Einzelmenschen können wir den Differenzierungsprozeß in der menschlichen Gesellschaft beobachten, weil dieser sich auch heute noch vor unseren Augen vollzieht. Hier manifestiert sich dieser Vorgang in der ob-

\* Felix Krueger, „Über Entwicklungspsychologie“, 1915.

ektiv gegebenen Tatsache der fortschreitenden Arbeitsteilung und der damit verbundenen Berufsbildung. Dieser von den Nationalökonomien längst in seiner vollen Bedeutung erkannte Prozeß ist es nun vornehmlich, der den Menschen aus seiner sozialen Gebundenheit herausführt und zu einer selbständigen, eigenberechtigten Persönlichkeit gemacht hat.

Die Arbeitsteilung beginnt schon sehr frühe, indem bereits in der primitiven Familie die Beschäftigung des Mannes eine ganz andere ist als die der Frau. Von soziologischer Bedeutung wird jedoch der Prozeß erst dann, wenn sich größere Gruppen bilden, die aus heterogenen Elementen bestehen. Das geschieht, wenn einzelne Stämme sesshaft werden und vom Nomadenleben zum Ackerbau übergehen. Wird dann dadurch, daß ein kräftiger Jäger- oder Hirtenstamm eine Ackerbau treibende Gruppe bezwingt und die Bauern für sich arbeiten läßt, eine Art primitiven Staates gebildet, so sind hier durch die Schichtung der Gesellschaft in Herrschende und Beherrschte schon sehr wichtige Bedingungen für eine weitgehende Teilung der Arbeit gegeben. Die Beherrschten müssen intensiver arbeiten, weil sie nicht nur für ihre eigenen Bedürfnisse, sondern auch für die der herrschenden Klasse aufzukommen haben. Da scheidet sich in den landwirtschaftlichen Arbeiten zunächst die Verfertigung von Werkzeugen von der unmittelbaren Bebauung des Bodens ab und bald auch die Verarbeitung der Bodenprodukte von ihrer Gewinnung. Wenn sich dann zum Schutze gegen kriegerische Nachbarstämme Städte von größerem Umfange bilden, so entstehen wieder zahlreiche neue Bedürfnisse und damit neue Berufe. Neben den Handwerken, die sich immer mehr spezialisieren, bildet sich infolge des Austausches von Gütern innerhalb des Gemeinwesens und mit auswärtigen Völkern ein eigener Stand von Krämern und Kaufleuten aus. Dadurch aber entstehen wieder neue und zwar recht komplizierte Verkehrsaufgaben und Rechtsverhältnisse. Die herrschende Klasse sieht sich genötigt, festzustellen, was das Gemeinwesen von jedem seiner Teilnehmer verlangt und was jedem gewährleistet werden muß. Daraus entwickeln sich Rechtsordnungen, die anfangs auf Gewohnheit beruhen und sich durch Tradition fortpflanzen. Bald aber entsteht infolge der immer größeren Kompliziertheit des sozialen Lebens die Notwendigkeit, die Rechtsordnung schriftlich zu fixieren, und so

entstehen die ersten Gesetzbücher. Die Auslegung und Handhabung der Gesetze wird bald so schwierig, daß sich wieder neue Berufe bilden, die sich ausschließlich mit diesem Studium beschäftigen. So entsteht der Beruf des Richters und des Anwaltes. Die Staatsverwaltung, die immer mehr und immer weitere Gebiete umfaßt, zeitigt das Bedürfnis nach besonderen Aufsichtsorganen und so bildet sich der Beamtenstand aus. Gesundheit, Erziehung und Unterricht verlangen methodische Pflege und so entstehen die Berufe des Arztes und des Lehrers. Dazu kommen dann noch durch die Entwicklung des Handels und der Industrie sehr zahlreiche neue technische und kommerzielle Berufe, die sich immer weiter spezialisieren.

Die ökonomische Bedeutung dieses Differenzierungsprozesses hat Karl Bücher in seinem Buche „Die Entstehung der Volkswirtschaft“ eingehend geschildert und dabei vielfach auf die soziologischen und psychischen Wirkungen hingewiesen. Für uns kommt jedoch eine wesentlich andere Seite der Sache in Betracht.

Durch die Spezialisierung gelangen die Menschen von selbst dazu, ihre Aufmerksamkeit auf ein engeres Gebiet zu konzentrieren. Dadurch erfahren sie viele ganz neue Dinge, von denen die „kollektiven Vorstellungen“, das heißt die überlieferten Deutungsarten ihrer Sinneswahrnehmungen nichts enthielten. So lernt z. B. der Schmied immer neue Eigenschaften der Metalle, der Weber neue Eigentümlichkeiten der Wollfäden kennen. Jetzt werden sie eigentlich erst fähig, die einzelnen Tatsachen rein objektiv zu beobachten und für ihren Spezialberuf zu verwerten. Dadurch aber erfährt der Intellekt eine wesentliche Stärkung gegenüber den im Zustande der sozialen Gebundenheit vorherrschenden affektiven und emotionalen Funktionen und so vollzieht sich zugleich mit der durch die Arbeitsteilung eingeleiteten Verselbständigung des Einzelmenschen und mit seiner immer größeren Unabhängigkeit von der Überlieferung auch eine Intellektualisierung der Seele. Dieser bisher nicht bemerkte Zusammenhang zwischen der sozialen Differenzierung und der damit Hand in Hand gehenden Erstarkung des Intellekts wird erst in einer künftigen soziologischen Kritik der menschlichen Vernunft, an der der Verfasser dieses Buches seit mehreren Jahren arbeitet, in seiner vollen Bedeutung erkannt werden.

Eine weitere Folge der Arbeitsteilung und der damit verbun-

denen Berufsbildung ist eine starke Differenzierung der Interessen und als deren naturgemäßes Ergebnis eine Differenzierung der Charaktere. Dem Bauer nützt eine andere Gestaltung des Staates mehr als dem Gewerbetreibenden. Für den Kaufmann und Seefahrer, für den Krieger und für den Rechtskundigen sind wiederum andere Einrichtungen die günstigsten. Durch das Zusammenwirken dieser beiden Folgen der Differenzierung und Spezialisierung wird zunächst das seelische Inventar der Menschheit in geradezu unüberschbarer Weise bereichert. Geistige Kräfte, die bisher nicht vorhanden waren oder nicht zur Entfaltung gelangen konnten, werden neu geschaffen oder geweckt. Die Einzelseelen, die früher ganz von den „kollektiven Vorstellungen“ ausgefüllt waren, bekommen jetzt ihre neuen, eigenartigen Inhalte und entwickeln ein ungleich reicheres und mannigfaltigeres Leben. Wir dürfen also sagen, daß die Bildung selbständiger Individualitäten eines der wertvollsten Produkte der sozialen Entwicklung ist.

Es entstehen ferner aus diesem Individualisierungsprozeß viele neue Gesichtswinkel, unter denen jetzt die Überlieferung betrachtet wird. Sie erscheint nicht mehr allen in der gleichen unveränderlichen Gestalt und vermag deshalb ihre starke bindende Kraft nicht mehr ganz zu behaupten. Im Gegenteil. Je stärker sich die Eigenart der Einzelnen entfaltet, desto energischer suchen sie sich von der Überlieferung frei zu machen. Die starken Naturen entfalten immer mehr ihre eigene Vernunft, ihr eigenes Gewissen, ihr eigenes Wollen und kämpfen für die Berechtigung ihrer Eigenart gegen die überlieferten Glaubenssätze, Sitten und Rechtsordnungen.

Es ist heute noch nicht möglich, diesen Prozeß von seinem Beginn an in seinem ganzen Verlauf zu schildern, weil das Tatsachenmaterial in dieser Richtung noch nicht genügend durchforscht ist. Sicher aber ist es, daß wir da, wo das Licht der Geschichte zu dämmern beginnt, im alten Ägypten, in Babylonien, in Persien, in Indien und im homerischen Griechenland bereits eine weit fortgeschrittene Arbeitsteilung vorfinden. Wir sehen auch, wie dort überall kräftige Einzelpersönlichkeiten auftreten, die an der Überlieferung Kritik üben. Vom fünften vorchristlichen Jahrhundert angefangen, können wir durch die ganze Weltgeschichte hindurch einen großartigen Befreiungskampf beobachten, in welchem der

einzelne Mensch um Anerkennung seiner Eigenberechtigung ringt. Ich habe anderswo\* diesen Befreiungskampf als die individualistische Entwicklungstendenz bezeichnet und darauf hingewiesen, wie wertvolle Errungenschaften unserer Kultur aus diesem Befreiungskampfe erwachsen sind. Wir kommen auf diese Wirkungen noch einmal zurück. Hier aber handelt es sich darum, das Vorhandensein und die Wirksamkeit dieser individualistischen Entwicklungstendenz als überaus wichtige soziologische Grundeinsicht festzustellen.

Es ist also nicht so, wie die Anhänger der Vertragstheorie oder die Naturrechtslehrer glaubten, und wie es viele noch heute nicht anders begreifen zu können meinen, daß der Mensch als isoliertes Einzelwesen begonnen habe und sich aus Not mit seinen Genossen vereinigte, um leben zu können. Die Sache verhält sich vielmehr gerade umgekehrt. Die primitive Gruppe steht am Anfang und erst aus ihr ging in langsamem und allmählichem Entwicklungsprozeß der selbständige Einzelmensch hervor. „Das Gemeinschaftsleben“, sagt Durkheim (*La division du travail social*, p. 264), „ist nicht aus dem individuellen Leben entstanden, sondern umgekehrt, das letztere hat sich aus diesem entwickelt“. Dadurch, daß heterogene Stämme sich zu einem größeren Gemeinwesen zusammenschlossen, ist die Teilung der Arbeit in ausgedehntem Maße nötig geworden und diese hat, wie wir gezeigt haben, infolge der damit verbundenen Differenzierung der Fähigkeiten, der Interessen und der Charaktere zur Entwicklung selbständiger Einzelpersönlichkeiten geführt, die sich als eigenberechtigt fühlen und durch dieses immer stärker werdende Gefühl die Fähigkeit erlangen, die suggestive Kraft der Tradition zu überwinden, an den überlieferten Glaubensvorstellungen, Sitten und Rechtsordnungen Kritik zu üben, und dadurch ein kräftiges Ferment werden, das zur Höherentwicklung der Gesellschaft beiträgt.

Aus dem Kampfe der selbständig gewordenen Persönlichkeit gegen den sozialen Zwang ist der Gedanke der religiösen, der sittlichen und der politischen Freiheit hervorgegangen, ein Gedanke, der so oft und in so hohem Grade hervorragende Einzelmenschen und auch ganze Völker begeistert und zu hohen Taten gespornt hat. Man

\* Vgl. Jerusalem, „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre“, Verlag Ferd. Enke, Stuttgart 1915, S. 42 ff.

hat dieses Streben nach Freiheit vielfach als eine Wesenseigenschaft des Menschengenies bezeichnet und auf Grund dieser Überzeugung dem Reiche der Natur ein Reich der Freiheit gegenübergestellt. Tatsächlich ist aber der Freiheitsbegriff keineswegs etwas Ursprüngliches, a priori Gegebenes. Er ist vielmehr ein Produkt der individualistischen Entwicklungstendenz und kann nur innerhalb der Gemeinschaft zu fruchtbarer Entfaltung gelangen. Faßt man aber den Freiheitsbegriff als etwas Absolutes auf und entwickelt man daraus dialektisch seine äußersten Konsequenzen, so muß eine solche Theorie zum doktrinären Anarchismus und zum antisozialen Egoismus führen. Diese Denkrichtungen müßten aber, konsequent zu Ende gedacht, die Vernichtung der Gemeinschaft und damit schließlich auch die der Individuen zur Folge haben. Die Entwicklung der Gesellschaft sorgt aber dafür, daß die individualistischen Bäume nicht in den Himmel wachsen. Der individualistischen Entwicklungstendenz, die das Freiheitsstreben zeitigt, wirkt nämlich immer und überall die in jedem größeren sozialen Gebilde vorhandene Kraft der Selbsterhaltung des Ganzen entgegen. Man könnte dieses Streben, das in letzter Linie wieder nur eine Existenzbedingung der Individuen darstellt, vielleicht am passendsten die autoritativ-soziale Entwicklungstendenz nennen. Das tatsächliche und das notwendige Zusammenwirken dieser beiden antagonistischen Kräfte wird durch folgende Erklärung klar werden:

Die individualistische Entwicklungstendenz ist aus der durch die Arbeitsteilung bedingten sozialen Differenzierung hervorgegangen. Nun macht ja, wie wir gesehen haben, die Arbeitsteilung die Menschen einseitiger und eigenartiger. Sie bringt sie dazu, der Überlieferung gegenüber sich kritisch zu verhalten, und erhöht so die Eigenkraft des Denkens bei jedem Einzelnen. Zugleich aber hat die Arbeitsteilung auch eine ganz andere Wirkung. Sie macht den Einzelnen nicht bloß einseitiger und eigenartiger, sie macht ihn eben dadurch auch viel abhängiger von seinen Nebenmenschen und von dem sozialen Ganzen, dem er angehört. Wer z. B. als Schuhmacher tätig ist, und seine ganze Kraft auf die Bearbeitung des Leders und auf die Erzeugung von Schuhen verwendet, dem bleibt keine Zeit, auch die anderen Lebensbedürfnisse selbst herzustellen. Die muß er im Tauschwege von anderen erhalten und ist eben dadurch auf die anderen angewiesen. Bald stellt sich infolge

des komplizierter werdenden Tauschverkehrs die Herstellung eines allgemeinen Tauschmittels als notwendig heraus und dieses bildet wieder ein Bindemittel der Gesellschaft. Aristoteles hat in der Nikomachischen Ethik (5, 8) die ursprüngliche Funktion des Geldes sehr verständlich erörtert, und indem er das Wort νόμισμα (Münze) von νόμος (Gesetz) ableitet, schon damals erkannt, daß das durch soziale Differenzierung entstandene Bedürfnis nach einem allgemeinen Tauschmittel zugleich eine starke bindende Kraft besitzt und einer staatlichen Regelung unterworfen werden muß. Die soziale Differenzierung bedeutet also keineswegs bloß Trennung, sondern zugleich Vereinigung und Organisation. „Sie läßt die Tätigkeiten, die sie differenziert, miteinander zusammenwirken, sie nähert einander diejenigen, die sie trennt“ (Durkheim, a. a. O. S. 259). So trägt also die fortschreitende Teilung der Arbeit nicht bloß dazu bei, selbständige Persönlichkeiten zu entwickeln, sondern bringt es auch mit sich, daß das Gefüge der Gesellschaft immer komplizierter und immer fester wird. Je weiter die Interessen und Forderungen der Einzelnen auseinander gehen, desto nötiger wird das stramme Zusammenhalten des Ganzen, desto größer und schwieriger aber auch die sich immer mehr erweiternden Aufgaben des Staates.

Zu dieser Erweiterung der staatlichen Aufgaben hat nun allerdings die individualistische Entwicklungstendenz, gleichsam in ihrem eigensten Wirkungskreise, sehr viel beigetragen. In einem mehrtausendjährigen Befreiungskampfe hat sich der selbständig gewordene Mensch gegen die zu starke Bevormundung durch den Staat aufgelehnt und immer weiteren Spielraum für die freie Entfaltung der Persönlichkeit gefordert. Der Staat wurde dadurch gezwungen, den gesteigerten Anforderungen des Individuums in immer weiterem Maße Rechnung zu tragen. Das beweist die Gesetzgebung aller zivilisierten Länder. Die Behandlung des zahlungsunfähigen Schuldners, den der Gläubiger bei den Griechen und Römern als Sklaven verkaufen durfte, ist im Laufe der Jahrhunderte immer milder geworden. Die Folter wurde abgeschafft, die Sklaverei für widerrechtlich erklärt, weil beides dem gesteigerten Selbstgefühl des Menschen nicht mehr entsprach. Der Staat ist heute in allen zivilisierten Ländern nicht mehr bloß verpflichtet, das Leben, die Freiheit und das Eigentum jedes Bürgers zu schützen, er muß auch seinen mächtigen Arm leihen, um die verletzte Ehre des Einzelnen

wiederherzustellen. Erinnern wir uns ferner daran, daß die Staaten sich überall genötigt sehen, für den Unterricht der Jugend Vorsorge zu treffen und auch den weitgehenden Kulturbedürfnissen Rechnung zu tragen, indem sie die Pilege der Wissenschaft und der Kunst entweder selbst in die Hand nehmen oder doch kräftig zu fördern sich für verpflichtet halten, so ist auch dies als Wirkung der individualistischen Entwicklungstendenz anzusehen. Die Ansprüche des seelisch und geistig reicher und reifer gewordenen Menschen machen sich eben infolge seines energischen Strebens nach möglichst voller Entfaltung seiner Fähigkeiten auch in bezug auf Kunst und Wissenschaft geltend und müssen vom Staate immer mehr berücksichtigt werden.

So segensreich nun auch die individualistische Entwicklungstendenz auf das geistige Leben der Gesellschaft und auf die Erweiterung der Aufgaben des Staates zu wirken vermag und so sehr sie tatsächlich auch in diesem Sinne gewirkt hat, zeitigt sie aber anderseits Erscheinungen, die den Bestand der Gesellschaft und des Staates direkt gefährden. Auf dem Gebiete des politischen, besonders aber des wirtschaftlichen Lebens hat diese Tendenz vielfach zur Ausbildung eines antisozialen Egoismus geführt. Der schrankenlose Eigennutz, der im Erwerbsleben meist als selbstverständliche Maxime angesehen wird, ist nach der Meinung vieler sogar der beste Regulator für die Erzeugung und den Verbrauch der Güter. In ihrem unbändigen Freiheitsdrange gehen manche Theoretiker so weit, zu behaupten, daß der Staat als solcher eine durchaus schädliche Einrichtung sei, die immer nur störend eingreife. Nur aus der ganz ungehemmten, vollkommen freien Entfaltung der menschlichen Anlagen könne die wirklich vollkommene Gesellschaftsordnung hervorgehen. Diese unter dem Namen des Anarchismus bekannte Theorie hat namhafte Vertreter gefunden und wird z. B. von Anton Menger in seiner „Neuen Staatslehre“ als etwas durchaus ernst zu Nehmendes gründlich erörtert (S. 7—19).

Der soziologisch geschulte Beobachter sieht nun leicht, daß eine derartige Überspannung des individualistischen Prinzips mit der auf das Gemeinschaftsleben angelegten Natur des Menschen in Widerspruch geraten muß. Er findet es deshalb begreiflich, daß die dem Staate von allem Anfang an immanente Tendenz, die den Bestand und den Zusammenhalt der Gesellschaft als die wichtigste Lebens-

bedingung betrachtet, durch solche Bestrebungen eine wesentliche Verstärkung erfährt. Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns übrigens, daß auch für den Einzelnen selbst erst das geordnete Gemeinschaftsleben im Staate die Möglichkeit schafft, seine Eigenart voll zu entfalten. Deshalb sieht sich die Gesellschaft immer wieder genötigt, das innerlich reich und reif gewordene Individuum für die gemeinsamen Aufgaben in Anspruch zu nehmen und die Notwendigkeit der Einordnung und der Unterordnung als unerläßliche Bedingung der Existenz und der Weiterentwicklung hinzustellen. Wir sehen, wie diese autoritativ-soziale Entwicklungstendenz im Laufe der Geschichte immer wieder ihre Kraft entfaltet und der anarchischen Zersplitterung entgegenwirkt. Die katholische Kirche im Mittelalter und die absolutistischen Staaten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts sind weithin sichtbare und kraftvolle Produkte der autoritativ-sozialen Entwicklungstendenz, von der übrigens auch der preußische Beamten- und Militärstaat durchaus erfüllt war. Im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts beginnt nun diese Tendenz die Form des Sozialismus anzunehmen und strebt darnach, eine Synthese dieser beiden miteinander im Kampfe liegenden geschichtlichen Kräfte, der individualistischen und der autoritativ-sozialen Entwicklungstendenz, herbeizuführen. Die großen Massen der Industriearbeiter schließen sich, von schöpferischen Geistern geführt, zur großen sozialdemokratischen Parteiorganisation zusammen, die eine neue Gesellschaftsordnung heraufzuführen sich vorgesetzt hat. Es soll darin jedem Einzelnen die Existenz und die Befriedigung der wichtigsten Lebensbedürfnisse unbedingt gewährleistet werden. Dafür wird aber auch seine Arbeit für das Gemeinwesen gebieterisch in Anspruch genommen. Die ganz ungeahnte kolossale Entwicklung der Weltwirtschaft in den letzten hundert Jahren hat nun so überaus komplizierte ökonomische Zusammenhänge geschaffen, daß so gewaltige Umwälzungen, wie sie der Sozialismus plant, sich nicht so rasch vollziehen können. Das neunzehnte Jahrhundert hat uns aber zugleich einen gewaltigen Aufschwung des nationalen Gedankens gebracht und dadurch ein Zeitalter des Imperialismus und des Militarismus erstehen lassen, das nicht auf friedliche Entwicklung, sondern auf gegenseitiges Wettrennen und ständige Kriegsbereitschaft gerichtet war. Aus dem wirtschaftlichen Konkurrenzkampf der Staaten und aus dem nationalen

Chauvinismus ist dann die Katastrophe des Weltkrieges hervorgegangen, an dessen traurigen Folgen die Menschheit noch viele Jahrzehnte zu tragen haben wird. Um so dringender wird das Bedürfnis, die Synthese der beiden Entwicklungstendenzen zu finden und auf Grund derselben den Wiederaufbau der zerstörten Kultur in Angriff zu nehmen. Vielleicht finden wir die Richtung, in der sich diese Synthese zu bewegen haben wird, wenn wir darauf hinweisen, daß sich aus dem Kampfe zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Freiheit und Autorität schon vor mehr als zweitausend Jahren ein neuer Gedanke, eine neue Idee, ein neues soziales Gebilde zu entwickeln begonnen hat, das geeignet erscheint, der sozialen Entwicklung ihr Ziel zu zeigen.

Dieses Neue ist die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit und die damit eng verbundene Forderung der allgemeinen Menschlichkeit. Den Ursprung und die Entwicklung dieses neuen Gebildes vermag nur die soziologische Betrachtungsweise zur Klarheit zu bringen. Das führt uns zur vierten und letzten unserer soziologischen Grundeinsichten.

4. Die individualistische Entwicklungstendenz führt zum Universalismus und Kosmopolitismus.\*

Die individualistische Entwicklungstendenz zeigt sich am deutlichsten dort, wo eigenkräftig gewordene und sich als eigenberechtigt fühlende Persönlichkeiten an der bestehenden Gesellschaftsordnung Kritik üben. Diese Kritik tritt uns nun in zweifacher Gestalt entgegen. Der Einzelne wird durch immer weiter fortschreitende Differenzierung immer selbständiger in seinem Denken und immer

---

\* Um Mißverständnissen zu begegnen, möchte ich hier ausdrücklich hervorheben, daß der Zusammenhang von Kosmopolitismus und Individualismus wiederholt betont worden ist. Ich fand solche Hinweise z. B. bei Harnack „Mission und Verbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“, dann bei Burckhardt in der „Kultur der Renaissance“, bei Giddings, und in dem tiefgründigen Werk von Ruedorffer „Grundzüge der Weltpolitik“. Es dürften sich gewiß auch sonst noch ähnliche Hinweise finden. Was aber bisher noch nicht erkannt wurde, das ist der Ursprung und die Bedeutung dieses Übergangs für die ganze Geistesentwicklung. Das aber konnte ich eben nur mit Hilfe der soziologischen Betrachtungsweise finden, die eben jetzt erst zur Anwendung gelangt.

zielbewußter in seinem Wollen. Die intellektuelle Selbstständigkeit führt zur Kritik der überlieferten Glaubenssätze und will auf Grund der eigenen Beobachtung und gestützt auf die eigene Vernunft die übersinnlichen Urheber des Naturgeschehens, an welche die Überlieferung glaubt, durch natürliche Ursachen ersetzen. Das zielbewußte Wollen richtet wiederum seine Kritik gegen überkommene Rechtssatzungen, gegen unberechtigt erscheinende Privilegien und Vorrechte. Die Grundlage dieser Kritik bildet aber das immer stärker werdende Vertrauen in die eigene Vernunft und die immer fester werdende Überzeugung von der souveränen Berechtigung des eigenen Gewissens. Nun liegt es im Wesen der Selbstbeobachtung, im Wesen jedes In-sich-selbst-Hineinschauens, daß den darauf gegründeten Urteilen eine innere Evidenz und eine vollkommene Unanfechtbarkeit zugeschrieben wird. Ich kann nun nicht glauben, daß das, was mir meine Vernunft oder mein Gewissen mit so lebendiger Klarheit, mit so unwiderleglicher Gewißheit in die Seele legt, daß diese Gedanken, an deren Wahrheit ich nicht zu zweifeln vermag, nur für mich allein gelten sollten. Ganz von selbst betrachte ich meine neu entdeckte eigene Vernunft, mein eigenes Gewissen als Kräfte, die jedem Menschen von der Natur oder von der Gottheit verliehen wurden, und bin überzeugt, daß die von mir so deutlich erlebten Wahrheiten für alle Menschen maßgebend sein müssen.

Der selbständig gewordene, seiner Vernunft und seinem Gewissen vertrauende Denker wird sich infolge seiner Kritik des Bestehenden gewiß oft vereinsamt fühlen, weil er sich zu den Mitgliedern seines engeren Verbandes in Gegensatz gebracht hat. Allein gerade diese Loslösung aus der engeren Gemeinschaft bestärkt den einsamen Denker in seinem Vertrauen auf die Stimme der Vernunft, die er mit so überzeugender Deutlichkeit in seinem Innern vernimmt. Er findet übrigens bald im eigenen Gemeinwesen oder in anderen Städten Gesinnungsgenossen, die gleich ihm an den überkommenen Glaubenssätzen und Rechtsforderungen Kritik üben. Jetzt weiß er es ganz sicher, daß die Vernunft, deren Stimme er in seinem Innern vernahm, nicht ihm allein gehöre, sondern allen Menschen verliehen sei. Indem er sich also über seine in den Überlieferungen befangenen Landsleute erhaben dünkt, fühlt er sich zugleich einem größeren Verbandszugehörig und schafft so, ohne

sich dessen noch deutlich bewußt zu werden, an der Idee der ganzen Menschheit.

Der Übergang vom Individualismus zum Universalismus; die Herausbildung der Menschheitsidee aus der individualistischen Entwicklungstendenz, der enge Zusammenhang zwischen dem Weltbürgertum und dem lebendigen Gefühl der eigenen Persönlichkeit, das alles ist ein überaus wichtiges soziologisches Entwicklungsge-  
setz, das bisher noch wenig beachtet wurde. Wir haben soeben die psychologische Grundlage für diesen Übergang aufgezeigt. Daß sich derselbe aber auch tatsächlich in der Geschichte der Menschheit vollzogen hat, und daß der individualistische Ursprung auch heute noch für die Idee des Weltbürgertums charakteristisch ist, das wollen wir jetzt an einigen Beispielen darlegen.

Heraklit von Ephesus ist ein hervorragender Typus des einsamen und originellen Denkers. Mit seinen Landsleuten ist er sehr unzufrieden und macht ihnen heftige Vorwürfe, weil sie den Hermodoros, ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben (Fragm. 121 Diels). Er bezeugt uns ausdrücklich, daß er sich selbst gesucht habe (101), und man sieht es auch an anderen Aussprüchen, wie tief er in sein Inneres hineingeblickt hat. Stammt doch von ihm das tiefsinnige Wort, daß in der Seele ein Denken wohnt, das sich selbst vermehrt (115). Dieser in sich selbst versenkte, mit seiner Vaterstadt zerfallene Denker versichert uns nun an einer anderen Stelle, daß die Vernunft etwas Gemeinsames ist, und daß man diesem Gemeinsamen folgen müsse (2 und 114). Der vereinsamte Denker also, der mit seiner Vaterstadt zerfallen ist und sich selbst sucht, findet in seiner eigenen Seele die allgemeine Vernunft.

In der Zeit der griechischen Aufklärung (5. und 4. vorchristliches Jahrhundert) wurde an den überlieferten religiösen und sittlichen Anschauungen eindringende Kritik geübt. Eine ganze Reihe von kraftvollen, eigenartigen Persönlichkeiten tritt uns in den Trägern dieser geistigen Bewegung entgegen. Als eine Folgeerscheinung dieses geistigen Kampfes dürfen wir auch die Idee des Weltbürgertums ansehen.

Cicero berichtet, daß schon Sokrates sich einen Weltbürger genannt habe, und auch die späteren Stoiker (besonders Epiktet) erwähnen das gelegentlich. Das steht nun allerdings

mit dem, was wir sonst von Sokrates wissen, nicht im Einklang und deshalb wird die Nachricht mit Recht bezweifelt. Sicher bezeugt ist aber, daß Diogenes von Sinope, der bekannte Vertreter der kynischen Schule, den Namen und den Begriff des Weltbürgers geprägt hat. Diogenes wird uns als radikaler Individualist geschildert, der alle gesellschaftlichen Bindungen mit vollem Bewußtsein und sogar mit einer gewissen Ostentation verachtete und von sich wies. Aber gerade diese entschiedene Loslösung von allem Konventionellen, die energische Hinwendung zur Unabhängigkeit, zur Freiheit oder, wie Diogenes selbst sagt, zur Natur, zeitigte in ihm diesen universalistischen Gedanken. Auf die Frage, was er für ein Landsmann sei, antwortete Diogenes: „Ein Bürger der Welt“ (*κόσμου πολίτης*\*). In demselben Sinne erklärte er auch, der einzig richtige Staat sei der Weltstaat. So hat also der ausgesprochenste Individualist, ein Verächter der Überlieferung und energischer Bekämpfer aller gesellschaftlichen Konvention den Namen und den Begriff des Weltbürgers, des Kosmopoliten geschaffen.

Das philosophische Erbe der Kyniker übernahm die Schule der Stoiker, deren Stifter Zeno ein Schüler des Kynikers Krates war. Bei den Stoikern finden wir die Verbindung zwischen Individualismus und Kosmopolitismus besonders deutlich ausgeprägt. Das Ideal des Weisen, das in dem System der Stoiker eine so große Rolle spielt, ist durchaus individualistisch. Der Weise ist frei von Irrtum, unabhängig vom Schicksal, keiner Veränderung unterworfen, dem Übel nicht ausgesetzt. Er allein ist sich selbst genug, er ist der wahre Herrscher und König. Zugleich aber lebt er in der großen Gemeinschaft nicht nur aller Menschen, sondern auch der Götter, deren gemeinsames Vaterland eben die Welt ist. Die Stoiker betonen ihr Weltbürgertum wiederholt mit besonderem Nachdruck. So sagt z. B. der Kaiser Mark Aurel, der Stoiker auf dem Throne, einmal von sich: „Mein Staat und mein Vaterland ist, insofern ich Antoninus heiße, Rom, insofern ich ein Mensch bin, die Welt“ (VI, 44). Auch bei Epiktet finden sich ähnliche Äußerungen. Daß aus dem Gedanken des Weltbürgertums und der darin liegenden Idee der ganzen Menschheit von den

\* Diogenes Laertius, 6. 63.

Stoikern auch die Pflicht der allgemeinen Menschlichkeit abgeleitet wurde und der Begriff der Humanität gebildet wurde, haben wir bereits oben (S. 34) dargelegt.

Für das Urchristentum ist die Verbindung von Individualismus und Weltbürgertum ebenfalls charakteristisch, was der feinsinnige und tiefblickende Kirchenhistoriker Adolf v. Harnack ausdrücklich hervorgehoben hat.\* Als der Apostel Paulus sich vornahm, die Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Erlöser nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden zu predigen, da war ihm jede einzelne Menschenseele, die er für das ewige Heil gewann, lieb und wert. Gerade dadurch, daß jeder glauben durfte und glauben sollte, Christus sei für ihn gestorben, kamen besonders die Armen, die Bedrückten und die Beladenen zum tröstlichen Bewußtsein ihres Eigenwertes. Indem aber alle, die an Christum glaubten, Kinder Gottes wurden, erweiterte sich dieses Einzelbewußtsein sofort in das beseligende Gefühl der innigen Zusammengehörigkeit und erzeugte so wieder bei jedem Einzelnen aus seinem Ich die Menschheit.

Sowie aber die Zahl der Bekenner immer mehr zunahm und die kleine Gemeinde im Laufe von wenigen Jahrhunderten zur großen Weltkirche geworden war, da stellte sich immer dringender die Notwendigkeit heraus, den Lehrgehalt der neuen Religion dogmatisch festzulegen, stramme Disziplin einzuführen und eine feste Organisation zu schaffen. Daß dies der katholischen Kirche in bewunderungswürdiger Weise gelungen ist, haben wir schon hervorgehoben. Damit war nun allerdings in der Christenwelt das autoritative Prinzip zur Herrschaft gelangt. Gegenüber dieser neuen Macht, die keinen Widerspruch duldete und keine Sondermeinung zuließ, machte sich nun wieder die individualistische Entwicklungstendenz geltend. Das Bedürfnis nach innerlicher, persönlicher Frömmigkeit kommt in der mittelalterlichen Mystik zum Ausdruck und aus dieser geht dann die große Reformation hervor, die entschieden als individualistische Bewegung anzusprechen ist. Zu gleicher Zeit aber brach sich in Italien unter besonders günstigen Umständen die Freude am Menschen Bahn und zeitigte, von der wiedererwachten Antike mäch-

\* Harnack, „Die Mission und Verbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“, 3. Aufl., I, 119.

tig gefördert, die Periode der Wiedergeburt und des Humanismus. Hier sehen wir nun wieder, wie die Freude des Menschen an sich selbst und an den Schönheiten der Welt ihn dazu führt, die Bande der engeren Gemeinschaft zu sprengen und sich als Weltbürger zu fühlen. Jakob Burckhardt, gewiß einer der besten Kenner dieser Epoche, sagt in seinem grundlegenden Werke „Die Kultur der Renaissance in Italien“ (I, 147 f.): „Der Kosmopolitismus, welcher sich in den geistvollen Verbannten entwickelt, ist eine höchste Stufe des Individualismus“. Dante findet eine neue Heimat in der Sprache und Bildung Italiens, geht aber doch auch darüber hinaus mit den Worten: „Meine Heimat ist die ganze Welt“. Übrigens ist der Kosmopolitismus ein Zeichen jeder Bildungsepoche, da man neue Welten entdeckt und sich in der alten nicht mehr heimisch fühlt.

Wir haben oben (S. 88) darauf hingewiesen, daß sich mit der Verselbständigung des Einzelmenschen und mit seiner zunehmenden Unabhängigkeit von den „kollektiven Vorstellungen“ zugleich eine Intellektualisierung der Seele vollzieht. Der eigenkräftig gewordene Mensch bekommt immer mehr Vertrauen zur Kraft seines Denkens. Die Vernunft gewinnt allmählich die Herrschaft über die Affekte und Triebe und lernt zugleich, dem Wollen immer weitere Ziele zu setzen. Je mehr aber das Denken erstarkt, desto fester ist der Einzelne davon überzeugt, daß er in den Operationen seines eigenen Verstandes den Gesetzen einer allgemeinen menschlichen Vernunft folgt. Nun hat aber, wie wir gesehen haben, der Mensch erst infolge seiner Individualisierung gelernt, die einzelnen Tatsachen rein objektiv zu beobachten und in ihrer individuellen Wirklichkeit zu erfassen. Aus dieser Verbindung des Wirklichkeitssinnes mit der Überzeugung von der Allgemeinheit der menschlichen Vernunft, also wieder aus dem Übergang vom Individualismus zum Universalismus, der mit der Intellektualisierung der Seele parallel geht, entwickelt sich nach und nach die exakte Wissenschaft, durch deren Fortschritte der Mensch sich immer mehr zum Herrn der Natur emporringt.

Dieser Prozeß, der schon sehr früh beginnt, läßt sich vom Beginn der Neuzeit an mit besonderer Deutlichkeit beobachten. Dilthey hat in einer Reihe von überaus lehrreichen und gehaltvollen Aufsätzen, die jetzt im zweiten Bande seiner gesammelten Schrif-

ten vereinigt sind, den Nachweis erbracht, daß aus der humanistischen und aus der religiös-reformatorischen Bewegung des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts sowohl die mathematische Naturwissenschaft als auch die rationalistische Philosophie mit ihrer Lehre von einer natürlichen Religion, vom Naturrecht und von einem allgemeinen Sittengesetz sich herausentwickelt haben. Wir finden in seinen Darlegungen überall unsere soziologische Grundeinsicht vom Übergang des Individualismus zum Universalismus bestätigt, und diese Bestätigung ist deshalb für uns sehr wichtig, weil Dilthey selbst diesen durch die soziologische Betrachtungsweise neu erschlossenen Zusammenhang noch gar nicht bemerkt hatte. Indem ich nachdrücklich auf die jetzt leicht zugänglichen Arbeiten Diltheys verweise, hebe ich mit dankbarer Benutzung des von ihm so reichlich herbeigeschafften Materials die Hauptpunkte kurz hervor.

Der lebensfrohe Individualismus der Renaissancezeit hatte zunächst zur Folge, daß man sich der irdischen Wirklichkeit mit erhöhtem Interesse zuwendete und es sich angelegen sein ließ, diese reale Welt in ihrer Tatsächlichkeit genauer zu erforschen. Man bekam wieder Vertrauen in die Kraft des eigenen Beobachtens und Denkens und wollte die überlieferten Lehren, besonders die des Aristoteles, der für das Mittelalter die unbestrittene Autorität in weltlichen Dingen gebildet hatte, nicht mehr ungeprüft gelten lassen. Man war überzeugt, daß dem Menschen ein „natürliches Licht“ (*lumen naturale*) innewohne, das ihn befähigt, sich selbständig ein Urteil zu bilden. Melanchthon, der die Lehre vom natürlichen Licht zur Grundlage seiner Philosophie gemacht hat, spricht von dem Bewußtsein der Evidenz, welches alles richtige Rechnen und Schließen begleitet (Dilthey II, 178). Nun ist aber dieses Bewußtsein der Evidenz ein durchaus individuelles Erlebnis. Erst dadurch, daß dieses Erlebnis verallgemeinert wird, ergibt sich daraus die Lehre vom natürlichen Licht der Vernunft. Der Übergang vom Individualismus zum Universalismus tritt also auch in dieser für die Renaissancezeit charakteristischen Lehre deutlich zutage.

Zu der Freude am Beobachten der Natur gesellt sich also die mit dem Gefühl der Evidenz verbundene mathematische Bearbeitung. Aus der Kombination von Beobachtung, Experiment und Rechnung entsteht nun durch die Arbeiten von Kopernikus,

Galilei, Kepler, Huyghens und Newton die mathematische Naturwissenschaft, welche die Bewegungsgesetze der leblosen Materie dauernd festgelegt und damit die Grundlage geschaffen hat für die Beherrschung der Natur durch die moderne Technik. So ist also aus dem Individualismus des Renaissance-menschen die universelle und allgemeingültige Wissenschaft hervorgegangen.

Wichtiger noch ist die Einsicht in den Übergang vom Individualismus zum Universalismus und zum Weltbürgertum für das Verständnis der Auffassungen von Staat und Gesellschaft, die sich in der Neuzeit herausbilden. Dilthey hat in seinen Aufsätzen über das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert (II, 90 ff.) und in anderen daranschließenden Arbeiten die geschichtliche Entwicklung des modernen Denkens über Religion, Recht, Sittlichkeit und Staat mit Heranziehung eines reichen und oft schwer zugänglichen Materials dargestellt. Man ersieht daraus, daß aus dem gesteigerten Selbstgefühl des Renaissance-menschen sich immer deutlicher und immer schärfer die Überzeugung herausentwickelt, daß es Ideen und Gefühle gibt, die allen Menschen gemeinsam sind, und die geeignet erscheinen, ein einigendes Band zwischen den Völkern zu bilden.

So finden wir schon bei Erasmus, bei Zwingli und bei Melancthon die Idee eines universellen Theismus, einer natürlichen Religion, die einerseits auf das natürliche Licht der Vernunft, anderseits auf die Übereinstimmung unter den Völkern sich gründet. Daraus entwickelt sich der Deismus des achtzehnten Jahrhunderts, das heißt die Forderung einer allgemeinen Vernunftreligion, die keines Dogmas und keiner Offenbarung bedarf. Dieser Gedanke einer Universalreligion ist nun letzten Endes aus dem im Protestantismus zutage tretenden Bedürfnis nach persönlicher Frömmigkeit hervorgegangen.

In ähnlicher Weise erzeugt das gesteigerte Selbstgefühl des Einzelmenschen den Gedanken eines allgemeinen Rechtes, das von der Natur gegeben und von der Vernunft gefordert wird. Dieses Recht, das mit uns geboren ist, muß für alle Menschen immer und überall gelten. Viele Rechtslehrer des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts sprechen klar und bestimmt die Überzeugung aus, daß das Naturrecht allgemeine und unbedingte Geltung habe, ja, sie sagen, daß Gott selbst nicht die Macht habe, die Bestimmungen

des Naturrechtes zu ändern oder ungültig zu machen. Diesem individualistisch-universalistischen Rechtsgedanken stellt sich der absolutistische Staat entgegen, wie er sich in derselben Periode namentlich in Frankreich ausbildet. Hier ist der Staat selbst die Quelle des Rechtes (Hobbes) und der Wille des Herrschers das oberste Gesetz. Die Idee des Naturrechtes gewann jedoch die Oberhand über den Staatsabsolutismus. Die allgemeinen Menschenrechte wurden zuerst in die Verfassungen der amerikanischen Republiken aufgenommen, die sich von England losgelöst und die Föderation der „Vereinigten Staaten von Amerika“ gebildet hatten. So heißt es z. B. in der Verfassung des Staates Pennsylvania vom 28. März 1776 im Artikel I: „Alle Menschen sind in gleicher Weise frei und unabhängig geboren und haben bestimmte, natürliche, an sich geltende (inherent) und unabänderliche Rechte“. Dazu gehört unter anderem das Recht, das Leben und die Freiheit zu genießen und zu verteidigen, Eigentum zu erwerben, zu besitzen und zu wahren, Glück und Sicherheit zu erstreben und zu behaupten. Artikel II: „Alle Menschen haben ein natürliches und unabänderliches Recht, den allmächtigen Gott nach den Forderungen ihres eigenen Wissens und Gewissens zu verehren“. Es wird weiter bestimmt, daß niemand wegen seiner Konfession in seinen bürgerlichen Rechten beeinträchtigt werden darf, daß alle Macht beim Volke selbst ruht, daß keine stehenden Heere gehalten werden sollen, weil diese der Freiheit gefährlich sind, und daß die militärische Macht der bürgerlichen untergeordnet sein müsse.\* Ähnlich lauten die Verfassungen von Massachusetts, von Virginia und den anderen Staaten. In Frankreich wurden die Menschenrechte gleich im Anfang der Revolution schon am 4. August 1789 in der Nationalversammlung verkündet und dann in die Verfassungsurkunde vom 3. September 1791 aufgenommen. Die Urkunde beginnt mit einem Abschnitt, der die Überschrift trägt: Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (Verkündung der Menschen- und Bürgerrechte). Die Bestimmungen sind denen der amerikanischen Verfassungen ähnlich. Art. 1 und 2 lauten: „Die Menschen werden frei geboren und bleiben frei und gleich in ihren Rechten. Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Wahrung der natürlichen und unveräußerlichen Menschen-

\* Vgl. Altman, „Ausgewählte Urkunden zur außerdeutschen Verfassungsgeschichte“, 2. Aufl., 1913, S. 4 ff.

rechte. Diese Rechte sind: die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung“ (A I t m a n n, S. 55).

Wir haben die einzelnen Bestimmungen der amerikanischen und der französischen Verfassungsurkunden deshalb teilweise im Wortlaut mitgeteilt, weil sich oft gerade in der Textierung die Verbindung von Individualismus und Universalismus deutlich kundgibt. Kant und Fichte, die den Freiheitsgedanken der französischen Revolution mit solcher Begeisterung aufnahmen, sahen hauptsächlich das allgemein Menschliche darin und fanden sich in ihrer Auffassung, daß Freiheit das Wesentliche des Geistes sei, dadurch bestärkt. Der aus dem Freiheitsgedanken hervorgegangene politische und wirtschaftliche Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts hat wiederum das individualistische Moment, das in diesem Gedanken zur Geltung gelangte, in schroffer Einseitigkeit zum schrankenlosen Eigennutz und zum Anarchismus weiter entwickelt. Wir werden gleich sehen, welche Gegenströmung dadurch im neunzehnten Jahrhundert hervorgerufen wurde. Vorher aber müssen wir unsere soziologische Grundeinsicht vom innigen Zusammenhang zwischen der individualistischen Entwicklungstendenz und dem Weltbürgertum noch an einem anderen besonders lehrreichen Beispiel erläutern.

Der deutsche Neuhumanismus, der sich am Ende des achtzehnten und zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland ausgebildet hat, ist ein für die ganze Kulturentwicklung besonders bedeutsamer Beweis für die Richtigkeit und für die Tragweite dieser unserer soziologischen Grundeinsicht. In der Sturm- und Drangzeit unserer Literatur, aus der der Neuhumanismus hervorging, bildet sich ein eigenartiger Universalismus des Gefühles aus, in welchem unser soziologisches Grundgesetz wiederum in einer ganz neuen Weise zur Geltung kommt. Als Ausgangs- und zugleich als Mittelpunkt der ganzen Bewegung dürfen wir die Persönlichkeit Johann Gottfried Herders ansehen. Herder hat durch seine „Fragmente“ und durch die „kritischen Wälder“ den Sturm und Drang inauguriert. Seine Geschichtsphilosophie mit dem Zentralbegriff der „Humanität“ darf als die philosophische und als die pädagogische Grundlegung des Neuhumanismus angesehen werden. Herder ist als tiefgründiger Psychologe davon überzeugt, daß die Eigenart des Menschen sich am deutlich-

sten und tiefsten in seinem F ü h l e n offenbare. „Die Innigkeit, Tiefe und Ausbreitung, mit der wir Leidenschaft empfangen, verarbeiten und fortpflanzen, macht uns zu den flachen oder tiefen Gefäßen, die wir sind. Oft liegen unter dem Zwerchfell Ursachen, die wir sehr unrichtig und mühsam im Kopfe suchen. Der Gedanke kann daher nicht kommen, wenn nicht die Empfindung vorher an ihrem Orte war. Wiefern wir an dem, was uns umgibt, teilnehmen, wie tief Liebe und Haß, Ekel und Abscheu, Verdruß und Wollust ihre Wurzeln in uns schlagen, das stimmt das Saitenspiel unserer Gedanken, das macht uns zu denen Menschen, die wir sind.“\* Das Gefühl ist für Herder auch die Grundquelle aller Poesie. Er findet sie in ihrer ursprünglichsten und reinsten Form bei Homer, in der Bibel und im Volkslied. Die „Muttersprache des Menschengeschlechtes“ ist zugleich der reinste Ausdruck des echt menschlichen Gefühles, der innigen und lebendigen Teilnahme für die Natur außer uns und für die Natur in uns. Die Keime dazu sind in jedem Menschenherzen zu finden und müssen nur durch geeignete Erziehung und Bildung von innen heraus zur Entfaltung gebracht werden. Die ganze Weltgeschichte ist als eine solche Erziehung im großen anzusehen, als eine Erziehung zum Gefühl für das echt Menschliche im Menschen, als eine Erziehung zur Humanität. Mit diesen Gedanken wirkt Herder auf die jungen „Originalgenies“ und besonders mächtig auf den jungen Goethe in Straßburg. Die Freude an jedem kräftig erlebten Gefühl führt zunächst zur Verachtung jeder bloß konventionellen Form in der Kunst, zeitigt aber zugleich die Überzeugung von der tiefen Berechtigung jeder natürlichen Regung im Menschen und trägt besonders dazu bei, daß man die eigenen Gefühle liebevoll betrachtet, sich darin gefällt und sich daran sonnt. Eine unendliche Bereicherung des Innenlebens ist die Folge, und diese kommt in den Jugendwerken Goethes und Schillers sowie der anderen Stürmer und Dränger zu kraftvollem Ausdruck. Das ist es, was Schiller meint, wenn er im Eingang seines Gedichtes „Die Künstler“ sagt, der Mensch sei „reich durch Schätze, die lange Zeit sein Busen ihm verschwiegen“. Wie im fünfzehnten und im sechzehnten Jahrhundert wirkt auch jetzt die Antike kräftig mit.

\* Herder, „Vom Erkennen und Empfinden“, Sämtliche Werke 1852 (Cotta), Bd. 31, S. 16. Vgl. dazu auch Jerusalem, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, Wien 1912, S. 45 ff.

Sie beschleunigt den durch die allgemeine Geistesentwicklung in Deutschland eingeleiteten seelischen Prozeß und gibt ihm zugleich die Richtung auf das Ideal-Menschliche. Waren es in der Renaissance Cicero und Seneca, die den Gedanken eines universalen Theismus formen halfen, so sind es jetzt Homer, Sophokles und Plato, die das überströmende Gefühl läutern und die Freude am rein Menschlichen zu einem dauernden Gedanken befestigen. So entstand der Neuhumanismus, der das Bildungs- und Erziehungswesen Deutschlands so lange und so tief durchdrungen und gestaltet hat. Er bildet die letzte und größte Verbindung von Individualismus und Universalismus, die uns die Geschichte bisher gebracht hat. Aus dem lebendigsten Gefühl der eigenen Persönlichkeit, die Goethe als das höchste Glück der Erdenkinder bezeichnet, entspringt hier die tiefe Überzeugung von einer allen Menschen in gleicher Weise verliehenen Vernunft und von einem in allen Menschen wohnenden Menschlichkeitsgefühl, das immer reiner und reicher auszugestalten als die hohe Aufgabe der edelsten Geister erkannt wird. Schiller spricht von dem „weltbürgerlichen Band“, das jetzt „alle denkenden Köpfe verknüpft“, Kant entwirft in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ das Ideal einer „weltbürgerlichen Verfassung“ und Goethe bemüht sich eifrig, eine „Weltliteratur“ hervorzurufen, in der vor allem das allgemein Menschliche als das allen Nationen Gemeinsame zur Darstellung gelangen soll. Der prägnanteste Typus dieser Verbindung von Weltbürgertum und Persönlichkeitskultur ist vielleicht Wilhelm v. Humboldt, der aus dem Staatsdienste scheidet, weil er nur sich selbst ausbilden will, und der eben in sich selbst das allgemein Menschliche findet, das er, wie Spranger gezeigt hat, an der Hand der Griechen zu einer Philosophie der Humanität auszugestalten unternimmt.

Das neunzehnte Jahrhundert hat den Aufschwung des Nationalismus gebracht und infolgedessen das Humanitätsideal unserer Klassiker eine Zeitlang zurücktreten lassen. Für Deutschland hat Friedrich Meinecke in seinem Werke „Weltbürgertum und Nationalstaat“ den Übergang vom Kosmopolitismus zum nationalen Gedanken eingehend und lichtvoll dargestellt. Der Nationalismus hat sich jedoch über ganz Europa verbreitet und die politische Geschichte der letzten hundert Jahre mächtig beeinflußt. Deutschland und Italien haben sich nach einer jahrhundertelangen Zersplitterung

zu großen Nationalstaaten zusammengeschlossen. Viele andere größere und kleinere Nationen haben ihre staatliche Selbständigkeit angestrebt und zum Teil auch erreicht. Der Kosmopolitismus und der Humanitätsgedanke wurden vielfach als ideale Schwärmerei, als wirklichkeitsfremde Utopie, ja mitunter sogar als vaterlandslose Gesinnung bezeichnet. Die Nation und der Staat forderten das reif und reich gewordene Individuum für sich zurück und verlangten, daß jeder seine Kräfte ausschließlich in den Dienst seines eigenen Vaterlandes stelle.

Der Nationalismus hat sich aber nicht nur auf dem politischen Gebiete geltend gemacht, sondern hat auch auf das wirtschaftliche Leben übergreifen. Die von Adam Smith begründete Nationalökonomie war individualistisch und kosmopolitisch zugleich. Sie ruhte auf der Überzeugung, daß der uneingeschränkte Wettbewerb innerhalb des Staates und der Freihandel im internationalen Verkehr die besten Bedingungen für den Volkswohlstand bilden. Nun war aber die zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts sich erst entwickelnde Industrie Deutschlands, die in der Friedenszeit nach 1815 einen kräftigen Aufschwung nahm, durch die viel ältere und leistungsfähigere englische Manufaktur in ihrer Existenz bedroht. Nachdem durch den preußisch-deutschen Zollverein (1834) der Binnenverkehr zur Zufriedenheit geregelt war, da wurde das Bedürfnis eines Schutzes gegen ausländische Konkurrenz immer stärker. Im Jahre 1841 trat nun Friedrich List in seinem Werke „Das nationale System der politischen Ökonomie“ für energischen Schutzzoll ein und von dieser Zeit an durchdringt der Nationalismus immer mehr auch das wirtschaftliche Leben.\* Die großen Nationalstaaten stehen untereinander immer mehr in einem scharfen politischen und wirtschaftlichen Konkurrenzkampf. Nach dem deutsch-französischen Kriege von 1870/71 entwickelt sich die deutsche Industrie und der deutsche Handel in einem so großen Maßstabe und mit solcher Schnelligkeit, daß England hier einen sehr gefährlichen Rivalen erkennt. Zu dem nationalen Gegensatz, in dem sich Deutschland sowohl in bezug auf Frankreich als auch gegenüber dem slawischen Osten befand, kam jetzt noch die wirtschaftliche Gegner-

\* Gide und Rist, „Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen“, in deutscher Übersetzung herausgegeben von Franz Oppenheimer, 3. Aufl., S. 292 ff.

schaft Englands dazu. Die Folge war eine gewaltige Machtpolitik, die überall einsetzte. Aus dem dadurch veranlaßten ungeheuren Wetttrüben ist dann der Weltkrieg hervorgegangen. Der Nationalismus, der in sich die Expansionstendenz enthält, treibt eben immer und überall zum extremsten staatlichen Egoismus, und solange diese Tendenz herrscht, werden solche Katastrophen von Zeit zu Zeit immer wiederkehren.

Inzwischen aber waren im wirtschaftlichen Leben durch die Entwicklung der Großbetriebe neue Wandlungen eingetreten. Die Proletarier aller Länder hatten sich gegen den ausbeuterischen Kapitalismus zur großen internationalen Sozialdemokratie vereinigt, deren Streben darauf gerichtet war und noch ist, die Produktionsmittel in den Besitz des Staates überzuführen und dadurch die Ausbeutung der Arbeiter durch die Unternehmer unmöglich zu machen. Der Sozialismus strebt als letztes Ziel eine Synthese der beiden großen Entwicklungstendenzen an. Jeder Staatsbürger hat in gewissem Sinne das Recht auf Existenz und es soll ihm die Befriedigung der wichtigsten Lebensbedürfnisse durch die Staatsverfassung gewährleistet werden. Zugleich ist aber jeder Einzelne verpflichtet, für die Gesamtheit nach Maßgabe seiner Kräfte und Fähigkeiten zu arbeiten und muß sich dem Ganzen einordnen und unterordnen.

Das individualistische Moment in diesen Bestrebungen bringt nun wieder den alten Menschheitsgedanken und das Humanitätsideal zu Ehren. Dieses Ideal kann jedoch nicht mehr durch ein „weltbürgerliches Band“ verwirklicht werden, das die denkenden Geister verknüpft. Die Verbindung muß vielmehr zwischen den Staaten und Völkern hergestellt werden. So gestaltet sich der Kosmopolitismus infolge der nationalen und wirtschaftlichen Entwicklung jetzt aus zur Forderung des Internationalismus, zu dem vor dem Kriege bereits wichtige Ansätze vorhanden waren. Es sei nur auf den Weltpostverein, auf die vielen internationalen wissenschaftlichen Vereinigungen und auf das Haager Schiedsgericht hingewiesen.

Nun hat der Weltkrieg zweifellos zur Stärkung des nationalen Gedankens beigetragen. Eine Anzahl neuer Nationalstaaten ist aus ihm hervorgegangen, die vom Streben nach Erweiterung ihrer Macht erfüllt sind. Um so dringender erscheint deshalb die For-

derung nach einer alle Völker und Staaten umfassenden Organisation, welche die Wiederkehr einer so furchtbaren Weltkatastrophe unmöglich machen müßte.

Wie sich diese Dinge in der Zukunft gestalten werden, vermag natürlich niemand vorauszusagen. Unsere soziologischen Grundeinsichten haben uns aber dennoch die Richtungen und die Tendenzen kennen gelehrt, die für die bisherige Entwicklung maßgebend waren. Wir gewinnen dadurch ein tieferes und besseres Verständnis für eine Reihe von Zusammenhängen, und es wird nunmehr die Aufgabe der Soziologie sein, diese Grundeinsichten auf die Erforschung der verschiedenen Gebiete des menschlichen Zusammenwirkens anzuwenden.

Wir wollen nun auf Grund der gewonnenen Einblicke zunächst zwei wichtige Gebiete der menschlichen Geistesentwicklung, und zwar zuerst die Erkenntnislehre und dann die Sittenlehre, vom soziologischen Gesichtspunkt aus betrachten, und hoffen dabei zeigen zu können, daß unsere neuen Einsichten und unsere neue Methode sich fruchtbar erweisen werden.

### § 6. Soziologische Erkenntnislehre.

Das Erkenntnisproblem ist bisher von zwei verschiedenen Standpunkten aus in Angriff genommen worden. Man hat zunächst die Geltung unserer Erkenntnisse zu rechtfertigen und ihre Grenzen zu bestimmen versucht. Diese Aufgabe stellt sich die Erkenntniskritik. Die transzendente Analyse Kants hat bekanntlich die beiden Formen des kritischen Idealismus hervorgebracht, die wir in der „Einleitung in die Philosophie“ als Phänomenalismus und als Apriorismus bezeichnet haben. Den Phänomenalismus fanden wir dort damit widerlegt, daß er, zu Ende gedacht, zum Solipsismus führt. Der Apriorismus enthält, wie wir gezeigt haben, eine latente, uneingestandene Metaphysik. Zwingt man diese ans Tageslicht, dann verliert der Apriorismus ganz und gar seinen kritischen Charakter, wird zu Behauptungen gedrängt, die über jede mögliche Erfahrung hinausgehen, und verfällt wieder in den alten spekulativen Dogmatismus zurück, von dem uns Kant für immer befreien wollte. Diese Denkrichtung führt aber auch aus ganz anderen Gründen zu sehr bedenklichen

Konsequenzen. Indem sich die aprioristische Erkenntnistheorie ganz ausdrücklich auf die Untersuchung der Geltung unserer Erkenntnisse beschränkt und die Frage nach ihrem Ursprung und nach ihrer Entwicklung schroff ablehnt, verdeckt sie die allerwichtigsten Probleme und versperrt sich geradezu den Weg zur Aufklärung des wahren Wesens und Werdens menschlicher Erkenntnis. Die Erkenntniskritik hat also zu keiner befriedigenden Lösung geführt. Wir versuchten es dann, mit Hilfe der genetischen und der biologischen Betrachtungsweise das menschliche Erkennen als eine Funktion des menschlichen Lebens in seiner Grundform zu erfassen und seine Weiterentwicklung zu untersuchen. Wir glaubten, diese Grundformen in der fundamentalen Apperzeption zu finden, vermöge deren wir jeden wahrgenommenen Vorgang der Umgebung nach Analogie unserer eigenen Willensimpulse als Kraftäußerung eines Kraftzentrums auffassen und ihn so gleichsam aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzen. Der wahrgenommene Vorgang wird durch diesen Prozeß gleichzeitig gegliedert und objektiviert. Im einfachen Urteilsatz erfährt die fundamentale Apperzeption ihre klare Ausprägung. Das Subjekt ist das Kraftzentrum, das Prädikat die Kraftäußerung. Wir konnten nun zeigen, wie aus dieser Grundform die verschiedenen Arten der Begriffe hervorgehen, mittels deren wir die Erfahrung immer ökonomischer ordnen. Auch die wichtigsten der von Kant aufgestellten Stammbegriffe oder Kategorien vermochten wir auf empirischem Wege in ihrer Entstehung und Entwicklung zu verfolgen.\*

Die Ergebnisse dieser evolutionistischen und psychologischen Bearbeitung des Erkenntnisprozesses behalten nun, meiner Überzeugung nach, ihren dauernden Wert, bedürfen jedoch einer wichtigen Ergänzung. Es gibt nämlich eine Frage, die bisher weder der Apriorismus noch der Evolutionismus auch nur aufgeworfen haben. Beide Methoden setzen nämlich als etwas ganz Selbstverständliches voraus, daß der Mensch von Natur aus und somit von allem Anfang die Fähigkeit besitzt, rein theoretisch zu denken. Daß diese Voraussetzung nachweislich falsch ist, das habe ich schon in meinem im Jahre 1905 erschienenen Buch „Der kritische Idealismus

\* Vgl. zum Obigen meine „Einleitung in die Philosophie“, 10. Aufl., § 19 und § 20.

und die reine Logik“ (S. 143 ff.) klar und deutlich ausgesprochen. Zu dieser Überzeugung war ich damals hauptsächlich durch die biologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses gelangt, stützte mich aber auch auf Münsterbergs an Fichte orientierte geistvolle Theorie von der ursprünglich nur „Stellung nehmenden“ Funktion des Bewußtseins. Den wahren und tiefen Sinn der ganzen Fragestellung habe ich erst durch die soziologische Betrachtungsweise verstehen gelernt. Diese läßt uns nämlich nicht bloß das Problem mit viel größerer Deutlichkeit sehen, sondern gibt uns auch die Mittel zur klaren und einwandfreien Lösung an die Hand.

Ansätze zu einer soziologischen Kritik der menschlichen Vernunft sind ja bereits vorhanden.

Der französische Soziologe Emile Durkheim, der, wie bereits erwähnt, aus Anlaß meines in der „Zukunft“ (1909) erschienenen Aufsatzes „Die Soziologie des Erkennens“ in seinem Jahrbuch (*Année sociologique*, Bd. 11, 1910) eine neue Rubrik eröffnet hat mit der Überschrift „Conditions sociologiques de la connaissance“, hatte sich schon vorher für die Anwendung der soziologischen Betrachtungsweise auf das Erkenntnisproblem interessiert und namentlich auf die ganz und gar soziologisch bedingten Klassifikationsversuche der Primitiven hingewiesen. In seinem letzten großen religionsphilosophischen Werke „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“ hat nun der seither verstorbene Forscher den eigenartigen Versuch gemacht, die transzendente Analyse der Aprioriker mit der soziologischen Betrachtungsweise zu kombinieren und so den Weg zu einer soziologischen Aufhellung des Erkenntnisprozesses zu zeigen und zu bahnen.

Durkheim sieht in den Kategorien, die von den Apriorikern als Urfunktionen der Vernunft betrachtet werden, Erzeugnisse der menschlichen Gesellschaft. Er glaubt dies besonders von den Begriffen *Zeit* und *Raum*, *Gattung* und *Art* nachweisen zu können, und hat dafür in seinen früheren Arbeiten, sowie auch in dem letzten religionswissenschaftlichen Werk sehr interessante Belege zu geben gewußt. Da nun Durkheim von der Überzeugung durchdrungen ist, daß die zur Einheit zusammengeschlossene Menschengruppe ihr eigenes Leben führt und ganz anderen Gesetzen unterworfen ist, als die Psyche des zivilisierten, wissenschaftlich geschulten Einzelmenschen, so sieht er in den Kategorien eine Art

von Rahmen, die der heutige Einzelmensch nicht selbst geschaffen hat. Er findet sie vielmehr bereits vor und sieht sich genötigt, seine individuellen Erfahrungen in diese festgefügt, in keiner Weise zu entbehrenden Rahmen einzuordnen. Durkheim gibt also den Apriorikern darin recht, daß die Kategorien nicht als Erzeugnisse der individuellen Erfahrung angesehen werden können. Sie drängen sich vielmehr jedem einzelnen Denker auf und das verleiht ihnen den Charakter der Allgemeingültigkeit und der inneren Denknotwendigkeit. Allerdings kann Durkheim niemals zugeben, daß damit der Beweis einer zeitlosen, unveränderlichen logischen Struktur der menschlichen Vernunft gegeben ist. Diese Behauptung stellen zwar die Aprioriker auf, allein sie sind nach Durkheim nicht imstande, dafür eine Erklärung oder Rechtfertigung zu geben, „denn es heißt nicht diese Struktur erklären, wenn man sich darauf beschränkt, zu sagen, daß sie dem Wesen des menschlichen Verstandes inhäriert“ (l. c. p. 20). Durkheim sieht also in den Kategorien Entwicklungsprodukte des kollektiven Lebens der Menschengruppen, Produkte, die sich sehr frühe gebildet haben und eben dadurch die Formen des Denkens bestimmen. Er geht aber noch einen wichtigen Schritt weiter. Die soziale Welt ist zwar eine ganz spezifische Erscheinungsform der Wirklichkeit, bleibt aber trotzdem ein Teil der Natur. Wenn nun die fundamentalen Beziehungen zwischen den wirklichen Dingen — und es ist ja die Funktion der Kategorien, gerade diese Beziehungen zum Ausdruck zu bringen — sich in der sozialen Welt am deutlichsten abheben, so ist es doch unmöglich, daß sie sich nicht auch anderswo vorfinden, wenn auch in etwas verhüllter Gestalt (l. c. p. 26). Wir haben also in den Kategorien wohlbegründete Symbole vor uns, die uns ermöglichen, die gesamte Wirklichkeit in ihren wesentlichen Beziehungen zu erfassen. Auf diese Weise, glaubt Durkheim, kann eine soziologische Erkenntnislehre eine Synthese von Apriorismus und Empirismus vollziehen, sich die Vorteile beider Betrachtungsweisen aneignen, ohne zu transzendenten Annahmen ihre Zuflucht nehmen zu müssen. „In den sozial entstandenen Kategorien ist eine ganze Partie der Menschheitsgeschichte inbegriffen. Um zu wissen, woraus diese Begriffe gemacht sind, die wir nicht selbst gemacht haben, kann es nicht genügen, daß wir unser eigenes Bewußtsein befragen. Wir müssen über uns hinausschauen, wir müssen die

Geschichte studieren, eine ganz neue Wissenschaft muß geschaffen werden, eine sehr komplizierte Wissenschaft, die nur langsam fortschreiten kann“ (l. c. p. 27 f.).

Man wird gewiß zugeben, daß diese geistvollen und tiefgründigen Erwägungen geeignet sind, die soziologische Bedingtheit des Denkens dem Verständnis näher zu bringen, und daß die Notwendigkeit, sowie die Fruchtbarkeit einer soziologischen Erkenntnislehre daraus hervorgeht. Trotzdem aber vermag ich dem verdienten Forscher auf seinem Wege nicht ganz zu folgen. Die schroffe Scheidung zwischen Individuum und Gesellschaft, die scharfe Betonung der Eigenart und des Eigenlebens der Gruppe, das durch individualpsychologische Betrachtung niemals ganz verstanden werden kann, der überaus lehrreiche Hinweis auf die von der des Kulturmenschen der Gegenwart so stark abweichende Geistesart der Primitiven, also alles das, was die Forschungen der Schule Durkheims besonders deutlich charakterisiert und sie so wertvoll macht, hat zwar die fruchtbarsten Anregungen gegeben und wichtige soziologische Erkenntnisse zutage gefördert, ist aber trotzdem in der Gefahr, wichtige Probleme, die gerade das Gebiet der Erkenntnisentwicklung betreffen, zu verdecken und bedarf daher vielfach der Berichtigung und ganz besonders der Ergänzung. Lévy-Bruhl, einer der begabtesten und tätigsten Schüler Durkheims hat in seinen beiden, bereits erwähnten Werken über die Geistesart der Primitiven (s. S. 83) sich mit großem Erfolg bemüht, den Unterschied zwischen der Denkweise des logisch geschulten Kulturmenschen und der des in sozialer Gebundenheit dahinglebenden Primitiven klar und deutlich herauszustellen. Besonders gut ist es ihm gelungen, die mystische und die prälogische Geistesart der Primitiven durch zahlreiche, vortrefflich ausgewählte Beobachtungen wissenschaftlich geschulter Forscher anschaulich darzustellen und so tief in das Seelenleben dieser auf einer tieferen Stufe Zurückgebliebenen hineinzuleuchten.

Damit ist nun allerdings ein überaus wichtiger Ausgangspunkt für weitere Forschungen gegeben. Lévy-Bruhl hat darauf im Schlußkapitel seines ersten Werkes („Das Denken der Naturvölker“, deutsche Ausgabe S. 323 ff.) hingewiesen und vom „Übergang zu höheren Typen der Geistesbetätigung“ gesprochen. Dieses Kapitel enthält aber, wie ich schon in meinen Vorbemerkungen zur deut-

schen Ausgabe gesagt habe, mehr Andeutungen und Probleme als wirkliche Ausführungen. Lévy-Bruhl hat uns aber noch nicht den Weg gezeigt, auf dem der Mensch aus dem Zustande der sozialen Gebundenheit zur individuellen Selbständigkeit gelangt. Gerade dieser Entwicklungsgang aber muß deutlich erkannt werden, wenn es klar werden soll, in welchem Sinn und bis zu welchem Maße das menschliche Denken soziologisch bedingt ist.

Die oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten sollen uns hierzu den Weg zeigen. Sie dürften sich als geeignet erweisen, die menschliche Erkenntnisentwicklung von einer neuen Seite her zu beleuchten. Wir müssen zu diesem Zweck allerdings manches bereits Gesagte kurz wiederholen.

Aus der modernen Völkerkunde wissen wir, daß der primitive Mensch uns überall auf der Erde als ein sozial gebundenes Herdentier entgegentritt. Die Seele des Einzelnen ist ganz ausgefüllt von dem, was die französischen Soziologen aus der Schule Durkheims „Kollektivvorstellungen“ nennen. Das sind seelische Gebilde, in denen die emotionellen und die motorischen Elemente, das heißt die subjektiven Gefühle und Triebe, die durch die Wahrnehmung der Vorgänge ausgelöst werden, fast allein dominieren, während das, was wir heute als die objektiven Bestandteile der Wahrnehmungen betrachten, fast ganz bedeutungslos bleibt. Charakteristisch für diese sozial gebundene Geistesart der Primitive ist ferner der unerschütterliche Glaube an die Allgegenwart von Geistern und Dämonen, die überall im Spiele sind, wo sich in der Natur oder im Menschenleben irgend etwas ereignet, das vom ganz Alltäglichen abweicht. Beispiele dafür sind oben angeführt worden. Der Einzelne fühlt sich nur als ein Teil, als ein Glied seines Stammes und hält an der überkommenen Art, die Sinneswahrnehmungen zu deuten, mit einer geradezu unglaublichen Zähigkeit fest. Für das, was wir in unserem heutigen Sinne des Wortes „Erfahrung“ nennen, ist der Primitive nach den übereinstimmenden Berichten der Forschungsreisenden und der gut beobachtenden Missionäre ganz unzugänglich. Auf dieser Entwicklungsstufe ist der Mensch noch ganz unfähig, rein theoretisch zu denken, und vermag noch keineswegs gegebene Tatsachen rein objektiv zu konstatieren.

Diese Fähigkeit erlangt der Mensch nur langsam und allmählich, und zwar in dem Maße, als er sich selbst aus dem Zustande der

sozialen Gebundenheit herausarbeitet und sich zu einer selbständigen, eigenkräftigen Persönlichkeit hinaufentwickelt. Wir haben gesehen, daß zu dieser Befreiung die soziale Differenzierung hinführt, die zum großen Teil eine Wirkung der früh einsetzenden und dann immer weiter fortschreitenden Arbeitsteilung ist. Der Übergang vom Nomadenleben zum Ackerbau und zur Selbsthaftigkeit, sowie die damit verbundene Bildung größerer Gemeinwesen ist für diesen Differenzierungsprozeß und dessen Einwirkungen auf die Erkenntnisentwicklung von maßgebender Bedeutung. Die verschiedenen Handwerke, die in der größeren und komplizierteren Gemeinschaft entstehen, bringen es von selbst mit sich, daß jeder, der sich einer spezialisierten Arbeit widmet, genötigt ist, seine Aufmerksamkeit auf ein engeres Gebiet zu konzentrieren. Dadurch aber schafft sich der Einzelne, ohne es direkt zu beabsichtigen, ganz von selbst seinen eigenen engeren Erfahrungskreis, in den die Kollektivvorstellungen gleichsam gar nicht hineinreichen. Da jeder solche Beobachtungen bei der Arbeit selbst macht und sofort gewahr wird, daß er dadurch in seiner Arbeit gefördert wird, so tritt der Gedanke an Geister und Dämonen zurück und der Mensch lernt auf diesem Wege zum erstenmal die Tatsachen selbst rein objektiv beobachten, um diese Beobachtungen sofort für seine Arbeit zu verwerten. Dadurch erfährt nun gleichzeitig der Intellekt eine wesentliche Stärkung gegenüber den im Zustande der sozialen Gebundenheit vorherrschenden affektiven, emotionalen und triebartigen Elementen, und es vollzieht sich zugleich mit der durch die Arbeitsteilung eingeleiteten Verselbständigung des Einzelnen auch eine Intellektualisierung der Seele. Dieser merkwürdige Zusammenhang zwischen Erkenntnisentwicklung und Gesellschaftsentwicklung muß nun genauer untersucht werden. Jedenfalls wird durch diese soziologische Entdeckung der Glaube an eine zeitlose, unveränderliche logische Struktur der menschlichen Vernunft, die jeder Erfahrung und jeder Erkenntnis gleichsam ihren Stempel aufdrückt, oder gar, wie die Apriorker meinen, Erfahrung erst möglich macht, stark erschüttert. Hat uns doch Lévy-Bruhl in seinen beiden Büchern gezeigt, daß die Geistesart der Primitiven nicht bloß mystisch (Glaube an Geister), sondern auch prälogisch, das heißt für das Gesetz des Widerspruches ganz unempfindlich ist. Der Mensch hat erst durch

seine Befreiung von der sozialen Gebundenheit theoretisch denken gelernt und infolge dieser Erstarkung des Intellekts ist die Wissenschaft überhaupt erst möglich und dann wirklich geworden.

Damit sind nun wichtige und wesentlich neue Gesichtspunkte gegeben, von denen aus sich ein vertieftes Verständnis für die Entwicklung und auch für die Geltung der menschlichen Erkenntnis gewinnen läßt. Wenn es auch heute noch nicht möglich ist, den ganzen Verlauf dieses Prozesses im einzelnen zu verfolgen, so geben uns doch die oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten die Mittel an die Hand, bestimmte und deutliche Richtlinien zu ziehen. Um diese zu finden, müssen wir zunächst die Kollektivvorstellungen, in denen wir die ursprüngliche Reaktion des menschlichen Bewußtseins auf die Vorgänge der Umgebung vor uns haben, einer psychologischen Zergliederung unterziehen.

Da wäre denn zunächst zu sagen, daß die Kollektivvorstellungen der Primitiven nicht als Vorstellungen in dem Sinne betrachtet werden dürfen, in welchem die moderne Psychologie das Wort gebraucht. „Man muß,“ sagt Lévy-Bruhl, „unter dieser Form der geistigen Betätigung der Primitiven nicht ein bloßes Verstandesphänomen oder eine bloße Erkenntnis verstehen, sondern ein komplizierteres Phänomen, in welchem das, was für uns eigentlich Vorstellung ist, noch mit anderen Elementen von emotionellem oder motorischem Charakter vermischt, gefärbt, durchdrungen ist, und welches infolgedessen ein anderes Verhalten hinsichtlich der vorgestellten Gegenstände mit sich bringt“.\*

Versuchen wir nun, von den gefühls- und triebartigen Elementen der Kollektivvorstellungen einmal abzusehen und den darin jedenfalls mitenthaltene intellektuellen Prozeß isoliert zu betrachten. Da finden wir zunächst, daß die Kollektivvorstellungen als Deutungen von Vorgängen zweifellos Urteile sind.

Nach meiner Theorie, die ich schon wiederholt dargelegt habe\*\*

---

\* Lévy-Bruhl, „Das Denken der Naturvölker“. Deutsche Ausgabe (1921), S. 22.

\*\* Am ausführlichsten in meinem Buche „Die Urteilsfunktion“ (1895), dann wieder in meiner Streitschrift „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (1905), sowie in der „Psychologie“ (7. Aufl., 1922) und in den verschiedenen Auflagen der „Einleitung in die Philosophie“.

vollzieht sich in jedem wirklich erlebten, selbstgedachten, nicht bloß nachgesprochenen Urteil eine Gliederung des beurteilten Vorganges in Kraftzentrum und Kraftäußerung. Diesen in der zentralisierten Organisation des Menschen tief begründeten Prozeß bezeichne ich als fundamentale Apperzeption. Daß von den Primitiven als Kraftzentren so gut wie immer unsichtbare Mächte, Geister und Dämonen betrachtet werden, hat gewiß in der seelischen und in der sozialen Struktur der Primitiven seine Ursachen, die wir allerdings heute noch nicht mit Sicherheit festzustellen vermögen. Mit dieser Frage wollen wir uns auch jetzt nicht befassen.

Für unser Erkenntnisproblem ist es viel wichtiger, auf die Zähigkeit und Festigkeit zu achten, mit der die in den Kollektivvorstellungen enthaltenen Urteile von allen Stammesgenossen für wahr gehalten werden. Wir haben die deutlichsten Beweise dafür, daß sich dieselben Deutungsarten, derselbe Glaube an die fortwährenden Einwirkungen von Geistern, Dämonen oder Zauberern in den verschiedensten Teilen der Erde durch lange Zeitperioden hindurch unverändert erhalten haben. Die Forschungsreisenden und besonders die Missionäre berichten übereinstimmend, wie vergeblich ihre Bemühungen waren, die Eingeborenen von ihrem „Aberglauben“ abzubringen und sie zu veranlassen, an natürliche Ursachen der Vorgänge zu glauben. So sind die Primitiven, um nur ein Beispiel zu zitieren, jedesmal, wenn eine Frau beim Baden oder beim Wasserholen von einem Krokodil verschlungen wird, fest davon überzeugt, daß das Krokodil von einem Zauberer zu dieser Tat bestellt war, oder daß sich der Zauberer selbst in das Krokodil verwandelt habe, um seinen böswilligen Anschlag auszuführen. Lévy-Bruhl hat in seinem kürzlich erschienenen zweiten Werk über die Geistesart der Primitiven eine ganze Reihe von Belegen dafür zusammengestellt („La mentalité primitive“, S. 37 ff. Paris 1922).

Dieser unerschütterliche Glaube an die Existenz und an die Wirksamkeit von Wesen, die doch ursprünglich nur Geschöpfe der Phantasie gewesen sein können, ist gewiß auf verschiedene Ursachen zurückzuführen, die in ihrer Gesamtheit jedenfalls sehr schwer festzustellen sein dürften. Wir wollen deshalb hier nur auf eine dieser Ursachen hinweisen, die in einem Vorgange besteht, den wir heute noch vielfach beobachten können.

Es erscheint mir zweifellos und es wird auch durch mannigfaltige

Einrichtungen, die sich bei Primitiven finden, bestätigt, daß sich die Stammesgenossen in dem Glauben an die Allgegenwart der Geister und Dämonen gegenseitig bestärken. Schon das allein ist geeignet, diesen Schöpfungen der Phantasie Realität und Festigkeit zu verleihen. Diesen Prozeß der gegenseitigen Bestärkung sehen wir nicht bloß bei den Primitiven, sondern auch auf höheren Stufen der Kulturentwicklung und sogar heute noch in unserem täglichen Leben in voller Wirksamkeit. In dem oben erwähnten Aufsatz: „Die Soziologie des Erkennens“, den ich im Jahre 1909 in der Zeitschrift „Die Zukunft“ veröffentlichte, habe ich für diese durch gegenseitige Bestätigung und Bestärkung entstandenen und befestigten Glaubensgebilde den Ausdruck „soziale Verdichtung“ vorgeschlagen. Die Bedeutung und Wirksamkeit solcher „Verdichtungen“ läßt sich nun auf verschiedenen Lebensgebieten verfolgen. Man sieht dabei ganz deutlich, wie stark der Erkenntnisprozeß durch das menschliche Zusammenleben beeinflußt wird.

Am deutlichsten zeigt sich die Bedeutung der sozialen Verdichtungen auf dem Gebiete der religiösen Glaubensvorstellungen. Stellen wir uns vor, daß unter den Griechen zuerst ein Einzelner die Phantasievorstellung sich bildete, die Sonne sei ein Wagen mit zwei Pferden, den der Sonnengott lenkt. Wenn dieser Einzelne sein Phantasiebild für sich behält, so ist es nicht mehr als eine Seifenblase, die bald spurlos vergeht. Erst wenn er seiner Idee Worte leiht, wenn andere Ähnliches sich vorgestellt haben und ihm infolgedessen zustimmen, dann bekommt die Vorstellung von Helios und seinem Wagen eine gewisse Festigkeit, die ihre Erhaltung und Fortpflanzung ermöglicht. Alle Göttergestalten, die von Indern, Persern, Ägyptern, von Babyloniern und Griechen, von Römern, Germanen, Kelten und Slawen jemals angebetet wurden, sind soziale Verdichtungen von Phantasieerlebnissen, die eben durch den Prozeß der Verdichtung Festigkeit und Dauer erlangt haben. Noch deutlicher als bei der Entstehung der Göttergestalten tritt die Bedeutung der sozialen Verdichtung beim Seelen- und Ahnenkult zutage. Der Glaube an das Fortleben der Seelen nach dem Tode wird durch keine unmittelbare sinnliche Wahrnehmung gestützt. Man hat deshalb den Ursprung dieses Glaubens in den Traumerlebnissen gesucht. Nun wissen wir, daß Kinder oft das, was sie im Traume sehen, als etwas tatsächlich

Erlebtes empfinden und die im Traume wahrgenommenen Dinge für durchaus real und wirklich halten. Wir dürfen deshalb auch bei Primitiven dieselbe Deutung der Träume erwarten. Stellen wir uns nun vor, daß etwa der Häuptling eines Stammes im Kampfe gefallen sei. Wahrscheinlich wird mancher Stammesgenosse in der nächsten Nacht von diesem bedeutsamen Ereignis träumen. Jeder Einzelne betrachtet diesen Traum als ein wirkliches Erlebnis und glaubt, der Verstorbene sei ihm im Traume leibhaftig erschienen. Würde er nun von diesem Ereignis nicht weiter sprechen, so hätte er es bald vergessen, und das Traumerlebnis hätte dann keine weiteren Folgen. Der starke Gefühlseindruck, den solche Träume in der Regel mit sich bringen, wird aber zweifellos die Einzelnen veranlassen, einander ihre Träume mitzuteilen. Dadurch bekommt nun die Erscheinung des Häuptlings eine weit stärkere Realität und Festigkeit. Die gegenseitigen Bestätigungen bestärken die Stammesgenossen in dem Glauben, daß der Tote in ihrer Nähe weilt, und daß er an ihren Geschicken teilnimmt. Der Hingeschiedene ist noch da, er kann nützen und schaden, und so empfiehlt es sich, ihm Dienste zu erweisen. Der so entstandene Seelen- und Ahnenkult, den wir meist bei Völkerstämmen finden, die bereits die ganz primitive Entwicklungsphase überwunden haben, und der heute noch in den verschiedensten Formen sich auch bei Kulturvölkern erhalten hat, beruht also in letzter Linie auf sozialen Verdichtungen. Ohne die gegenseitigen Bestätigungen und Bestärkungen könnten weder die Göttergestalten noch die Seelen der Verstorbenen die Festigkeit und die Wirksamkeit erlangen, die sie tatsächlich im Glauben der Menschen so lange Zeit hindurch besessen haben und zum Teil noch besitzen. Dasselbe aber, was wir hier für die Naturreligionen konstatiert haben, vollzieht sich auch bei den Religionsystemen, die von einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten gestiftet wurden. Buddha's und Mohammed's Visionen werden zu wirkenden Kräften erst dadurch, daß ihre Anhänger und Jünger diese Visionen zu sozialen Verdichtungen ausgestaltet und verfestigt haben.

Die soziale Verdichtung vermag also seelischen Gebilden, die der Phantasie, dem Traumleben, der Vision ihren Ursprung verdanken, einen hohen Grad von Festigkeit und wirksame Dauer zu verleihen. Die Urteile, zu denen solche Vorstellungen Anlaß ge-

ben, werden von großen Menschengruppen vieler Generationen für wahr gehalten und zur Richtschnur ihres Handelns genommen.

Man könnte aus den bisherigen Darlegungen leicht den Eindruck gewinnen, daß die sozialen Verdichtungen hauptsächlich die Wirkung haben, daß sie den Glauben an Geister und Dämonen und an sonstige Gebilde der Phantasie befestigen und dauernd machen. Sie wären dann mehr ein Hindernis, ein Hemmschuh der objektiven Tatsachenerkenntnis und eine Stütze des Irrtums und Aberglaubens. Wir werden aber gleich sehen, daß das durchaus nicht der Fall ist. Die sozialen Verdichtungen nehmen vielmehr auch in den ganz konkreten Erfahrungen des täglichen Lebens und in den darauf gegründeten Urteilen, sowie in den daraus sich ergebenden Maßnahmen einen sehr breiten Raum ein. Sie sind vielfach eine Vorbereitung der streng objektiven Erkenntnis und dienen ebenso zur Verfestigung von Wahrheiten wie zu der Aufrechterhaltung von Irrtümern. Sie beweisen allerdings auch den ursprünglich aktivistischen und biologisch bedeutsamen Charakter der Denkvorgänge. Das soll sofort klar werden.

Wir denken in Begriffen, und das charakteristische Merkmal des Begriffes ist seine Allgemeinheit, sein repräsentativer Charakter. Der Begriff „Mensch“ repräsentiert in unserem Denken alle Menschen, weil darin die Merkmale, die allen Menschen gemeinsam sind, in einer idealen Einheit zusammengefaßt werden. Man hat oft gefragt, auf welchem Wege wir die Fähigkeit erlangt haben, so viele Einzeldinge in einem einzigen Denkkakt zusammenzufassen. Die Antwort auf diese Frage habe ich in der dritten (ganz neu bearbeiteten) Auflage meines Lehrbuches der Psychologie (1902) zum erstenmal gegeben. Die dort vorgetragene Theorie der „typischen Vorstellungen“, die in den folgenden Auflagen des Lehrbuches (7. Aufl., 1922) unverändert wiederholt wurde, gibt die Lösung des von Psychologen und Logikern vielfach erörterten Problems der Allgemeinheit.

Wegweisend war für mich dabei die biologische Betrachtungsweise des menschlichen Seelenlebens, die sich als heuristisches Prinzip oft so glänzend bewährt. Für den Primitiven sind wie für das ganz kleine Kind die Dinge der Umwelt noch nicht selbständige, in ihren Einzelheiten interessierende Gegenstände; sie sind vielmehr bloß Anlässe zu Angriffs- und Abwehrbewegungen.

Was keine solche Reaktion hervorruft, ist auf dieser Entwicklungsstufe für das Bewußtsein einfach nicht vorhanden. Wenn wir diese Tatsache vom Standpunkt unseres voll entwickelten Bewußtseins klar formulieren wollen, so können wir sagen: Dem primitiven Menschen kommen nur die biologisch bedeutsamen Merkmale der Dinge zum Bewußtsein. Das heißt: Im Urzustand bemerkt der Mensch nur das, was unmittelbar mit seiner Lebenserhaltung zusammenhängt. Auf diese Merkmale muß er jedoch infolge seines Selbsterhaltungstriebes seine Aufmerksamkeit konzentrieren, und eben dadurch werden alle Dinge, die dieselben biologisch bedeutsamen Merkmale aufweisen, zu einer Einheit zusammengefaßt. Den Inbegriff der biologisch bedeutsamen Merkmale eines Dinges oder einer Gruppe von Dingen nenne ich nun die typische Vorstellung dieses Dinges oder dieser Gruppe. Die typischen Vorstellungen sind anschaulich lebendig und haben zugleich repräsentativen Charakter. Alle Dinge nämlich, die die gleichen biologisch bedeutsamen Merkmale an sich haben, veranlassen mich zu den gleichen Reaktionen. „Worauf in gleicher Weise reagiert wird, das gehört unter einen Begriff“, sagt sehr richtig Ernst Mach (Prinzipien der Wärmelehre, 2. Aufl., S. 416). Wie ich jetzt sehe, haben die so entstandenen typischen Vorstellungen auch eine sehr wichtige soziale Funktion. Sie stellen mit ihren eingeübten Reaktionstendenzen die Höhe der Anpassung an die Durchschnittsumgebung dar, zu der es die Gruppe bis dahin gebracht hat. Sie sind soziale Verdichtungen, durch die das in ihnen enthaltene Biologisch-Allgemeine verfestigt wird.

Einen wichtigen Schritt in der Weiterentwicklung des begrifflichen Denkens bedeutet die Entstehung der Sprache. Dadurch, daß gleiche oder doch ähnliche Dinge mit demselben Namen bezeichnet werden, erhalten die gemeinsamen Merkmale dieser Dinge eine viel konzentriertere Zusammenfassung. Das Wort gibt diesen Gemeinsamkeiten gleichsam einen Körper, einen Kristallisationspunkt. Es wird dadurch möglich, die Erfahrungen, die man an den Dingen macht, im Wort ökonomisch aufzuzeichnen und zur Verwertung bereitzuhalten. Die so entstandenen Wortbegriffe enthalten nun wieder einen sehr bedeutsamen sozialen Faktor in sich. Alle Sprachgenossen verstehen das Wort und gebrauchen es in ähnlicher Weise. Die im Wort verdichteten Erfahrungen sind

also ein Gemeingut der Sprachgenossen, und jeder Einzelne hat Anteil daran. Auch die Wortbegriffe sind soziale Verdichtungen und das verleiht ihnen ihre Festigkeit, ihre Dauer und ihre Wirkbarkeit.

Die soziologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses hat also bisher folgendes ergeben. Die gewöhnliche Auffassung der Psychologen, wonach wir von konkreten und individuellen Wahrnehmungen zu vagen Allgemeinvorstellungen und von da zu streng logischen Begriffen aufsteigen, entspricht keineswegs dem wirklichen Gang der Entwicklung. Die Erkenntnis der Dinge in unserer Umgebung beginnt vielmehr mit sozialen Verdichtungen, wie sie in den typischen Vorstellungen und dann in den Wortbegriffen sich ausprägen. Zur präziseren Erfassung der einzelnen Dinge und Vorgänge gelangt der Mensch erst dann, wenn er sich von der sozialen Gebundenheit loszulösen und sich zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit auszugestalten begonnen hat. Zur Erkenntnis dessen, was wir im strengen Sinne des Wortes „Tatsache“ nennen, das heißt eines individuell bestimmten und individuell gefärbten Einzelvorganges, gelangt der Mensch erst durch den Prozeß der Individualisierung, der Loslösung von der Gruppe, der Selbstständigkeit.

Dieser Prozeß der Individualisierung vollzieht sich selbstverständlich nicht auf einmal, sondern langsam und allmählich in vielen Zwischenstufen. Wir sind heute noch nicht in der Lage, die einzelnen Phasen dieser Loslösung und die damit verbundenen seelischen Wirkungen lückenlos darzustellen. So viel aber können wir jetzt schon sagen, daß die individualistische Entwicklungstendenz und der von ihr ausgelöste Befreiungskampf der Persönlichkeit, dessen starke Einwirkungen auf die Gesetzgebung aller Staaten wir oben kennen gelernt haben, auch für die Entfaltung unseres Erkenntnisvermögens und für die Gestaltung unseres Weltbildes von einer bisher kaum geahnten Bedeutung geworden ist. Der selbständig gewordene Einzelmensch lehnt sich nicht nur gegen die überlieferten Glaubenssätze und gegen veraltete Rechtsbestimmungen auf. Er will sich auch in der Erkenntnis- und Erfahrungswelt von den Banden der sozialen Verdichtungen befreien. Er will nicht mehr die überlieferten Meinungen über die Dinge, sondern die Dinge selbst kennen lernen. Wahr ist

jetzt für das eigenkräftig gewordene Individuum nicht mehr das, was alle glauben, sondern das, was durch Beobachtung und Messung an den Dingen selbst festgestellt ist. Daß hier ein Zusammenhang zwischen sozialer und intellektueller Entwicklung vorliegt, zeigt sich schon darin, daß in den Geschichtsperioden, in denen die individualistische Entwicklungstendenz besonders deutlich zutage trat, auch die exakte Tatsachenforschung am meisten geblüht hat. In der hellenistischen Zeit, wo Stoiker, Epikureer und Skeptiker den Individualismus pflegen, finden wir den Physiker Archimedes, die Geographen Eratosthenes und Hipparch und ebenso die exakten Philologen Aristarch und Zenodot an der Arbeit. Aus der Renaissanceperiode, der klassischen Epoche des Individualismus, gehen die großen Tatsachenforscher Galilei, Kepler, Huyghens, Stevin, Boyle, Harvey und Newton hervor. Ebenso fallen in die Zeit der individualistischen Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts die Entdeckungen Lavoisiers, Galvanis, Voltas und anderer. Das kann kein Zufall sein.

Allein selbst abgesehen von diesem historischen Zusammentreffen haben wir auch von innen her den Zusammenhang von Tatsache und Individuum auf der einen und den zwischen sozial und allgemein auf der anderen Seite kennen gelernt. Wir müssen aber gleich hinzufügen, daß diese überaus komplizierten Beziehungen zwischen Erkenntnisentwicklung und Gesellschaftsentwicklung zweifellos vorhanden sind, aber noch weit genauer untersucht werden müssen, als dies heute schon möglich ist. Einiges läßt sich allerdings darüber auch jetzt schon sagen.

Durch die Arbeitsteilung und die damit verbundene soziale Differenzierung wird der einzelne Mensch zwar selbständiger und denkfähiger, er wird aber auch einseitiger und infolgedessen wiederum abhängiger von dem Gemeinwesen, in welchem und für welches er tätig ist. Er kann von seiner spezialisierten Arbeit nur dadurch leben, daß er die Produkte seiner Tätigkeit gegen das, was er zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse benötigt, einzutauschen vermag. Das ist aber nur in einem organisierten Gemeinwesen möglich, und deshalb hat auch der sozial differenzierte und innerlich selbständig gewordene Einzelmensch ein Interesse an der

Erhaltung der staatlichen Gemeinschaft, die ihm die Befriedigung seiner wichtigsten Lebensbedürfnisse möglich macht. Infolgedessen bleibt neben der individualistischen Entwicklungstendenz die in der primitiven Menschengruppe allein herrschende sozial-autoritative Tendenz auch in den komplizierter gewordenen Organisationen weiter bestehen. Der Staat fordert das innerlich reicher und reifer gewordene Individuum immer wieder in seine Dienste zurück. Dieses Zusammenwirken der beiden antagonistischen Entwicklungstendenzen macht sich nun nicht bloß im politischen und im wirtschaftlichen Leben, sondern auch beim Fortschreiten der Erkenntnis deutlich bemerkbar.

Die mit der Individualisierung Hand in Hand gehende Erstarbung des Intellekts geht doch niemals so weit, daß das Denken die Alleinherrschaft in der Seele gewinnen könnte. Gefühle und Triebe behalten auch beim hochentwickelten und wissenschaftlich geschulten Kulturmenschen der Gegenwart ihre bewegende Kraft. Sie bilden trotz aller Intellektualisierung immer noch den seelischen Unterbau und geben — oft unbewußt — dem Denken Richtung und Ziel. Sehr treffend sagt Lévy-Bruhl am Schlusse seines Buches über das Denken der Naturvölker, daß die logische Geistesart niemals die Universalerbin der prälogischen Geistesart werden kann. (Deutsche Ausgabe, S. 343.) Ebenso bleibt auch der scheinbar ganz unabhängig gewordene Denker doch immer noch im Banne von sozialen Verdichtungen, von deren Einfluß er sich niemals ganz zu befreien vermag. Wir entscheiden uns im Leben fast immer auf Grund von größerer und geringerer Wahrscheinlichkeit und können so gut wie niemals das Eintreten voller mathematischer Gewißheit abwarten. Dabei ist aber der Umstand, daß auch andere so denken und handeln, von der allergrößten Bedeutung, und darin zeigt sich die Wirkung der sozialen Verdichtungen, unter deren Einfluß wir heute noch stehen. Unsere Urteile über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit des Genusses von Alkohol, des Rauchens, der verschiedenen Arten von Sport sind nur selten das Ergebnis selbständiger Überlegungen, sondern beruhen meistens auf sozialen Verdichtungen; die in solchen Dingen unser Meinen und unser Tun bestimmen. Selbst wissenschaftliche Theorien sind zum nicht geringen Teile durch Tradition fortgepflanzte soziale Verdichtungen, die neuen Anschauungen gegenüber sich oft als schwer

zu besiegender Widerstand geltend machen. Das Phlogiston, die Fernwirkung, der Horror vacui sind bekannte Beispiele dafür.

Dazu kommt noch ein anderes Moment. Auch das rein theoretische Denken behält die allem Seelischen gemeinsame, ursprünglich aktivistische Tendenz bei, das heißt, daß unser Intellekt in erster und in letzter Linie dazu bestimmt ist, Richtlinien für unser Handeln zu ziehen. Alle Wissenschaften sind aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangen und das letzte Ziel aller Wissenschaft wird es immer sein und bleiben müssen, das Leben der Menschheit inhaltvoller und glücklicher zu gestalten. Wenn nun der einzelne Denker eine neue Wahrheit ganz allein gefunden zu haben glaubt und ihre objektive Gültigkeit nicht durch Berufung auf die Zustimmung anderer, sondern durch das Eintreffen der Voraussagen ganz unwiderleglich bewiesen hat, so mag er getrost diese Entdeckung seinem Scharfsinn, seinem Fleiß, kurz, nur sich selbst zuschreiben. Zur wirksamen Macht kann aber die neue Wahrheit doch nur dadurch werden, daß sie von der Gesamtheit anerkannt und in die Tat umgesetzt wird. Auch ganz individuell entdeckte, streng objektiv begründete Wahrheiten müssen also zu sozialen Verdichtungen werden, wenn sie Festigkeit und Wirksamkeit erlangen sollen.

Je genauer wir nun dieses Zusammenwirken der beiden Entwicklungstendenzen zu verfolgen versuchen, desto komplizierter erscheint der Erkenntnisprozeß. Es wird aber auch immer deutlicher, daß nur die soziologische Betrachtungsweise die gewünschte Klarheit und Einsicht zu bringen vermag. Hier ist ein großes, neues Feld für fruchtbare Untersuchungen eröffnet. Auf einige, allerdings nur ganz allgemein gefaßte Beziehungen zwischen den beiden sozialen Strömungen und der Erkenntnisentwicklung konnten und können wir heute schon hinweisen, müssen aber immer wieder betonen, daß das meiste auf diesem Gebiete der künftigen Forschung vorbehalten bleibt.

Die kollektiven Vorstellungen oder, wie wir statt dessen jetzt auch sagen können, die sozialen Verdichtungen zeitigen und festigen den Glauben an unsichtbare Geister und Dämonen, die den Naturlauf und das Menschenschicksal bestimmen. Der durch die soziale Differenzierung erstarkte Intellekt der selbständig gewordenen Individuen, welche die Fähigkeit erlangt haben, durch eigene Beobachtung Tatsachen objektiv zu konstatieren, ist mit steigendem

Erfolge bemüht, diese Gebilde der primitiven Phantasie aus unserem Weltbilde zu eliminieren und natürliche Ursachen an ihre Stelle zu setzen.\* Vollständig ist es allerdings der durch die individualistische Entwicklungstendenz möglich und wirklich gewordenen Wissenschaft noch keineswegs gelungen, den Glauben an übersinnliche geistige Mächte in unseren Seelen zum Erlöschen zu bringen, und es ist sehr die Frage, ob ihr das jemals gelingen kann. Die fundamentale Apperzeption stützt diesen Glauben, und vielleicht kann eine auf diesem Gedanken aufgebaute Metaphysik zu einer geläuterten Religion führen, die in uns die Überzeugung festigt, daß der Glaube der Primitiven die unentwickelten Keime einer großen objektiven Wahrheit in sich enthält. Für unsere praktische Lebensanschauung und in bezug auf die Deutung der Vorkommnisse des täglichen Lebens sind wir über diese gefühls- und phantasiemäßige Auffassung der Naturvorgänge doch hinausgekommen und der intellektuell erstarkte Einzelmensch hat dieses in den sozialen Verdichtungen der Urzeit entstandene Hemmnis des Naturerkenntnis allmählich überwunden.

Die sozialen Verdichtungen wirken aber keineswegs bloß hemmend. In den typischen Vorstellungen und in den Wortbegriffen haben die Primitiven schon vor der sozialen Differenzierung, jedenfalls aber noch vor dem Auftreten selbständiger Persönlichkeiten bereits einen Rahmen geschaffen, durch welchen in das Chaos der auf den Menschen einstürmenden Eindrücke bereits eine gewisse Ordnung hineingebracht wurde. Die durch das Hervortreten selbständig denkender Einzelmenschen geschaffene Wissenschaft

---

\* Die in den Kollektivvorstellungen oder den sozialen Verdichtungen enthaltenen Urteile besitzen einen bloß subjektiven Wahrheitsgehalt. Wahr ist auf der primitiven Entwicklungsstufe der vollständigen sozialen Gebundenheit nur das, was alle glauben. Der objektive Faktor der Erkenntnisinhalte gelangt erst infolge der individualistischen Entwicklungstendenz zum vollen Bewußtsein und damit zur richtigen Einschätzung. Dadurch wird nun ein ganz neuer Wahrheitsbegriff geschaffen, den die Wissenschaft immer strenger ausbildet. Wahr im objektiven Sinn ist jetzt ein Urteil nur dann, wenn es möglichst ausschließlich als Funktion des beurteilten Vorgangs betrachtet werden kann. Jetzt erst sind auf Grund der rein objektiven Beobachtungen Voraussagen möglich, deren Eintreffen wiederum die Wahrheit der so entstandenen Urteile immer wieder aufs neue bestätigt.

behält diesen Rahmen zunächst bei und sucht ihn nur ökonomischer auszugestalten, so daß er den genauer erforschten Tatsachen und Gesetzen immer besser entspricht. Man kann das an den Klassifikationen der Tiere, der Pflanzen, der Seelenvermögen, der Künste und der Wissenschaften von Platon bis zur Gegenwart verfolgen und muß oft darüber staunen, wie lange es bisweilen dauert, bevor der ganz entsprechende Rahmen gefunden und konstruiert ist. Es wäre sehr reizvoll, dieses Zusammenwirken der sozialen Verdichtungen mit der fortschreitenden Tatsachenerkenntnis, die durch die Einzelforschung gewonnen wird, auf den verschiedenen Wissensgebieten durch die Jahrhunderte hindurch zu verfolgen. Dazu reichen allerdings die bisher gesammelten Daten noch nicht aus.

Die individualistische Entwicklungstendenz hat ferner — und das ist bisher fast gar nicht beachtet worden — dem Denken und Forschen ein ganz neues Gebiet erschlossen, das im Zustande der sozialen Gebundenheit überhaupt noch nicht zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden konnte. Das ist das eigene Seelenleben des Menschen, in das sich zu versenken erst die zur vollen Selbständigkeit erstarkte Persönlichkeit die Fähigkeit und das Bedürfnis bekommen konnte.

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, daß durch die soziale Differenzierung und die daraus hervorgehende Ausbildung eigenkräftiger Persönlichkeiten das seelische Inventar der Menschheit in geradezu unabsehbarer Weise bereichert worden ist. Wie wahr das ist, sehen wir erst jetzt. Der zur Selbständigkeit erstarkte Einzelmensch hat durch seine Loslösung vom engen Verbände seiner Gruppe nicht nur die Fähigkeit erlangt, Tatsachen rein objektiv zu beobachten und überhaupt theoretisch zu denken, er hat auch zuerst die eigene Seele entdeckt, und wurde dadurch, wie es Schiller so schön ausdrückt, „reich durch Schätze, die lange Zeit sein Busen ihm verschwiegen“.

Von dem großen Befreiungskampf, den das selbständig gewordene Individuum gegen jede Art von Bevormundung durch den Staat, gegen jede ungerechte Hemmung der freien Entfaltung seiner Fähigkeiten, gegen jede Art von Vergewaltigung und schließlich auch gegen jede Verletzung der Menschenwürde durch Jahrtausende hindurch geführt hat und heute noch weiter führt, haben wir oben bereits gesprochen. Diese im Wesen der individualistischen Ent-

wicklungstendenz begründete Kritik der Überlieferung führt nun ganz von selbst zum tiefen Hineinschauen in die eigene Seele. Man bekämpft die überkommenen Glaubensvorstellungen, weil sie der erstarkten eigenen Vernunft widersprechen, man lehnt sich gegen die herrschende Rechtsordnung auf, weil sie mit dem verfeinerten Gewissen im Widerspruch steht. Dabei wird man sich seines eigenen Denkens und Fühlens immer deutlicher bewußt und entdeckt in seinem Innern eine neue Welt.

Zwei Gestalten der älteren griechischen Philosophie sind besonders geeignet, diesen bisher fast gar nicht beachteten Zusammenhang zwischen Individualismus und Psychologie zu illustrieren. Heraklit aus Ephesus, der „dunkle“ Philosoph, war mit seiner Vaterstadt zerfallen und hat sich nach alter Überlieferung ganz in die Einsamkeit des Waldgebirges zurückgezogen. Dieser von seiner Vaterstadt losgelöste Denker, der seine Mitbürger heftig schilt, also ein durchaus individualistisch gerichteter Kopf, sagt uns nun ganz ausdrücklich: „Ich habe mich selbst erforscht“ (Fragm. 101, Diels). Bei dieser tiefen Selbstschau hat er nun Blicke in die eigene Seele getan, die uns heute noch wegen ihrer packenden Wahrheit in Erstaunen versetzen. „Der Seele Grenzen“, sagt er uns, „kannst du nicht ausfinden, und wenn du jegliche Straße abschreitest, so tiefen Grund hat sie“ (45). Er weiß ferner, daß „in der Seele eine Vernunft wohnt, die sich selbst vermehrt“ (115). Sokrates war ein Zeitgenosse und in gewissem Sinne auch ein Vertreter der griechischen „Aufklärung“, also eines Zeitalters, in welchem die individualistische Entwicklungstendenz deutlich zutage trat. Er selbst ist in vielen Beziehungen das, was wir heute einen „Eigenbrötler“ nennen. Er übt an manchen politischen Institutionen Athens, z. B. an der Wahl der Beamten durch das Los, entschiedene Kritik, und verlangt, daß man sich nicht nach der Meinung der „Vielen“ richte. Von den naturphilosophischen Spekulationen hat er sich abgewendet und für sich den Beruf erwählt, seine Mitbürger zur sittlichen Selbstbesinnung anzuregen. Dazu aber hält er eine tiefe Selbstschau für unerläßlich und so wählt er das delphische Gebot: „Erkenne dich selbst“ (*γνώθι σεαυτόν*) zum Kennwort seines Lebens. Er ist mit aller Kraft bemüht, sich Klarheit über sich selbst, über sein Wissen und besonders über sein Nichtwissen zu verschaffen.

Aus dieser Wendung nach innen, die durch die individualistische Entwicklungstendenz möglich gemacht und hervorgerufen, aber auch durch die immer größer werdende Kompliziertheit der politischen und wirtschaftlichen Organisation des menschlichen Zusammenlebens nahegelegt wurde, entstand nun jener Übergang vom Individualismus zum Universalismus und zum Kosmopolitismus, dessen soziologische Wirkungen wir oben dargestellt haben. Die ganz ungewöhnlich große Bedeutung dieses von mir gefundenen soziologischen Gesetzes für die Entwicklung, für die Bewertung und für die Geltung der menschlichen Erkenntnis läßt sich heute noch nicht erschöpfend darstellen. Dazu bedarf es noch eingehender und umfassender Forschungen. Indessen scheint es doch jetzt schon möglich, auf einige der allerwichtigsten Ergebnisse hinzuweisen.

Zunächst sieht man, daß die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit und der damit eng zusammenhängende Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit oder Humanität ein Produkt der sozialen Entwicklung sind und eben diesem Übergang vom Individualismus zum Universalismus ihr Entstehen verdanken. Man darf also keineswegs mehr behaupten oder stillschweigend voraussetzen, daß diese Ideen zum Urbesitz des Menschengeschlechtes gehören. Sie sind durchaus nicht das, was Adolf Bastian „Elementargedanken“ genannt hat, sondern zeitlich entstandene Entwicklungsprodukte. Wir sind sogar in der Lage, die Zeit chronologisch zu bestimmen, in welcher diese Ideen im Abendland zuerst auftreten. Anklänge dazu finden sich schon bei den älteren Sophisten. Spricht doch Hippias aus Elis in Platons Dialog „Protagoras“ (c. 24) davon, daß alle Menschen von Natur miteinander verwandt und verbrüdet sind. Eine alte Überlieferung will wissen, daß schon Sokrates sich selbst als Weltbürger bezeichnet habe. Sicher jedoch ist, daß der Kyniker Diogenes aus Sinope das Wort und den Begriff des Weltbürgertums geprägt hat, und daß dieser Gedanke von den Stoikern in ihre Lehre aufgenommen und dort weiterentwickelt wurde. Hier erhält diese Lehre einen starken religiösen Einschlag, der ihr auch in der Folgezeit oft das Gepräge gibt. Lebt doch der „Weise“ nach der Lehre der Stoiker in der großen Gemeinschaft der Götter und Menschen. In der mittleren Stoa ist dann der Gedanke der all-

gemeinen Menschlichkeit geschaffen worden, für welchen im gebildeten Kreise des jüngeren Scipio zu Rom das schöne Wort „Humanitas“ geprägt wurde. Das Christentum bildet dann den Gedanken der Menschenverbrüderung weiter und unternimmt es, in der bewundernswerten Organisation der katholischen Kirche diese Einheit zu verwirklichen. Auf die germanischen Völker hat die Kirche zweifellos in hohem Grade erziehllich gewirkt und mehrere Jahrhunderte hindurch tatsächlich einem nicht geringen Teile der Menschheit eine einheitliche Welt- und Lebensanschauung gegeben. Allerdings ist in der strammen Organisation der Kirche die sozialautoritative Entwicklungstendenz zu kraftvollem Ausdruck gekommen, die jede individuelle Abweichung von den festgelegten Glaubenssätzen mit unnachsichtlicher Strenge bekämpfte und in diesem Kampfe selbst vor grausamer Gewalt nicht zurückscheute. Dadurch ist dann wieder die individualistische Gegenströmung erzeugt worden, die sich in den beiden Geistesbewegungen der Renaissance und der Reformation zur Geltung brachte. Vom sechzehnten Jahrhundert angefangen gelangt nun die Verbindung von Individualismus und Universalismus zu immer deutlicherer und immer lebendigerer Auswirkung.

Auf dem Gebiete des Rechts- und Staatslebens, in der Entwicklung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins treten die Folgen dieses Überganges deutlich zutage. Manches davon wurde bereits oben erwähnt, auf vieles andere wird im nächsten Abschnitt über soziologische Ethik hingewiesen werden. Dagegen liegen die Einwirkungen auf die Erkenntnistheorie nicht so klar zutage und erschließen sich erst dem soziologisch geschulten Blick.

Im sechzehnten Jahrhundert bildet sich schon bei den großen Reformatoren, besonders bei Melancthon, die Lehre vom natürlichen Licht der Vernunft (*lumen naturale*) aus. Im Bewußtsein der Evidenz, welche jedes richtige Rechnen und Schließen begleitet, erweist sich dieses natürliche Licht als wirksam.\* Auch der Gottesglaube wird von den Reformatoren auf das „*lumen naturale*“ zurückgeführt, erfährt jedoch eine kraftvolle Bestätigung durch den schon im Altertum, besonders von Cicero, hervorgehobenen „*consensus gentium*“, auf den sich die Reforma-

\* Vgl. Dilthey, Ges. Schriften, 2. Bd., S. 172 ff., bes. S. 178.

toren immer wieder berufen. Sie verstehen darunter die bei allen Völkern der Erde festzustellende Übereinstimmung in dem Glauben an höhere Wesen, die die Welt regieren und das Schicksal der Menschen bestimmen.

Diese Lehre vom „*lumen naturale*“ und dem damit in Verbindung gebrachten *consensus gentium* enthält in sich den Grundgedanken der neueren Erkenntnistheorie. Ganz deutlich tritt darin die Verbindung von Individualismus und Universalismus zutage. Die Berufung auf das Gefühl der *Evidenz*, das alles richtige Rechnen und Schließen begleitet, ist rein individualistisch gedacht, weil ja dieses Gefühl nur von jedem Einzelnen in der Tiefe seines eigenen Bewußtseins erlebt werden kann. Der Hinweis auf den *consensus gentium* enthält wieder den universalistischen Grundzug in voller Deutlichkeit ausgeprägt. Der religiöse Einschlag, den die Verbindung des individualistischen Denkens mit dem universalistischen bei den Reformatoren unverkennbar an sich trägt, findet sich bei *Descartes*, bei *Kant* und seinen Nachfolgern wieder. Dabei tritt jedoch der universalistische Charakter der ganzen Denkweise so stark in den Vordergrund, daß es nur dem soziologisch geschulten Betrachter gelingt, den individualistischen Ursprung und Einschlag herauszufinden.

Wenn *Descartes* auf Grund seines methodischen Zweifels zu der festen Überzeugung gelangt, daß er in der Tiefe seines eigenen Bewußtseins die Quelle ganz unbezweifelbarer Gewißheit und zugleich die Gewähr seiner eigenen realen Existenz gefunden hat, so trägt dieser ganze Gedankengang einen durchaus individualistischen Charakter an sich. *Descartes* zweifelt aber keinen Augenblick daran, daß diese innere Selbstgewißheit bei jedem Menschen sich geltend machen müsse und so geht der individualistische Zug seines Denkens ganz unmittelbar zu universalistischen, das heißt allgemein geltenden Behauptungen über. Erst dadurch aber wird dieser Ausgang vom eigenen Bewußtsein zur Grundlage der neuen Erkenntnistheorie.

Aus *Kants* kritischer Denkarbeit ist, wie wir bereits sagten, einerseits der *Phänomenalismus*, anderseits der *Apriorismus* hervorgegangen. Beide rücken durch die soziologische Betrachtungsweise in eine ganz neue Beleuchtung. Daß der *Phänomenalismus* auf individualistischer Grundlage aufgebaut ist, das

geht mit geradezu verblüffender Deutlichkeit daraus hervor, daß er, konsequent zu Ende gedacht, mit unerbittlicher Denknöwendigkeit zum Solipsismus, das heißt zur vollständigen Isolierung des einzelnen Denkers führt. Durch den bloßen Hinweis auf die soziologische Unmöglichkeit ist meiner Überzeugung nach die weitverbreitete philosophische Fabel von der Unwiderleglichkeit des Solipsismus endgültig als solche erwiesen. Damit ist aber zugleich die Unhaltbarkeit des Phänomenalismus dargetan.

Auch der Apriorismus ist seinem Ursprunge nach individualistisch, weil er auf tiefgründiger Selbstschau beruht. Auf diesem Wege hat Kant die logische Struktur der Vernunft in sich entdeckt, zweifelt aber keinen Augenblick daran, daß sie jedem menschlichen Bewußtsein, ja sogar jedem „Bewußtsein überhaupt“ zu eigen sei. Es liegt also im Apriorismus eine vollständige Durchdringung von Individualismus und Universalismus vor, und das macht es vielen so schwer, den individualistischen Ursprung des Apriorismus herauszufinden und anzuerkennen. Tatsächlich liegt aber in dieser individualistischen Herkunft der wahre Grund für die Unmöglichkeit, auf dem Wege des Apriorismus zu einer befriedigenden Erkenntnistheorie zu gelangen.

Der Glaube an eine ganz ursprüngliche und ewig unveränderliche logische Struktur der menschlichen Vernunft verführt leicht zu der Annahme, daß sich aus dieser uns einmal verliehenen Kraft des Menschengeistes, aus diesem „lumen naturale“ durch reine Spekulation ganz unabhängig von aller Erfahrung Einsichten in die letzten Dinge und Wahrheiten von absoluter Geltung gewinnen lassen. Aus der in unserer Seele liegenden Vernunft, die sich, wie das oben zitierte tiefsinnige Wort Heraklits besagt, „selbst vermehrt“, glaubt man Erkenntnisse herausspinnen zu können, die über das wahre Wesen der Welt den höchsten und den tiefsten Aufschluß geben. Kant selbst hat allerdings gegen diese spekulativen Anmaßungen mit aller Entschiedenheit Verwahrung eingelegt, indem er immer wieder betont, daß die Stammbegriffe des Verstandes, die Kategorien, nur auf Gegenstände möglicher Sinneswahrnehmungen dürfen angewendet werden. Seine Nachfolger haben jedoch mit kühnem Wagemut diese von Kant der Spekulation gesetzten Grenzen überschritten, und bei Hegel ist aus der Kritik der reinen Vernunft eine Metaphysik des absoluten Geistes geworden, die ganz un-

abhängig von jeder Erfahrung die tiefsten Aufschlüsse über das Wesen der Welt, über Göttliches und Menschliches geben zu können vermeint. Gegen diese Vergewaltigung der Erfahrung hat dann allerdings die aufblühende Naturwissenschaft Protest erhoben und das hat eine Zeitlang zur Verachtung aller Spekulation geführt. Als nun die philosophische Selbstbesinnung wiederkehrte und der Ruf „Zurück zu Kant!“ ertönte, da zeigte es sich wieder, daß die im Apriorismus enthaltene latente Metaphysik mit einer Art von innerer Notwendigkeit, gleichsam von selbst zutage trat. Die Vernunft, die bei Kant nur eine formende Funktion ausübt, wird auf einmal schöpferisch. Das Denken erzeugt die Dinge, und ein jüngerer Vertreter des Neukantianismus hat in der letzten Zeit von einer „Metaphysik der Vernunft“ gesprochen, die aus dem kritischen Idealismus hervorgehen soll. Und die neueste Denkrichtung, die auf den Bahnen des Idealismus wandelt, die „Phänomenologie“, die den Psychologismus, den Evolutionismus und jede Art von Empirismus mit großer Entschiedenheit bekämpft, will wieder durch tiefe Selbstschau zu einer „Wessensschau“ gelangen und auf rein spekulativem Wege absolute Erkenntnisse von höchster Dignität zutage fördern. Der Begründer dieser Denkrichtung hat sogar die Berechtigung des Überganges von individueller Selbstschau zu allgemeingültigen Behauptungen dogmatisch behauptet. „Man kann aber einsehen,“ sagt er einmal, „daß, was für ein Ich erkennbar ist, prinzipiell für jedes erkennbar sein muß.“\*

Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns aber, daß in diesem unmittelbaren Übergang vom Individualismus zum Universalismus der so überaus bedeutsame soziale Faktor in der Erkenntnisentwicklung entweder ganz übersehen oder mit Bewußtsein ignoriert wird. Bleibende und wirksame Erkenntnisse sind immer nur das Ergebnis steter Wechselwirkungen zwischen den Geistern und erlangen erst durch den oben beschriebenen Prozeß der sozialen Verdichtung die nötige Festigkeit und damit zugleich ihre praktische Verwertbarkeit. Nicht das subjektive Gefühl der Evidenz, nicht die innere Denknötwendigkeit sind die wirklichen Kriterien der Wahrheit. Diese beruht vielmehr immer nur auf allgemeiner und bewährter Erfahrung, die es uns gestattet, die Zukunft vor-

\* Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, S. 90.

herzusehen und vorauszusagen. Evidenz und Denknöwendigkeit sind immer nur die Wirkungen allgemeiner und bewährter Erfahrungen, wenn wir uns dessen auch nicht immer bewußt sind. Das gilt sogar, wie ich anderswo gezeigt habe, auch für die formale Logik.\* Allgemeine und bewährte Erfahrung ist aber immer nur das Ergebnis gemeinsamer Arbeit menschlicher Geister.

Die soziologische Erkenntnislehre sagt uns also, daß von einer zeitlosen logischen Struktur des Menschengestes, die sich immer gleich bleibt, keine Rede sein kann. Wir wissen jetzt, daß das theoretische Denken, das objektive Konstatieren von Tatsachen erst möglich wurde, als sich der Mensch infolge der sozialen Differenzierung von der ursprünglichen Gebundenheit befreit und sich zu einer eigenkräftigen Persönlichkeit entwickelt hatte. Da erst vollzog sich die schon wiederholt erwähnte Intellektualisierung der Seele. Durch diesen Prozeß, der sich immer weiter fortsetzt, wird dann die mystische und prälogische Geistesart, die wir bei allen Primitiven vorfinden, allmählich umgestaltet. An die Stelle der zahllosen Geister und Dämonen treten die objektiv beobachteten Tatsachen, deren regelmäßige Aufeinanderfolge von der sich immer kräftiger entfaltenden Wissenschaft genau festgestellt und sorgfältig beachtet wird. Während der Primitive alles für möglich hält, weil er überall allmächtige, unbeschränkte Geister am Werke sieht, legen wir unseren Erwartungen unter der Leitung der Erfahrung immer mehr Einschränkungen auf, und diese Einschränkungen sind, wie Ernst Mach zuerst gesehen hat, das Wesen dessen, was wir Naturgesetze nennen.

Da die Lebensbedingungen des Menschen immer komplizierter werden, ist der Menschengest genötigt, sich immer entferntere Ziele zu setzen. Dadurch werden die Gedankenreihen länger und es erweist sich zugleich als eine der wichtigsten Aufgaben der Wissenschaft, vorauszusehen und vorauszusagen. Diese Denkarbeit wird nun von dem intellektuell erstarkten Einzelmenschen in Angriff genommen, kann aber nur in steter Wechselwirkung mit den Sprach- und Denkgelassen vorwärtsgebracht werden. Glaubt aber der scheinbar ganz selbständig gewordene Denker durch tiefgründige Selbstschau in den Besitz ewiger Wahrheiten gelangen zu können,

\* Vgl. Jerusalem, „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (1905), S. 173 ff.

die unabhängig von jeder Erfahrung gelten und der Bestätigung durch die Denkgenossen nicht bedürfen, so muß die soziologische Betrachtungsweise solche Behauptungen als gefährliche individualistische Selbsttäuschungen bezeichnen und auf das allerentschiedenste bekämpfen.

Unsere Untersuchung hat uns vielmehr Folgendes gelehrt: Beim Zustandekommen und bei der Weiterentwicklung der menschlichen Erkenntnis wirken drei zu unterscheidende Faktoren zusammen, die sich in immer komplizierterer Weise gegenseitig durchdringen und fortwährend ineinander greifen.

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

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

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

4. Alle drei Faktoren sind soziologisch bedingt, weil sowohl das Individuum als auch die Idee der ganzen Menschheit ein Erzeugnis des Zusammenlebens sind.

Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns ferner, daß Geist und Gesellschaft Begriffe sind, die eng zusammengehören. Nur im Gemeinschaftsleben vermag der Geist sich zu entfalten und schöpferisch zu werden. Durch diese Einsicht gewinnen wir aber in der Soziologie eine der stärksten Waffen im Kampfe gegen jede Art von Materialismus. Auf rein empirischem Wege können wir seelische Wechselwirkungen beobachten, aus denen geistige Gebilde von großer schöpferischer Kraft hervorgehen. Ohne einen Schritt ins Transzendente tun zu müssen, konstatieren wir die Wirkungen rein geistiger Kräfte. So wird die Soziologie geeignet, den Glauben an die schöpferischen Fähigkeiten des Menschengestes zu stärken, und zeigt uns so den Weg zu einer Art von empirischem Idealismus, der, vom festen Boden der Erfahrung ausgehend, der Menschheit die höchsten geistigen Ziele zu setzen vermag.

Das wird noch deutlicher werden, wenn wir die soziologische Betrachtungsweise auf die Probleme der Ethik anwenden.

### § 7. Soziologische Ethik.

„Die Gesellschaft ist die Geburtsstätte des sittlichen Bewußtseins. Die ersten moralischen Urteile brachten nicht persönliche Gefühle isolierter Einzelmenschen zum Ausdruck, sondern Gefühle, die von der ganzen Gesellschaftsgruppe empfunden wurden. Stammessitte war die erste Regel der Pflicht.“ Diese Behauptung hat Eduard Westermarck nicht nur aufgestellt, sondern durch ein induktives Tatsachenmaterial von überwältigender Fülle unwiderleglich bewiesen.\* Daraus folgt aber die überaus wichtige Erkenntnis, daß eine der Wirklichkeit entsprechende Orientierung über das Wesen der sittlichen Verpflichtung und über die sittlichen Aufgaben des Menschen nur auf Grund der Gesellschaftslehre mittels der soziologischen Methode möglich ist. Nicht durch die Annahme einer ursprünglichen zeitlosen und ewigen ethischen Struktur des menschlichen Willens, sondern durch mühevollen psychologische und historische Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft können wir hoffen, der Ethik eine tatsächliche Grundlage zu geben und über unsere sittlichen Aufgaben zur Klarheit zu gelangen. Wie wir es für die Erkenntnistheorie dargelegt haben, so können wir es jetzt für die Ethik festlegen: Nicht spekulativer Apriorismus, sondern empirischer Evolutionismus mit Hilfe der soziologischen Methode ist geeignet, lebendige Überzeugungen zu schaffen, die dazu beitragen können, die in der Zeit nach dem Weltkriege besonders dringenden sittlichen Aufgaben des öffentlichen und des privaten Lebens einer Lösung näherzubringen.

Unsere oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten geben uns die Mittel an die Hand, die sittliche Entwicklung der Menschheit in ihren Hauptrichtungen zu erkennen und so das Wesen und das Werden der sittlichen Verpflichtung bei dem Einzelmenschen wie auch für die Staaten in ihrem Kern und in ihren wichtigsten Gliederungen zu erfassen.

\* Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, I, 117, deutsche Übersetzung von Katscher, Bd. I, S. 98.

Der primitive Mensch lebt, wie wir oben dargelegt haben, als ein sozial gebundenes Herdentier. Seine Seele ist ganz erfüllt von dem, was Durkheim „kollektive Vorstellungen“ nennt. Der Glaube an unsichtbare Dämonen und Geister, die fortwährend in das Leben eingreifen, und die darnach orientierten Sitten und Bräuche seines Stammes bestimmen sein Denken und sein Tun vollständig. Er vermag weder eine sinnliche Wahrnehmung anders zu deuten, als es die Überlieferung mit sich bringt, noch auch sich gegen eine Vorschrift der herrschenden Sitte aufzulehnen. Der Australreisende Howitt erzählt, er habe mit einem eingeborenen jungen Australier über die Speiseverbote während der Einweihungszeremonien gesprochen und zu ihm gesagt: „Wenn du aber Hunger hättest und fingest zufällig ein weibliches Opossum, so könntest du es doch vielleicht essen, wenn die alten Leute nicht zugewären?“ Der junge Mann antwortete: „Ich könnte das nicht tun, es wäre nicht recht.“ Er konnte keinen anderen Grund angeben, als den, daß es unrecht wäre, die Bräuche seines Volkes zu mißachten!\*

Der primitive, sozial gebundene Mensch steht also ganz unter der Herrschaft des Gesamtwillens seiner Gruppe und besitzt noch nicht die Kraft, sich dagegen aufzulehnen. Jede Verletzung einer Sitte oder eines Brauches erregt bei der Gruppe lebhaftes Mißbilligung und kann für den Missetäter auch Sühne und Strafe nach sich ziehen. Diese Mißbilligung dürfte die ursprünglichste Form sein, in der das sittliche Bewußtsein zur Betätigung gelangt. Die moralische Beurteilung ist auf dieser Entwicklungsstufe noch nichts anderes als die Wertschätzung einer sozial bedeutsamen Leistung. Das heißt: Nur solche Handlungen, welche das Gesamtinteresse der Gruppe irgendwie berühren, erfahren Billigung oder Mißbilligung. Dabei kommt jedoch die Mißbilligung viel deutlicher und viel öfter zum Bewußtsein. Die Gruppe mißbilligt und bestraft jedes Tun, das geeignet ist, den Stamm als solchen zu schädigen. Wir müssen diese primitive Betätigungsweise des sittlichen Bewußtseins noch etwas genauer ins Auge fassen.

Wir wollen die Summe aller Gebote und Verbote, die in den Sitten und Bräuchen eines Stammes enthalten sind, als soziale

\* Westermarck, a. a. O. I, 118, deutsche Ausgabe I, 99.

Imperative bezeichnen. Wir können dann sagen: Das moralische Bewußtsein beginnt mit dem Gefühl der Entrüstung über die Verletzung eines sozialen Imperativs. Schon dieser Anfang zeigt charakteristische Züge, die für die Weiterentwicklung bedeutsam sind.

Bei primitiven Völkern hängen die sozialen Imperative in der Regel mit religiösen oder mit magischen Vorstellungen zusammen. Wer einem Verbot zuwiderhandelt, der verletzt in der Regel damit irgendeinen Dämon und ruft dessen Zorn herab, der dann den ganzen Stamm zu schädigen droht. Daraus ergibt sich nun die wichtige Tatsache, daß moralische Gefühle schon in ihrer ursprünglichsten Form sich meist nahe mit religiösen Vorstellungen berühren. Der innige Zusammenhang zwischen Moral und Religion, die ja beide Erzeugnisse des Zusammenlebens sind, die auf seelischer Wechselwirkung beruhen, ist also von Anfang an da und braucht nicht erst künstlich hergestellt zu werden. Beide gewinnen allerdings im Laufe der Entwicklung ihre Selbständigkeit und geraten mitunter sogar in Gegensatz zueinander.

Wichtiger jedoch ist ein anderes Merkmal dieses primitiven moralischen Gefühles und der daraus entspringenden moralischen Beurteilung. Gegenstand derselben ist nämlich auf dieser Entwicklungsstufe immer nur die objektive Tat und niemals die Gesinnung des Täters. Wer einen geheiligten Brauch verletzt, der erregt dadurch in der Regel den Unwillen einer Gottheit oder eines Dämons. Eine derartige Verletzung wird nun als eine objektiv vorhandene Befleckung aufgefaßt, die Sühne verlangt, ohne Rücksicht darauf, ob der Täter absichtlich oder unabsichtlich gehandelt hat. Die Gruppe fühlt sich durch die Verletzung des Brauches geschädigt oder doch bedroht, und das genügt, um lebhaft moralische Mißbilligung auszulösen. Es gibt also, wenn man sich so ausdrücken darf, am Anfang der moralischen Entwicklung nur eine Erfolgsethik. Die heute als allein berechtigt anerkannte Gesinnungsethik ist, wie wir gleich sehen werden, erst das Produkt einer viel späteren Entwicklung.

Dieser primitive Standpunkt der moralischen Beurteilung, wo die Tat allein maßgebend ist, erhält sich recht lange, und wir finden ihn in den Sagen der Kulturvölker noch vielfach wirksam. Agamemnon hat eine Hirschkuh, die der Artemis heilig war, ge-

tötet und muß zur Sühne dafür seine Tochter opfern. Niemand fragt, ob er das der Göttin geheiligte Tier absichtlich oder nur zufällig getötet hat. Oedipus hat auf seiner Wanderung einen Mann erschlagen, der ihm den Weg versperren wollte; und wußte nicht, daß dieser Mann sein Vater war. Er löst dann das Rätsel der Sphinx, befreit Theben von dem Ungeheuer und führt zum Lohne dafür die kürzlich verwitwete Königin heim, ohne auch nur die leiseste Ahnung zu haben, daß das seine Mutter sei. Als es sich nun herausstellt, daß er seinen Vater getötet hat und mit seiner eigenen Mutter in Blutschande lebt, nimmt Oedipus die schwere Schuld auf sich, und es kommt ihm auch in der Tragödie des Sophokles gar nicht der Gedanke, daß er ja ganz ohne jede schlimme Absicht gehandelt hat. Seine objektiven Taten sind derart schwere Verletzungen heiliger Gebote, daß sie gesühnt werden müssen, ohne daß man nach der Absicht des Täters fragt.

Will man dieses ursprünglich naive Bewußtsein der objektiven Schuld beim Oedipus der antiken Sage und der alten Tragödie ganz verstehen und sich den Gegensatz zum modernen Empfinden klar machen, so vergleiche man Oedipus mit Jaromir in Grillparzers „Ahnfrau“. Jaromir hat den Grafen Borotin im Kampfe getötet und erfährt erst dann, daß der Graf sein Vater war. Er fühlt ganz die Schwere seiner Tat. Vätermord ist die furchtbarste aller Sünden.

Ja, ich hör mit blut'gem Beben  
Wie der ew'ge Richter spricht:  
Allen Sündern wird vergeben  
Nur dem Vätermörder nicht.

In seiner Seele keimt aber sofort der Gedanke auf, der dem Oedipus fremd blieb, der Gedanke, daß der Mensch wohl für seine Absicht, nicht aber für den Erfolg die Verantwortung zu tragen hat.

Meinen Wurf will ich vertreten,  
Aber das nicht, was er traf.

Und so weist er dann die Schuld des Vätermordes von sich ab und überantwortet sie dem Schicksal:

Dunkle Macht und du kannst's wagen,  
Rufst mir Vätermörder zu?  
Ich schlug den, der mich geschlagen,  
Meinen Vater schlugest du!

Solche Unterscheidungen liegen dem sozial gebundenen Menschen im primitiven Zustande vollkommen ferne. Er kennt nur soziale Imperative, vor deren Verletzung er zurückscheut, weil er fühlt, daß sie allgemeine Mißbilligung und Strafe nach sich zieht. Diese ausschließliche Berücksichtigung des Erfolges in der moralischen Beurteilung der primitiven menschlichen Verbände ist ein neuer Beweis für den sozialen Ursprung des sittlichen Bewußtseins. Wir werden nämlich gleich sehen, daß der Übergang von der Erfolgsethik zur Gesinnungsethik ein Produkt der individualistischen Entwicklungstendenz ist. Wenn aber auch heute noch trotz der gegenteiligen Meinung der aprioristisch denkenden Philosophen der Erfolg bei der moralischen Beurteilung fremder Handlungen eine große Rolle spielt, so kann man daraus ersehen, daß der soziale Charakter des sittlichen Bewußtseins sich trotz aller Wandlungen in hohem Grade bis zur Gegenwart erhalten hat.

Alles das also, was wir heute als sittliche Gefühle oder als moralische Urteile bezeichnen, hat seinen Ursprung im Zusammenleben der Menschen und kommt erst durch das Zusammenleben zustande. Was wir eine sittliche Norm nennen, das war ursprünglich nur ein sozialer Imperativ, dem die sozial gebundenen Primitiven mehr instinktiv als bewußt nachlebten. Deshalb kommt das, was wir heute als das Wesentliche des Moralischen ansehen, das Gefühl der inneren Verpflichtung, noch nicht deutlich zum Bewußtsein, solange der Mensch in vollständiger sozialer Gebundenheit dahinglebt. Die sozialen Imperative sind Forderungen der Gruppe, die jedem Einzelnen mit überwältigender Macht und Autorität entgegentreten, so daß der Gedanke an einen Widerstand nur selten aufkommt.

Erst wenn infolge der sozialen Differenzierung in der von uns bereits geschilderten Weise sich selbständige und eigenkräftige Persönlichkeiten herausgebildet haben, die an den überlieferten Glaubenssätzen und Rechtsordnungen Kritik zu üben beginnen, erst wenn durch die Wirksamkeit der individualistischen Entwicklungstendenz der Intellekt des einzelnen Menschen so weit erstarkt ist, daß er über die sozialen Imperative nachzudenken vermag und diese Imperative eben durch sein Nachdenken in sein Bewußtsein aufnimmt und zu deutlich erlebten Inhalten seiner

Seele macht, erst dann darf man im eigentlichen Sinne von sittlichen Gefühlen, von moralischen Urteilen und von ethischen Forderungen sprechen. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß die meisten Staaten dadurch entstanden sind, daß ein kräftiges Jäger- oder Hirtenvolk über einen ackerbauenden Stamm herfiel und die Bauern zwang, für die Eroberer zu arbeiten. In einem so entstandenen Gemeinwesen findet sich bereits die für den Staat, wie er bis auf die neueste Zeit eingerichtet war, so sehr charakteristische Schichtung der Gesellschaft in Herrscher und in Beherrschte. Der Wille der herrschenden Klasse ist jetzt die Quelle der sozialen Imperative. Wächst nun ein solcher Staat in die Breite und in die Tiefe, so sieht sich die herrschende Klasse immer mehr genötigt, die sozialen Imperative klar und bestimmt zu formulieren. Es muß deutlich gesagt werden, was die Gesellschaft von jedem ihrer Mitglieder fordert, und was sie jedem gewährleistet. So entstehen die ersten Rechtsordnungen, die sich zunächst durch Tradition fortpflanzen, bald aber schriftlich fixiert werden.

Diese Rechtsordnung lebt sich nun allmählich ein. Die Einzelnen erkennen an, daß zum geordneten Zusammenleben soziale Imperative unerlässlich sind. Dadurch nehmen sie diese Forderungen der Gesamtheit in ihr eigenes Bewußtsein auf, und erst jetzt kann von einer sittlichen Verpflichtung im eigentlichen Sinne die Rede sein. Die sozialen Imperative werden eben durch die innere Anerkennung, die ihnen von seiten der einzelnen zuteil wird, zu Pflichten gestempelt. Zugleich aber mit dieser für die sittliche Entwicklung so überaus wichtigen Grundidee der Pflicht entwickelt sich auch ein anderes seelisches Gebilde, das ebenfalls zu den sittlichen Grundbegriffen gehört. Ich meine die innere Stimme, die uns warnt, wenn wir im Begriffe sind, etwas zu tun, wovon wir wissen, daß es allgemeine Mißbilligung, eventuell Strafe nach sich ziehen müßte. Diese innere Stimme, die wir das Gewissen nennen, ist keineswegs etwas Ursprüngliches, mit dem Wesen der Menschenseele von selbst Gegebenes, sondern ein Ergebnis der durch soziale Differenzierung entstandenen individualistischen Entwicklungstendenz. Pflicht und Gewissen entwickeln sich miteinander und aneinander.

Wir haben somit die Entstehung der beiden wichtigsten ethischen Grundbegriffe mit Hilfe der soziologischen Methode ver-

ständig machen können. Daß Pflicht und Gewissen wirklich nichts anderes sind als Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens, daß wir in diesen seelischen Entwicklungsprodukten keineswegs ewige und zeitlose, das heißt ungewordene Eigenschaften sehen dürfen, die der praktischen Vernunft anhaften und eine a priori erkennbare, nicht weiter abzuleitende ethische Struktur des menschlichen Willens bilden, das wird sich am deutlichsten zeigen lassen, wenn wir unsere Auffassung vom Wesen der Pflicht mit der Immanuel Kants vergleichen.

Wir haben an anderer Stelle\* die große Bedeutung Kants für die Entwicklung der Ethik voll gewürdigt. Hier handelt es sich darum, die Unzulänglichkeit des Apriorismus in der Ethik an dem tiefgründigsten Vertreter dieser Richtung darzutun.

In der oft zitierten ergreifenden Apostrophierung der Pflicht in der Kritik der praktischen Vernunft\*\* kommt Kants ganze sittliche Glut, die unerschütterliche Festigkeit seines ethischen Glaubens, aber auch die vollkommene Unzulänglichkeit seiner Moralbegründung zu lebendigem Ausdruck.

„Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtens, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“ Kant antwortet auf diese tiefgründige Frage: „Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare

\* Einleitung in die Philosophie 9. u. 10. Aufl. S. 197 ff.

\*\* I. Teil, I. Buch, III. Hauptstück, V, 91, der Hartenstein'schen Ausgabe.

Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke... unter sich hat. Es ist nichts anderes als die *Persönlichkeit*, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.“

Wir fragen, ebenso wie *Kant*, nach dem Ursprung der Pflicht. Wir sind mit dem großen Sittenlehrer auch darin einig, daß die Pflichterfüllung ein Wert ist, den sich der Mensch selbst erschuf und täglich neu erschafft. Deswegen können wir uns auch den ersten Teil seiner Antwort zu eigen machen, wenn wir seine Worte in unserem Sinne interpretieren. Auch wir sind der Meinung, daß der Ursprung der Pflicht in dem liegt, „was den Menschen über sich selbst, als einen Teil der Sinnenwelt erhebt“. Denn unsere soziologischen Grundeinsichten haben uns gelehrt, daß durch das Zusammenwirken der Menschen etwas Überpersönliches entsteht, und wir wissen auch, daß dieses Überindividuelle durch seelische Wechselwirkung hervorgebracht wurde, und daß es deshalb von rein geistiger Natur ist. Es ist also in der Tat „eine Ordnung der Dinge, die nur der Verstand denken kann“, und die doch zugleich „die ganze Sinnenwelt unter sich hat“. Wenn aber *Kant* fortfährt: „Es ist nichts anderes als die *Persönlichkeit*, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“, so können wir uns mit dieser metaphysischen Konstruktion nicht zufrieden geben. Wir glauben nicht daran, daß eine zeitlose, a priori erkennbare, für alle Zeiten feststehende ethische Struktur der praktischen Vernunft besteht, und noch weniger sind wir davon überzeugt, daß sich daraus ein für alle Zeiten gültiger kategorischer Imperativ ableiten läßt.

Wir können auch nicht finden, daß die „*Persönlichkeit*“ im Menschen dadurch richtig charakterisiert ist, daß man sie als „*Freiheit und Unabhängigkeit vom Mechanismus der ganzen Natur*“ be-

zeichnet. Es ist zunächst sehr fraglich, ob eine derartige Unabhängigkeit jemals wirklich vorhanden ist. Die konzentrierte Geistigkeit des Menschen — und das versteht Kant eigentlich unter „Persönlichkeit“ — kann ihn dazu fähig machen, die Begierden zu meistern, die Leidenschaften zu bekämpfen, vielleicht auch Hunger, Durst und Ermüdung länger zu ertragen, aber ganz unabhängig von der Natur wird auch der stärkste Geist nie. Wir verstehen deshalb unter Persönlichkeit etwas ganz anderes. Wir wissen, daß infolge der sozialen Differenzierung allmählich selbständige und eigenkräftige Einzelmenschen sich herausentwickeln, die nach und nach die Fähigkeit erlangen, sich vom Einfluß der „kollektiven Vorstellungen“ frei zu machen, und die dadurch imstande sind, den überlieferten Glaubenssätzen, den überkommenen Rechtsordnungen, Sitten und Bräuchen kritisch gegenüberzutreten. Soziologisch betrachtet, ist also die Persönlichkeit die relative Freiheit und Unabhängigkeit von den autoritativ wirkenden Einflüssen der Gesellschaft. Wir sagen „relative“ Freiheit, weil wir wissen, daß auch der Stärkste sich von dem Verbanne, dem er angehört, nie vollständig loszulösen vermag, und daß die sozialen Bindungen auch bei den scheinbar ganz selbständigen Individuen niemals ihre Wirkung verlieren. Trotzdem aber wird auch diese relative Selbständigkeit der stark gewordenen Einzelpersönlichkeit, wie wir unten sehen werden, zur Quelle einer neuen sittlichen Forderung, die aber ihrem Wesen nach von dem, was wir Pflicht nennen, deutlich unterschieden werden muß.

Pflichten aber sind für den soziologisch orientierten Forscher nichts anderes als soziale Imperative, die in das Bewußtsein der Einzelnen tief eingedrungen sind. Es sind Forderungen, welche die soziale Organisation an ihre Mitglieder stellt, und zwar Forderungen, deren Erfüllung die Gesellschaft kraft ihrer Macht und Autorität auch zu erzwingen fähig und bereit ist. Mit dem Begriff der Pflicht ist deshalb immer die Vorstellung verbunden, daß die Verletzung derselben Mißbilligung oder auch Strafe nach sich ziehen muß. Da nun die Existenzbedingungen der menschlichen Gesellschaftsorganisationen nicht immer dieselben bleiben, sondern steten Wandlungen unterworfen sind, so können auch die sozialen Imperative nichts Zeitloses und Ewiges sein. Die Forderungen der Gesellschaft va-

riieren sowohl in bezug auf ihren Inhalt als auch hinsichtlich ihrer Strenge und Intensität. Die Pflichten sind also nichts Ständiges, was sich immer gleich bleibt. Sie entwickeln sich vielmehr weiter gemäß den Veränderungen, die die Struktur des Gemeinwesens erfährt. Zugleich mit dem Gefühl der Pflicht entsteht auch, wie wir bereits gesagt haben, die warnende Stimme in unserem Innern, die wir das Gewissen nennen. Auch das Gewissen ist nichts Ursprüngliches und Zeitloses. Je komplizierter die Gesellschaft wird, desto mannigfaltiger werden ihre sozialen Imperative, desto größer wird der Kreis der Pflichten und desto mehr bereichert und verfeinert sich das Gewissen.

Es findet aber im Laufe der Entwicklung keineswegs bloß eine stetige Vermehrung der sozialen Imperative statt. Sie erfahren vielmehr im Laufe der Zeiten auch die mannigfachsten Änderungen ihres Inhaltes. Viele Forderungen erweisen sich unter geänderten Verhältnissen als undurchführbar, manche aber auch als unnütz, ja sogar als verderblich. Der griechische Stadtstaat konnte von seinen Bürgern vieles fordern, was im modernen Großstaat unmöglich ist, während dieser wiederum eine ganze Fülle neuer, vorher kaum geahnter sozialer Imperative gezeitigt hat.

Wenn Goethe einmal die Pflicht als „die Forderung des Tages“ bezeichnet, so hat er die Wandlungsfähigkeit der sozialen Imperative viel besser verstanden als Kant mit seinem Glauben an die unveränderliche ethische Struktur der praktischen Vernunft.

Eine künftige soziologische Ethik wird nun die Aufgabe haben, die sozialen Imperative möglichst vollständig aufzuzählen, zu ordnen und namentlich ihre Wandlungen darzustellen. Hier kommt es hauptsächlich darauf an, die Überzeugung festzulegen, daß die Gesellschaft die Geburtsstätte aller sittlichen Forderungen ist und daß auch die im scheinbar ganz selbständig gewordenen Bewußtsein hochstehender Einzelmenschen sich bildenden sittlichen Aufgaben immer nur als ein Produkt der sozialen Entwicklung verstanden werden können.

Die oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten haben uns gezeigt, daß wir in der Menschheitsgeschichte zwei anscheinend entgegengesetzte Tendenzen am Werke sehen. Die individualistische Entwicklungstendenz betätigt sich in einem fortwährenden Befreiungskampf der erstarkten und selbständig gewordenen Per-

sönlichkeit gegen gesellschaftliche und insbesondere gegen staatliche Bevormundung. Die autoritative Tendenz, die von der Gesellschaftsgruppe und vom Staate ausgeht, gelangt in dem Streben zum Ausdruck, die Kräfte der Einzelnen in den Dienst des Ganzen zu stellen und dadurch den Individuen nicht nur ihre Existenz und ihre Sicherheit, sondern auch die kräftigsten und größten Entfaltungsmöglichkeiten zu sichern. In der sittlichen Entwicklung wirken nun, wie wir bereits jetzt sehen können, beide Entwicklungstendenzen zusammen. Die sozialen Imperative, die den Einzelnen machtvoll binden, werden erst dann zu sittlichen Pflichten, wenn das individuelle Bewußtsein genügend erstarkt ist, um diese Forderungen in sich aufzunehmen und zu Richtlinien für das eigene Tun zu gestalten. Das soziale Phänomen der Pflicht entsteht gleichzeitig mit der seelischen Disposition, die wir das Gewissen nennen. Die warnende Stimme in unserem Innern, die zweifellos ein individualistisches Phänomen ist, muß vernehmbar sein, wenn von einem Pflichtbewußtsein die Rede sein soll. Pflicht und Gewissen entwickeln sich, wie wir bereits sagten, miteinander und aneinander. Beide enthalten strenge Forderungen von starker Verbindlichkeit. Diese Forderungen zeigen aber keineswegs jene Starrheit und Unveränderlichkeit, von der apriorisch gerichtete Ethiker oft sprechen. Der Pflichtenkreis ist niemals fertig, sondern erfährt immer neue Erweiterungen. Ebenso bezieht unser Gewissen immer neue Momente in seinen Wirkungskreis ein und verfeinert sich im Laufe der Zeit infolge der individualistischen Entwicklungstendenz wie auch durch neu erstehende soziale Pflichten. Diese Wechselbeziehungen können aber nur mittels der soziologischen Methode erkannt werden und deshalb müssen wir die Gesellschaftslehre immer entschiedener zur Grundlage der Ethik machen.

Die soziologische Betrachtungsweise lehrt uns auch eine überaus wichtige Tatsache des sittlichen Lebens verstehen, eine Tatsache, die in der neuen Ethik als etwas Selbstverständliches hingestellt und zugleich als etwas ganz Ursprüngliches betrachtet wird. Ich meine die allgemein herrschende Ansicht, daß es bei der moralischen Beurteilung einzig und allein auf die Gesinnung des Täters und gar nicht auf den Erfolg der Tat ankommt. Wir haben bereits oben nachgewiesen, daß es in primitiven Zeiten ganz anders war. Für die Beurteilung war ausschließlich der Erfolg maß-

gebend. Die Absicht des Täters kam gar nicht in Betracht. Wir haben aber durch die Vergleichung von Sophokles' König Oedipus mit Grillparzers „Ahnfrau“ gezeigt, daß sich hier tatsächlich eine Wandlung vollzogen und eine Änderung des Gesichtspunktes stattgefunden hat. Wodurch ist nun diese Neuorientierung in der moralischen Beurteilung bewirkt worden? Ist es ferner auch wirklich wahr, daß bei der Beurteilung fremder Handlungen heute der Erfolg gar keine Rolle mehr spielt? Die Soziologie gibt Antwort auf diese Fragen.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß die größere Kompliziertheit der staatlichen Organisationen die Arbeitsteilung und die damit verbundene soziale Differenzierung zur Folge habe. Dadurch aber tritt die individualistische Entwicklungstendenz in Kraft und es bilden sich eigenkräftige Persönlichkeiten aus, die den überkommenen Einrichtungen, der Religion, der Sitte und dem geltenden Recht kritisch gegenüberstehen. Zugleich hat aber der Mensch auf dieser Kulturstufe gelernt, nicht mehr von der Hand in den Mund zu leben, sondern seinem Willen entferntere Ziele zu setzen, deren Erreichung nicht durch eine einzelne Tat, sondern erst durch eine zusammenhängende Kette von Handlungen möglich wird. Dadurch verliert die einzelne Tat viel von ihrem Wert für die moralische Beurteilung des Täters. Sie ist jetzt bloß ein Glied in einer längeren Reihe, und ich kann sie nur dann ganz verstehen, wenn mir das Endglied der Reihe bekannt ist. Dieses Endglied ist aber nichts anderes als der Zweck, die Absicht, die dem Täter vorschwebt.

Da überdies infolge der Differenzierung der Interessen es sich nicht mehr von selbst versteht, daß jeder einzelne Bürger das Wohl des Ganzen zu fördern bestrebt ist, so kann ich über eine soziale Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht mehr auf Grund einer einzelnen Tat entscheiden. Ich muß vielmehr, um über seine Stellung zur Gesellschaft orientiert zu sein, den wahren Endzweck seiner Handlung oder, was dasselbe ist, die ihr zugrunde liegende Absicht oder Gesinnung kennen. Wenn z. B. vom Athener Kimon erzählt wird, er habe seine großen Gärten dem Volke zur Benutzung überlassen, so ist diese Tat gewiß an sich sozial nützlich und deshalb zu billigen. Tat er dies aber knapp vor der Wahl der höheren Beamten, so kann diese volksfreundliche Handlung auch eine Maß-

regel sein, um Stimmen zu bekommen, und durch diese jetzt erkannte Absicht verliert sie ganz und gar ihren moralischen Charakter. Ähnliche Beispiele liefert uns das öffentliche Leben unserer Zeit fast täglich. Derartige Erfahrungen haben nun zur Folge gehabt, daß der sittliche Wert des Menschen immer mehr in sein Inneres verlegt wird. Gegenstand der moralischen Beurteilung wird so immer ausschließlicher die Willensrichtung, die Gesinnung des Menschen. Kant ist von dieser Ausschließlichkeit ganz durchdrungen und stellt es geradezu als ein ethisches Axiom hin, daß „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich sei, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille“. Tatsächlich ist aber diese Wertschätzung der Gesinnung, die Kant geradezu als logische Denknöwendigkeit hinstellt, anfangs gar nicht vorhanden und hat sich erst infolge der komplizierter gewordenen Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft herausentwickelt. Dies wird noch klarer, wenn wir uns darauf besinnen, daß auch heute noch, wo jeder theoretisch zugibt, daß nur die Gesinnung moralischen Wert besitzt, trotzdem der wirkliche Erfolg einer Handlung, daß heißt hier der tatsächlich durch die Tat hervorbrachte soziale Nutzen, bei der moralischen Beurteilung eine große Rolle spielt. Wird zum Beispiel, wie wir das hier in Wien in den letzten Jahrzehnten wiederholt erlebt haben, die Errichtung von Volksbildungshäusern angeregt und zu diesem Zwecke eine Geldsammlung veranstaltet, so werden wir, wenn wir hören, daß eine arme Arbeiterfrau ihre mühsam ersparten Pfennige diesem edlen Zwecke gewidmet hat, gewiß die in dieser opferwilligen Handlung zutage tretende sittliche Gesinnung bereitwillig von ganzem Herzen anerkennen und bewundern. Wenn aber durch die Millionenspende eines Reichen die sofortige Errichtung eines solchen Institutes ermöglicht wird, so findet diese Tat wegen des großen, in die Augen springenden sozialen Nutzens, der dadurch gestiftet wurde, viel lautere und viel dauerndere Anerkennung und Bewunderung. Der soziale Ursprung der moralischen Beurteilung macht sich, wie wir sehen, auch in unserer stark individualisierten Kultur noch immer geltend.

Die soziologische Betrachtungsweise hat es uns möglich gemacht, den Ursprung der sittlichen Verpflichtung und die Ent-

stehung des Gewissens begreiflich zu machen, ohne daß wir zu der unbewiesenen Annahme einer ursprünglichen und zugleich zeitlosen, ewigen ethischen Struktur der praktischen Vernunft unsere Zuflucht nehmen mußten. Was nun die Weiterentwicklung des sittlichen Bewußtseins betrifft, so werden auch hier die oben dargelegten soziologischen Grundeinsichten uns den richtigen Weg finden lehren.

Wir haben gesehen, daß der selbständig gewordene Mensch einen mehrtausendjährigen Befreiungskampf um die Anerkennung seines Eigenwertes führen mußte. Dieser Befreiungskampf ist für die sittliche Entwicklung der Menschheit von einer bisher kaum geahnten Bedeutung. Auf diesem Wege wurden dem Staat immer mehr Rücksichten auf die gesteigerten Ansprüche und Bedürfnisse des innerlich reif und reich gewordenen Menschen abgezwungen, die wir in den Gesetzgebungen aller europäischen Staaten bemerken können. Dieser Befreiungskampf, der vom sechzehnten Jahrhundert an ein rascheres Tempo annimmt und an der Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreicht, hat die Milderung der Gesetze gegen den zahlungsunfähigen Schuldner, hat die Abschaffung der Folter, die mildere Behandlung der Sträflinge, den Schutz der persönlichen Ehre und schließlich die Wohlfahrtseinrichtungen der neuen Zeit zur Folge gehabt. Die Erklärung der Menschenrechte in Amerika und in Frankreich ist das beredteste und das augenfälligste Ergebnis dieses Befreiungskampfes, ein Ergebnis, das vielfach die Grundlage aller neueren Gesetzgebungen bildet.

Neben diesen objektiv konstatablen, in konkreten Einrichtungen gleichsam verdichteten Wirkungen vollziehen sich jedoch infolge der individualistischen Entwicklungstendenz auch sehr wichtige innere Wandlungen und Veränderungen des sittlichen Bewußtseins, die sich erst dem tiefer dringenden soziologisch geschulten Blicke erschließen.

Das Hervortreten eigenkräftiger Persönlichkeiten hat zunächst die überaus wichtige Wirkung, daß man beginnt, über sittliche Fragen nachzudenken. In allen geschichtlichen Perioden, wo der Befreiungskampf des Individuums besonders deutlich zutage tritt, findet eine lebhaft erörterung der sittlichen Grundfragen

statt. Dies tritt uns besonders deutlich und lebensvoll in der griechischen Aufklärungszeit entgegen. Wir sehen da, wie an aller Überlieferung individualistische Kritik geübt wird. Die geltenden Gesetze, die religiösen Glaubensvorstellungen, die alten Mythen werden kritisch geprüft, und zwar hauptsächlich nach ethischen Gesichtspunkten. Den homerischen Göttern werden ihre Laster vorgehalten, Pindar will an die Wahrheit eines Mythos nicht glauben, in welchem eine Gottheit als ein Leckermaul hingestellt wird. Euripides versteigt sich sogar zu der Behauptung: „Wenn Götter Böses tun, so sind sie keine Götter“, und Protagoras geht so weit, daß er die Existenz der Götter in Frage stellt. Aus dieser Zeit geht nun der Mann hervor, der durch seine Lehre, durch sein Leben und vor allem durch seinen Tod der Ethik die erste und zugleich die dauernde wissenschaftliche Begründung gegeben hat. Sokrates ist ein Kind der Aufklärungszeit und hat von ihr den Glauben an die Kraft der menschlichen Vernunft übernommen. Das Nachdenken über sittliche Fragen wird ihm zur heiligen Pflicht und er bleibt bis zum Tode davon durchdrungen, daß man durch streng logische Erwägungen mit absoluter Sicherheit ermitteln kann, was in jedem einzelnen Fall zu tun oder zu lassen sei. Im Gespräch „Kriton“ läßt ihn Platon ausdrücklich sagen, daß man in sittlichen Fragen immer nur der Vernunft und niemals der Meinung der Vielen zu folgen habe. Dieser von Sokrates in die Ethik eingeführte Intellektualismus ist ihr bleibendes Besitztum und kann nie mehr aus ihr verschwinden. Nur die klar bewußte Einsicht in das Wesen unserer Verpflichtungen kann uns zur wirksamen Richtlinie werden.

Dieses Nachdenken hatte nun zunächst die Wirkung, daß man als Ziel und Zweck des Menschenlebens die eigene Glückseligkeit ansah. Das ist eine sehr begreifliche Folge der individualistischen Entwicklungstendenz. Wenn der Einzelne seiner eigenen Vernunft mehr traut als der Überlieferung, so ist es ganz natürlich, daß er sich in seiner Zielsetzung zunächst auf sich selbst beschränkt und seine eigene Glückseligkeit als den selbstverständlichen Zweck des Daseins ansieht. Der eudaimonistische Gedanke ist mitunter so stark geworden, daß er aus der individualistischen Entwicklungstendenz die äußersten Konsequenzen gezogen und so zur Leugnung jeder sittlichen Verpflichtung geführt hat. Es hat, wie die Geschichte der Ethik lehrt, radikale Denker gegeben, die kühn genug waren, den

Egoismus als allein maßgebend hinzustellen und keinerlei sittliche Verpflichtung gegen die Gesamtheit anzuerkennen.

Daß solche Gedankenreihen, denen heute noch viele im stillen zustimmen, nicht allgemeine Geltung erlangen können, dafür liegt der Grund zunächst in dem kollektiven Ursprung des sittlichen Bewußtseins und in der fortdauernden Abhängigkeit des Einzelnen von der sozialen Organisation, der er angehört. Der selbständig gewordene Mensch mag im Bewußtsein der Selbstherrlichkeit seiner Vernunft und seines Gewissens in seiner Studierstube ganz davon durchdrungen sein, daß er unabhängig von der Meinung der Vielen souverän für sich entscheiden könne und dürfe, was er soll und was er nicht soll, er mag sich noch so sehr in seine eigene Gedankenwelt einspinnen und sich für absolut frei und unabhängig halten und erklären. Sobald er ins Leben hinaustritt, umschließen ihn die sozialen Imperative seines Staates und er findet es ganz selbstverständlich, daß er sich in seinem Tun nach ihnen richtet. So wie er sich ohne Bedenken der Einrichtungen bedient, die nur durch die Organisation des Gemeinwesens entstehen und funktionieren können, so fügt er sich auch den sozialen Bindungen, die ihn von allen Seiten umgeben, und wird so — vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen — doch wieder ein Glied der großen Gemeinschaft, von der er sich unabhängig wähnte. Die kollektiven Vorstellungen und Gefühle bilden auch bei dem scheinbar ganz selbständig gewordenen Einzelmenschen einen sehr erheblichen und sehr wichtigen Bestandteil seines Bewußtseins und wirken den Auswüchsen des antisozialen Egoismus entgegen.

Die individualistische Entwicklungstendenz führt aber keineswegs bloß zur Isolierung des Einzelmenschen und zu seiner Lösung vom staatlichen Verbandsverbande. Sie hat, wie wir oben gesehen haben, auch noch eine ganz anders geartete Wirkung, die für die sittliche Höherentwicklung von einer bis jetzt weniger beachteten, ganz besonders großen Bedeutung geworden ist. Die individualistische Entwicklungstendenz bringt ja, wie wir in unserer Darlegung der soziologischen Grundeinsichten gezeigt haben, mit psychologischer Notwendigkeit aus sich den Universalismus und den Kosmopolitismus hervor und schafft dadurch die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit. Daraus aber entwickelt sich schon im Altertum bei den Vertretern der mittleren

Stoa (besonders Panätius) die Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, für die in den gebildeten Kreisen Roms die seither allgemein gewordene Bezeichnung „Humanität“ geprägt wird. Dadurch erfährt nun das sittliche Bewußtsein eine überaus bedeutsame Erweiterung und es entwickelt sich daraus ein ganz neuer sittlicher Gedanke, dessen Bedeutung für die ethische Höherentwicklung der Menschheit nur die soziologische Betrachtungsweise in das rechte Licht zu setzen vermag.

Um das klar zu machen, müssen wir daran erinnern, daß wir in den dargelegten soziologischen Grundeinsichten eine Art von Grundformel für die Beurteilung der sozialen Gebilde gefunden haben. Sie beruht auf der Doppelfunktion der Erzeugnisse des Zusammenlebens, die sowohl über uns als auch in uns sind. Wir haben diese Doppelfunktion am Beispiel der Sprache erläutert und auch auf andere Gebilde angewendet. Wir haben gesehen, daß die soziologische Wirkung nur dann ganz zutage tritt, wenn beide Seiten der Doppelfunktion voll entwickelt sind. Was nun die Idee der ganzen Menschheit betrifft, so müssen wir sagen, daß sie bis jetzt weit mehr in uns als über uns ist. Die ganze Menschheit als Einheit ist noch keine festgegliederte Organisation. Sie ist bis jetzt bloß Forderung, Hoffnung, Wunsch, Streben. Jeder Einzelne soll gewiß alles daransetzen, um diese Idee der soziologischen Verwirklichung entgegenzubringen. Aber bisher ist die ganze Menschheit noch nicht als Einheit organisiert und besitzt deshalb noch keine Macht und nicht genügende Autorität.

Dasselbe gilt nun von der sittlichen Forderung, die mit der Idee der ganzen Menschheit unzertrennlich verbunden und zugleich ein bleibender Beweis für den individualistischen Ursprung dieser Idee ist. Wer die Menschheit als große Einheit fordert, der muß zugleich von dem Eigenwert jedes einzelnen menschlichen Individuums tief durchdrungen sein. Er muß in jedem Menschen das allgemein Menschliche achten und verehren. Jeder einzelne Mensch muß mir als Träger des Menschlichen gelten, das in uns allen wohnt, seinem Wesen nach geistiger Natur ist und von frommen Seelen als das Göttliche in uns empfunden wird. Jeder einzelne Mensch muß deshalb als Selbstzweck angesehen werden, und man darf ihn, wie es Kant ausdrückt, niemals bloß als Mittel brauchen.

Nun ist auch diese Forderung, den Eigenwert eines jeden Men-

schen anzuerkennen, bisher nur in uns und noch nicht über uns. Zwar hat die Gesetzgebung der letzten hundert Jahre dieser Forderung teilweise Rechnung zu tragen begonnen, allein es fehlt noch viel dazu, daß sie zum sozialen Imperativ wäre erhoben worden. Somit sind beide Gedanken, der der ganzen Menschheit als einer großen Einheit und der vom Eigenwert jedes einzelnen Menschen, bisher nur Ideen, nur Hoffnungen, nur Wünsche, nur innerlich vorhandene sittliche Motive. Sie sind von der Machtorganisation des Staates noch nicht zu sozialen Imperativen ausgestaltet worden und auch die öffentliche Meinung hat diese Forderungen noch nicht in klarer und unmißverständlicher Weise als allgemein verpflichtend hingestellt. Deshalb wäre es irreführend, diese beiden miteinander eng verbundenen sittlichen Ideale mit dem Namen der Pflicht zu bezeichnen.

Wir müssen vielmehr nach einem Ausdruck suchen, der den rein innerlichen Charakter dieser Forderungen deutlich zur Darstellung bringt und zugleich die Vereinigung des individualistischen und universalistischen Momentes klarmachen kann. Mit Anlehnung an Kant, dessen Ethik einen Höhepunkt dieser Synthese von Individualismus und Universalismus darstellt, wollen wir diesen neuen Hebel der sittlichen Entwicklung die Menschenwürde nennen.

Die Menschenwürde unterscheidet sich von der Menschenpflicht durch zwei wichtige Momente. Die Pflicht ist ein sozialer Imperativ und setzt deshalb eine geschlossene, organisierte Gesellschaft voraus, die dem Einzelnen als Macht und Autorität gegenübersteht und im Notfall auch imstande ist, ihre Forderungen zu erzwingen. Die sozialen Imperative haben ferner den ihnen immanenten Zweck, das Gefüge der Gesellschaft zu erhalten und vor gewaltsamen Eingriffen zu schützen. Ihr Prinzip ist das Prinzip der Ordnung als eines unentbehrlichen Mittels zur Erhaltung des Bestehenden. In beiden Punkten beruht nun die Menschenwürde auf wesentlich anderen Grundsätzen. Zunächst fällt hier das äußere Machtmoment ganz weg. Das Gefühl der Menschenwürde zeitigt nur solche Forderungen, die der sittlich höherstehende Mensch im Bewußtsein seines Eigenwertes an sich selbst stellt. Haben wir uns einmal zum lebendigen Bewußtsein der Menschenwürde emporgearbeitet, so genügt es uns nicht mehr, die sozialen Im-

perative zu befolgen, das heißt bloß den Forderungen zu entsprechen, die von der Gesellschaft an uns gestellt werden. Wir suchen uns vielmehr selbst Arbeiten, zu denen wir uns für befähigt erachten, wir verlangen von uns, daß wir alle unsere Kräfte entfalten und in den Dienst des Ganzen stellen, und sind erst dann mit uns zufrieden, wenn wir unser Bestes getan haben. Wir erkennen die sozialen Imperative als unsere Pflichten an, gehen aber in unserem Betätigungsdrang, im Bewußtsein der eigenen Kräfte weit darüber hinaus. Wir betrachten ferner — und das ist das zweite Moment, wodurch sich die Menschenwürde von der bloßen Pflicht unterscheidet — die soziale Organisation, in der wir leben, nicht als etwas Fertiges, Unveränderliches. Unser verfeinertes Gewissen gebietet uns vielmehr, auf vorhandene Mängel des staatlichen Gefüges zu achten und hinzuweisen. Wir stellen nicht nur an uns selbst, sondern auch an den Staat, in dem wir leben, höhere Forderungen und bemühen uns nach Kräften, an der Verwirklichung dieser Forderungen zu arbeiten, indem wir auch andere Gleichgesinnte dafür zu gewinnen suchen. Das Prinzip der Menschenwürde und ihrer Gebote ist also nicht bloß Erhaltung und Ordnung, sondern Fortschritt und Höherentwicklung. Sokrates ist auch hier leuchtendes Vorbild und verdeutlichendes Beispiel. In seiner Verteidigungsrede vor den athenischen Richtern hat er die denkwürdigen Worte gesprochen: „Wo, einer sich selbst hingestellt hat, weil er es für das Beste hielt, und wo er vom Vorgesetzten hingestellt wurde, dort muß er ausharren auch in der Gefahr“ (Plato, Apologie, c. 16). Sokrates hat alle Pflichten eines Bürgers immer gewissenhaft erfüllt. Daneben aber hat er sich die Aufgabe gestellt und es für seinen Beruf erachtet, die Menschen zur sittlichen Selbstbesinnung anzuregen. In der Ausübung dieses Berufes hat er sich oft genötigt gesehen, an bestehenden staatlichen Einrichtungen Kritik zu üben und hat sich dadurch viele Feindschaften zugezogen. Er hat aber an seinen Überzeugungen unerschütterlich festgehalten und ist für dieselben mutig und standhaft in den Tod gegangen. An ihm kann man also lernen, was Menschenpflicht ist, und was darüber hinaus die Menschenwürde dem sittlich Hochstehenden gebietet.

Den Forderungen der Menschenwürde fehlt also vollständig das mit der Pflicht immer verbundene Gefühl des sozialen Zwanges. Die

Menschenwürde bedeutet die ausschließlich in uns selbst gelegene Verbindlichkeit, die aus dem Bewußtsein des persönlichen Eigenwertes hervorgeht. Die Gesellschaft, deren Mandatar in immer weiterem Umfange der Staat geworden ist, verlangt von jedem Bürger die Erfüllung seiner Pflichten. Sie kann aber heute noch nicht so weit gehen, auch die Forderungen der Menschenwürde in den Pflichtenkreis einzubeziehen, und zwar schon deshalb nicht, weil die bisher erreichte Organisation des Staates es sogar oft unmöglich macht, den Forderungen der Menschenwürde nachzuleben.

Die Menschenwürde bedeutet sittliche Autonomie und innere Souveränität. Sie ist die schönste Frucht der individualistischen Entwicklungstendenz und ruht auf dem im Laufe der Zeiten allmählich errungenen Bewußtsein vom Eigenwert jeder menschlichen Persönlichkeit. Dieses Bewußtsein geht aber doch wieder aus einem Solidaritätsgefühl hervor. Der Gedanke vom Menschen als Selbstzweck, von dem unverlierbaren Wert jedes einzelnen Menschendaseins hätte sich nämlich gar nicht ausbilden können, wenn nicht aus der individualistischen Entwicklungstendenz die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit hervorgegangen wäre. Beide Gedanken hängen aufs engste zusammen, bedingen und stärken einander. Je mehr sich der Blick des Einzelnen über Staaten und Nationen hinaus erweitert, je klarer das, was allen Menschen gemeinsam ist, sich von dem abhebt, was sie voneinander trennt, je fester und je allgemeiner die Überzeugung wird, daß die Menschheit, die auf der Erde wohnt, dazu bestimmt ist, eine große Einheit zu bilden, desto tiefer muß die Einsicht in die Seelen dringen, daß wir in jedem Menschen den Träger der Menschheitsidee erblicken müssen und ihn demgemäß als Selbstzweck, als Eigenwert zu betrachten und zu behandeln verpflichtet sind. Umgekehrt trägt wiederum das zunehmende Interesse, das wir jedem einzelnen Menschenschicksal entgegenbringen, der innige Anteil, den wir nicht nur an unseren Staats- und Volksgenossen, sondern auch an jedem Angehörigen einer fremden Nation, bei dem wir die allgemein menschlichen Werte vorfinden, zu nehmen gelernt haben, dazu bei, die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit fester in unseren Seelen zu verankern.

Wir dürfen also sagen, daß auch der Gedanke der Menschenwürde nicht metaphysisch und nicht apriorisch, sondern soziologisch

und empirisch fundiert ist. Das Bewußtsein einer höheren Verpflichtung ist auch hier die Folge einer Zugehörigkeit, aber einer Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen, das die kleineren sozialen Gebilde, die Staaten und die Nationen in sich schließt.

Menschenpflicht und Menschenwürde sind keineswegs Gegensätze. Wir haben in ihnen die Ergebnisse der zwei Entwicklungstendenzen vor uns, die wir im Zusammenleben der Menschen als wirksam erkannt haben. Die Pflicht ist aus dem autoritativ sozialen, die Menschenwürde aus dem freiheitlich individualistischen Prinzip hervorgegangen. Beide sind als Hebel der sittlichen Entwicklung zu betrachten und beide haben Anteil an der Festigung und am Fortschritt des sittlichen Bewußtseins. Die Menschenwürde hat den Kreis der sozialen Imperative erweitert und den Staat gezwungen, nicht nur im Verbrecher noch den Menschen zu achten, sondern auch dem gesteigerten Bewußtsein vom Eigenwert jedes Menschen in der Gesetzgebung Rechnung zu tragen. Trotzdem kann es vorkommen und kommt sogar tatsächlich nicht selten vor, daß die sozialen Imperative sich den Forderungen der Menschenwürde entgegenstellen. So verlangt z. B. die Menschenwürde von uns die unbedingte Wahrhaftigkeit in allen Dingen. Jede Lüge ist eine Herabsetzung der Persönlichkeit und deshalb eine Verletzung der Menschenwürde. Kant, der den Begriff der Menschenwürde in seiner ganzen Tiefe erfaßt und nur den soziologischen Ursprung verkannt hat, stellt die Lüge deshalb als etwas unbedingt Verwerfliches hin und gestattet nicht einmal, aus Menschenfreundlichkeit zu lügen. Es ist nun kein Zweifel, daß die Struktur der Gesellschaft und die Organisation des Staates in ihrer heutigen Beschaffenheit nicht nur gar sehr zur Lüge verleitet, sondern nicht selten sogar das Opfer der Lüge geradezu verlangt.\* In der Regel erweisen sich bei solchen Konflikten die sozialen Imperative, hinter denen die Macht und die Autorität des Staates steht, als stärker und die Forderungen der Menschenwürde müssen einstweilen zurücktreten. Sie hören aber deswegen nicht auf, sittliche Forderungen zu sein. Sie wirken im Stillen weiter und werden im Laufe der Entwicklung oft stark genug, um die sozialen Imperative

\* Vgl. dazu Jerusalem, „Wahrheit und Lüge“, zuerst veröffentlicht in der „Deutschen Rundschau“, November 1898, dann wieder abgedruckt in „Gedanken und Denker“, Wien 1905, S. 26–58.

— nicht etwa zu überwinden, sondern auszugestalten und umzugestalten. Jedenfalls entstehen aus solchen Konflikten, zu denen keineswegs bloß die Forderung der Wahrhaftigkeit Anlaß gibt, neue ethische Probleme, die zur sittlichen Weiter- und Höherentwicklung beitragen. Eine künftige soziologische Ethik wird die Aufgabe haben, gerade solche Konflikte besonders eingehend zu untersuchen. Man wird den Widerstreit zwischen den sozialen Imperativen und den Forderungen der Menschenwürde historisch verfolgen und dabei auch die Darstellungen genialer Dichter, die für solche Seelenkämpfe einen besonderen Blick haben, mit großem Gewinn zur Verdeutlichung der Probleme heranziehen. Wir müssen uns jedoch hier in unserer Einführung darauf beschränken, auf die allerwichtigsten Konsequenzen hinzuweisen, die sich aus solchen Konflikten für die Weiterentwicklung der ethischen Probleme ergeben.

Das weitaus wichtigste dieser Probleme, das überdies infolge des Weltkrieges und seiner so traurigen Folgen ein starkes aktuelles Interesse gewinnt, ist die Frage nach der ethischen Aufgabe des Staates oder, was dasselbe besagt, nach den Beziehungen zwischen Politik und Moral. Man hat diese Fragen seit den Tagen Platons vielfach erörtert und sich auch während des Weltkrieges viel mit ihnen beschäftigt. Man konnte aber zu keiner befriedigenden Lösung gelangen, weil man noch nicht gelernt hatte, die soziologische Betrachtungsweise auf diese Dinge anzuwenden. Im Lichte unserer soziologischen Grundeinsichten bekommen diese alten Probleme ein ganz neues Ansehen und es lassen sich wenigstens die Richtlinien deutlich erkennen, in denen sich die Lösung bewegen muß. Der Staat ist als Machtorganisation entstanden und bis auf den heutigen Tag Machtorganisation geblieben. Er muß, um sich gegenüber anderen Staaten selbständig zu erhalten, aber auch um in seinem Innern Ruhe und Ordnung wahren zu können, über eine Macht verfügen, die ihn fähig macht, seinen Willen gegenüber solchen Elementen, die seinen Bestand zu untergraben oder zu gefährden suchen, durchzusetzen und seine Bürger vor solchen Umtrieben zu schützen. Als wichtigstes Organ der Staatsmacht fungierte von den ältesten Zeiten an bis zur Gegenwart die Wehrmacht, über die der Staat verfügte. Herbert Spencer bezeichnet den auf die Wehrmacht gegründeten Staat

als den militärischen Typus der Gesellschaft und stellt ihm den industriellen Typus gegenüber, dem seiner Ansicht nach die Entwicklung zustrebt. Die Geschichte kennt bisher nur solche Staaten, die dem entsprechen, was Spencer den militärischen Typus nennt. Wenn also Hegel in einer seiner politischen Jugendschriften den Satz ausspricht: „Daß eine Menge einen Staat bilde, dazu ist notwendig, daß sie eine gemeinsame Wehre und eine Staatsgewalt bilde“, so hat dieser allgemein als rein spekulativer Kopf verschrieene Denker damit seinen starken Wirklichkeitssinn erwiesen, von dem man auch sonst in seinen Werken, besonders dort, wo es sich um geschichtliche Dinge handelt, überraschende Proben finden kann.\* Solange auf der Erde mehrere Staaten nebeneinander bestehen werden, solange wird jeder einzelne Staat Machtorganisation bleiben müssen und die Wehrmacht nicht entbehren können. Aber auch dann, wenn der jetzt bestehende Völkerbund entsprechend ausgestaltet werden sollte, oder wenn gar die ganze bewohnte Erde sich zu einem einzigen Staatswesen zusammenschlösse, würde doch aller Voraussicht nach auch dann noch eine Machtorganisation da sein müssen, um dieses große Ganze zusammenzuhalten. Die rein machtpolitische Auffassung des Staates hat seit den Tagen Machiavellis immer mehr Anhänger gefunden. Der Staat, so wird behauptet, hat vor allem die Aufgabe, sich selbst, das heißt seine Macht, zu behaupten und womöglich zu erweitern. Die Politik ist die Kunst, die geeigneten Mittel dazu zu finden. Sittliche Forderungen kommen dabei nicht in Betracht. Politik hat mit Moral nichts zu schaffen. Ethische Forderungen beziehen sich auf die Verpflichtungen der Menschen gegeneinander, der Einzelnen gegen den Staat oder gegen die ganze Menschheit. Der Staat selbst aber ist vollkommen souverän, er ist sich Selbstzweck und hat das selbstverständliche Recht, zur Erhaltung und zur Erweiterung seiner Macht alle dazu geeigneten Mittel anzuwenden.

Durch die Bildung absolutistischer Staaten im sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert hat sich diese Auffassung in den Köpfen der Regierenden immer mehr befestigt. Es hat zwar niemals an Stimmen gefehlt, die es laut aussprachen, daß der Staat

\* Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, herausgegeben von Georg Lasson, 1913 (Philosophische Bibliothek, Bd. 144), S. 18.

auch andere Aufgaben habe, allein sie sind meist ungehört verhallt. Auch der Parlamentarismus, der in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in den früher absolut regierten Staatswesen Eingang fand, hat an der machtpolitischen Auffassung wenig geändert. Das mächtig sich entfaltende Nationalgefühl und der daraus hervorgehende Chauvinismus haben vielmehr den Machtgedanken und die Expansionstendenz gesteigert. Die sogenannten „Realpolitiker“, die für die tatsächliche Leitung des Staates maßgebend waren, wollten von sittlichen oder kulturellen Aufgaben des Staates nichts hören und betrachteten alle politischen Probleme ausschließlich als Machtfragen. Im Weltkrieg haben diese rein machtpolitischen Auffassungen ihren erschreckenden Ausdruck gefunden. Vielleicht wird man jetzt, wo die ganze Welt unter den Folgen dieser Katastrophe zu leiden hat, eher geneigt sein, anders gerichteten Erwägungen Gehör zu schenken. Wir glauben zeigen zu können, daß die Organisation des Staates für die sittliche Entwicklung der Menschheit von der allergrößten Bedeutung war, und daß eine soziologisch orientierte Politik ihm in Zukunft eine noch viel wichtigere Rolle auf diesem Gebiete zuweisen wird.

Der Staat hat als Machtorganisation begonnen und wird in gewissem Sinne immer Machtorganisation bleiben müssen. Die Entwicklung geht aber dahin, daß die Macht immer weniger Selbstzweck und immer mehr bloßes Mittel wird, das dazu verwendet werden muß, um anderen, höheren Zwecken zu dienen.

Das zeigt sich zunächst darin, daß die Organisation der Macht von selbst dazu führt, den Staat zur *Rechtsordnung* auszugestalten. Die geltenden Rechtsnormen, die anfangs auf Herkommen und Gewohnheit beruhen, später jedoch in der Form von Gesetzen schriftlich festgesetzt werden, sind zunächst der Ausdruck des Willens der herrschenden Klasse. Dadurch aber, daß in den Gesetzen deutlich gesagt wird, was der Staat von jedem Bürger fordert, und auch, was er jedem gewährleistet, lebt sich die Rechtsordnung allmählich ein. Die geltenden Gesetze dringen als soziale Imperative in die Seelen ein und werden, wie wir oben gezeigt haben, dadurch zu sittlichen Pflichten. Der Staat wächst nicht nur in die Breite, sondern, wie Ruedorffer sehr schön gezeigt hat, auch in die Tiefe. Das Gefüge der Gesellschaft, deren Mandatar der Staat wird, gestaltet sich immer kom-

plizierter und dabei gelangen die von uns oft hervorgehobenen zwei Entwicklungstendenzen immer deutlicher zur Auswirkung.

Infolge der individualistischen Entwicklungstendenz wird der Staat immer mehr gezwungen, den gesteigerten Rechtsansprüchen der innerlich reicher und reifer gewordenen Einzelpersönlichkeiten Rechnung zu tragen. Er sieht sich genötigt, nicht nur die Freiheit, das Eigentum, die persönliche Sicherheit und die Ehre jedes einzelnen Bürgers zu schützen. Er muß auch die Gesundheitspflege in die Hand nehmen, um sein Gebiet vor verheerenden Seuchen zu bewahren und überdies auch die Arbeiter gegen Krankheit und Unfälle sowie auch für die Zeit der Invalidität versichern. So gestaltet sich der Macht- und Rechtsstaat immer mehr zum Wohlfahrtsstaat aus und in dieser Richtung werden die Staaten in Zukunft noch viel weiter gehen müssen. Damit sind aber seine Aufgaben noch lange nicht erschöpft. Er sieht sich genötigt, die Erziehung in seine Hand zu nehmen, damit die heranwachsende Generation immer mehr befähigt werde, den gesteigerten Anforderungen zu entsprechen. Er bedarf ferner in immer höherem Grade der Wissenschaft, weil diese in ihrer Weiterentwicklung ihm die Mittel an die Hand gibt, seinen Wohlfahrtsaufgaben gerecht zu werden. Auch die Kunst muß er pflegen, weil die gesteigerte Kultur das Bedürfnis darnach in immer weitere Kreise getragen hat. Dadurch aber wächst sich der Staat immer mehr zu einer Kulturorganisation aus und durch diese stete Vermehrung seiner Aufgaben hat sich allmählich sein Wesen stark verändert.

Die individualistische Entwicklungstendenz hat, wie wir gesehen haben, zum Universalismus und zum Kosmopolitismus geführt. Die Verselbständigung und die damit Hand in Hand gehende innere Bereicherung der menschlichen Einzelpersönlichkeit hat aus sich die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit entwickelt und daraus ist wiederum die Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, der Gedanke der Humanität hervorgegangen. Auf diesem Wege hat sich dann, wie wir gezeigt haben, der Gedanke der Menschenwürde herausgebildet und damit ist ein überaus bedeutendes Moment für die sittliche Höherentwicklung gegeben. Unser verfeinertes und bereichertes Gewissen unterwirft jetzt auch die Handlungen des Staates der moralischen Beurteilung und will nicht

mehr dulden, daß die sozialen Imperative mit den Forderungen der Menschenwürde in Widerspruch geraten. Der Staat kann sich diesen gesteigerten sittlichen Forderungen nicht auf die Dauer entziehen, er wird sich vielmehr selbst zum Organ derselben machen müssen und seine Aufgabe darin erblicken, im Verhältnis zu seinen Bürgern und in den Beziehungen zu anderen Staaten für die Wahrung der Menschenwürde einzutreten.

Für diese neue ethische Aufgabe des Staates habe ich in meinem Buche „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre“ den Begriff und das Wort der Staatenwürde geprägt und darzutun versucht, daß diese Forderung mit geschichtlicher Notwendigkeit aus der Idee der Menschenwürde hervorgeht.\* Dadurch, daß die Bürger in immer weiterem Umfang an der Leitung und Verwaltung teilnehmen und sich infolgedessen für die Handlungen des Staates mitverantwortlich fühlen, wächst der Staat in die Tiefe und bildet sich allmählich zu einer Art Persönlichkeit höherer Ordnung aus. Mit dem Begriffe der Persönlichkeit ist aber, wie uns Kant gezeigt hat, das Bewußtsein der eigenen Würde und der daraus sich ergebenden sittlichen Forderungen unzertrennlich verknüpft. Nun ist das Bewußtsein der Menschenwürde aus der individualistischen Entwicklungstendenz dadurch hervorgegangen, daß diese zum Universalismus geführt und so die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit gezeitigt hat. Wenn nun der Staat so weit in die Tiefe gewachsen ist, daß er sich zu einer innerlich geschlossenen einheitlichen Persönlichkeit ausgestaltet hat, die sich nicht bloß ihrer Macht, sondern vor allem ihrer eigenen Würde bewußt geworden ist, so tritt er dadurch in neue, vorher nicht deutlich genug vorgestellte Beziehungen zur Idee der ganzen Menschheit und der daraus sich ergebenden sittlichen Verbindlichkeiten. In diese Beziehungen zwischen Staat und Nation auf der einen und der ganzen Menschheit auf der anderen Seite vermag die soziologische Betrachtungsweise tief hineinzuleuchten. Erst aus der deutlichen Erkenntnis dieser Beziehungen ergibt sich die volle Klarheit über die ethischen Aufgaben des Staates und über das Wesen der Staatenwürde.

\* Vgl. Jerusalem, „Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre“, 1915, S. 14 f. und S. 85 ff. Dazu auch meine Schrift: „Moralische Richtlinien nach dem Kriege“, 1918, S. 45 und 55.

Der Staat ist für jeden einzelnen seiner Bürger Lebensbedingung und sollte deshalb auch von jedem als Lebensbedürfnis erkannt werden. Der staatlose Mensch ist, wie Aristoteles gesagt hat, ein Tier oder ein Gott. Da wir nun weder zu Tieren herabsinken wollen, noch auch imstande sind, Götter aus uns zu machen, so können wir die staatliche Gemeinschaft nicht entbehren. „Der Mensch“, sagt Schiller, „bedarf des Menschen sehr zu seinem großen Ziele.“ Nur im Staate kann der Einzelne seine geistigen Gaben entfalten und dazu gelangen, wie Nietzsche es ausdrückt, etwas über sich hinaus zu schaffen.

Der Staat muß nun, um seinen Bestand zu sichern, an seine Bürger eine Anzahl von Forderungen stellen, die als soziale Imperative gelten und für jeden verbindlich sind. Je mehr nun der Staat in die Tiefe wächst, desto stärker dringen die sozialen Imperative ein in das Bewußtsein jedes einzelnen Bürgers und werden dadurch, wie wir bereits wiederholt gezeigt haben, zu sittlichen Pflichten. Der Staat ist somit schon an der Entstehung des für die Ethik so grundlegenden Pflichtbegriffes beteiligt und erscheint damit — entgegen der allgemeinen Auffassung — von allem Anfang an als Faktor der sittlichen Entwicklung. Platon und Aristoteles haben das bereits gewußt und deshalb steht bei ihnen Politik und Ethik in so innigem Zusammenhang. Wenn in der neueren Zeit die Staatsmänner und die politischen Theoretiker von einer sittlichen Aufgabe des Staates nichts wissen wollen, so verkennen sie sowohl den sozialen Ursprung aller sittlichen Verpflichtung als auch die Rolle des Staates im Zusammenleben der Menschen. Tatsächlich hat sich der Staat in den meisten Kulturländern zum wichtigsten Mandatar der Gesellschaft entwickelt, und wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir die sozialen Imperative, denen die Menschen heute unterworfen sind, kurz als Staatsgebote bezeichnen. Diese Staatsgebote werden nun im Bewußtsein der Bürger zu sittlichen Pflichten und erhalten dadurch ganz zweifellos ein moralisches Gepräge. Man hat das in neuerer Zeit wiederholt geleugnet. Indem man zwischen Legalität und Moralität einen tiefgreifenden Unterschied machte, wollte man sagen, daß der bloße Gehorsam gegen die Staatsgesetze noch kein Beweis moralischer Gesinnung sei. Das mag ja in einzelnen Fällen richtig sein, aber trotzdem darf man der treuen Erfüllung der Bürgerpflichten

nicht ihren hohen moralischen Wert absprechen. Wer die sittliche Verwilderung betrachtet, die wir als eine der traurigsten Folgen des Weltkrieges immer mehr um sich greifen sehen, der wird bald zur Einsicht gelangen, daß die freiwillige Unterwerfung unter die Staatsgebote eine moralisch hohe, bedeutsame Tat sei.

Mit der Erfüllung der Bürgerpflichten ist nun allerdings die sittliche Aufgabe des Menschen keineswegs erschöpft und vollendet. Wir wissen bereits, daß das allmählich erstarkende Bewußtsein der Menschenwürde nicht nur neue und höhere Forderungen zeitigt, sondern auch dazu führt, die Staatsgebote selbst einer erneuten Prüfung zu unterziehen und daraufhin zu untersuchen, ob sie mit den neu entstandenen Forderungen in Einklang gebracht werden können.

Wir müssen nun hier eine Frage aufwerfen, die wir bisher noch nicht gestellt haben. In wessen Namen werden die Forderungen der Menschenwürde erhoben? Wer verlangt von uns, daß wir unbedingte Wahrhaftigkeit üben und jede Lüge als Beeinträchtigung und Herabsetzung empfinden? Wer gebietet uns, jeden einzelnen Menschen als Selbstzweck anzusehen und ihn niemals bloß als Mittel zu brauchen? Wir haben oben gesagt, das seien Forderungen, die der sittlich gereifte Mensch, der sich zum Bewußtsein der Menschenwürde emporgearbeitet hat, an sich selbst stellt. Wir bezeichneten deshalb die Menschenwürde als sittliche Autonomie und innere Souveränität. Bei dieser Antwort beruhigen sich die apriorisch gerichteten Denker. Sie halten diese Auffassung für die endgültige Lösung, weil sie an eine zeitlose, an eine ewige, von allem Anfang an vorhandene ethische Struktur der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens glauben. Solche Annahmen vermag aber der soziologisch orientierte Denker nicht gelten zu lassen, weil er die darin liegende latente Metaphysik klar erkennt. Er betrachtet also die sittliche Autonomie, die das Bewußtsein der Menschenwürde mit sich bringt, als etwas Gewordenes, als ein Entwicklungsprodukt, und fragt sich, worin das verfeinerte Gewissen die Gewähr für seine innere Souveränität zu finden vermag. Die Antwort ist in unseren soziologischen Grundeinsichten bereits gegeben.

Das Bewußtsein der Menschenwürde ist aus der Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit hervorgegangen und wird von dieser Idee getragen. Aus der Menschheitsidee hat sich aber

wiederum der Gedanke der allgemeinen Menschlichkeit, der Gedanke der Humanität herausentwickelt, der uns gebietet, in jedem Menschen das echt Menschliche als vorhanden vorzusetzen und ihn als Träger der Menschheitsidee zu achten und zu lieben. Die Forderungen der Humanität werden also immer im Namen der ganzen Menschheit erhoben, und erst das gibt ihnen die innere Weihe und die bindende Kraft. Wir dürfen also die sittlichen Forderungen, die sich aus dem erstarkten Bewußtsein der Menschenwürde ergeben, als Menschheitsgebote bezeichnen und haben nun zu fragen, wie diese neuen Imperative mit den Staatsgeboten in Wechselwirkung treten.

Es liegt im Wesen dieser beiden Arten von sittlichen Forderungen, und es wird auch von der Geschichte bestätigt, daß Konflikte zwischen Staatsgeboten und Menschheitsgeboten entstehen. Große Dichter haben uns wiederholt solche Konflikte geschildert, und das tägliche Leben bringt sie weit öfter, als wir uns dessen bewußt werden, an uns heran. Sophokles führt uns in der „Antigone“ in klassischer Durchsichtigkeit und Klarheit, aber auch mit durchschlagender Kraft die Auflehnung der liebevollen Schwester gegen das grausame, aber vom Standpunkte des Staates doch auch berechtigte Verbot des Herrschers, ihren Bruder zu bestatten, vor. In ewig denkwürdigen Versen beruft sich Antigone auf das ungeschriebene, ewige, von den Göttern geheiligte Gesetz, das kein Sterblicher verletzen darf. Sie muß für ihre Tat den Tod erleiden, aber ihr Grundsatz bleibt doch siegreich. Das Menschheitsgebot ist hier, wie so oft mit religiösen Vorstellungen verknüpft und erscheint dadurch in eine höhere Sphäre gehoben. Zugleich aber ist Antigone die selbständige, die starke, die eigenkräftige Persönlichkeit, die sich zur Trägerin des allgemein menschlichen Grundsatzes macht: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben hat mich Natur bestimmt.“

Mit vollendeter Meisterschaft hat uns Shakespeare im „Kaufmann von Venedig“ den Widerstreit des menschlichen Gefühles gegen ein grausames Gesetz des Staates vorgeführt. Das geltende Recht Venedigs gibt Shylock die Befugnis, auf seinem Schein zu bestehen. Die Richter, die an das geltende positive Recht gebunden sind, müßten ihm gestatten, ein Pfund Fleisch aus Antonios Körper herauszuschneiden. Porzias Einwendungen sind, juristisch betrachtet, nichts anderes als Spitzfindigkeiten und Sophistereien.

Da aber das formelle Unrecht, für das sie plädiert, in unseren Augen das wahre, von der Menschlichkeit geforderte Recht ist, so freuen wir uns über ihren Erfolg und sind dabei zugleich Zeugen eines historischen Prozesses, durch den ein Gesetz, das dem höher entwickelten Rechtsgefühl nicht mehr entspricht, außer Kraft gesetzt wird.

Solche Konflikte zwischen Staatsgeboten und Menschheitsgeboten bringt, wie gesagt, das Leben fast täglich an uns heran. In der Regel erweisen sich nun freilich die Staatsgebote als die ursprünglicheren und auch als die stärkeren, weil die Macht und Autorität des Staates hinter ihnen steht. Das kommt uns mit besonderer Deutlichkeit im Kriege zum Bewußtsein und so ist dieser Widerstreit während der großen Weltkatastrophe von vielen Millionen Menschen mit erschütternder Wirklichkeit durchlebt worden. Die Menschheitsgebote verbieten uns, das Leben, das Eigentum, die Freiheit und die Ehre unseres Nebenmenschen zu verletzen, und in Friedenszeiten machen alle Staaten diese Forderungen zu sozialen Imperativen, deren Befolgung sie auch fähig und bereit sind, zu erzwingen. Im Kriege hingegen gebietet mir der Staat in bezug auf die Feinde das gerade Gegenteil. Ich muß alle meine physischen und geistigen Kräfte einsetzen, um die Feinde zu töten, sie ihrer Freiheit zu berauben, sie zu schädigen und zu überlisten.

Die geschichtliche Entwicklung hat bisher nicht vermocht, den schreienden Widerstreit von Kriegsmoral und Friedensmoral aus der Welt zu schaffen. Die letzten Jahrzehnte haben uns sogar eine starke Steigerung der kriegerischen Bestrebungen gebracht. Das gewaltige Wettrüsten hat einen gefährlichen Zündstoff angehäuft. Die Auffassung des Staates als bloßer Machtorganisation ist auch von Männern der Wissenschaft energisch verfochten worden. Der kriegerische Geist, ein Erbe aus den Urzeiten des Menschengeschlechtes, ist vielfach mit vollem Bewußtsein gepflegt worden, indem man die Bewunderung für die Heldentaten in den Kriegen schon den Kindern tief in die Seelen pflanzte. Der nationale Chauvinismus, der im neunzehnten Jahrhundert immer weitere Kreise ergriff, hat den Antagonismus zwischen den Staaten und Völkern zweifellos stark verschärft. Dazu kamen noch sehr wirksame wirtschaftliche Motive. Für eine ganze Reihe von Industrieunternehmungen ist die stete Kriegsbereitschaft mit ihren immer wachsenden Anforderungen eine Quelle großer Reichtümer gewor-

den. Die Inhaber dieser Betriebe gewannen durch ihre große Kapitalkraft Einfluß auf die Leitung der Staaten und so wurde dadurch die Einstellung auf den Krieg verstärkt.

Durch das Zusammenwirken aller dieser Umstände ist die furchtbare Weltkatastrophe über uns hereingebrochen, unter deren Folgen Sieger und Besiegte jahrzehntelang zu leiden haben werden. Der Weltkrieg hat aber nicht nur Millionen von Menschen das Leben oder die Gesundheit zerstört, er hat nicht nur ungeheure wirtschaftliche und künstlerische Werte vernichtet, sondern er hat auch in moralischer Hinsicht geradezu verheerend gewirkt. Kant zitiert in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ das Wort eines alten Griechen: „Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt.“ (IV, 432, Hartensteinische Ausgabe.) Die traurige Wahrheit dieses Ausspruches kommt uns immer deutlicher zum Bewußtsein, wenn wir die sittliche Verwilderung sehen, die der Weltkrieg hervorgerufen hat. Da müssen denn alle diejenigen, denen die sittliche Höherentwicklung der Menschheit am Herzen liegt, nicht nur hoffen und wünschen, sondern mit allen Kräften daran arbeiten, daß neben dem wirtschaftlichen, politischen und sozialen auch der sittliche Wiederaufbau möglichst rasch und mit möglichst großer Energie in die Wege geleitet werde.

Die soziologische Ethik vermag die Richtlinien zu ziehen, in denen sich diese wiederaufbauende Arbeit wird bewegen müssen. Die Staaten und Völker dürfen die Entscheidung über ihre wichtigsten Existenzfragen nicht mehr einzelnen Machthabern überlassen, sondern müssen in fortschreitender Demokratisierung ihre Geschicke selbst in die Hand nehmen. Nicht bloß durch die gewählten Vertreter, sondern bei besonders wichtigen Anlässen auch durch Volksabstimmungen müssen die Bürger den Gesamtwillen des Staates und Volkes klar und deutlich zum Ausdruck bringen. Durch eine solche Demokratisierung, mit der vielfach auch eine Sozialisierung des Wirtschaftslebens Hand in Hand gehen wird, muß das Verantwortungsgefühl besonders der zur Leitung Berufenen sich vertiefen. Daraus aber muß sich allmählich das Bewußtsein der Staatenwürde und der Völkerwürde entwickeln, und die aus dieser sich ergebenden sittlichen Forderungen werden dann allgemeine Anerkennung finden. Dadurch werden zunächst die Bezie-

hungen der Staaten untereinander auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Interessenkonflikte können sich ja auch zwischen demokratisch regierten Staaten ergeben, aber kein Staatsmann wird es dann so leicht wagen, mit Krieg zu drohen und an die Waffen zu appellieren. Die Völker werden sich nicht selbst zur Schlachtbank drängen, sondern den Rechtsweg betreten, der ja durch das Schiedsgericht im Haag und die zahlreichen Schiedsgerichtsverträge bereits hinreichend gebahnt ist.

Aber auch die Beziehungen des Staates zu seinen Bürgern und der Bürger zum Staate müssen durch Erstarkung des Bewußtseins der Staatenwürde bedeutsame Wandlungen erfahren. Die Lenker des Gemeinwesens müssen zwar die Beachtung der sozialen Imperative fordern und auf die Einhaltung der Staatsgebote mit aller Strenge dringen, aber sie müssen zugleich immer darauf bedacht sein, daß die sozialen Imperative nichts enthalten, was die Menschenwürde verletzt, und daß die Staatsgebote mit den Menschheitsgeboten in keinen zu argen Konflikt kommen. In der Steuergesetzgebung, in der Rechtspflege und in der ganzen Verwaltung müssen diese Grundsätze maßgebend sein. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist es jedoch, daß in diesem Sinne die Erziehung der Jugend geleitet werde. Der heranwachsenden Generation müssen neue Ideale in die Seele gepflanzt werden. Das Gefühl der Zugehörigkeit zum Staat, der Opferwilligkeit für den Staat und der daraus sich ergebenden Pflichten der Einordnung und Unterordnung muß sorgfältig gepflegt und nach den besten Methoden kräftig entwickelt werden. Zugleich aber muß schon bei der Jugend das Bewußtsein der Menschenwürde geweckt und das Verständnis für die daraus sich ergebenden höheren sittlichen Forderungen allmählich entfaltet werden.\* Der heranwachsenden Generation soll nicht nur die Überzeugung beigebracht werden, daß jeder sich dem Staate einordnen muß, sondern auch die Verpflichtung, an den Einrichtungen des Staates selbst mitzuarbeiten und sich für seinen Staat mitverantwortlich zu fühlen.

Der künftige Staat wird sich somit als ein Organ der sittlichen Höherentwicklung betrachten müssen und keineswegs das Recht haben, wie es die Machtpolitiker behaupten, das Moralische aus seinem

\* Vgl. dazu Jerusalem, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 1912, S. 290 ff.

Wirkungskreise auszuschalten. Er wird für seine Bürger die Macht und die Autorität bleiben, von der die sozialen Imperative ausgehen, und er wird dafür sorgen, daß diese Imperative tief in die Seelen eindringen und so zu sittlichen Pflichten werden. Der demokratische Staat der Zukunft wird aber auch jedem einzelnen seiner Bürger die freieste Entfaltung und Betätigung seiner Anlagen und Fähigkeiten gewährleisten und es möglich machen, daß das Bewußtsein der Menschenwürde sich recht befestige und vertiefe.

In diesem Bewußtsein ruht aber der eigentliche moralische Wert jedes Menschen und darin liegt zugleich der Antrieb zur steten Höherentwicklung. Die Menschenwürde verlangt von jedem Einzelnen unbedingte Wahrhaftigkeit, weil jede Lüge eine Verleugnung unseres besseren Selbst ist. Wenn es trotzdem soziale Imperative gibt, die das Opfer der Lüge verlangen, so bewirkt das Bewußtsein der Menschenwürde, daß wir jede Lüge als ein Opfer empfinden, und erfüllt uns mit dem Streben, solche Einrichtungen, die zur Lüge verleiten, nach Kräften umzugestalten und überflüssig zu machen. Die Menschenwürde verlangt Gerechtigkeit nicht nur innerhalb des Staates, sondern auch zwischen den Staaten und Völkern. Die Menschenwürde gebietet Duldsamkeit, denn es liegt in ihrem Wesen, die Eigenart eines jeden und seine tiefgegründeten Überzeugungen zu achten. Die Menschenwürde ist schließlich auch die Quelle, aus der die wahre und wirksame Menschenliebe fließt. Ich meine damit nicht die schwärmerische Liebe, die die Millionen umschlingen will, sondern die verständnisinnige, auf tiefer Einsicht in die Seele des Mitmenschen ruhende, nicht leidenschaftliche, aber eben darum dauernde Menschenliebe, die die Menschen wirklich einander näher bringt.

Das Bewußtsein der Menschenwürde ist ein Produkt der individualistischen Entwicklungstendenz, die zum Universalismus geführt und die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit geschaffen hat. Aus dieser Idee ist wiederum die Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, der Gedanke der Humanität hervorgegangen, den die vornehmsten Geister aller Zeiten als allgemein verbindliche sittliche Forderung hingestellt und uns in die Seele gepflanzt haben. Diesen Zusammenhang zwischen Mensch und Menschheit, zwischen dem Bewußtsein vom Eigenwert jedes einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit als einer großen Einheit, kurz

den Zusammenhang zwischen Individualismus und Universalismus darf man keinen Augenblick außer acht lassen, wenn man die sittliche Entwicklung der Menschheit verstehen und ihre Ziele erfassen will.

Der individualistische Ursprung des Humanitätsgedankens hat nicht selten eine Auflehnung einzelner von den Forderungen der allgemeinen Menschlichkeit tief durchdrungener Persönlichkeiten gegen den Staat zur Folge gehabt, gegen den Staat, der sich lediglich als Machtorganisation betrachtet und die Freiheit der Bürger einschränkt. So hat Wilhelm v. Humboldt, in dessen Person uns die Synthese von Individualismus und Universalismus vielleicht am lebendigsten entgegentritt, seine schriftstellerische Tätigkeit mit einem Versuche begonnen, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Er ist im Alter von 25 Jahren aus dem Staatsdienst getreten und dieser Austritt war, wie Spranger treffend bemerkt, sein erstes Bekenntnis zur Humanität. Sein innerstes Streben ist auf Selbstbildung gerichtet. „Den Weg zu suchen, der mich, nur mich zum höchsten Ziele führte, schien mir meine Bestimmung.“ Schillers bekanntes Distichon:

Zur Nation euch zu bilden, ihr sucht es, Deutsche, vergebens.

Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus,

ist von einer ähnlichen Tendenz getragen. Herbert Spencer hat in seiner Schrift „Man versus state“ (Das Individuum gegen den Staat) gegen jede Einmischung des Staates in die wirtschaftliche und in die kulturelle Freiheit des Einzelnen Protest erhoben. Schon lange vor ihm hatte John Stuart Mill in seiner Schrift „On Liberty“ (Über Freiheit) sich in ähnlicher Weise ausgesprochen und hatte darin auch den Einfluß der öffentlichen Meinung und der Tradition als freiheitsfeindlich bezeichnet.

Alle diese Bestrebungen selbständiger und vornehmer Geister nach unbedingter „Freiheit vom Staate“ erweisen sich aber nicht nur als ganz undurchführbar, sondern führen auch, konsequent zu Ende gedacht, zu sehr bedenklichen Folgen. Tatsächlich kann der Mensch nur in der staatlichen Gemeinschaft wirklich leben und nur da seine Anlagen entfalten. Die egoistischen Triebe sind aber bei der überwiegenden Mehrzahl so stark, daß eine staatliche Bindung noch auf lange Zeit hinaus nicht wird entbehrt werden können, wenn das Zusammenleben nicht ernstlich gefährdet werden soll. Wir brauchen

also den Staat mit seinen sozialen Imperativen und müssen auch weiter dahin wirken, daß diese sozialen Imperative im Bewußtsein der Staatsbürger zu sittlichen Pflichten werden.

Die geschichtliche Entwicklung hat es aber mit sich gebracht, daß das allmählich erstarkende Bewußtsein der Menschenwürde auf die Gesetzgebung der Staaten Einfluß gewonnen und dadurch zugleich den Wirkungskreis des Staates im Sinne der Humanität wesentlich erweitert hat. Wir dürfen deshalb mit Bestimmtheit erwarten, daß die Entwicklung sich in derselben Richtung weiter bewegen wird. Die Staaten werden sich darauf einrichten müssen, daß sie auch den gesteigerten ethischen Bedürfnissen ihrer Bürger Rechnung tragen und bei der Formulierung ihrer sozialen Imperative streng darauf achten, daß die Staatsgebote mit den Menschheitsgebote nicht in Widerspruch geraten. Schließlich muß es dazu kommen, daß die Staaten die Menschheitsgebote selbst in ihre sozialen Imperative aufnehmen und ihnen dadurch eine stärkere Verbindlichkeit verschaffen. Dazu können aber die Staaten nur dadurch gelangen, daß sie sich selbst mit dem Bewußtsein der Menschenwürde durchdringen oder, was dasselbe sagen will, in sich und besonders in ihren Lenkern das Bewußtsein der Staaten- und Völkerwürde entwickeln und die daraus sich ergebenden sittlichen Forderungen voll anerkennen. Dann dürfen sie sich aber nicht mehr als absolut souveräne Machtorganisationen betrachten, die sich selbst Zweck sind. Sie müssen sich vielmehr als Träger der Menschheitsidee ansehen lernen, zu deren Verwirklichung beizutragen ihre höchste Bestimmung ist. Indem also die Staaten die individualistische Entwicklungstendenz und die Menschenwürde als berechtigte Forderung anerkennen, kommen sie aus ihrem Staatsegoismus und Staatsindividualismus heraus und gelangen selbst zu einem neuen Universalismus, der jetzt aber nicht mehr bloß zum Weltbürgertum, sondern darüber hinaus zur Organisation der Menschheit führt.

Dieses hohe Ziel der sittlichen Entwicklung kann nur durch die Staaten und Völker, die sich zu einer Art von Persönlichkeiten höherer Ordnung ausgestalten, der Verwirklichung näher gebracht werden. Platon und Aristoteles haben den Staat als eine „moralische Anstalt“ betrachtet und ihm die Verwirklichung der Ge-

rechtigkeit als Ziel gesetzt. Zu dieser hohen Auffassung müssen wir uns wieder aufschwingen, und jeder Einzelne kann dazu beitragen, wenn er in seiner politischen Betätigung immer darauf hinarbeitet, daß nur solche Männer mit der Leitung des Gemeinwesens betraut werden, die von den ethischen Aufgaben des Staates tief durchdrungen sind. Gelingt es auf diesem Wege, das Bewußtsein der Staaten- und Völkerwürde in der Seele der Staatenlenker zu stärken, zu vertiefen und allgemein zu machen, dann werden sich alle Nationen der Erde wirklich zu einem Staaten- und Völkerbund vereinen, der den Krieg und die Kriegsbereitschaft aus dem Völkerleben ganz ausschaltet und der sittlichen Halbheit ein Ende macht, die durch den tatsächlich bestehenden Kompromiß zwischen Kriegsmoral und Friedensmoral einen ständigen Widerstreit und eine bisher unlösbare Antinomie des sittlichen Bewußtseins geschaffen hat. Die Zeit muß kommen, die von den Propheten des Alten Bundes verkündet wurde, die Zeit, „wo kein Volk gegen das andere das Schwert erhebt, und wo man den Krieg nicht mehr lernt“ (Jes. 2, 4, Micha 4, 3).

Der Weltkrieg scheint den Gedanken einer friedlichen Vereinigung aller Staaten und Völker der Verwirklichung nähergebracht zu haben. Wenn auch der Völkerbund bisher noch allzu deutlich die Spuren der Machtpolitik an sich trägt, so ist doch begründete Hoffnung vorhanden, daß die fortschreitende Demokratisierung auch die siegreichen Staaten zur Selbstbesinnung veranlassen und ihnen die sittlichen Forderungen, die sich aus der erschütternden Weltkatastrophe ergeben, immer deutlicher zum Bewußtsein bringen wird. Je mehr sich die Staaten als Glieder der ganzen Menschheit als einer großen Einheit betrachten lernen, desto klarer werden sie einsehen, daß sie durch Verwirklichung, das heißt durch Organisation dieser Einheit ihre eigenen Interessen am besten zu wahren vermögen, und daß sie sich im Rahmen dieser großen Organisation um so ungestörter ihren eigenen Kulturaufgaben widmen können.

So ist denn unsere soziologische Ethik geeignet, Vertrauen zu den Menschen und zur Menschheit in unsere Seele zu pflanzen. Wir haben gesehen, wie der Mensch, der als sozial gebundenes Herdentier begann, sich zur Persönlichkeit entwickelte und die sozialen Imperative zu sittlichen Pflichten auszugestalten vermochte. Er hat gelernt, sich dem größeren Ganzen, das ihn stützt und erhält,

einzuordnen und unterzuordnen und eben dadurch seine Gaben immer reicher zu entfalten. Er hat sich aber auch vom Zwange der Staatsgewalt zu befreien verstanden und sich als einen Teil der ganzen Menschheit fühlen gelernt. Durch den inneren Reichtum, den er auf diesem Wege erworben, durch die Selbständigkeit, die er errungen, hat er sich zum Bewußtsein der Menschenwürde erhoben und verlangt nun von dem äußerlich und innerlich größer gewordenen Staat, daß er ihm dazu helfe, die Forderungen der Menschenwürde, die Menschheitsgebote, für alle Menschen und für alle Staaten verbindlich zu machen und so die Idee einer einheitlichen, innerlich verbundenen großen Menschheit der Verwirklichung näherzubringen. —

Auf Grund unserer Darlegungen wird es uns nun nicht schwer, zu den wichtigsten Problemen der wissenschaftlichen Ethik Stellung zu nehmen.

In bezug auf die Frage nach dem Ursprung des sittlichen Bewußtseins bekennen wir uns mit voller Entschiedenheit zum soziologischen Evolutionismus und lehnen den Apriorismus ab. Unsere Darstellung hat gezeigt, daß die Frage nach der Geltung der ethischen Normen von ihrer tatsächlichen Entstehung und Entwicklung keineswegs losgelöst werden kann. Wir können vielmehr den Umfang und die Stärke ihrer bindenden Kraft nur mittels der genetischen und soziologischen Betrachtungsweise erkennen und würdigen. Die Erhabenheit und die Idealität der sittlichen Forderungen wird dadurch keineswegs herabgemindert, sondern im Gegenteil gesteigert und erhöht. Auf Grund der aprioristischen Annahme einer ewigen, zeitlosen ethischen Struktur der praktischen Vernunft erscheint der Gegensatz zwischen dem, was die Menschen wirklich tun, und dem, was sie nach den Forderungen des für ewig und unbedingt gültig erklärten Sittengesetzes tun sollten, ebenso erschreckend als unbegreiflich. Auf dem Standpunkte des Evolutionismus hingegen müssen wir der Kraft und der Leistung des Menschen, der sich vom sozial gebundenen Herdentier, das blind seinen Instinkten und Trieben folgte, zum Bewußtsein der Menschenwürde emporgearbeitet hat, die Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit geschaffen und daraus die Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, den Gedanken der Humanität herausentwickelt hat, die höchste Bewunderung zollen.

Als Zweck und Ziel der sittlichen Forderungen betrachten die antiken Ethiker und mit ihnen viele neuere Denker die individuelle Glückseligkeit und bekennen sich demgemäß zum Eudaimonismus. Die soziologische Ethik kann sich bei dieser Zielsetzung nicht beruhigen. Die tatsächliche Entwicklung zeigt uns vielmehr, daß der Mensch und die Menschheit sich immer weitere und höhere Ziele setzen. Das allmählich erstarkende und sich vertiefende Bewußtsein der Menschenwürde stellt nicht nur dem einzelnen Menschen immer neue Aufgaben, sondern hat auch den ethischen Wirkungskreis des Staates wesentlich erweitert. Dieses stete Vorwärtstreben, das mit dem Erreichten nie zufrieden ist, darf man wohl als ethischen Idealismus im eigentlichsten Sinne bezeichnen. Gehört es doch zum Wesen des Ideals, daß es in uns den Wunsch weckt und den Willen anregt, ihm immer näher und näher zu kommen. Die soziologische Ethik, die den Apriorismus Kants sich nicht anzueignen vermag, ist mit dem großen Sittenlehrer darin einig, daß es nicht die Bestimmung des Menschen sein kann, sich beruhigt auf ein Faulbett zu legen, sondern auf ein höheres Ziel hinarbeiten als auf wunschlose Glückseligkeit. Das Bewußtsein der Menschenwürde, das von der Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit getragen wird, fordert von uns, daß wir nicht ruhen, bis wir diese Einheit zur realen Wirklichkeit, zu einer machtvollen Organisation ausgestaltet und die daraus fließende Forderung der Humanität zur allgemeinen Anerkennung gebracht haben.

Was nun die Motive des moralischen Handelns betrifft, so haben wir bereits anderwärts gezeigt, daß weder der Egoismus noch der Altruismus den objektiven Tatsachen gerecht zu werden vermag.\* Als wirkliches und wirksames Motiv haben wir die fortschreitende Gegenseitigkeit bezeichnet, für die wir die von Meynert gefundene Benennung Mutualismus vorschlugen. Die soziologische Ethik lehrt nun, daß dieser Mutualismus sich sowohl zwischen den einzelnen Menschen untereinander als auch in dem Verhältnis von Staat und Individuum und schließlich zwischen den einzelnen Staaten herausbildet, und daß in der Weiterentwicklung und Vertiefung dieser mannigfachen Gegenseitigkeiten der sittliche Fortschritt besteht. Wir werden also sagen dürfen, daß

\* Vgl. Einleitung in die Philosophie S. 214 f.

der individuelle, der soziale und schließlich der internationale Mutualismus als die eigentlichen Motive des moralischen Handelns anzusehen sind, und können noch hinzufügen, daß es jetzt nach dem Weltkriege von besonderer Wichtigkeit ist, den internationalen Mutualismus mit allen Kräften zu fördern.

In bezug auf die Sanktion der ethischen Normen, das heißt in bezug auf die Bestimmung derjenigen Macht und Autorität, die diesen Normen ihre bindende Kraft verleiht, scheiden sich die Ethiker in Anhänger der Autonomie und in Vertreter der Heteronomie. Die soziologische Ethik zeigt uns nun, daß keine der beiden Auffassungen in ihrer starren Einseitigkeit dem wahren Tatbestand gerecht zu werden vermag. In primitiven Zeiten treten die sozialen Imperative der Gruppe zweifellos dem Einzelnen als etwas von außen Aufgezwungenes, als überpersönliche Macht und Autorität gegenüber. Wir haben aber gesehen, daß diese Imperative zu sittlichen Pflichten erst dann sich ausgestalten, wenn sie tief in die Seelen eingedrungen sind und von dem Einzelnen innerlich anerkannt werden. Es muß also zu der Fremdgesetzgebung, die von oben und von außen kommt (Heteronomie), die von innen stammende Eigengesetzgebung (Autonomie) hinzutreten, damit die Forderung sittlichen Charakter und ethisch bindende Kraft erhalte. Solange also die Pflicht als das einzige Sittengebot erscheint, solange müssen wir zweifellos immer ein Zusammenwirken von Autonomie und Heteronomie als Bedingung einer wirksamen Sanktion konstatieren. Das Bewußtsein der Menschenwürde scheint nun allerdings Forderungen zu zeitigen, deren Quelle und bindende Kraft ausschließlich in unserem eigenen Gewissen zu suchen ist. Man könnte demnach vielleicht sagen, daß der Mensch sich erst langsam und allmählich zur sittlichen Eigengesetzgebung, zur ethischen Autonomie hinaufentwickelt habe. Da wir jedoch wissen, daß die Forderungen der Menschenwürde von der Idee der ganzen Menschheit als einer großen Einheit getragen werden, weshalb wir diese Forderungen auch als Menschheitsgebote bezeichnet haben, so müssen wir wohl zugeben, daß bei der Sanktion dieser Forderungen nicht nur unser eigenes Gewissen, sondern auch die Idee der ganzen Menschheit eine wichtige Rolle spielt. Unser Gewissen erhebt diese Forderungen gewiß im Gefühl seiner inneren Souveränität. Wir verlangen aber auch vom Staate, daß er

die Menschheitsgebote zu sozialen Imperativen mache und dadurch ihre Befolgung gewährleiste. Wir streben ferner darnach, daß die Staaten in ihren Beziehungen zueinander die Forderungen der Menschenwürde, das heißt die Menschheitsgebote, für sich als bindend betrachten, und sehen es als unser großes Ziel an, eine Organisation der ganzen Menschheit zu schaffen, die berufen wäre, die Menschheitsgebote zu allgemeinen Imperativen zu erheben und durch ihre Macht und Autorität zugleich die Möglichkeit besäße, den Forderungen der Menschenwürde die wirksamste Sanktion zu verleihen. So wird auch bei den Forderungen der Menschenwürde die Eigengesetzgebung des Gewissens gestützt und getragen von der Idee der ganzen Menschheit und der darin liegenden Macht und Autorität.

Bei diesem Zusammenwirken von Autonomie und Heteronomie spielt nun auch die Religion eine sehr bedeutsame Rolle. Die soziologische Ethik zeigt uns auch hier eine fortwährende Wechselwirkung von Religion und Sittlichkeit. Religiöse Vorstellungen und Gefühle vermögen den sittlichen Forderungen eine innere Weihe und tröstliche Wärme zu verleihen, die sie auf anderem Wege kaum jemals gewinnen können. Andererseits aber erfahren die Religionen infolge der durch das Zusammenleben der Menschen sich herausbildenden ethischen Imperative eine fortwährende Verinnerlichung und Läuterung. Am deutlichsten können wir diesen Einfluß der sittlichen Forderungen auf die Auffassung der Götter bei den alten Griechen in der Zeit von Homer bis Sophokles (etwa 900 bis 400 v. Chr.) beobachten. Wir sehen es hier geradezu anschaulich, wie die Götter, die bei Homer teils personifizierte Naturkräfte, teils menschliche Wesen sind, die mit allen menschlichen Schwächen behaftet erscheinen, sich allmählich zu Wächtern einer sittlichen Weltordnung ausgestalten, die das Gute belohnen, das Böse bestrafen und als Urheber der ewigen, ungeschriebenen Gesetze gelten, die eine weit stärkere bindende Kraft haben, als die Menschenatzung je erlangen kann. Es liegt ganz in der Richtung dieser Entwicklung, wenn wir bei Plato bereits einen deutlich ausgesprochenen ethischen Monotheismus finden. Etwas Ähnliches finden wir in der altisraelitischen Religion. Der Stammesgott Jahweh führt sein erwähltes Volk aus Ägypten, hilft ihm die Völker Kanaans unterwerfen und gibt ihm dieses Land zu eigen. Er wird deshalb als „Herr der Heerscharen“ und als „Kriegsmann“ gepriesen. Er

verlangt von seinem Volke strengen Gehorsam und bedroht es mit furchtbaren Strafen, wenn es von ihm abfällt. Er verlangt Opfer und Feste zu seiner Ehre. Bald aber treten innerlich starke Naturen, die von der hohen Bedeutung der sittlichen Forderungen tief durchdrungen sind, auf und gestalten diese Gottesvorstellung gründlich um. Die Propheten Israels predigen dem Volke mit eindringlicher Kraft, daß Opfer und Fasten keineswegs etwas Gott Wohlgefälliges sei. Gott fordere vom Menschen gar nichts anderes als vollständige Wahrhaftigkeit, unbedingte Gerechtigkeit und vor allem werktätige Menschenliebe (vgl. Jes. 1, 17, Micha 6, 8 und besonders Jes. 58 und den fünfzehnten Psalm).

Das Christentum nimmt die Ethik der Propheten in sich auf und verkündet gerade in seinen Anfängen sittliche Lehren von der größten Erhabenheit. Die germanischen Völker werden durch die religiöse Macht der katholischen Kirche zu innerer Zucht und zur Opferfähigkeit erzogen. Als aber diese Kirche im späteren Mittelalter verweltlichte, wurde sie durch das erstarkte sittliche Bewußtsein vielfach ihrer alten Bestimmung wieder zugeführt. Da macht sich zunächst das Bedürfnis nach persönlicher Frömmigkeit bei den Bettelorden und in der religiösen Mystik geltend. Dann aber ertönt der Ruf nach Reformen immer lauter. Der Protestantismus will das ursprüngliche Christentum wiederherstellen und nennt sich deshalb die evangelische Kirche. Die sittliche Läuterung der Religion erfolgt hier durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Auch die katholische Kirche leitet in der Gegenreformation eine sittliche Erneuerung ein und so sehen wir die stete Wechselwirkung zwischen Religion und Sittlichkeit auch innerhalb des Christentums sich vollziehen. Man darf deshalb auch für die Zukunft eine Fortdauer dieser Wechselbeziehungen erwarten und sich davon eine kulturelle Höherentwicklung der Menschheit versprechen.

Die soziologische Ethik, von der wir hier nur die Grundzüge entwerfen konnten, hat uns dennoch auch in dieser kurzen Skizze die Fruchtbarkeit der soziologischen Methode erkennen lassen. Vielumstrittene Probleme haben durch diese Methode, wenn auch nicht immer ihre endgültige Lösung, so doch jedenfalls wesentliche Klärung gefunden.

## § 8. Zur soziologischen Ästhetik.

Es gibt, wie bereits früher erwähnt wurde, noch ein Gebiet, auf dem die soziologische Betrachtungsweise, und zwar in einer künftigen Soziologie des Fühlens, neue Grundlagen der Erkenntnis zu schaffen berufen sein dürfte. Ich meine das Gebiet des Schönen und der Kunst, oder, wie wir es vielleicht umfassender und richtiger ausdrücken können, das Gebiet des ästhetischen Verhaltens. Seitdem wir von Kant gelernt haben, daß das Wohlgefallen am Schönen ein uninteressiertes ist, das heißt, daß dieses Gefühl keinerlei Art von Begehren in uns erweckt, seitdem wissen wir, daß im ästhetischen Genießen die Grundfunktion des Fühlens am reinsten zutage tritt und dadurch ihre Selbständigkeit gegenüber dem Erkennen und dem Wollen erweist. Im Hinblick auf diese Tatsache hat Heinrich von Stein die Ästhetik als Philosophie des Fühlens definiert. Ich habe diese Begriffsbestimmung in meine „Einleitung in die Philosophie“ aufgenommen und dort weiter entwickelt.

Nun hat das „Geschmacksurteil“ seit jeher für die allerindividuellste Betätigung des Menschengeistes gegolten, das Sprichwort „Über Geschmackssachen läßt sich nicht streiten“, ist gewiß sehr alt. Kant betont auch in seiner Kritik der Urteilskraft immer und immer wieder den „subjektiven“ Charakter der Geschmacksurteile. Es scheint demnach, daß jeder Einzelne ganz souverän darüber zu entscheiden hat, ob er an einem Kunstwerk Gefallen findet, und daß er dabei gar nicht nach der Zustimmung der Andern zu fragen braucht. Wenn Kant trotzdem bemüht ist, einen Grund für die Allgemeingültigkeit von Geschmacksurteilen aufzufinden, so sehen wir darin einen neuen Beweis dafür, daß der Individualismus selbst da, wo er im Wesen der Sache zu liegen scheint, die Tendenz hat, zum Universalismus zu führen. Man ersieht diesen Übergang ganz deutlich aus folgenden Sätzen Kants: „Es ist ein empirisches Urteil, daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori, daß ich ihn schön finde, das ist jenes Wohlgefallen Jedermann als notwendig ansinnen darf.“\*

Auch das künstlerische Schaffen, das neben dem ästhetischen

\* Kant, Kritik der Urteilskraft, § 37. (In der Ausgabe von Hartenstein [1867], Band V, S. 298.)

Genießen den wichtigsten Gegenstand ästhetischer Untersuchungen bildet, gilt allgemein als rein individuelle Betätigung eines dazu besonders veranlagten Geistes. Man spricht seit den ältesten Zeiten von einer Inspiration, von einer göttlichen Begeisterung, von einem inneren Drange, der den Künstler geradezu zwingt, zu schaffen und zu gestalten, der ihm bei der Arbeit die Hand oder die Feder führt und ihn bei seinem Tun oft unbewußt leitet und bestimmt. Das Kunstwerk gilt als der intimste, der tiefste und zugleich der wahrste Ausdruck einer künstlerischen Persönlichkeit und moderne Ästhetiker finden eben darin den höchsten Reiz des Kunstwerks, daß es eine eigenartige und einzigartige Individualität, eben die des Künstlers widerspiegelt. In diesen Auffassungen des ästhetischen Verhaltens und des künstlerischen Schaffens ist zweifellos viel Richtiges enthalten. Es fehlt aber darin ein so wesentliches Moment, daß alle rein individualistisch gerichteten Untersuchungen das volle Verständnis des ganzen Gebietes niemals erschließen können.

Die Frage nach dem Ursprunge oder den Ursprüngen der Kunst oder der Künste soll hier nicht erörtert werden. Mag die künstlerische Betätigung mit dem Spieltrieb, mag sie mit religiösen Vorstellungen und Gefühlen, mit magischen Bräuchen, mit der rhythmisch geordneten Arbeit, mit dem Nachahmungstrieb, oder was das Wahrscheinlichste ist, mit allen diesen Dingen in Zusammenhang stehen, jedenfalls haben sich seit mehreren Jahrtausenden in der Menschenwelt Zustände ergeben, in denen das ästhetische Genießen zum Bedürfnis großer Gesellschaftsschichten geworden ist. Für die abendländische Kultur ist dies seit den Zeiten Homers so gewesen, allein die Denkmäler Ägyptens, Babyloniens, Indiens und Kretas beweisen, daß dieses Bedürfnis viel, viel älter ist. Dadurch aber wird das künstlerische Schaffen wesentlich mitbestimmt. Es ist keineswegs bloß der Drang, das in seinem Innern Geschaute sichtbar oder hörbar zu gestalten. In der Phantasie des Künstlers spielt das Publikum, für welches sein Werk bestimmt ist, bewußt oder unbewußt eine weit größere Rolle, als man bisher glaubte. Damit ist aber schon bewiesen, daß sowohl das ästhetische Genießen als auch das künstlerische Schaffen Produkte des menschlichen Zusammenlebens sind, die nur mittels der soziologischen Methode ganz verstanden werden können. Die Wandlungen des Geschmacks, die Bevorzugung bestimmter Gegenstände der Darstellung, der dau-

ernde Wert einzelner Kunstwerke, die immer von neuen Gesichtspunkten ausgehende Schätzung der Antike, der Renaissance, die wechselnde Betonung des Realen und des Idealen, des allgemein Menschlichen und des durch eine besondere Umwelt, durch Nationalität und soziale Zustände enger Umgrenzten, kurz alle die verschiedenen literarischen und künstlerischen Strömungen, die mit den Worten Naturalismus, Verismus, Impressionismus und Expressionismus oder sonstwie bezeichnet werden, all das kann nur aus den Wechselbeziehungen zwischen dem Fühlen des Einzelnen und dem Fühlen der Gruppe verstanden und erklärt werden. Die Kunst- und Kulturhistoriker haben das besser verstanden als die Ästhetiker, die meist von individualpsychologischen Untersuchungen ausgehen und von da aus gemäß dem von uns besprochenen Übergang vom Individualismus zum Universalismus zu unberechtigten Verallgemeinerungen fortschreiten. In der allerjüngsten Zeit versucht man sogar die aprioristische Erkenntnistheorie und die „phänomenologische“ Methode auf die Ästhetik anzuwenden und da scheint mir der spekulativen Willkür wieder die Tür und das Tor geöffnet zu sein. Es soll wieder möglich gemacht werden, ein absolut Schönes, ein wahres „Kunstsein“ auf rein introspektivem Wege zu „erschauen“ und durch die darin angeblich liegende Evidenz gegen alle Einwände zu sichern. Da tut es doppelt not, auf die Soziologie des Fühlens als einzig reale und wirklich wissenschaftliche Grundlage der Ästhetik hinzuweisen. Es sei gestattet, die Fruchtbarkeit der soziologischen Methode für das Verständnis des ästhetischen Verhaltens ebenso wie für das des künstlerischen Schaffens durch einige Beispiele zu illustrieren.

Sophokles läßt in seiner „Elektra“ den Pädagogen die erfundene Erzählung von dem Tod des Orest der Klytämnestra vortragen. Er schildert nun die Kampfspiele, in denen Orestes angeblich umkam, mit einer Ausführlichkeit, die zu dem so beschränkten Umfang des ganzen Dramas in auffallendem Mißverhältnis steht. Während wir sonst z. B. in der Exposition der „Antigone“ die meisterhafte Ökonomie des Dichters bewundern, der in wenigen Versen die ganze Vorgeschichte des Dramas mitzuteilen versteht, staunen wir hier über die anscheinend ganz unnötige Breite und Weitschweifigkeit der Schilderung. Die Ursache ist nun keine andere, als die außerordentliche Freude des athenischen Publikums an der Schilderung solcher Wettkämpfe, die noch dadurch erhöht wird, daß ein Athe-

ner den Sieg davonträgt. Der Dichter hat also dem ausgesprochenen Geschmacke seines Publikums Rechnung getragen und diese Schilderung weit ausführlicher und prächtiger gestaltet, als es die Ökonomie des Dramas erfordert. Wenn wir das Stück heute lesen, so empfinden wir das Mißverhältnis, weil wir das intensive Interesse an der Darstellung von Wettkämpfen eben nicht mehr haben. Die ausführliche Breite dieser Erzählung ist also nur aus dem Gesamtgefühl des athenischen Publikums, das heißt durch die Berücksichtigung der Soziologie des Fühlens verständlich.

Der Einfluß des Gesamtgefühls auf den Dichter zeigt sich hier in der Vorliebe für einen bestimmten Stoff nämlich in der Freude an der Schilderung von Wettkämpfen. Dasselbe finden wir nun in den verschiedensten Zeitperioden als ästhetischen Wertmaßstab wirksam. Man lese z. B. in Erich Schmidts „Lessing“ (I, 268 ff.) die Wirkung, die Lillo's ästhetisch sehr grobschlächtiges Drama „Der Kaufmann von London“ bei seiner ersten Aufführung im Jahre 1731 auslöste. „Gute Motive bleiben in dem technisch verfehlten Intrigenstück ohne rechte Wirkung: Konfliktsmonologe, da Barnwell sich etwa nach der ersten liederlichen Nacht als gefallenen Lucifer fühlt, ersäuft der breite Stil voller Katechisationen und Heulduette. Doch bei der Aufführung 1731 jauchzte das Bürgertum dem revolutionären Werk zu, weil es Fleisch von seinem Fleische fand und auf denselben Brettern, wo vornehme Wüstlinge so oft des Mittelstandes gespottet hatten, kaufmännische Tugend faßlich beleuchtet sah“ (I, 271). Hier hat ganz deutlich das durch die politische und wirtschaftliche Entwicklung veränderte Gesamtgefühl die ästhetische Wirkung in besonders deutlicher Weise beeinflußt.

So wie im achtzehnten Jahrhundert das Bürgertum, so sind dann im neunzehnten die Bauern und die Arbeiter zum Gegenstand künstlerischer Darstellung gemacht worden. Anzengruber's Bauerntragödien und Meunier's Arbeiterstatuen sind erst durch die Veränderungen des Gesamtgefühls möglich geworden und werden somit nur durch eine Soziologie des Fühlens verständlich.

Es ist aber nicht nur die Stoffwahl, die durch das Gesamtgefühl und seine Wandlungen beeinflußt wird. Man kann wiederholt konstatieren, daß auch die Art der Behandlung des Stoffes, gewissermaßen die Richtung des ästhetischen Verhaltens von der Einstellung

des Gesamtgeföhles abhängt. So ist der Naturalismus, den wir in den Siebziger- und Achtzigerjahren des vorigen Jahrhunderts so kräftig sich entwickeln sahen, zweifellos mit darauf zurückzuführen, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaft und Technik und der dadurch bedingte Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens eine Art von Kultus der Tatsache herbeiföhrteten. Diese Richtung des allgemeinen Föhlers föhrt dann dazu, daß man auch in der künstlerischen Darstellung mehr Wahrheit als Phantasie verlangte.

Man sieht schon aus diesen wenigen Beispielen, daß die Soziologie des Föhlers viel zum Verständnis des ästhetischen Verhaltens und des künstlerischen Schaffens beizutragen vermag. Aber auch der Versuch, eine apriorische, eine phänomenologische, eine absolute Ästhetik zu begründen, wird durch Anwendung der soziologischen Methode in neue Beleuchtung gerückt. Wenn z. B. Schiller das bürgerliche Trauerspiel verspottet, so hat dies darin seinen Grund, daß der Dichter aus den Tiefen seiner Persönlichkeit heraus den Übergang vom Individualismus zum Universalismus vollzogen hat. Er lebt wie sein Marquis Posa als ein Bürger derer, die da kommen werden. Er baut sich über der gemeinen Wirklichkeit aus den Forderungen seines eigenen Geföhls eine höhere Menschlichkeit auf und will uns durch seine Dichtung zu dieser seiner Höhe hinaufläutern. Der individualistische Ursprung dieses ästhetischen Universalismus wird für die Beurteilung seiner objektiven Berechtigung sich als sehr maßgebend erweisen.

Jedenfalls bewährt sich die soziologische Methode auch für das Verständnis der künstlerischen Entwicklung der Menschheit als fruchtbar und verdient deshalb, nicht nur von Kunst- und Literaturhistorikern, die ihr ohnehin nahe stehen, sondern auch von den philosophischen Ästhetikern stärker beachtet zu werden.

### § 9. Die Philosophie der Geschichte.

Mit der Soziologie nahe verwandt, aber doch nicht ganz mit ihr identisch ist die Philosophie der Geschichte.\* Wir ver-

\* Den Ausdruck „philosophie de l'histoire“ scheint zuerst Voltaire gebraucht zu haben. Er betitelte so eine Abhandlung, die er im Jahre 1765 herausgab und 1769 unter der Bezeichnung „Introduction“ seinem „Essay sur les moeurs et l'esprit des nations“ voransetzte. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. und 6.

stehen darunter zunächst das Nachdenken über etwaige Gesetze, über den Sinn und über das Ziel der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Die nahe Verwandtschaft der Geschichtsphilosophie mit der Soziologie beruht darauf, daß der Gegenstand der Geschichtsforschung, wie Bernheim (S. 9) sehr richtig sagt, der Mensch als soziales Wesen ist. Der Unterschied zwischen beiden Disziplinen liegt darin, daß die Soziologie es mit den Gruppen selbst und mit den darin sich entwickelnden Beziehungen zwischen dem Ganzen und den einzelnen Individuen zu tun hat, während die Philosophie der Geschichte die Ergebnisse dieser Beziehungen in dem bisher gegebenen geschichtlichen Verlauf mit Zugrundelegung einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung betrachtet und auf diese Weise die historischen Kräfte in ihrer Stärke und Richtung kennen lernen will. Die Philosophie der Geschichte setzt also streng genommen die Soziologie voraus und wird durch den Fortschritt dieser Wissenschaft zu immer neuen Fragestellungen und zu neuen Lösungen angeregt.

Geschichtsphilosophische Gedanken treten uns zuerst bei den Propheten Israels in der Form von Verheißungen entgegen. Gott wird alle Völker der Erde vereinen, „sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben und sie werden nicht mehr den Krieg lernen“ (Jesaja 2, 4). Ähnliche Verheißungen des ewigen Friedens und der Völkervereinigung finden sich öfter (z. B. Jes. 11 und 56, Micha 4, 3). Der Gedanke einer göttlichen Leitung der Menschheitsgeschichte ist hier zum erstenmal ausgesprochen.

Bei den Griechen hatten zwar, wie bereits erwähnt wurde, die Kyniker und die Stoiker die Gleichheit und die Verbindung aller Menschen betont, vom Schicksal und von der Vorsehung gesprochen, aber von einer einheitlichen Betrachtung der Geschichte und von einem bestimmten Ziele derselben ist nirgends die Rede.

Die Römer betrachten sich als die Herren der Erde und Augustus sah es gerne, als Vergil das Kommen der Römer-

Aufl., 1908, S. 686. In diesem rühmlichst bekannten, überaus gediegenen Werke findet man S. 685—747 eine sehr inhalts- und gedankenreiche Übersicht über die Entwicklung und die Aufgaben der Geschichtsphilosophie, die hier trotz mancher Abweichungen dankbar benützt wurde.

herrschaft als Beschluß Jupiters darstellte, schrieben aber diesen Verlauf doch hauptsächlich der Kraft und der Geschicklichkeit ihrer Staatsmänner und Feldherren zu. Es war ihre Sache nicht, über solche Dinge zu grübeln.

Erst im Christentum kommt die Idee einer göttlichen Leitung der Weltgeschichte zu klarer Formulierung. Alle Menschen sind Kinder Gottes und darum Brüder. Alle sind durch Christus der Erlösung teilhaftig geworden und somit ist jedem der Weg zum inneren Frieden und zur ewigen Seligkeit gezeigt und gebahnt. Es liegt nun der Gedanke nahe, hier einen göttlichen Plan zu finden, der die Geschehnisse der Menschheit in einem bestimmten Sinne leitet und einem gemeinsamen Ziele zuführt. Diesen Gedanken hat der Kirchenvater Augustinus in seiner vollen Tiefe erfaßt und uns in seinem Werke „Über den Gottesstaat“ die erste geschichtsphilosophische Betrachtung großen Stiles gegeben.

Die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechtes beruht nach Augustin auf einer planmäßigen Leitung durch die göttliche Vorsehung. „Von Gott, der nicht nur dem Himmel und der Erde, nicht nur dem Menschen und dem Engel, sondern auch den Eingeweiden des kleinsten und verächtlichsten Lebewesens, der Feder des Vogels, der Blüte der Pflanze, dem Blatte des Baumes harmonische Einheit seiner Teile und eine Art von innerem Frieden verliehen hat, von diesem Gott kann und darf man nicht glauben, daß er die Reiche der Menschen, ihre Herrschaft und ihre Knechtschaft von den Gesetzen seiner Vorsehung ausgeschlossen sehen wollte“ (Buch V, Kap. 11 des „Gottesstaates“). Das Menschengeschlecht bildet eine Einheit, weil alle Kinder Gottes sind. Diese Einheit wurde jedoch durch die Sünde Adams gebrochen. Seitdem gibt es in der Welt zweierlei Bürger und zweierlei Staaten. Der eine ist der menschliche, irdische, dem Fleische zugekehrte, der andere der göttliche, himmlische Staat, der im Geiste lebt. Der irdische entsteht aus der Liebe des Menschen zu sich selbst, die bis zur Verachtung Gottes führt, der andere aus der Liebe zu Gott, die bis zur Selbstverachtung führt (XIV, 28). Augustin teilt die Geschichte bald in zwei, bald in drei und einmal auch in sechs Epochen ein. Die letzte ist immer diejenige, die mit dem Erscheinen Christi auf Erden beginnt. Christus hat den Gottesstaat errichtet, der aus der Vereinigung aller wahrhaft Frommen und Gläubigen besteht. Dieser Got-

tesstaat wird alle irdischen Staaten überdauern und der ganzen Menschheit ewiges Leben und inneren Frieden bringen.

Der Gottesstaat Augustinus' ist die römische Kirche und diese hat sich seither immer als die Trägerin dieser Idee gefühlt. Das Ziel aller Geschichte ist somit nach Augustin die allgemeine Herrschaft der christlichen Kirche. Diese Auffassung bleibt durch das ganze Mittelalter bestehen und wirkt heute noch fort. Aber auch abgesehen von der Kirche bleibt Augustins Gedanke von der göttlichen Leitung des Menschengeschlechtes für die Auffassung der Geschichte wirksam. Bossuet sucht in seinem 1681 erschienenen „Discours sur l'histoire universelle“ zu beweisen, daß eine göttliche Hand die Menschheit führt. Lessing spricht von einer „Erziehung des Menschengeschlechtes“, und noch im neunzehnten, ja sogar auch im zwanzigsten Jahrhundert erscheinen groß angelegte Geschichtsphilosophien, die denselben Gedanken zum Ausdruck bringen.\*

Die theologische Auffassung der Geschichte, die im Alten Testament gelegentlich angedeutet, von Augustin ausgestaltet wurde und durch seinen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß bis auf unsere Tage sich erhalten hat, konnte jedoch das erwachte wissenschaftliche Bewußtsein nicht auf die Dauer befriedigen. Wir finden daher seit dem sechzehnten Jahrhundert immer wieder erneute Versuche, die geschichtliche Entwicklung der Menschheit aus den natürlichen Bedingungen heraus zu verstehen, den Einfluß von Klima und Bodenbeschaffenheit herauszustellen, die ursprünglichen Anlagen und Neigungen der Menschen zu untersuchen und, wenn irgend möglich, die in diesen Momenten enthaltenen Richtungen und Ziele zu bestimmen.

Die oben (S. 39 ff) genannten Arbeiten von Bodin, Althusius, Hobbes, Locke, Montesquieu und Rousseau sind auch für die Geschichtsphilosophie von Bedeutung. Allein wir finden außer den genannten noch einige, die sich ganz direkt mit der philosophischen Betrachtung des geschichtlichen Werdens beschäftigen und so eine wirkliche Philosophie der Geschichte begründen.

Hier ist zunächst der italienische Denker Giovanni Battista

---

\* Vgl. Bernheim, S. 687–691, und bes. Robert Flint, „The Philosophy of History in France and Germany“, 1874, wo viele dieser Werke, z. B. die von Bossuet, Bonald, Laurent, Krause, Friedrich Schlegel, Bunsen u. a., ausführlich besprochen werden.

Vico (1668—1744) zu nennen, dessen Bedeutung für die Geschichtsphilosophie erst in den letzten Jahrzehnten richtig erkannt wurde. Sein Werk: „Prinzipien einer neuen Wissenschaft über das Wesen der Nationen“, darf als die erste Geschichtsphilosophie auf wissenschaftlicher, besonders auf psychologischer Grundlage bezeichnet werden.\* Vico hat die überaus wichtige Wahrheit ausgesprochen, daß „diese bürgerliche Welt von den Menschen selbst gemacht worden ist“ (Michelet I, 412). Daraus ergibt sich die Forderung, die Welt der Geschichte nach den der Menschennatur eigentümlichen Anlagen und Fähigkeiten zu durchforschen. Vico weiß ferner, daß „die Natur der Dinge nichts anderes ist, als ihr Entstehen zu bestimmter Zeit und auf bestimmte Weise“ (14) und hat damit das überaus wichtige Prinzip der genetischen Betrachtungsweise nachdrücklich betont und durchgeführt. Ferner hat Vico auf die Bedeutung der Sprache hingewiesen, aus deren Entwicklung sich sehr viel für die Wandlung der Anschauungen und der Sitten eines Volkes lernen läßt (18). Vico will in seiner neuen Wissenschaft eine Entwicklungsphilosophie des Geistes geben und grenzt dieses Gebiet einerseits gegen die theologische Metaphysik, anderseits gegen die Naturwissenschaft ab. Neben dem „Wahren“, das die Philosophie und Mathematik allein anstrebt, spielt in der Menschen- und Völkerwelt auch das „Gewisse“ (certo), das bloß Wahrscheinliche, die auf allgemeiner Zustimmung und auf geschichtlicher Überlieferung beruhende Überzeugung, die das Handeln bestimmt, eine große Rolle (9, 10). Mit geradezu erstaunlichem Tiefblick hat Vico das individualistische Ele-

\* Der italienische Titel lautet: *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, zuerst 1725, dann in erweiterter Form 1733 erschienen. Eine dritte, wenig veränderte Ausgabe erschien 1744, kurz nach dem Tode des Verfassers. Der französische Philosoph Michelet hat eine Auswahl aus Vicos Werken in zwei Bänden veröffentlicht, die alles Wesentliche enthält: *Oeuvres choisies de Vico*. Paris 1855. Nach dieser Auswahl ist hier zitiert. Im zweiten Kapitel des ersten Buches der „Scienza Nuova“ stellt Vico die Grundprinzipien der neu zu gründenden Wissenschaft in 114 „Axiomen“ zusammen. Diese finden sich bei Michelet I, 335—391, übersetzt. Ich füge also den hier mitgeteilten Sätzen in der Klammer nur die Nummer bei, unter der das Axiom zu finden ist. Vgl. dazu auch das schöne Buch von Robert Flint über Vico in dem *Sammelwerke Philosophical Classics*, worin eine sehr lichtvolle Darstellung der philosophischen Entwicklung Vicos gegeben wird.

ment in der von Descartes befürworteten geometrischen Methode erkannt und betont entschieden, daß in der Wissenschaft vom Menschen neben der Vernunft auch das soziale Moment der Autorität, das heißt der geschichtlichen Überlieferung, von der allergrößten Bedeutung sei. Deswegen betrachtet er auch den „senso commune“, den gesunden Menschenverstand, die allgemein geltenden Meinungen als eine sehr wichtige Erkenntnisquelle (11). Vico ist Jurist und Philologe. Das gibt seinen Ausführungen den echt historischen Charakter und ein wahrhaft soziales Gepräge. Dabei bleibt er allerdings ein Kind seiner Zeit. In theologischer Denkweise aufgewachsen, sucht er überall die Pläne der Vorsehung. Seine historischen Kenntnisse beschränken sich zum großen Teil auf die Bibel und die klassischen Autoren. Daher haben seine Epocheneinteilungen einen etwas veralteten Charakter. Die römische Geschichte ist für ihn der Typus der Staatengeschichte. Trotzdem aber ist seine genetische Methode, sein Bedürfnis nach psychologischer Erklärung, seine Abgrenzung der Geschichte gegenüber der Naturwissenschaft, sein historischer und sein sozialer Sinn in hohem Grade geeignet, anregend auf die moderne Geschichtsphilosophie zu wirken und es wäre deshalb nur zu wünschen, daß eine Auswahl seiner Werke in deutscher Übersetzung allgemein zugänglich gemacht würde.

Als eigentlicher Begründer der Geschichtsphilosophie wird allgemein Herder angesehen. Er hat tatsächlich die ganze Entwicklung der Menschheit unter einem einheitlichen Gesichtspunkt betrachtet, und das ist ja charakteristisch für die philosophische Methode. Seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, die 1784—1787 erschienen, sind ein mit vollem Bewußtsein unternommener Versuch, das treibende Moment in der Entwicklung der Menschheit zu finden. Herder sagt selbst in der Vorrede zu seinem Werke, es sei ihm oft der Gedanke gekommen, „ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im ganzen und großen, eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte“. Vieles sprach dafür, manches dagegen. Deshalb sagt er: „Ich suchte nach einer Philosophie der Geschichte; wo ich suchen konnte.“ Diese deutliche Fragestellung und dazu der einheitliche Lösungsversuch, den Herder gibt, sind echt philosophisch, und eben deshalb verdient Herder

wirklich, der Begründer der Geschichtsphilosophie genannt zu werden.

Herders Grundgedanke hängt aufs innigste mit dem neuen Bildungsideal zusammen, das zu seiner Zeit entstand, und das er selbst so wirksam zu fördern bemüht war.\* Bildung ist jetzt nicht mehr bloßes Wissen, sondern besteht in der Entfaltung der seelischen Kräfte von innen heraus. Alles Menschliche im Menschen soll durch Erziehung und Bildung zu lebendiger Entwicklung und womöglich zur Alleinherrschaft gebracht werden. Das Ergebnis einer derartigen Entfaltung des Menschlichen bezeichnet Herder als Humanität, und diese ist auch für ihn das Ziel aller geschichtlichen Entwicklung. Eine gütige Vorsehung hat dem Menschen die Anlage gegeben, die Tierheit in sich zu überwinden und Güte, Menschenliebe, Freude am Schönen und sittliche Freiheit in sich zu entwickeln. Der Gang der Geschichte zeigt nun nach Herders Meinung einen langsamen, aber stetigen Fortschritt zur Humanität. Herder führt uns auf diesem Wege und wir durchwandern mit ihm die Entwicklung der Erde, der Pflanzen und Tiere bis hinauf zum Menschen und durchleben seine bisherige Geschichte. Das Werk ist nicht ganz vollendet und der historische Überblick ist in manchen Teilen recht flüchtig. Überall aber leuchtet sein Grundgedanke durch und so gewinnt man ein Bild, das zwar nicht immer richtig und nicht immer gesättigt genug, aber doch immer einheitlich ist.

Herder ist durch und durch Psychologe und bleibt es auch in seiner Geschichtsphilosophie. Der innige Zusammenhang von Natur und Geist, von Leib und Seele bildet für ihn überall den Ausgangspunkt und den Grundstock seiner Welt- und Lebensauffassung. Hierin steht er Goethe besonders nahe, mit dem er ja auch die Begeisterung für den strengen Monismus Spinozas teilt. Deshalb weiß er auch die Bedeutung von Klima und Bodenbeschaffenheit für die geschichtliche Entwicklung der Nationen so trefflich zu würdigen. Sein Grundgedanke aber, die Humanität, ist psychologisch gedacht als Entfaltung der wertvollsten seelischen Kräfte des Menschen. Dadurch bekommt seine Geschichtsphilosophie einen bisher

\* Vgl. darüber Jerusalem, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 1912, S. 45 ff., wo Herders Anteil am Neuhumanismus ausführlich dargelegt wird.

weniger beachteten Zug ins Individualistische. Herder betont zwar wiederholt, daß der Mensch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von anderen abhängt, er verkennt keineswegs die Bedeutung von Tradition und Erziehung und spricht auch von der geselligen Natur des Menschen. („Ideen“, 9. Buch, Kap. 1 und 2.) Allein das soziale Moment ist für ihn nur Mittel zur Ausbildung des Individuums, nicht ein integrierender Bestandteil der Menschenseele. Das Ziel der Geschichte geht doch dahin, einzelne Menschen zu entwickeln, die durch Entfaltung ihrer menschlichen Anlagen zu innerer Harmonie und Zufriedenheit gelangen. „Es gibt also eine Erziehung des Menschengeschlechtes, eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebt. Freilich, wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer insofern sie in einzelnen Wesen existieren.“ (9. Buch, Kap. 1.) Herder bemerkt zwar gleich im folgenden daß kein Einzelner durch sich allein zum Menschen geworden ist, und daß das ganze Gebilde der Humanität in jedem Einzelnen durch die Tradition und Erziehung bedingt sei. Er erkennt die Abhängigkeit des Individuums vom Ganzen an, aber er untersucht sie nicht näher. Herder ist Psycholog und Geschichtsphilosoph, er ist auch Metaphysiker und Theologe. Was er aber noch wenig oder gar nicht kennt, das ist der soziologische Gesichtspunkt. Deshalb bedarf seine Geschichtsphilosophie einer Ergänzung.\*

Einen wichtigen Beitrag dazu gibt Kant in seiner kleinen, aber sehr inhaltreichen Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, die im Jahre 1784 erschien (4, 141 ff., Hartenstein'sche Ausgabe). Kant findet, daß das Treiben der Menschen auf den denkenden Beobachter zunächst einen traurigen

---

\* Herders Gedanke, daß Humanität der Endzweck der Geschichte sei, ist auf breiterer Grundlage in neuerer Zeit wieder aufgenommen worden von Lotze in seinem „Mikrokosmos“ und von Wundt in seinem Werke: „Die Elemente der Völkerpsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ (1912). Wundt sucht auf Grund der Völkerpsychologie eine tatsächliche Entwicklung zur Humanität nachzuweisen.

Eindruck mache. „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht, und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet.“ „Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne, aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei“ (4, 144). Kant will einen Leitfaden für eine Geschichte in diesem Sinne suchen und gibt einen solchen in neun inhaltvollen Sätzen, die er kurz erläutert. Kant findet, daß alle Anlagen eines Geschöpfes dazu bestimmt sind, sich vollständig und zweckmäßig auszugestalten, daß aber beim Menschen diejenigen Anlagen, die „auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind“, sich nicht in jedem einzelnen Individuum, sondern nur in der Gattung vollständig entwickeln. Die Natur hat ferner den Menschen so geschaffen, daß er „alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe“. Nun folgt der weitaus bedeutendste, soziologische und geschichtsphilosophische Gedanke, den Kant im vierten seiner Leitsätze folgendermaßen formuliert: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, das ist den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstand, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.“

Kant hat hier meiner Ansicht nach die Kernfrage der menschheitlichen Entwicklung berührt und das tiefste Problem der Geschichtsphilosophie mit genialem Blicke erfaßt. Die wechselnden Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum bilden den wesentlichen Inhalt der Geschichte. Eine allseits befriedigende Gestaltung dieser Beziehungen, das heißt eine vollständige Synthese

von Individualismus und Sozialismus kann als die höchste Aufgabe und als das Ziel der Geschichte bezeichnet werden. Kant legt sehr anschaulich dar, wie dieser Kampf alle Kräfte der Menschen anspannt und zu immer festeren Organisationen der Gesellschaft führt. Verfehlt ist darin meiner Überzeugung nach nur das eine, daß Kant die „ungesellige Geselligkeit“ als einen von allem Anfang an in der menschlichen Natur herrschenden Zwiespalt ansieht, eine Annahme, die mit seiner Vorliebe für das Apriori zusammenhängt. Dieser Zwiespalt ist aber tatsächlich ein Produkt der Entwicklung und erfährt im Laufe der Zeit die mannigfachsten Variationen. Solchen Wandlungen auf allen Gebieten des Kulturlebens nachzugehen, ist heute die wichtigste Aufgabe der Geschichtsphilosophie und der Soziologie.\* Kant zeigt in den folgenden Leitsätzen, wie sich aus dieser ungeselligen Geselligkeit die Notwendigkeit ergibt, eine allgemeine, das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft zu bilden. Dieses Problem ist nach Kant das schwerste und wird deshalb erst spät in Angriff genommen. Die Aufgabe des Staates kann nicht gelöst werden, wenn nicht zugleich das Verhältnis der Staaten untereinander geregelt wird. „Man kann also die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“ (4, 153.) „Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden.“

Kant sagt uns also, daß der Sinn und Zweck der Geschichte die Errichtung einer möglichst vollkommenen Staatsverfassung ist und daß dieser Zweck durch das fortgesetzte Nachdenken über die geschichtliche Entwicklung direkt gefördert werden kann. In seiner 1795 erschienenen Schrift „Zum ewigen Frieden“ setzt Kant sehr lichtvoll und schön die Möglichkeit eines dauernden Friedens aus-

---

\* Kuno Francke hat in seinem lehrreichen Buche: „Die Kulturwerte der deutschen Literatur“ (I. Bd., 1910) diesen Gesichtspunkt auf die Literaturgeschichte angewendet und geistvoll verwertet.

einander und sucht zu zeigen, daß die Natur den Menschen dazu geschaffen und verpflichtet hat.

Wir finden also bei Kant geschichtsphilosophische Tiefblicke und Anregungen, die erst heute Verständnis und Verwertung finden können.

Auf Herder und Kant fußend, hat uns Schiller in seiner akademischen Antrittsvorlesung (1789) und in seiner Schrift „Die ästhetische Erziehung des Menschen“ (1795) eine Reihe wertvoller geschichtsphilosophischer Gedanken gegeben. Das Ziel der Geschichte erblickt er mit Herder in der Entwicklung zur Humanität, aber er sieht ein, daß der Mensch nur im Staate zum Menschen wird. Der Staat ist nun allerdings ein Produkt der Not, muß aber zum Organ der Vernunft und Sittlichkeit entwickelt werden. In dieser Erziehung des Menschen durch Natur und Vernunft spielt nun — und das ist Schillers eigenster und tiefster Gedanke — die Kunst und das Schöne eine überaus wichtige Rolle. Im ästhetischen Genießen wird der Mensch erst ganz zum Menschen. Hier vollzieht sich eine Synthese seiner beiden Betätigungsweisen. Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken, Stofftrieb und Formtrieb, sie alle werden im ästhetischen Verhalten kräftig in Anspruch genommen und zugleich harmonisch geeinigt. Daher ist die Kunst für die Entwicklung zur Sittlichkeit von der allergrößten Bedeutung, sie spielt in der Menschheitsgeschichte eine überaus wichtige Rolle und ihre richtige Wertschätzung kann die Grundlage abgeben für eine künftige Kulturphilosophie. Schiller hat diesen Gedanken in seinem Gedicht „Die Künstler“, in der Rezension von Bürgers Gedichten und auch sonst wiederholt Ausdruck gegeben. Der Gedanke einer ästhetischen Erziehung ist seither nicht mehr verloren gegangen. Wir übergehen die einzelnen geschichtsphilosophischen Ideen, die sich bei Fichte, Schelling und seinen Schülern finden und wenden uns zur bedeutendsten Leistung der spekulativen Geschichtsphilosophie, die wir Hegel verdanken.

Hegels Philosophie ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht strenger Intellektualismus und, vom ontologischen Gesichtspunkte aus betrachtet, kraftvoller Spiritualismus. Das Denken, und zwar das abstrakte, spekulative Denken, ist die den Menschen vor den Tieren auszeichnende Tätigkeit und deshalb die einzig sichere Quelle der Erkenntnis. Im Denken ist für Hegel

nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Sittlichkeit, die Frömmigkeit und die Schönheit begründet. Das Denken aber ist die Tätigkeit des Geistes, und nur dem Geiste kommt volle und wahre Wirklichkeit zu. Im philosophischen Denken entfaltet sich daher die volle und ganze Wirklichkeit als lebendiger Prozeß in Natur und Geschichte. Die Philosophie muß, wie Hegel sagt, darüber verständigt sein, „daß ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt — daß ihr Inhalt Wirklichkeit ist“. (Enzyklopädie, § 6.) Sieht man also von der oft gewaltsamen und willkürlichen dialektischen Methode ab, die sich Hegel in seiner Logik zurechtgelegt hat, so findet man in der Tat bei Hegel einen stark entwickelten Wirklichkeitsinn und staunt oft über die Tiefblicke, die er in das geistige Leben der Menschheit zu tun vermag. Seine „Philosophie des Geistes“, die er in der „Phänomenologie“, in der „Rechtsphilosophie“ und besonders in der „Enzyklopädie“ selbst publiziert hat, und die nach seinem Tode durch die Veröffentlichung der Vorlesungen über Ästhetik, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie noch ausführlicher bekannt wurde, enthält tatsächlich eine Fülle fruchtbarer Gedanken, die auch demjenigen Einsichten erschließen und Anregungen geben können, der weder den Intellektualismus noch den Spiritualismus Hegels sich anzueignen vermag.

Vielleicht der bedeutendste Gedanke, den Hegel geschaffen hat, ist sein Begriff des „objektiven Geistes“. Er versteht darunter diejenigen Ergebnisse der geistigen Tätigkeit, die sich zu objektiv vorhandenen Institutionen verdichten und das Denken und Handeln des Einzelnen bestimmen. Hegel bezeichnet als Produkte oder als Formen des objektiven Geistes das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. In allen diesen Gebilden gelangt das ureigenste Wesen des Geistes zu immer deutlicherer Bewußtheit und Gestaltung. Dieses Wesen des Geistes besteht — zum Unterschied von der Materie, die dem Gesetz der Schwere unterworfen ist — in der Freiheit. Je klarer und bestimmter der Geist dieses sein Wesen herausarbeitet, je mehr er, um mit Hegel zu sprechen, „bei sich selbst“ ist, desto näher kommt er seiner wahren Bestimmung, seiner konkreten Wirklichkeit. Die höchste dieser drei

Stufen ist die Sittlichkeit, in der die bloß subjektive Moralität sich in den objektiven Institutionen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates verkörpert. Am meisten interessiert sich Hegel für die höchste Entwicklungsstufe der Sittlichkeit, für den Staat. „Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft“ (Enzyklopädie, § 535). Das heißt aber nichts anderes, als daß im Staate die wichtigste Bestimmung des Menschengesistes, nämlich die, zum Bewußtsein seiner Freiheit zu gelangen, in der wirksamsten Weise erfüllt ist. Hegel wird nicht müde, diese seine Überzeugung zu erläutern und gegen oberflächliche Anschauungen vom Wesen der Freiheit zu verteidigen.

„Der Staat ist zunächst seine innere Gestaltung“, das heißt seine Verfassung. Er ist ferner „besonderes Individuum und steht insofern in Beziehung zu anderen Staaten“. Aber diese besonderen Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit und diese Entwicklung ist die Weltgeschichte (Enzyklopädie, § 536).

Über den Sinn, den Zweck und den allgemeinen Gang der Weltgeschichte hat sich Hegel in der Enzyklopädie und in der Rechtsphilosophie kurz ausgesprochen. Ausführlicher und viel lebendiger ist die Darstellung in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, die nach seinem Tode herausgegeben wurde.\*

Hegel unterscheidet drei Arten der Geschichtsschreibung, die ursprüngliche, wo man selbsterlebte Begebenheiten erzählt, die reflektierte, wo der Schriftsteller seinen eigenen Geist in den Verlauf der Begebenheiten hineinlegt, und dann die philosophische, welche hier gegeben werden soll. Sie ist im allgemeinen nichts anderes als die denkende Betrachtung der Geschichte. „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“ (42).

---

\* Ich zitiere diese nach der leicht zugänglichen Ausgabe in Reclams Universalbibliothek. Sorgfältiger und vollständiger ist die unlängst von Georg Lasson veranstaltete Neuauflage in zwei Bänden, bei Felix Meiner in Leipzig erschienen, 1919 und 1920. Der erste Band enthält eine sehr gründliche Einleitung des Herausgebers: „Hegel als Geschichtsphilosoph.“

Vernunft aber ist Geist. Da nun die Weltgeschichte „auf dem geistigen Boden vorgeht“, da der Geist „auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeschichte, in seiner konkretesten Wirklichkeit ist“ (50), so müssen über die Natur des Geistes einige Betrachtungen vorausgeschickt werden. Nun ist, wie wir bereits oben sagten, nach Hegel die wesentlichste Eigenschaft des Geistes die Freiheit. „Es ist dies eine Erkenntnis der Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahre des Geistes sei“ (51). Die Freiheit besteht aber nur, wenn wir wissen, daß wir frei sind. „Nach dieser abstrakten Bestimmung kann von der Weltgeschichte gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet“ (52).

„Die Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß einer frei ist, aber eben darum ist solche Freiheit nur Willkür.“ „Dieser eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann.“ „In den Griechen ist erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen. Aber sie wie auch die Römer wußten nur, daß einige frei sind, nicht der Mensch als solcher“ (52). „Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht. Dies Bewußtsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen, aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert. Diese Anwendung des Prinzips auf die Weltlichkeit, die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht.“ „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“ (53). Die Freiheit „ist sich der Zweck, den sie ausführt und der einzige Zweck des Geistes. Dieser Endzweck ist das, worauf in der Weltgeschichte hingearbeitet worden, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht worden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt, das allein Ständige in dem Wechsel aller Begebenheiten und Zustände,

sowie das wahrhaft Wirksame in ihnen. Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will“ (54).

Als Mittel zu diesem Endzweck verwendet der Weltgeist die Interessen, die Bedürfnisse und die Leidenschaften der Menschen. Der Mensch hat ein natürliches Bedürfnis nach Tätigkeit, will aber auch durch dieselbe befriedigt sein. „Ein Zweck, für welchen ich tätig sein soll, muß auf irgend eine Weise auch mein Zweck sein“ (57). „Dies ist das endliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet“ (58). Die Leidenschaften werden zwar oft als etwas angesehen, das nicht recht ist, allein man muß trotzdem sagen, „daß nichts großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist“ (59). „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt“ (70.) Indem also die Menschen ihren Trieben und Leidenschaften folgen, befördern sie, ohne es zu wissen, den Endzweck der Weltgeschichte.

Ein ferneres Mittel sind die „welthistorischen Individuen“, die großen Männer, die ihrer Zeit voraus sind. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substanzielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist“ (66). „Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die notwendige, nächste Stufe ihrer Energie in dieselbe zu legen“ (67).

Die Gestalt aber, in der sich das Bewußtsein der Freiheit allein entfalten kann, das ist der Staat. Der Staat ist „die Wirklichkeit, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt“ (76). Deshalb kann „in der Weltgeschichte nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden“ (77). Das sind die welthistorischen Völker, deren Geschichte Hegel in dem Sinne vorführt, daß der stete Fortschritt offenbar wird. Er betrachtet in dieser Weise die orientalische, die griechische, römische und schließlich die germanisch-christliche Welt. Erst in der letzteren hat der Staat die Form bekommen, in der das Bewußtsein der Freiheit des Menschen ein allgemeines geworden ist.

Hegel hat eine groß angelegte Synthese von Kant und Herder vollzogen. Mit Kant findet er im Staate das Ziel der Geschichte, aber er zeigt auch mit Herder, daß erst im Staate das Beste im Menschen zur bewußten Entfaltung gelangt. Seine Geschichtsphilosophie ist eine in ihrer Art großartige Konzeption. Die

tiefgründige Einfachheit des Grundgedankens und die kraftvolle Zuversicht in die unendliche Kraft des Menschengesistes haben etwas Imponierendes an sich. Man muß sagen, daß man aus seiner Geschichtsbetrachtung heute noch wertvolle Anregungen und Einsichten gewinnen kann.

Hegels spekulative Denkweise geriet bald nach seinem Tode stark in Mißkredit. Die induktive Methode der Naturwissenschaft fand auch in die Geisteswissenschaften Eingang und so begegnen wir, ähnlich, wie dies oben von der Soziologie gesagt wurde, einer Reihe von Versuchen, die Geschichte naturwissenschaftlich zu betrachten und Gesetze der geschichtlichen Entwicklung zu finden. Als Vorläufer dieser Richtung bezeichnet Bernheim (699) mit vollem Recht Condorcet, der seine Skizze einer historischen Darstellung des menschlichen Fortschrittes als verurteilter Girondist im Gefängnis verfaßte (erschien nach seinem Tode im Jahre 1795). Condorcet dringt auf größere Berücksichtigung der Massen in der Geschichte und glaubt, daß hier die naturwissenschaftliche Methode neue Aufschlüsse bringen werde. Den großartigen Versuch Auguste Comtes, die Geschichte nach positivistischen Grundsätzen zu behandeln, haben wir bereits oben gewürdigt. Bernheim weist (712 ff.) den großen Einfluß Comtes auf die Folgezeit nach und zeigt besonders deutlich, wieviel Lamprecht aus Comte geschöpft hat. Hierher gehören auch die bereits genannten Versuche Quetelets und Buckles, durch statistische Untersuchungen Gesetzmäßigkeiten im sozialen Geschehen nachzuweisen. Die vollständige Unzulänglichkeit der Statistik, einem Verständnis der Geschichte zu dienen, hat Bernheim (119 ff.) geradezu schlagend nachgewiesen.

Ungleich bedeutsamer als dieses Suchen nach empirischen Gesetzen ist die von Karl Marx und Friedrich Engels vertretene ökonomische Geschichtsauffassung, die man häufig weniger passend als die materialistische bezeichnet.\* Marx hat von Hegel den Drang nach einheitlicher Auffassung der Geschichte und zum Teil auch die dialektische Methode übernommen. Inhaltlich steht er jedoch zu seinem Meister im scharfen Gegensatze. Nicht der Weltgeist, sondern die ökonomische Struk-

\* Eine kurze aber inhaltvolle Darstellung findet man bei Muckle, „Die Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert“ (1909).

tur der Gesellschaft, die Art, wie die wichtigsten Güter erzeugt und verteilt werden, bestimmt den Lauf der Geschichte. „Meine Untersuchung“, sagt Marx in seiner 1851 erschienenen Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, „mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel unter dem Namen der „bürgerlichen Gesellschaft“ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei. In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer Produktionskräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt.. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Alle großen Bewegungen in der Geschichte sind demnach als Klassenkämpfe zu fassen, die zwischen der wirtschaftlich mächtigeren und der durch sie ausgebeuteten Schichte der Gesellschaft geführt werden. Die Völkerwanderung, die Kreuzzüge, die Reformation und die verschiedenen politischen Revolutionen, sie haben alle ihren Grund in ökonomischen Interessen. Die politischen, moralischen und religiösen Motive, die dabei im Vordergrund des Bewußtseins zu sein scheinen, sind nichts anderes als ein täuschender ideologischer Überbau, der die wahren Motive verhüllt. Diese Klassenkämpfe werden jetzt in erneuter Stärke beginnen und zur Beseitigung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung führen, wodurch dann die Produktionsverhältnisse sich so gestalten werden, daß sie nicht mehr dem Interesse einer bevorrechteten Klasse, sondern den Bedürfnissen der ganzen Menschheit angepaßt sein werden.

Die ökonomische Geschichtsauffassung hat zweifellos tief in die Werkstatt des geschichtlichen Lebens hineingeleuchtet. Unser Blick für die Bedeutung der wirtschaftlichen Interessen ist dadurch ge-

schärft und zahlreiche wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen sind dadurch hervorgerufen worden. Wir begreifen entschieden viele historische Bewegungen besser, seitdem wir gelernt haben, auf die ökonomische Struktur der Gesellschaft zu achten. Die ökonomische Geschichtsauffassung ist deshalb als heuristisches Prinzip von der allergrößten Bedeutung. Dadurch, daß wir nach den ökonomischen Motiven zu fragen gelernt haben, gewinnen wir wichtige neue Aufschlüsse. Allein zur Deutung des gesamten historischen Prozesses reicht dieser einseitige Gesichtspunkt doch keineswegs aus. Politische, geistige, sittliche, ästhetische und religiöse Motive haben den Gang der Geschichte, ganz unabhängig von ökonomischen Interessen, mächtig beeinflußt und ihrerseits stark auf das wirtschaftliche Leben gewirkt. Dieses selbst darf daher, wie Bernheim (792) sehr richtig sagt, nicht einseitig überschätzt werden.

Eine Zeitlang wollten die Geschichtsforscher von philosophischen Betrachtungen nichts wissen und sahen in der gewissenhaften Durchforschung der Quellen die einzige Aufgabe des Historikers. In der Tat wurde dann auch im neunzehnten Jahrhundert auf diesem Gebiete eine Riesenarbeit geleistet. Die Anforderungen wurden immer strenger, die Methoden immer exakter. Auf die historischen Hilfswissenschaften, besonders auf die Inschriften- und Papyruskunde sowie auf die Urkundenlehre wurde großer Fleiß verwendet und wichtige Organisationen zu diesem Zwecke ins Leben gerufen. Auch heute noch ist diese genaue Tatsachenforschung in vollem Gange und wird immer unentbehrlich bleiben. Daneben aber macht sich das Bedürfnis nach einheitlicher Zusammenfassung auch bei den Fachhistorikern immer mehr geltend. Karl Lamprecht hat seine vielumstrittene Theorie von den Kulturzeitaltern aufgestellt und in seiner „Deutschen Geschichte“ durchgeführt. Theodor Lindner leitet seine groß angelegte „Weltgeschichte seit der Völkerwanderung“ durch eine „Geschichtsphilosophie“ ein, die ein besonders anregendes Kapitel über die Entstehung von „Ideen“ aus allgemeinen Bedürfnissen enthält. Eduard Meyer eröffnet die neue Auflage seiner berühmten Geschichte des Altertums mit „Elementen der Anthropologie“, in denen er die hervorragende Bedeutung des Staates und der politischen Entwicklung gegen die zu starke Betonung des ökonomischen Moments wirksam verteidigt. Der rumänische Historiker Xenopol hat eine „Théorie de l'histoire“ ge-

schrieben, worin er ebenfalls den Staat und das politische Leben als den wichtigsten Gegenstand der Geschichte hinstellt. Neben den Historikern sind auch Philosophen den geschichtsphilosophischen Problemen nähergetreten. Dilthey, Simmel, Wundt, Eucken sind hier besonders zu nennen. Großes Aufsehen hat in den letzten Jahren das Werk Oswald Spenglers gemacht, das unter dem Titel „Der Untergang des Abendlandes“ eine „Morphologie der Geschichte“ von ganz neuen Gesichtspunkten aus zu geben unternimmt (I. Bd. 1918, 2. Bd. 1922). Eine einheitliche Entwicklung der Menschheit gibt es nach Spengler überhaupt nicht: „Die Weltgeschichte ist die Geschichte der großen Kulturen“ (II, 203). Eine jede dieser Kulturen entsteht aus unbekanntem Ursachen zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Landschaft. Sie sind alle etwas durchaus Organisches, Pflanzenhaftes. Jede Kultur hat gleichsam ihre eigene Seele, so daß die Teilnehmer verschiedener Kulturen einander nie ganz verstehen können. Die einzelnen Kulturen wachsen ganz wie Organismen, entfalten und verbreiten sich, bis sie ihren Höhepunkt erreicht haben. Dann verwandeln sie sich in mechanische „Zivilisationen“, die eine Zeitlang weiter bestehen, dann aber aus Mangel an innerer organischer Kraft dem Untergang geweiht sind. Der Unterschied von Kultur und Zivilisation ist der grundlegende Gedanke von Spenglers Geschichtsphilosophie. „Jede Kultur“, sagt er, „hat ihre eigene Zivilisation. Zum erstenmal werden hier die beiden Worte, die bisher einen vagen, ethischen Unterschied persönlicher Art zu bezeichnen hatten, in periodischem Sinne als Ausdrücke für ein strenges und notwendiges organisches Nacheinander gefaßt.\* Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur. Hier ist der Gipfel erreicht, von dem aus die letzten und schwersten Fragen der historischen Morphologie lösbar werden. Zivilisationen sind die äußersten und künstlichsten Zustände, deren eine höhere Art Mensch fähig ist. Sie sind ein Abschluß; sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit, dem Lande und der seelischen Kindheit, wie sie Dorik und Gotik zeigen, als das geistige Greisentum und die stei-

\* Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, daß Ferdinand Tönnies diese Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge lange vor Spengler ganz deutlich und klar erkannt und ausgesprochen hat.

nerne, versteinerte Weltstadt. Sie sind ein Ende, unwiderruflich, aber sie sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden“ (I, 44). Spengler kennt ungefähr acht solcher großen Kulturen, deren Entwicklungsphasen einander vielfach entsprechen. Die wichtigsten darunter sind: die antike oder die „apollinische“, die christlich-arabische oder die „magische“ und schließlich die abendländische oder die „faustische“. In der Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen den religiösen, den politischen, den künstlerischen und den wissenschaftlichen Gebilden innerhalb jeder einzelnen Kultur ist Spengler durchaus originell und anregend. Was er gibt, läßt sich vielleicht am besten als eine Metaphysik der Kultur bezeichnen. Sie ist, wie jede Metaphysik, subjektiv gefärbt, aber sehr reich an genialen Tiefblicken und Ausblicken. Trotz der nicht seltenen Verstöße gegen die geschichtliche Wirklichkeit und trotz der ebenfalls vorkommenden verkehrten Auffassungen bleibt sein Werk ein großer Wurf, der der historischen Forschung auch wichtige neue Probleme und Aufgaben erschlossen hat. Geschichtsphilosophisch bedeutet es deshalb weniger, weil der Verfasser durchaus irrationalistisch orientiert ist, und vor allem deshalb, weil ihm die soziologische Betrachtungsweise ganz fremd geblieben ist.

Nun sollen noch gewisse methodologische Untersuchungen, die in den letzten Jahrzehnten über die Stellung der Geschichte im System der Wissenschaften angestellt wurden, eine kurze Besprechung erfahren.

Windelband und Rickert haben dazu den Anstoß gegeben. Die Geschichte soll nach der Anschauung dieser Denker sich von den Naturwissenschaften nicht dadurch unterscheiden, daß sie es vorwiegend mit geistigen Vorgängen zu tun habe. Der Unterschied muß vielmehr ganz wo anders gesucht werden. Die Naturwissenschaften, besonders die Physik und Chemie, suchen nicht den individuell bestimmten Vorgang zu erforschen, sondern das Gesetz zu finden, das die Vorgänge beherrscht. Die Geschichte hingegen hat es mit dem Einmaligen, dem Individuellen zu tun, das sich nicht wiederholt. Es gibt also zwei verschiedene Methoden, welche die Wissenschaft bei der Erforschung der Wirklichkeit verwendet. Die eine ist die generalisierende, und diese sucht der Wirklichkeit durch allgemeine Begriffe beizukom-

men und Gesetze des Geschehens zu finden. Der einzelne Vorgang, das einzelne Ding, sind hier nur „Exemplare“. Man achtet nur auf die Merkmale, die sie mit anderen gemeinsam haben. Diese Methode herrscht ebenso in der Physik wie in der Psychologie. Die generalisierende Methode wird also auf Physisches und Psychisches in gleicher Weise angewendet. Daneben aber gibt es noch eine ganz andere Forschungsmethode. Diese betrachtet die einzelnen Vorgänge und die einzelnen Menschen in ihrer nur einmal gegebenen Individualität und heißt deshalb die individualisierende Methode. Das ist die Betrachtungsweise aller historischen Wissenschaften.

Da nun nicht alle einzelnen Vorgänge und auch nicht alle einzelnen Menschen Gegenstand der Geschichte sind, so muß auch die individualisierende Methode eine Auswahl treffen. Bestimmend für diese Auswahl ist die Beziehung auf Kulturwerte. Wir erhalten demnach neben dem formalen Gegensatz der Methode auch einen inhaltlichen Unterschied in Bezug auf den Gegenstand der beiden Wissenschaftsgruppen. Rickert setzt also an die Stelle der früheren Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften eine neue Klassifikation. Wir haben auf der einen Seite die Naturwissenschaften, die sich einerseits der generalisierenden Methode bedienen, anderseits ihre Objekte in ihrer reinen Tatsächlichkeit ohne jede Beziehung auf menschliche Werte betrachten. Die andere Gruppe bilden die Kulturwissenschaften, welche sich der individualisierenden Methode bedienen und zugleich die „Wertbeziehungen“ berücksichtigen. Die neue Einteilung macht zweifellos auf einen tatsächlich bestehenden Unterschied aufmerksam und hat deshalb viel Beifall gefunden. Überdies haben manche Historiker und Philologen diese methodologische Untersuchung mit Freude begrüßt, weil sie dadurch ein für allemal des lästigen Suchens nach allgemeinen Gesetzen der Geschichte enthoben sind und sich mit beruhigtem logischen Gewissen liebevoll in die Einzelforschung versenken dürfen.

Wir haben hier den logischen Wert dieser Klassifikation nicht zu untersuchen. Uns interessiert an dieser Stelle nur die Frage, ob diese Auffassung der Geschichte als individualisierender Kulturwissenschaft zum Verständnis der historischen Entwicklung beitragen und uns etwas über den Sinn der Geschichte lehren kann. Diese

Frage müssen wir nun von unserem Standpunkte entschieden verneinen. Wenn ich mir es recht oft und recht deutlich zum Bewußtsein bringe, daß es nur einen Alexander den Großen, nur eine französische Revolution, nur einen Deutsch-Französischen Krieg von 1870 gegeben hat, so gewinne ich damit für das Verständnis dieser Dinge gar nichts, werde zu keinerlei neuen Fragestellungen angeregt und somit bleibt dieser individualisierende Gesichtspunkt unfruchtbar. Die Beziehung auf Kulturwerte ist wiederum so selbstverständlich und dabei so allgemein, daß ich daraus allein nichts lernen kann. Wenn nun Rickert in seiner Abhandlung über Geschichtsphilosophie\* zum Ergebnis gelangt, daß „die Grundlagen der Geschichtsphilosophie mit den Grundlagen einer Philosophie als Wertwissenschaft“ zusammenfallen (394), so meint er damit eine Philosophie der Werte, die auf apriorischen Konstruktionen aufgebaut und metaphysisch begründet werden müßte. Tatsächlich hat ja Rickert in seinem Begriff des „transzendenten Sollens“ ein metaphysisches Fundament zu finden geglaubt. Von unserem Standpunkt könnte allerdings eine derartige Begründung nur wenig befriedigen. Überdies hat Rickert manche auch von seinem Standpunkte aus wichtige Fragen gar nicht berührt. So hat er es z. B. unterlassen, das Wesen der historischen Wahrscheinlichkeit zu untersuchen und den Unterschied gegenüber den naturwissenschaftlichen Wahrscheinlichkeiten klarzustellen, eine Frage, die mir methodologisch zu den allerwichtigsten zu gehören scheint. Ferner vermißt man bei Rickert so ganz und gar den soziologischen Gesichtspunkt. Wer mit dem Wertbegriff operiert, der müßte sich doch heute schon sagen, daß in der Erfahrung alle Kulturwerte nur dadurch bestehen, daß viele Menschen dieselben für Güter halten. Der Wertbegriff ist seiner Entstehung und Geltung nach zweifellos eine soziologische Kategorie. Endlich wirkt Rickert durch seine geradezu feindselige Stellung gegenüber der Psychologie darauf hin, das wichtigste Mittel zum Verständnis geschichtlicher Vorgänge, nämlich die tief eindringende psychologische Zergliederung, als überflüssig und wertlos erscheinen zu lassen. Wir können also sagen, daß die Windelband-Rickert'sche Auffassung der Geschichte als Wissenschaft für die Logik und Methodo-

\* In dem Sammelwerke: „Die Philosophie im Beginne des 20. Jahrhunderts“, herausgegeben von Windelband, 2. Aufl., 1907, S. 321—422.

logie eine gewisse Bedeutung besitzt, daß sie aber für das Verständnis der historischen Entwicklung wenig leistet und hier zum Teil sogar hemmend zu wirken geeignet ist.

Wichtiger als derartige methodologische Erörterungen wäre es für die Geschichtsphilosophie, einen allgemeinen Gesichtspunkt zu finden, der geeignet wäre, das Wesen der geschichtlichen Entwicklung heller zu durchleuchten, als die bisher aufgestellten Richtungen und Ziele. Im Anschluß an das, was oben über Kants Geschichtsphilosophie gesagt wurde, möchte ich nun die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum als den Kernpunkt alles historischen Geschehens betrachten und der Meinung Ausdruck geben, daß durch psychologische, geschichtliche und soziologische Untersuchung dieses Verhältnisses der Sinn und das Ziel der Geschichte genauer und konkreter, als dies bisher geschehen ist, bestimmt werden könnte. Die Völkerkunde sagt uns, daß der primitive Mensch in einer vollständigen Gebundenheit an Glaube, Brauch und Sitte seines Stammes dahinlebt und daß seine Erkenntnisse hauptsächlich aus sozialen Verdichtungen bestehen. Die Geschichte hätte nun zu zeigen, wie sich das Individuum allmählich von der Tradition losringt und durch seine innere Erstarkung selbst auf die Entwicklung des geschichtlichen Lebens Einfluß gewinnt. Wir würden dann sehen, wie sehr die wissenschaftliche Erforschung der Welt, die künstlerische Gestaltung des Lebens sowie die Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen Gefühls mit diesem Befreiungskampf des Individuums zusammenhängt. Vor allem aber würde die politische und die wirtschaftliche Entwicklung des Menschengeschlechtes durch diese Betrachtungsweise in eine neue Beleuchtung gerückt. Kants Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“ würde sich als fruchtbar erweisen und zugleich eine wesentliche Erweiterung und Klärung erfahren. Alle die Kämpfe, die sich seit dem fünften Jahrhundert vor Christus in Griechenland, in Rom, im christlichen Mittelalter, in der Reformation und im Humanismus abgespielt haben, ließen sich von diesem Standpunkt aus neu beleuchten. In der neueren Zeit tritt es immer deutlicher zutage, daß es sich wirklich um eine Regelung der Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum handelt. Die Erklärung der Menschenrechte und die sozialistische Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts wür-

den dann als vorläufige Endglieder einer langen Entwicklungsreihe erscheinen.

Als Ziel dieser Entwicklung könnte dann eine Synthese von Individualismus und Sozialismus angesehen werden, in der die berechtigten Interessen des Einzelnen und der Gesellschaft durch sozialpolitische Organisationen innerhalb des Staates sowie durch internationale Institutionen in bezug auf die Staaten untereinander in vollkommen harmonischer Weise gewahrt und befriedigt werden könnten. Herders „Humanität“ und Hegels „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ würden dann erst ihren konkreten Inhalt bekommen und tatsächlich als erstrebenswerte Ziele der Geschichte erkannt werden. Die von mir aufgestellte, oben erläuterte Forderung der Staatenwürde würde sich dann als Zielpunkt der Entwicklung ergeben, die in einem zur Einheit zusammengeschlossenen Bunde der Staaten und Völker ihren zur Dauer bestimmten Abschluß fände. Vielleicht würde sich dabei auch der Gedanke Kants verwirklichen, daß eine derartige Geschichtsbetrachtung selbst mit dazu beitragen könnte, das deutlich erkannte Ziel der Menschheitsentwicklung schneller und sicherer zu erreichen.

### § 10. Pädagogik.

In engem Zusammenhange mit den Problemen der Ethik und Soziologie steht die Erziehungslehre oder Pädagogik. Wenn wir dem Ideal des sittlich vollkommenen Menschen allmählich näherkommen wollen, wenn wir unser ganzes Streben darauf richten, einen Zustand der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen, in welchem die oben geforderte Synthese von Individualismus und Sozialismus immer allgemeiner als Notwendigkeit erkannt und gefühlt wird, dann müssen wir auf die heranwachsende Generation derart einzuwirken bemüht sein, daß sie fähig und geneigt werde, die Menschheit diesem ersehnten Ziele einen Schritt näher zu bringen, daß sie in diesem Sinne weiter arbeite und mehr leiste, als wir selbst vermochten. Deshalb brauchen wir eine Philosophie der Erziehung, die auf Grund umfassender Erfahrung durch eindringende psychologische, ethische und vor allem soziologische Untersuchungen das Wesen und das Ziel der Erziehung feststellt und uns die Wege zeigt, auf denen wir uns diesem Ziele zu nähern vermögen.

Es kann hier, wo es lediglich auf den philosophischen Gehalt der Erziehungslehre ankommt und nicht auf praktische Anweisungen für Eltern und Lehrer, keineswegs unsere Aufgabe sein, die jahrtausendelange Entwicklung der Pädagogik und Didaktik (Unterrichtslehre) auch nur zu skizzieren. Ebenso müssen wir darauf verzichten, die pädagogischen Richtungen und Strömungen der Gegenwart zu charakterisieren und Stellung dazu zu nehmen. Wir beschränken uns daher auf einige ganz allgemeine Bemerkungen, die sich aus unseren bisherigen Betrachtungen ergeben.

Unsere soziologische Ethik hat uns gelehrt, daß sich die sittlichen Forderungen am besten in die zwei Kategorien der Menschenpflicht und Menschenwürde zusammenfassen lassen. Der Begriff der Pflicht enthält das konservative und das soziale Moment, während die Menschenwürde das fortschrittliche und das individualistische Element der sittlichen Entwicklung darstellt. In unseren Darlegungen über die gegenwärtige Aufgabe der Soziologie und Geschichtsphilosophie wurde die Synthese von Individualismus und Sozialismus als das Ziel bezeichnet, auf welches die Entwicklung der Menschheit gerichtet ist und gerichtet sein soll. Halten wir diese zweifache Entwicklungstendenz der Menschen und der Menschheit fest, so ergibt sich daraus eine doppelte Aufgabe der Erziehung.

1. Jedes Kind kommt mit einer individuell bestimmten körperlichen Struktur und mit eigenartigen seelischen und geistigen Anlagen auf die Welt. Es ist nun Sache der Erziehung, durch Pilege, Zucht und Unterricht dafür zu sorgen, daß das Kind sich zu einem gesunden, kräftigen Menschen entwickle, der sich von seiner Umgebung mit Verständnis Rechenschaft zu geben vermag. Zu diesem Zweck muß er auch mit den nötigen Kenntnissen ausgestattet sein, die ihn befähigen, sich das Feld seiner Tätigkeit zu wählen, seinen Platz in der menschlichen Gesellschaft auszufüllen. Seine besonderen Anlagen und Fähigkeiten müssen Gelegenheit finden, sich zu entfalten, damit die größte individuelle Leistungsfähigkeit und zugleich die größte Glücksmöglichkeit erreicht werde. Das Recht auf eine derartige Erziehung bringt jedes neugeborene Kind mit auf die Welt, und dieses Recht des Kindes ist zugleich die Pflicht seiner Erzieher. Die Erzieher sind aber heute keineswegs bloß die Eltern und Lehrer. Der wichtigste und zugleich

der mächtigste Erzieher ist der Staat, der sich in der zivilisierten Menschheit immer mehr zum ausschlaggebenden Mandatar der Gesellschaft entwickelt hat. Es gehört deshalb zu den höchsten und heiligsten Pflichten des Staates, für die Erziehungsmöglichkeiten jedes Kindes zu sorgen und die Pflichten der Erziehung den Eltern und Lehrern auf jede Weise, im Notfalle auch durch Zwangsmittel, zum Bewußtsein zu bringen.

Es hat Zeiten gegeben, wo die Eltern ihr Kind zu ihren eigenen Zwecken erzogen und ausgebildet haben. Der Bauer zieht sich in seinen Söhnen und Töchtern verlässliche und brauchbare Knechte und Mägde heran, die ihm bei der Arbeit helfen. Kinderreichtum ist für ihn ein Segen, weil er dadurch einen größeren Grundbesitz bewirtschaften und so seinen Wohlstand mehren kann. Der Handwerker bildet seine Söhne zu Gehilfen aus, die ihn in seinem Gewerbe unterstützen. Nun bleibt ja hoffentlich noch für lange Zeit die Familie die Grundlage des Staates. Da wird es nun immer so sein, daß die Kinder für die Erhaltung des Ganzen mitsorgen, daß sie im Haushalt mithelfen und im Notfalle mitverdienen. Allein die patriarchalische Anschauung, wonach der Vater der absolute Herrscher ist, der seine Kinder als sein Eigentum betrachtet, mit dem er nach Belieben schalten und walten darf, diese Anschauung hat wohl für immer ihre Geltung vollständig verloren. Die Entwicklungslehre hat die Richtung und das Ziel der Erziehung ganz gewaltig verändert. Die Kinder sind heute für die Eltern längst nicht mehr Mittel, sie sind vielmehr zum höchsten und heiligsten Selbstzweck geworden.

Diese Auffassung ist ja keineswegs erst von gestern. Lesen wir doch schon bei Homer (II. VI, 476), wie Hektor den Wunsch ausspricht, man möge dereinst von seinem Sohne sagen, er sei viel besser als sein Vater. Die Pflicht der Erziehung hat vielleicht niemals einen kürzeren und zugleich inhaltsvolleren Ausdruck gefunden als in den Worten, die Kriton in dem gleichnamigen Dialoge Platons zu Sokrates spricht: „Man darf entweder keine Kinder in die Welt setzen, oder man muß sich mit ihnen bis zu Ende plagen (*συνδιαταλαιπωρεῖν*), indem man sie ernährt und erzieht.“ (Kriton, c. 5, p. 45 D.) Allein durch den Entwicklungsgedanken hat diese Pflicht eine naturwissenschaftliche oder, vielleicht richtiger gesagt, eine organische Begründung gefunden, die ihre innere Notwen-

digkeit und ihre Allgemeingültigkeit gewährleistet. Auch ist das Verhältnis der Eltern zu den Kindern durch diesen Gedanken in eine wesentlich andere Beleuchtung gerückt worden.

Wer von dieser großen Idee ganz durchdrungen ist, der sieht in seinem eigenen und in jedem fremden Kinde den Träger einer neuen Generation und einer neuen Zeit. Nicht zu meinen Zwecken darf ich mein Kind erziehen, daß es mir bei meiner Arbeit helfe. Ich muß vielmehr das Kind so sorgfältig als möglich beobachten, um seine besonderen Anlagen und Fähigkeiten kennen zu lernen. Ich muß alles aufbieten, damit sich diese Anlagen kräftig entfalten können, muß ihm, so gut ich kann, die Hindernisse aus dem Wege räumen, dabei jedoch seine Kräfte nicht nur entwickeln, sondern auch schulen. Mein heißes Bemühen muß darauf gerichtet sein, das Kind zu einem selbständigen, eigenkräftigen und urteilsfähigen Menschen zu machen, der seinen Weg im Leben selbst zu suchen und zu finden vermag. Wenn das Kind dann zu anderen Anschauungen gelangt, die nicht ganz die meinen sind, so muß ich mich darein fügen, daß es mit der Zeit über mich hinauswächst und anderen Idealen nachstrebt. Das Kind hat ein Recht auf meine Fürsorge, auf meine Hilfe, auf meinen Rat. Ich habe aber kein Recht auf seine Zukunft, auf seine Übereinstimmung mit meiner Weltanschauung, auf seinen dauernden Gehorsam. Ich darf mich an seinem Glücke freuen, aber ich darf nicht verlangen und erwarten, daß es das Glück dort sucht, wo ich es gesucht habe. Wir haben bereits oben das beherzigenswerte Wort Hegels zitiert: „Das ist das unendliche Recht des Subjektes, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet.“ Dieser Grundsatz muß für die Aufgabe der Erziehung maßgebend sein. Dem Kinde zu einer seinen Anlagen und Fähigkeiten entsprechenden Tätigkeit zu helfen, seine Kräfte so zu entfalten, daß es „vollendet in sich“ werde, das ist gegenwärtig das allerwichtigste Ziel aller Erziehung. Wir können demnach sagen, daß die Pflicht aller Erzieher, soweit das Kind als einzelnes Individuum in Betracht kommt, nichts anderes ist als ausgiebige, allseitige und verständnisvolle Entwicklungshilfe.

Diese Forderung bezieht sich auf das ganze Leben des Kindes, auf sein körperliches und auf sein geistiges Sein. Entwicklungshilfe ist Pflege und Zucht, sie schließt aber auch den Unterricht in sich.

Die Gegenwart stellt ungewöhnlich hohe Anforderungen an die Leistungsfähigkeit des Menschen und deshalb müssen wir dem werdenden Menschen dazu helfen, daß er tüchtige Waffen bekomme zum schweren Kampf ums Dasein. Das menschliche Individuum besitzt Eigenwert und darum ein Recht auf Existenz\* und auf Erziehung.

Die Entwicklungshilfe wird immer allseitiger und immer wirksamer werden können, weil die biologischen und namentlich die psychologischen Forschungen der Gegenwart immer tiefer in das Leben und in die Seele hineinleuchten. Die verfeinerten Methoden der experimentellen Psychologie und der daraus entstandenen experimentellen Pädagogik haben uns bereits in bedeutendem Umfange die Möglichkeit gegeben, Intelligenz und Begabung der Schulkinder exakter zu prüfen, und aus der Vervollkommnung dieser Methoden dürften sich wichtige Maßnahmen für die Berufswahl ergeben. Neben diesen wissenschaftlichen Methoden wird allerdings immer noch ein weiter Spielraum übrigbleiben für die liebevolle Beobachtung der Kinder seitens der Eltern und Lehrer, die nach wie vor berufen sein werden, sich über die Eigenart jedes Kindes ein Urteil zu bilden.

In derselben Richtung bewegen sich die Forderungen nach einer Arbeitsschule statt der alten Lernschule, damit der natürliche Beschäftigungstrieb der Kinder ein geeignetes Betätigungsgebiet finde. Ebenso wollen die Bestrebungen nach möglicher Individualisierung im Unterricht, nach freierer Fächerwahl in den höheren Klassen der individuellen Entfaltung der Schülerpersönlichkeit dienen. Denselben Zweck verfolgen auch die immer zahlreicher werdenden Landerziehungsheime. Wir sehen also, daß das Prinzip der Entwicklungshilfe sich allmählich durchzusetzen beginnt.

2. Neben dem Rechte des Individuums nach allseitiger Entfaltung machen sich die Forderungen der Gesellschaft in

---

\* Josef Popper-Lynkeus hat in seinem Buche: „Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen“, 1910, dieses Recht mit großer Wärme verteidigt und in seinem letzten großen Werke: „Die allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage“ (1912) gezeigt, daß der Staat die Pflicht hat, jedem seiner Bürger das Lebensnotwendige zu gewährleisten. Durch zahlreiche statistische Belege hat der Verfasser die praktische Durchführbarkeit dieser „Nährpflicht“ nachzuweisen versucht.

gebieterischer Weise geltend und verlangen Berücksichtigung in der Erziehung der heranwachsenden Generation. Dieses soziologische Moment formuliert Paul Barth\* kurz und treffend in dem Satze: „Erziehung ist die Fortpflanzung der Gesellschaft.“ Der Mensch kann sich, das weiß man lange, nur in der Gesellschaft zum Menschen entwickeln. Heute aber betont man immer stärker, daß er nicht nur durch die Gesellschaft, sondern auch für die Gesellschaft leben muß. Deswegen kann man gar nicht frühe genug damit anfangen, die Kinder mit sozialem Geiste zu erfüllen, das heißt man muß es den Zöglingen zum Bewußtsein bringen, daß jeder Mensch eben dadurch, daß er die Einrichtungen der Gesellschaft zu seiner Ausbildung, zu seinem Erwerb und zu seinem Vergnügen benutzt, auch schon die Verpflichtung übernimmt, zur Erhaltung und zur Weiterentwicklung der menschlichen Gesellschaft nach Kräften beizutragen. Laut und eindringlich ertönt überall der Ruf nach einer Sozialpädagogik, damit die Jugend für ihren künftigen sozialen Beruf besser vorbereitet werde. In Amerika, wo man alles gleich praktisch anfängt, ist die Idee einer sozialen Erziehung bereits in zahlreichen Einrichtungen verwirklicht. Man hat dort „Schulstädte“, ja sogar „Schulstaaten“ errichtet, in denen die Schüler Gelegenheit haben, sich im Zusammenleben selbst zu betätigen und sich so praktisch für das Leben im Staate vorzubereiten. Die Schüler nehmen werktätigen Anteil an der Aufrechterhaltung der Ordnung, beratschlagen in Versammlungen über neue zweckmäßige Maßnahmen, wählen ihre Vertreter, sitzen über ihre Kameraden zu Gericht und lernen so sich im öffentlichen Leben bewegen. Sie verlieren bald die Scheu, vor einer Versammlung zu sprechen, lernen, sich den Beschlüssen der Mehrheit unterzuordnen und bekommen ein viel stärkeres Verantwortungsgefühl. In der Schweiz, in Deutschland und auch in Österreich sind in letzter Zeit mehrfach Versuche mit der „Selbstregierung“ gemacht worden, die zum großen Teil sehr befriedigende Resultate ergeben haben.

Diese Bestrebungen werden jetzt nach dem Kriege energisch fortgesetzt und man darf hoffen, daß die neu zu schaffenden Ein-

---

\* In dem sehr inhaltsvollen und lehrreichen Buche: „Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung“, 1911, S. 5 und öfter.

richtungen in nicht zu ferner Zeit bereits deutlich sichtbare Wirkungen zeitigen werden.

Es gibt noch andere Mittel, den sozialen Geist in der Erziehung zu pflegen. Indem man die Kinder schon in der Familie zu kleinen Arbeiten heranzieht, die für den Haushalt wichtig sind, indem man in allen Unterrichtsfächern auf die Notwendigkeit der menschlichen Gemeinschaft und auf die Ergebnisse des Zusammenarbeitens hinweist, und besonders im Sprachunterricht das soziologische Moment der Sprache deutlich zum Bewußtsein bringt, wirkt man ebenfalls mit zur sozialen Erziehung der Jugend.\* Schon dadurch, daß wir unsere Zöglinge an regelmäßige Arbeit gewöhnen, tragen wir viel zu ihrer sozialen Ausbildung bei. Sicher ist, daß wir alles daransetzen müssen, um unsere Kinder nicht nur zu eigenkräftigen Persönlichkeiten, sondern auch zu Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft zu erziehen und ihnen ein starkes soziales Verantwortungsgefühl einzuflößen.

Erziehung ist also, insofern der Mensch als Einzelwesen in Betracht kommt, Entwicklungshilfe, und da er zugleich ein soziales Wesen ist, Fortpflanzung der Gesellschaft. Diese beiden Aufgaben sind jedoch keineswegs entgegengesetzte Entwicklungsrichtungen. Die Gesellschaft hat das stärkste Interesse daran, daß ihre Mitglieder möglichst starke und selbständige Persönlichkeiten werden, denn auf diesen beruht ihr Reichtum und ihre Kraft. Jeder einzelne Mensch wird aber immer deutlicher einsehen, daß es für ihn keine energischere und keine beglückendere Betätigung seiner Kräfte geben kann, als das Wirken fürs Ganze.

Die Philosophie der Erziehung oder die Pädagogik wird nun die Aufgabe haben, dieses doppelte Ziel fest im Auge zu behalten, die psychologischen, die ethischen und die soziologischen Bedingungen zur Erreichung desselben immer gründlicher, genauer und umfassender zu erforschen und dadurch richtunggebend zu werden für alle Maßnahmen der Erziehung seitens der Eltern, der Lehrer und des Staates.

---

\* Vgl. Jerusalem, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 1912, S. 290 ff.

## Literatur

- Max Adler, Marx als Denker. 1908.  
 — — Marxistische Probleme, Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik.  
 Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 3. und 4. Aufl. 1922.  
 Bosanquet, The Philosophical Theory of the State. 2. Aufl. 1910.  
 George Chatterton-Hill, Individuum und Staat. 1913.  
 William McDougall, Introduction into Social Psychology. 17. Aufl. 1919.  
 — — The Group Mind, 1921. (Sehr gründliche Untersuchung der seelischen Wechselwirkungen.)  
 E. Durkheim, La division du travail social. 2. Aufl. 1901.  
 — — Les règles de la methode sociologique. 1905. Deutsch 1908.  
 — — Les formes élémentaires de la vie religieuse. 1912.  
 Rud. Eisler, Soziologie. 1903. (Klare und übersichtliche Darstellung der Tatsachen und Probleme auf der Grundlage einer voluntaristischen Psychologie.)  
 F. H. Giddings, The Principles of Sociology. 1896. Deutsch 1911.  
 R. Goldscheid, Höherentwicklung und Menschenökonomie, Grundlegung der Sozialbiologie. 1911.  
 — — Darwin als Lebenselement unserer modernen Kultur. 1909.  
 Ernst Grünfeld, Lorenz v. Stein und die Gesellschaftslehre. 1910.  
 Ludwig Gumplowicz, Grundriß der Soziologie. 2. Aufl. 1905.  
 Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre. 3. Aufl. 1914. (Umfassendes, grundlegendes und überaus anregendes Werk.)  
 W. Jerusalem, Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre. 1915.  
 — — Soziologie des Erkennens. (In „Gedanken und Denker“, Neue Folge, 2. Aufl., 1925, S. 140—153.)  
 — — Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen. (In „Versuche zu einer Soziologie des Wissens“, hg. v. Max Scheler, 1924, S. 182—207.)  
 Hans Kelsen, Soziologischer und juristischer Staatsbegriff. 1922.  
 Franz Klein, Das Organisationswesen der Gegenwart. 1913.  
 Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 1910.  
 Deutsch unter dem Titel: „Das Denken der Naturvölker“, herausgegeben und eingeleitet von Wilhelm Jerusalem. 1921. 2. Aufl. W. Braumüller, Wien 1925.  
 — — La mentalité primitive. 1922  
 Paul v. Lilienfeld, Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 5 Bde. 1873—1881.  
 Theodor Litt, Individuum und Gemeinschaft. 1919.  
 Anton Menger, Neue Staatslehre. 1903.

- Lewis H. Morgan, Die Urgesellschaft. Deutsche Übersetzung. 4. Aufl. 1921.
- F. Müller-Lyer, Die Phasen der Kultur. 1920.
- — Der Sinn des Lebens. 1921.
- Natur und Staat. Beiträge zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre. Eine Sammlung von Preisschriften. Herausgegeben von H. E. Ziegler, Conrad und Haeckel. 1903, 1904.
- Franz Oppenheimer, Der Staat. 1918. (Bd. 14 und 15 des Sammelwerkes „Die Gesellschaft“.)
- — System der Soziologie. 1922 ff.
- Johann Plenge, 1789 und 1914, die symbolischen Jahre des politischen Geistes. 1916.
- — Marx und Hegel. 1911.
- Josef Popper-Lynkeus, Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben. 3. Aufl. 1903.
- — Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen. 1910.
- — Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage. 1912.
- K. Příbram, Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. 1912.
- Albert Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 Bde. 1875 bis 1878. 2. Aufl. 2 Bde. 1896.
- G. Simmel, Über soziale Differenzierung. 1891.
- — Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1905.
- — Soziologie. 1908. 2. Aufl. 1922.
- — Die Philosophie des Geldes. 1900.
- — Grundfragen der Soziologie, Individuum und Gemeinschaft. (Sammlung Göschen.) 2. Aufl., 1920.
- Othmar Spann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre. 1914.
- — Der wahre Staat. 1921.
- Herbert Spencer, Einleitung in das Studium der Soziologie. 1873. Deutsch von Marquardsen. 2. Ausg. 1896.
- — Prinzipien der Soziologie. 1876—1896.
- F. Squillace, Le dottrine sociologiche. Deutsch unter dem Titel: Die soziologischen Theorien. 1911.
- Lorenz v. Stein, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. 3 Bde. 1850. Neudruck 1921. (Der erste Band enthält als Einleitung eine grundlegende Abhandlung über den Begriff der Gesellschaft.)
- Ludwig Stein, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. 1900.
- — Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. 1903.
- — Der soziale Optimismus. 1905.
- — Einführung in die Soziologie. 1921.
- G. Tarde, Les lois d'imitation. 2. Aufl. 1895.
- — Logique sociale. 1894.

- Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 3. Aufl. 1921.  
 — — Kritik der öffentlichen Meinung. 1922.
- E. J. Urwick, *A Philosophy of Social Progress*. 1911.
- A. Vierkandt, *Die Stetigkeit im Kulturwandel*. 1908.  
 — — Staat und Gesellschaft in der Gegenwart. 2. Aufl. 1921.  
 — — Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie. Stuttgart 1923.
- Lester Ward, *Pure Sociology*. 1903. Deutsch 1907.  
 — — Die Soziologie von heute. 1904. (Sehr gute Übersicht.)
- Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. (In: Grundriß der Sozialökonomik III.) 1921.  
 — — Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.  
 — — Religionssoziologie. 3 Bde. 1921.
- Paul Weisengrün, *Die Erlösung von Individualismus und Sozialismus*. 1914.
- Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*. 7. u. 8. Bd. Die Gesellschaft. 1917.  
*Hauptprobleme der Soziologie*. Erinnerungsgabe für Max Weber, herausgegeben von Melchior Palyi. 1923. (Enthält nebst einer Abhandlung von Schulze-Gävernitz über „Max Weber als Nationalökonom und Politiker“ eine Reihe von Aufsätzen verschiedener Autoren über soziologische Probleme, insbesondere über Geschichte und Grundlegung der Soziologie sowie über die Anwendung der soziologischen Betrachtungsweise auf einzelne Gebiete des geistigen Lebens.)
- Werner Sombart, *Soziologie*. In „Quellenhandbücher der Philosophie“, hsg. v. Arthur Liebert. (Enthält eine Auswahl kürzerer Abschnitte aus soziologischen Werken älterer und neuerer Autoren.)
- Eduard Westermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas*. 2 Bde. 1906—1908. Deutsch von Leopold Katscher 1907—1909. (Wegen des sorgfältig gesammelten und geordneten, überaus reichen Tatsachenmaterials ein für jeden Forscher unentbehrliches, aber auch für jeden Laien verständliches, sehr belehrendes Werk.)
- Leopold v. Wiese, *Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre*. (Eine kritische Untersuchung von Herbert Spencers System der synthetischen Philosophie.) 1916.  
 — — Wegweiser für das Studium der Soziologie. 1921.  
 — — Allgemeine Soziologie. Leipzig 1924.
- René Worms, *La sociologie, sa nature, son contenu, ses attaches*. Paris 1921.
- Philosophie der Geschichte
- E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. 5. und 6. Aufl. 1908. (Höchst lehrreiches, inhaltsvolles und grundlegendes Werk.)
- R. Flint, *The Philosophy of History in France and Germany*. 1874. (Sehr übersichtlich und gründlich.)

- A. D. Xenopol, Théorie de l'histoire. 1908.  
 Th. Lindner, Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1904.  
 Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. 3. Aufl. Einleitungsband: Elemente der Anthropologie. 1910.  
 K. Lamprecht, Moderne Geschichtsauffassung. 2. Aufl. 1909.  
 H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1910.  
 Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. I. Band. 1918. II. Band. 1922.  
 Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. 3. Aufl. 1921.  
 Wilhelm Wundt, Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 1912.

## Pädagogik

- Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 4. Aufl. 1909.  
 A. Döring, System der Pädagogik im Umriß. 1894.  
 W. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik. 1895 ff.  
 — — Pädagogik. (Sammlung Göschen.)  
 Karl v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. 5. Aufl. 1878—1880.  
 Paul Natorp, Sozialpädagogik. 2. Aufl. 1904.  
 — — Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1907.  
 F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes. 2. Aufl. 1895.  
 — — Pädagogik. 1911.  
 E. Meumann, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik. 2. Aufl. 1. T. 1911.  
 P. Barth, Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. 3. Aufl. 1911.  
 — — Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. 1911. (Sehr inhaltsreich und für den Zusammenhang von Erziehung und Gesellschaft sehr belehrend.)  
 P. Bergemann, Soziale Pädagogik. 1900.  
 Fr. W. Foerster, Jugendlehre. 1907.  
 — — Schule und Charakter. 2. Aufl. 1912. (Ein tief dringender Versuch, in der Schule den Charakter zu bilden. In theoretischer und in praktischer Hinsicht von der allergrößten Bedeutung.)  
 G. Kerschensteiner, Grundfragen der Schulorganisation. 2. Aufl. 1910.  
 — — Staatsbürgerliche Erziehung. 4. Aufl. 1909.  
 J. Dewey, School and Society. Deutsch unter dem Titel: Schule und öffentliches Leben. 1905.  
 C. A. Scott, Social Education. 1909.  
 R. Lehmann, Erziehung und Unterricht. 1912.  
 W. Jerusalem, Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen. 1912.  
 J. Kawerau, Soziologische Pädagogik. 1921.  
 P. Blonskij, Die Arbeitsschule. Deutsch von Ruoff, herausgegeben von M. H. Baege. 1921.

## Namenregister

- Adler, Max 64, 211  
Alexander der Große 33, 202  
Althusius 39 f., 42 f., 184  
Altmann 43, 103 f.  
Antigone 179  
Anzengruber 180  
Archimedes 123  
Aristarch 123  
Aristoteles 32 f., 39, 79, 84, 92, 101,  
162, 170  
Arréat 26  
Augustin (Kirchenvater) 35, 183 ff.  
Augustus 46, 182  
Babeuf 49  
Baege, M. H. 214  
Baer, Ernst v. 85  
Barth, Paul 53, 59, 62, 209, 211, 214  
Bastian, Adolf 60, 129  
Bazard 49  
Bentham 82  
Bergemann, P. 214  
Bernheim 181 ff., 196 f., 213  
Berthold (v. Regensburg) 38  
Bienenfeld 65  
Blonsky, P. 214  
Bodin, Jean 39, 184  
Le Bon 23  
Bonald 184  
Bosanquet 211  
Bossuet 184  
Bouglé 21, 58  
Bourgeois, Léon 24  
Boutroux 24 f.  
Boyle 123  
Bücher, Karl 88  
Buckle 68, 196  
Buddha 119  
Bunsen 184  
Buonarotti 49  
Burckhardt, Jakob 95, 100  
Bürger 191  
Cabet 49  
Chatterton-Hill, George 211  
Cicero 35, 97, 106, 130  
Collins, F. Howard 85  
Comte, Auguste 20, 29, 50 ff., 58 f., 196  
Condorcet 52, 196  
Conrad 212  
Dante 82, 100  
Darwin 59  
Descartes 131, 186  
Dewey, J. 214  
Diels 97, 128  
Dilthey, Wilhelm 26, 100 ff., 130, 199  
Diogenes von Sinope 98, 129  
Döring, A. 214  
Durkheim, Emile 10, 13, 23, 27, 58, 74,  
76 ff., 84, 90, 92, 111 ff., 137, 211  
Dvořak, Max 26  
Eckhardt (Mystiker) 38  
Ehrlich, Eugen 64, 65  
Eicken, Heinrich von 35 ff.  
Eisler, Rudolf 211  
Engels, Friedrich 50, 58, 196  
Epiktet 97, 98  
Epikur 34

- Erasmus 102  
 Eratosthenes 123  
 Eucken 199  
 Euripides 150  
  
 Feilbogen, S. 24 f.  
 Fichte 104, 111, 191  
 Flint, Robert 184, 185, 213  
 Förster, Fr. W. 214  
 Fourier, Charles 50  
 Francke, Kuno 26, 190  
  
 Galilei 102  
 Galvani 123  
 Gaupp, Otto 85  
 Giddings, Franklin H. 57, 70, 95, 211  
 Gide 107  
 Gierke 39, 42 ff.  
 Godwin, William 48  
 Goethe 44, 81, 105 f., 145, 187  
 Goldscheid, Rudolf 64, 211  
 Grillparzer 139, 147  
 Grotius, Hugo 39 f.  
 Grünfeld, Ernst 211  
 Gumpłowicz, Ludwig 4, 6, 37, 59 f.,  
     64, 211  
 Guyau 26  
  
 Haeckel 212  
 Hall, Charles 48  
 Harnack, Adolf v. 95, 99  
 Hartenstein 142, 166, 177, 188  
 Harvey 123  
 Hegel 7, 54, 64, 132, 158, 191 ff., 204,  
     207  
 Hektor 206  
 Heraklit von Ephesus 97, 128, 132  
 Herder 44, 81, 104 f., 186 ff., 191, 195,  
     204  
 Hermodoros 97  
 Hipparch 123  
 Hippias 129  
 Hobbes, Thomas 40 ff., 63, 103, 184  
 Höfding 53  
 Homer 105, 106, 175, 178, 206  
  
 Horaz 46  
 Howitt 137  
 Hubert, H. 19, 58, 78  
 Humboldt, Wilhelm von 44, 81, 106,  
     169  
 Husserl 71, 73 f., 133  
 Huyghens 102, 123  
  
 Ibn-Chaldun 37  
  
 Jellinek, Georg 211  
 Jesaia 171, 176, 182  
  
 Kant 44, 81, 82, 104, 106, 109 f., 131 ff.,  
     142 ff., 148, 152 f., 156, 161, 166, 173,  
     177, 188 ff., 195, 203 f.  
 Kawerau, J. 214  
 Kelsen, Hans 64, 211  
 Kepler 102, 123  
 Kerschensteiner, G. 214  
 Kimon 147  
 Klein, Franz 21, 211  
 Kohler, Josef 65  
 Kopernikus 101  
 Krates 98  
 Krause 184  
 Kriton 206  
 Kropotkin 24  
 Krüger, Felix 86  
  
 Lamprecht, Karl 196 f., 214  
 Låsson, Georg 158, 193  
 Laurent 184  
 Lavoisier 123  
 Lehmann, R. 214  
 Lessing, Theodor 214  
 Lessing, G. E. 180, 184  
 Lévy-Bruhl 53, 58, 70, 83 f., 113 ff.,  
     124, 211  
 Liebert, Arthur 213  
 Lilienfeld, Paul 59, 211  
 Lillo 180  
 Lindner, Theodor 198, 214  
 List, Friedrich 107  
 Litt, Theodor 211

- Littré 29  
 Locke, John 42, 184  
 Lotze 188  
 Louis Philippe 49  
 Luther 38  
  
 Mc. Dougall, William 70, 77, 211  
 Mach, Ernst 121, 134  
 Machiavelli 38 f., 158  
 Maine, 21  
 Mark Aurel (Antonius) 98  
 Marquardsen 212  
 Marsilius von Padua 37  
 Marx, Karl 50, 54, 58, 64, 196 f.  
 Masaryk 64  
 Mauss, H. 19, 58, 78  
 Melancthon 101, 102, 130  
 Meinecke, Friedrich 106  
 Menger, Anton 64, 65, 93, 211  
 Menzel, Adolf 42, 64  
 Meumann, E. 214  
 Meunier 180  
 Meyer, Eduard 198, 214  
 Meynert 173  
 Micha 171, 176, 182  
 Michelet 185  
 Mill, John Stuart 57, 169  
 Mohammed 119  
 Molesworth 40  
 Montesquieu 51, 184  
 Morgan, Lewis H. 21, 212  
 Muckle 196  
 Müller-Lyer 47, 60 f., 212  
 Münsterberg 111  
  
 Natorp, Paul 214  
 Newton 102, 123  
 Nietzsche 162  
  
 Oedipus 139 f.  
 Ofner, Julius 13, 64, 65  
 Oppenheimer, Franz 60, 66, 107, 212  
 Ostwald, Wilhelm 51  
 Owen, Robert 48  
  
 Palyi, Melchior 213  
 Panätius 152  
 Paulsen, F. 214  
 Paulus (Apostel) 100  
 Platon 30 ff., 106, 127, 129, 150, 154,  
 157, 162, 170, 175, 206  
 Plenge, Johann 64, 66, 212  
 Pindar 150  
 Pöhlmann 32, 35  
 Popper-Lynkeus, Josef 208, 212  
 Příbram, K. 212  
 Protagoras 150  
 Proudhon, Pierre Joseph 50  
  
 Quetelet 68, 196  
  
 Ratzenhofer 64  
 Raumer, Karl von 214  
 Rein, W. 214  
 Renan, Ernest 57  
 Ribot, 24  
 Rickert 200 ff., 214  
 Rist 107  
 Ross, Alsworth 70  
 Rousseau, Jean Jacques 27, 39, 41 f.,  
 184  
 Ruedorffer 95, 159  
 Ruoff 214  
  
 Saint-Simon 49, 50  
 Salomon, Gottfried 54  
 Schäffle, A. 59, 212  
 Scheler, Max 211  
 Schelling 191  
 Schiller 44, 81, 105 f., 162, 169, 181,  
 191  
 Schlegel, Friedrich 184  
 Schmidt, Erich 180  
 Schmoller, Gustav 59  
 Schulze-Gävernitz 213  
 Schurtz, 21  
 Scipio 130  
 Scott, C. A. 214  
 Seneca 106  
 Shakespeare 164

- Simmel, Georg 47, 63 f., 70 ff., 199, 212  
 Uhland 9
- Small, A. W. 66  
 Urwick, E. J. 213
- Smith, Adam 49, 66, 107  
 Vergil 182
- Sokrates 30, 97 ff., 128, 129, 150, 154, 206  
 Vico, Giovanni Battista 185 ff.
- Sombart, Werner 66, 213  
 Vierkandt, Alfred 73, 213
- Somló 64  
 Volta 123
- Sophokles 106, 139, 147, 164, 175, 179  
 Voltaire 181
- Spann, Othmar 64, 212  
 Ward, Lester 57, 213
- Spencer, Herbert 53, 57 f., 69, 75 f., 85 f., 157 f., 169, 212  
 Weber, Max 65, 66, 213
- Spengler, Oswald 199 ff., 214.  
 Weisengrün, Paul 213
- Spinoza 187  
 Westermarck, Eduard 21, 136 f., 213
- Spranger 106, 169  
 Wiese, Leopold v. 64, 73, 213
- Squillace, F. 212  
 Wieser, Friedrich von 64, 66
- Stein, Heinrich von 177  
 Willmann, Otto 214
- Stein, Lorenz von 53 ff., 58, 212  
 Windelband 200, 202
- Stein, Ludwig 212  
 Wolff, Christian von 42
- Stevin 123  
 Worms, René 58, 213
- St. Pierre 82  
 Wundt, Wilhelm 27, 188, 199, 213, 214
- Xenopol 198, 214
- Taine, Hippolyte 57  
 Zeno 98
- Tarde, Gabriel 63, 70, 213  
 Zenodot 123
- Thompson, William 48  
 Ziegler, H. E. 212
- Tönnies, Ferdinand 61 ff., 199, 213  
 Zwingli 102

---

 Druckfehler

- S. 42 Z. 4 und 22 und S. 43 Z. 12  
 lies Gierke statt Giercke
- S. 38 Z. 18  
 lies Berthold v. Regensburg statt Berthold v. Regensburg.

 VERIFICAT  
 2007

 BIBLIOTECA  
 CENTRALĂ  
 UNIVERSITĂȚII "CAROL I"  
 BUCUREȘTI

 FUNDATA  
 UNIVERSITĂȚII  
 "CAROL I"  
 JUNEA

 VERIFICAT  
 1987