

Gesellschaft und Gemeinschaft

Von

Michael Kröll - Wien

Inhaltsverzeichnis: I. Tönnies heute S.1 — II. Analyse der Willensarten S.9 — III. Von der Gesellschaft zur Gemeinschaft S.17 — IV. Schlußfolgerungen S.24.

I. Tönnies heute

Für die Sentenz „Bücher haben ihre Schicksale“ ist Tönnies' „Gemeinschaft und Gesellschaft“ ein prägnantes Beispiel. Der Autor hatte sich soziologisch zuerst am älteren Naturrecht in der Formung von Hobbes und Spinoza geschult, später stand er unter dem Einfluß der romantischen Rechtslehre in der Formung von Savigny und H. S. Maines. Die sich aus diesen Quellen ergebenden gegensätzlichen Konzeptionen menschlicher Gesellung vereinigte er in der Art, daß er zwei prinzipiell mögliche Formen oder Weisen unterschied, nämlich „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“. Jene sei als ein im innersten Wesen der Menschen, in ihrem „Wesen willen“ verwurzeltes echtes, organisches Zusammenleben zu definieren, diese als die auf Verstandeserwägung, auf „Kür willen“ beruhende, nur äußerliche, „gemachte“ Zweckvereinigung individualistisch eingestellter Personen. Alle Geschichte aber verlaufe so, daß am Anfange durchaus die Gemeinschaft vorherrscht, wie es sich noch in den mittelalterlichen Lebensformen zeigt, daß diese aber immer mehr und mehr der Gesellschaft weichen muß, die politisch und wirtschaftlich durch den Individualismus geprägt ist. (Vgl. S. 254, 8. Aufl.) Diese Entwicklung hält Tönnies einem Altern der Menschheit gleich, worin sich ein geschichtsphilosophischer Pessimismus offenbart, obgleich er mit seinen Kategorien mit Bedacht nichts anderes geben will, als eine Grundlegung aller künftigen Soziologie.

Das Buch erschien 1887, als der Gegensatz zwischen Naturrecht und Romantik schon abgeklungen war. Die erste Auflage trug den Untertitel „Abhandlung des Kommunismus und Sozialismus als empirischer Kulturform“, der sich darin begründete, daß Tönnies diese beiden Kategorien, er meinte einerseits den Urkommunismus, andererseits die Planwirtschaft, als Verkörperung des Wesensunterschiedes von Gemeinschaft und Gesellschaft empfand; aber dieser Untertitel machte

das Buch in der Ära der Sozialistenverfolgung suspekt, und aus beiden Gründen blieb es daher unbeachtet. Die am Beginn unseres Jahrhunderts aufflammende deutsche „Jugendbewegung“ fand jedoch darin das begriffliche Werkzeug zur Begründung ihres dunklen Sehns nach Überwindung aller seelenlosen Zivilisation, und das nun erwachte Interesse löste 1912 eine Neuauflage aus, in der sich aber Tönnies durch Beifügung des Untertitels „Grundbegriffe der reinen Soziologie“ erst recht von jeglicher Zeitströmung und Politik zu distanzieren suchte. In der Tat rückte das Werk rasch geradezu in den Mittelpunkt der deutschen Soziologie, der Autor wurde zu ihrem institutionellen Führer. Naturgemäß mußte seine Sicht der gesellschaftlichen Strukturen auch auf die den Nationalsozialismus einleitenden antiindividualistischen Strömungen wirken und nur die durchaus reservierte Haltung des Autors gegenüber dem „Dritten Reiche“ war schuld daran, daß sein Buch nicht auch von dieser Seite her eine Würdigung erfuhr. Um so stärker aber wirkte nach dem Zusammenbruche die „Verdrängung“ der Idee der „Volksgemeinschaft“ auch auf das Denken in den Tönnies'schen Kategorien verdrängend ein, das Werk, das als ein streng wissenschaftliches und wertfreies genommen werden wollte, erlitt also das Schicksal, weitgehend als ein politisches Buch verstanden zu werden, das, von romanisierenden Wogen emporgetragen, mit ihnen auch wieder abglitt. Dies, sowie das Einschwenken der deutschen Soziologie auf amerikanische Methoden erklärt es, daß die Begriffe *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* heute ganz und gar nicht in der von Tönnies beanspruchten Mitte deutschen soziologischen Denkens stehen, wogegen sie nun allerdings im Ausland, wo man sie früher ignoriert hatte, auf Grund mehrfacher Übersetzungen Resonanz finden. Gleichwohl war der hundertjährige Geburtstag des Autors 1955 auch für Deutschland ein Anlaß, sich des Mannes zu erinnern, der ihm erstmals in der damals noch jungen Soziologie eine würdige Vertretung gesichert hatte. Die „*Kölner Zeitschrift für Soziologie*“, VII. Jg., brachte eine, beinahe ein Heft füllende, Reihe von Erinnerungs- und kritischen Aufsätzen, die zwar hohe Achtung für die Persönlichkeit und das Werk bezeigen, zugleich aber lassen insbesondere die Ausführungen R. König's und H. Plessner's erkennen, daß sich die Gegenwartswissenschaft von heute von der Denkweise Tönnies weit entfernt hat.

Mit besonders einläßlicher Begründung kommt die Abkehr von Tönnies in der mehr als 50 Seiten füllenden Auseinandersetzung R. Königs („Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei F. Tönnies“, S. 348 a.a.O.) zum Ausdruck. Sie huldigen dem edlen Wahrheitsstreben des Autors, andererseits tendieren sie, überflüssigerweise, die Originalität Tönnies einzuschränken, und wollen durch eine sehr genaue Prüfung seiner späteren Veröffentlichungen Widersprüche aufweisen, die sich allerdings in jedem langen Gelehrtenleben einstel-

len. Das Ergebnis der kritischen Nachprüfung aber ist eine beinahe volle *Negation* der Tönnies'schen Kategorien. Am Ende seiner Analyse stellt König eine „beachtliche Tendenz, daß diese Antinomie verschwinde“ fest, was von ihr in der heutigen Soziologie noch da sei, das sei „nicht einmal ein Trümmerhaufen, sondern eine einzige große Unklarheit“. Vielleicht um nicht völlig zu verneinen, verweist König die Tönnies'schen Kategorien zwar aus der Soziologie völlig heraus, andererseits meint er, sie zu Elementen einer „Sozialmetaphysik“ erheben zu sollen. Die Gründe aber, auf die sich König mit seiner Ablehnung stützt, richten sich zum geringsten Teil gegen den *meritorischen* Gehalt der Tönnies'schen Lehre, zum weit größeren Teile drücken sie nur den in der Methode und Objektabgrenzung abweichenden Standpunkt der heutigen Soziologie aus. Diese Kritik König's fordert daher nicht nur zu einer Verteidigung Tönnies' gegen König, sondern auch zur Rechtfertigung seiner Denkweise gegenüber den modernen Tendenzen der Soziologie heraus. Damit verbindet sich jedoch keineswegs die Zustimmung zu der Tönnies'schen Lehre, die nicht nur in der Diktion, sondern auch im Inhalte durchaus anfechtbar bleibt. Vielmehr soll weiter unten versucht werden, mit den an sich brauchbaren Bausteinen ein anderes Begriffsgebäude zu schaffen. Zur Auseinandersetzung mit der Kritik König's aber sei diese in folgende Punkte gegliedert:

a) König's Vorbringen gegen Tönnies ist im wesentlichen das des empirischen Gegenwartssociologen gegen die *spekulative* Kultursociologie des 19. Jh. Er hält ihm vor, daß die sein System tragenden psychologischen Begriffe des „Wesenwillens“ und „Kürwillens“ Produkte einer rein introspektiven, ja spekulativen Psychologie, daß sie erdacht, ersonnen, aber nicht erfahren seien. Er behauptet die „Unbrauchbarkeit der ganzen generellen und Anlagenpsychologie Tönnies' (S. 537 a.a.O.) und sichert sich damit ein Argument für die Erklärung, seine ganze Lehre sei eine durch die Wirklichkeit nicht verifizierbare *Spekulation*, „eine sich im Bilde des Sozialen darstellende Metaphysik, die mit Geschichte und Wirklichkeit nichts zu tun habe“ (375 f.). Schließlich habe ja Tönnies selbst die Soziologie als eine philosophische Wissenschaft deklariert.

Darauf ist zu erwidern, daß wohl die ganze ältere Soziologie weitgehend spekulativ gewesen ist, insbesondere die grundlegenden Systeme *Comte's* und *Spencer's*, dies sowohl in ihren Grundbegriffen und Gesetzen als auch in ihren geschichtsphilosophischen Folgerungen, daß aber diese Systeme in ihren Grundzügen meritorisch von niemandem widerlegt worden sind, sondern als grundlegende Rahmenwerke auch heute ihren vollen Rang behaupten. Auch die gesamte Metaphysik, einschließlich der modernen „Wirklichkeitsmetaphysik“, ist zumindest im Ausgangspunkte bloße Spekulation und als solche schon oft für

„tot“ erklärt worden; dennoch bezieht sich auch alles ontologische Denken von heute immer wieder auf ihre Systeme, sie ist durchaus kein Trümmerhaufen. Hinsichtlich der psychologischen Fundierung aber gilt, daß auch der Empirismus bis vor nicht allzulanger Zeit auf Kategorien aufbaute, die im wesentlichen durch I n t r o s p e k t i o n gewonnen waren. Die introspektive Psychologie hat jedenfalls ein geschlossenes System zu entwickeln vermocht, zu dem der Behaviourismus von heute kaum noch Ansätze zeigt. In der Soziologie aber hat M a x W e b e r mit dem „Idealtypus“ ein im Wesen spekulatives Denkwerkzeug wieder eingeführt und die Tönnies'schen Kategorien sind ja durchaus als Idealtypen zu werten, denn was soll es heißen, sie zwar als „Potenzen“, nicht aber als Idealtypen gelten zu lassen (S. 376). Eine Kritik, die ein Resultat als spekulativ kennzeichnet, ohne dies mit einem Widerspruch in der Erfahrung zu begründen, ist meritorisch ohne Wirkung. Damit wird aber ganz und gar nicht behauptet, die Tönnies'sche Psychologie sei brauchbar; die weiter unten folgenden Darlegungen werden das Gegenteil begründen.

b) Breit und nachdrücklich kritisiert König ferner, daß Tönnies das Erkenntnisobjekt der Soziologie durch ihre Einschränkung auf p o s i t i v e soziale Verhältnisse viel zu enge abgegrenzt habe. Nun ist es zwar fraglich, ob Tönnies mit der ersten Auflage seines Buches mehr als eine soziologische Detailstudie, obgleich von zentraler Bedeutung, geben wollte. Mit der zweiten Auflage jedoch, die ja den Untertitel „Grundbegriffe der reinen Soziologie“ trägt, ist er offenbar zur Überzeugung gekommen, mit seiner Dichotomie die Grundlegung für ein soziologisches System geschaffen und somit ihr Erkenntnisobjekt abgegrenzt zu haben, heißt es doch, „auf Verhältnisse gegenseitiger Bejahung ist diese Theorie ausschließlich gerichtet“ (S. 3, 8. Aufl.). Eine ausdrückliche Objektabgrenzung bringt die spätere „Einführung in die Soziologie“ (S. 5), wo es heißt: „Nur aus dem gemeinsamen Wollen, also aus gegenseitiger Bejahung, kann das soziale Leben im engeren und strengeren Sinne abgeleitet werden. Durch das gemeinsame Wollen sind besondere Wesenheiten im Bewußtsein der Menschen vorhanden, die durch sie gesetzt werden. Hierauf nun beziehen sich die Grundbegriffe der reinen Soziologie.“ Also nur wenn sich die Menschen in ihrem Wollen und Handeln wechselseitig e r g ä n z e n , ergeben sich die einer Analyse bedürftigen und würdigen gesellschaftlichen „Wesenheiten“, die Tönnies, worauf er sich nicht wenig zugute tut, je nach dem Grade ihrer Intensität und Institutionalisierung in „soziale Verhältnisse“ (nur wenige Köpfe umfassende Gebilde, insbesondere Familie, Freundschaften), ferner „Samtschaften“ (breite lockere Gebilde, wie die Stände, Nationen, Konfessionen) und schließlich in „Körperschaften“ (Staat, Kirche usw.) gliedert (sein Beitrag in HWB. d. Soz. 1931). Tönnies legt sich damit auf eine n o r m a t i v e und

begriffsrealistische Konzeption dessen fest, was er soziale Verhältnisse (= Wesenheiten) nennt. König weist nun darauf hin, daß damit alle „negativen sozialen Beziehungen“ aus der Soziologie ausgeschlossen seien. In der Tat, wenn wir der Tönnies'schen die Wiesé'sche Objektbegrenzung gegenüberstellen, wonach die Soziologie alle „sozialen Beziehungen“, sowohl die „verbindenden“ als auch die „lösenden“ und alle daraus resultierenden „sozialen Prozesse“, sowohl die des „Zueinander“ als auch die des „Aus- und Gegeneinander“ zu analysieren habe („eine Untersuchung zwischenmenschlichen Geschehens wird dadurch zu einem soziologischen, daß sie den Bindungs- oder den Lösungsvorgang beobachtet, dieser ist das *specificum sociologicum*“, System der allg. Soz. S. 151), dann hat die Soziologie nicht nur die bejahenden Verhältnisse, wie Freundschaften oder konfessionelle oder nationale Gruppierungen, sondern auch die *verneinenden*, die Feindschaften und nicht nur die Kooperation, sondern auch die Kämpfe zu untersuchen. Tönnies, der von dieser, in der empirischen Einstellung begründeten weiten Objektbegrenzung auch Kenntnis genommen hat, hat sich ihr jedoch ausdrücklich verschlossen. König aber stützt sich im besondern auch noch auf Max Weber, der, obgleich in anderem Zusammenhang, betont, daß gerade die stärksten sozialen Gebilde, so insbesondere der Staat und die Kirche, überwiegend durch „Oktroi“ entstanden seien, ja häufig im Kampfe gegen ihre Glieder: „der Kampf durchzieht potentiell alle Arten von Gemeinschaftshandlungen“ („Wirtschaft und Gesellschaft“ in G. d. Sök. S. 22). Darnach könnte man also auch die konstruktiven sozialen Verhältnisse nicht allein aus wechselseitiger Bejahung der Glieder ableiten. König gibt aber zu, daß sich Tönnies auch mit dieser Schwierigkeit auseinandergesetzt habe, indem er die Einfügung der Individuen in solche Machtgebilde im Sinne einer Pflichtethik deutet: „in dem Maße, in dem der Andere das Recht hat, mir zu befehlen, und ich die Pflicht fühle, zu gehorchen, ist das Befehlen des Andern dasselbe, als ob ich mir selber befehle“. König aber sieht in dieser Haltung Tönnies' nur eine weitere Bestätigung für den spekulativen, weltfremden Charakter seiner Soziologie. In dieser Hinsicht sei er offenbar durch den von ihm verehrten Spinoza und dessen Lehre vom „vollkommenen“ Willen bestimmt. Nach Spinoza ist nur das Gute, das Positive, das Konstruktive der Vernunft adäquat und damit erkennbar und erkennenswert, das Böse, das Negative, der Haß und Streit hingegen seien Ausflüsse von Affekten, die nicht „*clare et distincte*“ erfaßbar seien.

Nun, auf Grund dieser Ausführungen mag es wohl begründet sein, Tönnies einen durchaus spekulativen, von der Realität der Idee durchdrungenen Denker zu nennen, der sich daher dem Empirismus, Nominalismus und Funktionalismus moderner Wissenschaft entgegenstelle und der die mindere Welt der Affekte und Kämpfe, all das Chaotische

und Abnormale in der Gesellschaft von seiner Betrachtung ausschließe. Wird aber damit die Richtigkeit und die Bedeutung seiner Dichotomie in Frage gestellt? Sofern die moderne Soziologie ihre sehr viel weitere Auffassung von ihrem Erkenntnisobjekte wohl begründen kann, wovüber hier nicht gerechnet werden soll, hat sich die Kritik damit zu begnügen, Tönnies in engere Schranken zu verweisen, also zu erklären, er habe mit seinen Kategorien nicht die Grundbegriffe aller Gesellschaft, sondern nur gewisse soziale Gesichtszüge, gewisse Facetten am sozialen Polygon dargestellt. In Wahrheit wird aber auch keine moderne Soziologie umhin können, bei der Entwicklung eines Systems die „bejahenden“ Beziehungen als besonders bedeutsam und einer besonders einläßlichen Betrachtung bedürftig anzuerkennen, zumal sie allein die Inhalte der entscheidenden sozialen Gebilde, nämlich Staat, Recht und Wirtschaft sind. Sie verhalten sich zu den verneinenden sozialen Beziehungen nicht einfach wie die positiven zu den negativen Zahlen, so zwar, daß man, wie es eine einheitliche Arithmetik der natürlichen Zahlenreihe gibt, auch eine einheitliche Lehre von Gesellung einerseits und Kampf andererseits entwickeln könnte.

c) Eher könnte man dem s e m a n t i s c h e n Argumente König's meritorische Bedeutung zusprechen. Er identifiziert sich mit der oft gehörten Auffassung, daß die Wörter „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ nur Synonyma seien und daß ihre scharfe Unterscheidung bei Tönnies auf einer doktrinären „Sinnverleihung“ beruhe. Nun könnte man dem entgegenhalten, daß jeder Fachmann das Recht habe, seine Begriffe, falls kein eindeutiger Sprachgebrauch besteht, mit Wörtern nach seiner Wahl zu markieren, nur muß er dann eben scharfe Definitionen beifügen, um richtig verstanden zu werden. Bilden doch auch die Juristen Legalbegriffe wie „Kaufmann“ oder „Handelsgeschäfte“, die nach Bedeutung und Umfang von den unklaren Begriffen des Wirtschaftslebens abweichen. Aber indem sie an die Spitze der Gesetzesmaterie scharfe Definitionen setzen, schaffen sie sich für deren Regelung eine präzise Grundlage. In unserem Falle gilt es aber doch auch zu betonen, daß der Sprachgebrauch in aller Regel hinreichend richtig und fein unterscheidet, ist doch die Umgangssprache auch ein Produkt „innerer stillwirkender Kräfte“, an deren Treffsicherheit die Gelehrtensprache selten heranreicht. Soweit nun der Sprachgebrauch nur äußerliche, rechtliche, wirtschaftliche, kurz zweckhafte Bedingungen kennzeichnen will, ist immer von „Gesellschaft“ die Rede und nur, wo es sich um innerliche, herzliche Verbindungen handelt, von „Gemeinschaft“. Dem könnte man nun Ausdrücke wie „Interessen-, Güter-, Schicksals-, Lebensgemeinschaft“ entgegenhalten. Aber zu Unrecht, denn hier wird nicht ein Subjekt, eine Wesenheit bezeichnet, sondern nur ein Zustand, eine Gemeinsamkeit des Habens oder Seins (vgl. Th. Geiger in HWB d. Soz. 1931), wie ja auch das Wort „Gesellschaft“ nicht allein Wesen-

heiten, sondern auch den Zustand der Gesellung ausdrückt („Ich war in Gesellschaft“), oder das Wort „Wirtschaft“ entweder die Wirtschaftenden selbst oder nur ihre Tätigkeit, und das Wort „Recht“ einmal im subjektiven Sinne („mein Recht“), das andere Mal im objektiven („das geltende Recht“) gebraucht wird. Niemandem aber wird es, um Tönnies' eigene Beispiele zu gebrauchen, je einfallen, eine Handelsgesellschaft eine Gemeinschaft und die Nation eine Gesellschaft zu nennen. Auch der oft gehörte Ausdruck „Arbeitsgemeinschaft“ deutet darauf hin, daß es den Beteiligten um mehr als um den materiellen Zweck zu tun ist, daß sie sich durch einen idealen Zweck zu einer höheren Einheit verbunden fühlen. Kurz, der Sprachgebrauch bestätigt durchaus den inneren Unterschied von Gemeinschaft und Gesellschaft.

d) Als entscheidendes *meritorisches* Argument Königs aber könnte man das seine Ausführungen krönende Vorbringen (S. 404 f.) werten, wonach Tönnies' Analyse im Grunde nur das Wesen der Gemeinschaft kennzeichne, hingegen die Gesellschaft durch kein haltbares positives Merkmal von der Gemeinschaft abhebe. Die Gesellschaft erscheine im Grunde nur als eine defiziente Gemeinschaft, ihr Mangel bestimmter Merkmale des Oberbegriffes schließe sie aber nicht von der Zugehörigkeit zu diesem aus, sondern lasse sie nur als unvollkommene Spielart der Gemeinschaft erscheinen. Gemeinschaft ist für König in Wahrheit nur das „Leben“ der Gesellschaft, dessen diese in verschiedenen Graden fähig seien, die „Gesellschaft“ im Sinne von Tönnies weise eben nur einen niedrigeren Grad solchen Lebens auf. Logische „Geltung“ komme also bei Tönnies allein der Gemeinschaft zu. Hier ist herauszustellen, daß König, um die Antinomie zum „Verschwinden“ zu bringen, die ganze Anthropologie Tönnies' und die daraus abgeleiteten, doch recht eindrucksvollen, die Gemeinschaft und Gesellschaft konfrontierenden Tafeln (insbesondere S. 251, 8. Aufl.) nicht zur Kenntnis nimmt. Und gibt es denn ein schärferes positives, die Unvereinbarkeit mit der Gütergemeinschaft begründendes, also kontradiktorisches Merkmal der Gesellschaft, als ihre Bezeichnung als „Tauschgesellschaft“, als eine Samtschaft, in „der jedermann ein Kaufmann ist“ (Smith). Wenn aber König schließlich Tönnies vorhält, er sei einen Oberbegriff, ein „Mittleres“ schuldig geblieben, so widerspricht er damit seiner eigenen Behauptung, gemäß derer Tönnies die Gemeinschaft als Grundbegriff und die Gesellschaft nur als defiziente Gemeinschaft konzipiert habe. Eines muß daher mit aller Entschiedenheit festgehalten werden: zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft besteht ein unüberbrückbarer, kontradiktorischer Unterschied.

Soll die Kritik an einem Gedankengang fundamental sein, dann muß sie auch bei seinen *Fundamenten* ansetzen, aber an diesen geht Königs Kritik ziemlich vorbei. Das Fundament, in dem Tönnies seine sozialen Kategorien verankert, sind die von ihm als „*Wesen* -

wille“ und „Kürwille“ bezeichneten Willensformen oder -weisen. Damit, daß man dieses Fundament spekulativ nennt, wird es und das darauf ruhende Gebäude noch nicht erschüttert. Obwohl hier der Vorhalt einer nicht verifizierten Spekulation angebracht sein mag, muß dennoch ihre Verfehltheit erst nachgewiesen werden. König zitiert zwar wiederholt den „monumentalen“ Satz Tönnies': „Da alle geistige Wirkung durch Teilnahme des Denkens bezeichnet wird, so unterscheide ich: den Willen, soferne in ihm das Denken und das Denken, soferne darin der Willen enthalten ist. Jedes stellt ein zusammenhängendes Ganzes dar, worin die Mannigfaltigkeit der Gefühle, Triebe, Begierden ihre Einheit hat, welche Einheit aber im ersteren Falle als real und natürlich und im anderen als eine individuelle und gemachte verstanden werden muß. Den Willen in jener Bedeutung nenne ich den Wesenwillen, dieser aber ist ein Kürwille“ (S. 87, 8. Aufl.), er versucht aber nicht ihn zu erschüttern. Diese immer wieder abgewandelte Formulierung ist offenbar einer sehr gründlichen Erörterung bedürftig, bei näherer Überlegung erscheint sie als sehr problemreich, ja als höchst problematisch. Eine solche Erörterung mag vielleicht geradezu in die philosophische Antinomie von Voluntarismus und Rationalismus hineinführen und da mag es verständlich sein, daß die Soziologie von heute, die ja eine Erfahrungswissenschaft bleiben will, nicht in den Ozean der Philosophie hinaussteuern will. Wer sich aber darin beschränkt, begibt sich auch der Möglichkeit und des Rechtes, ein Schiff, das sich dennoch hinausgewagt hat, kritisch zu verfolgen. Wobei übrigens die Frage, wo die Grenzen zwischen psychologischer, soziologischer und philosophischer Methode liegen, gar nicht endgültig geklärt ist.

Eine auf den Kern zielende Kritik darf sich aber auch nicht einer Diskussion der evolutionistischen Folgerungen aus der Tönnies'schen Antinomie enthalten, die ja ihren großen Eindruck bewirkt haben, zumal sie zwangsläufig in den zwar auch nicht mehr soziologischen, sondern kulturphilosophischen Gegensatz von Menschheitspessimismus und -optimismus hineinführen. König ergeht sich hier nur in Hinweisen darauf, daß Tönnies dem Prinzip, aus seinen Kategorien nur streng objektive und wertfreie Folgerungen zu ziehen, in späteren Schriften immer wieder untreu geworden sei. Kann man denn aber auch ganz beharrlich dabei bleiben, die „Gesellschaft“ als eine Alters-, ja als eine Verfallphase der Völker und der Menschheit, die Gemeinschaft hingegen, wenn auch nicht *expressis verbis* als ihr goldenes Zeitalter zu qualifizieren? Man mag noch so sehr betonen, daß kein Wesen etwas dafür könne, wenn es altere, daß dies ein unabdingbares Schicksal nicht nur der Individuen, sondern auch des ganzen Menschengeschlechtes sei, ja man mag am Alter auch gewisse Vorzüge preisen, niemand kommt darüber hinweg, in der Jugend die Blüte und im Alter

das Welken zu sehen und sich aus diesem nach jener zurückzusehen. Wenn man dazu mit Freyer (Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft) noch ausdrücklich diese Evolution als irreversibel deutet und auch nicht einmal ein Aufblühen neuer Kulturen erwarten kann, da es ja heute nur mehr die „eine Welt“ gibt, dann hat der Pessimismus seinen vollen Triumph und es bleibt kein Argument mehr dafür, daß man in dieser Welt vernünftigerweise noch nach Aufstieg und Vervollkommnung strebe. Ist es nicht durchaus unbefriedigend, wenn der sich so ergebende tiefe Zwiespalt wohl registriert wird, aber die Prämissen in Hinblick auf ihn gar nicht überprüft werden?

Es ist also wohl so, daß die empirische Soziologie von heute für die Denkungsart Tönnies' überhaupt kein Organ hat, und so wird denn geleugnet, daß seiner Lehre noch Leben innewohne. In Wahrheit schwelt aber das von ihm entfachte Feuer sogar im Auslande weiter, die Antithese „Gemeinschaft und Gesellschaft“ ist keineswegs schon überholt. Eine weiter ausholende Auseinandersetzung mit Tönnies erscheint somit keineswegs als überflüssig.

II. Analyse der Willensarten

Um Tönnies' Willenskategorien zu prüfen, muß zunächst auf den Widerstreit von **I n t e l l e k t u a l i s m u s** und **V o l u n t a r i s m u s** zumindest hingewiesen werden. Intellektualismus ist die zuerst von Sokrates in der These, die Tugend sei lehrbar, ausgesprochene Überzeugung, daß alles richtige Wollen im Denken wurzle, eine Auffassung, die sich via Aristoteles und die Scholastik bis in den neuzeitlichen Rationalismus hin fortpflanzt. Voluntarismus hingegen ist die als weltanschauliches System erstmalig von Schopenhauer entwickelte These, der Wille sei die grundlegende Kraft der Seele, die ihrerseits erst das Denken bestimmt, eine Lehre, die für die „Lebens“philosophie des 19. Jahrhunderts richtunggebend werden sollte. Im Lichte dieser Antithese erscheint Tönnies' Lehre, obgleich er sie selbst als Voluntarismus bezeichnet haben soll, eigentlich als ambivalent, denn er unterscheidet ja eben zwei in der menschlichen Seele nebeneinander wirksame Lebenskräfte, einerseits den „Wesenwillen“, der als ein schon im Wesen, im geistigen Organismus des Menschen wurzelnder Wille das Denken bestimme, andererseits den „Kürwillen“, bei dem erst das Denken als primäre Seelenkraft den Willen formt und zur Wirkung bringt. Und nur das „Gemeinschafts“phänomen sieht Tönnies voluntaristisch fundiert, die Erscheinungen der „Gesellschaft“ hingegen durchaus intellektualistisch. Als Voluntarist aber erscheint er nur insofern, als er allein dem Wesenwillen sittlichen Wert und schöpferische Kraft beimißt. Im übrigen ist es gar nicht nötig, ja nicht einmal ersprießlich, den Widerstreit von Intellektualismus und Voluntarismus hier weiter zu ver-

folgen, um so mehr aber bedarf es einer psychologischen, also einer empirischen Analyse dieser beiden Willensarten, wofür die Introspektion und die durch sie gewonnene innere Erfahrung ein kaum anfechtbarer Angriffspunkt sein dürfte.

Gehen wir von folgender, auch in der heutigen Psychologie wohl nicht bestrittener Reihung der aktiven menschlichen Lebensvorgänge aus. Die Reihe beginnt mit den unwillkürlichen Vorgängen, die keinerlei bewußte Willensregung voraussetzen. Die unterste Stufe sind die rein vegetativen, die dem Bewußtsein und damit dem Willen gänzlich entzogen sind, z. B. die Herztätigkeit. Hierauf folgen solche, die wahrnehmbar und bis zu einem gewissen Grade auch schon regulierbar sind, z. B. das Atmen. Darauf folgen die Instinktbewegungen, die zum Unterschiede von den genannten inneren Vorgängen schon zentral bestimmt und ein, äußeren Reizen folgendes, zweckhaftes Reagieren des ganzen Körpers sind, z. B. Schutz- und Fluchtbewegungen. Dies aber sind Vorgänge, die ein angestrenzter Wille immerhin verhindern kann. Von hier aus läßt sich nun die Brücke schlagen zu den willkürlichen, also bewußten und gewollten Verhaltensweisen, die, soferne sie nicht von rein passiver Art sind, Handlungen genannt werden. In ihrer Reihe aber stehen an unterster Stelle, weil sie die geringsten Voraussetzungen erfordern, die Triebhandlungen, zum Unterschiede von den an höherer und höchster Stelle stehenden rationalen oder Vernunfthandlungen. Originärer Beweggrund ist indes für jegliches Handeln ein Trieb. Ist von Trieben die Rede, dann denken wir wohl in erster Linie an die sinnlichen, animalischen und offenkundig biologisch entscheidenden Triebe, insbesondere an den Selbsterhaltungs-, den Nahrungs- und den Geschlechtstrieb. Aber wir sprechen mit gleicher Sicherheit von einem Bewegungs-, Wander-, Spiel-, Schaffens-, Kampf-, Gesellungs-, Vergnügungs-, Wissens-, Macht-, Besitz-, Geltungstrieb. Während aber die sinnlichen Triebe schon von Anbeginn an wirken, treten diese höheren Triebe erst nach und nach zutage. Jeder Trieb ist ein inhaltlich zunächst ganz unbestimmtes Unlust-, ein Mangelgefühl, die unbestimmte Sehnsucht nach etwas, wovon man anfänglich gar keine klare Vorstellung hat, was hier jedoch nicht im tiefenpsychologischen Sinne gedeutet werden soll. Triebe sind einfachste Bewußtseins Elemente, ebenso wie Empfindungen, eine schärfere Definition ist also nicht möglich. Erst durch zufällige Erfahrung wird bekannt, auf welche Art und mit welchen Mitteln der Trieb zu stillen sei. Von nun an stellt sich der Mensch diesen Sachverhalt deutlich vor, es erwacht in ihm eine Neigung, ein Bedürfnis darnach. Dieses ist somit ein inhaltlich bestimmtes, bewußtes Streben nach dem triebstillenden Sachverhalte. Ist der Trieb sehr stark, dann sprechen wir von Begierde, ist er sehr nachhaltig, dann von Sucht. Wird schließlich auch der zielführende Weg

durch Erfahrung bekannt, dann löst das Bedürfnis auch einen Willensakt und damit die Handlung aus. Eine Zentrale im Gehirn beschließt: dieser Zustand sei! und versieht nachgeordnete Gehirnzellen mit Ausführungsanweisungen, auf Grund deren diese dem Leibe die zweckdienlichen Bewegungen anbefehlen. Das Denken ist an einer solchen Handlung noch nicht beteiligt, denn bloße Erinnerungsvorstellungen und Erfahrungsschlüsse sind im strengen Sinne noch kein Denken. Der elementare Trieb steuert also hier auf Grund einfacher Erfahrungen unmittelbar auf das Ziel zu, deshalb sprechen wir ausdrücklich von einer Triebhandlung (Wundt). Einer solchen ist auch schon das Wirbeltier fähig, die Scholastiker sprachen daher von „*appetitus naturalis*“. Nur ist das Tier angesichts seiner starken Instinkte viel weniger auf Triebe angewiesen als der instinktschwache Mensch. Solange aber dieser allein seinen Trieben folgt, ist er vom Wirbeltier noch nicht prinzipiell verschieden, er verharrt noch im Naturstadium.

Nun reichert sich aber das menschliche Bewußtsein mit Erfahrungen immer mehr an und damit entsteht die Grundlage für eine neue Bewußtseinsdimension, die ihm allein vorbehalten ist, für das Denken. Der Mensch ist nur „ein Schilfrohr auf Erden“, aber ein „Schilfrohr, das denkt“ (Pascal). Er hegt seine zahlreichen Erinnerungen nicht zusammenhanglos, er verknüpft sie mehr und mehr und erkennt das Gemeinsame, er entwickelt Begriffe, Begriffssysteme, Kausalurteile und auf Grund dieser zieht er nicht nur induktive, sondern auch deduktive und konstruktive Schlüsse. Dies befähigt ihn aber, die Gesamtwirkung von Triebhandlungen zu überblicken und ihren bleibenden Effekt, und sie darnach zu beurteilen. Er erkennt, daß vieles, was ihm unmittelbar Lust bereitet, zuletzt Verderben bringt und daß viele Bedürfnisse im Ausschließungsverhältnisse stehen, daß also eine „Ordnung der Zwecke“ nötig ist. Die Fähigkeit zu denken heißt Verstand, das Ergebnis seines Wirkens Erkenntnis. Der Verstand mahnt, sich von Trieben und Neigungen unabhängig zu machen, er fällt Werturteile, die die Gesamtwirkung aller überhaupt möglichen Handlungsweisen betreffen. Trieb und Verstand erweisen sich damit als antagonistische Motive, der Trieb will unmittelbar Lust, der Verstand aber macht den Menschen zum „Neinsager“, zum „Asketen“ (Scheler). Dies erfordert freilich eine Anstrengung und dazu bedarf es noch einer höheren geistigen Instanz, eines inneren Gesetzgebers, der den Verstand zum Sieger über die Triebe macht, und diese Instanz erst heißt die Vernunft, die *ratio*. Die Handlungen, die sich so ergeben, heißen daher rationale oder Vernunft handlungen. Nur der von der Vernunft bestimmte Wille ist ein „*appetitus rationalis*“, ein „Vermögen, nur dasjenige zu wollen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, für gut erkennt“

(K a n t). Die Menschqualität eines Wesens aber hängt davon ab, wie sich das Verhältnis der beiden Kräfte Vernunft und Triebe in seinem Handeln äußert. Je mehr die Vernunft die Triebe beherrscht, um so mehr ist das Wesen ein Mensch, und in diesem Sinne gibt es allerdings Menschen aller Stufen und Grade.

Hier aber ist nun entscheidend, wie sich die beschriebenen Handlungsmotive in den Weisen menschlicher G e s e l l u n g spiegeln. Nun, am Anfange ließ schon der bloße Herden i n s t i n k t menschliche Horden entstehen. Allmählich aber trat an dessen Stelle ein erfahrungsbestimmter, auslesender G e s e l l u n g s t r i e b. Die Kennzeichnung des Menschen als „animal sociale“ ist allerdings zu einfach, um hierfür den Leitfaden abzugeben. Der Gesellungstrieb hat nämlich eine Kehrseite, nicht alle Menschen wirken anziehend, einem Teile gegenüber wirkt ein A b s t o ß u n g s t r i e b, der Triebwille ist also hier zunächst ambivalent. Nur soweit der Mitmensch g e n a u b e k a n n t ist, wirkt der Gesellungstrieb und genau bekannt sind dem primitiven Menschen im Wanderstadium nur die Stammesangehörigen, zunächst aber die Familie und nächst ihr die Sippe. Mit dem Seßhaftwerden tritt der Verwandtschaft die Nachbarschaft konkurrierend zur Seite, solange aber die Stämme geschlossen siedeln, nur verstärkend. Verwandtschaft und Nachbarschaft wirken ja auch in der individuellen Entwicklung, nämlich in der Kindheit gesellend. Das triebhafte Motiv sowie die Enge des Kreises und die naturalwirtschaftsbedingte Gemeinsamkeit der Lebensführung verleihen diesen Gruppen aber vom Anbeginn den Charakter der „G e m e i n s c h a f t“ im Sinne Tönnies', der engsten Solidarität. Bei reiner Ausprägung besteht ja hier auch Gütergemeinschaft, „Urkommunismus“ und lange Zeit sogar Promiskuität, zugleich auch äußerster Opfermut im Kampfe gegen den gemeinsamen Feind, völlige Einheit der Sitten, Bräuche und numinosen Vorstellungen, bedingungslose Unterwerfung unter die Autorität der Väter, Ältesten, Häuptlinge. Verstandesmäßige Erwägungen, die dem Einzelnen sein Verhältnis zur Gemeinschaft unter utilitarischen Gesichtspunkten überprüfen ließen, gibt es nicht, die Menschen stehen noch im Übergang vom „prälogischen“ Stadium (L e v y - B r ü h l). Diese Gemeinschaftshaltung schlägt jedoch allem Fremden gegenüber ins genaue Gegenteil um. Dem reinen Triebmenschen ist der Fremde ein Feind. Gegen ihn wirkt originär der Abstoßungstrieb, der sich je nach dem Maße der Unähnlichkeit zum Hasse und je nach vermuteten Interessengegensätzen zur offenen Feindschaft steigert. Der „alienus“, „alilantus“, der „Elende“ wird zurückgestoßen, auch grundlos bekämpft und grausam getötet. Erst mit allmählichem Bekanntwerden mildert sich diese Abneigung, sofern nicht äußere Unterschiede, insbesondere rassische, noch lange hemmend wirken. Weitert sich aber dergestalt der Kreis aus, dann verliert das Gemeinschaftsgefühl auch innerhalb der

engsten Gruppe an Intensität. Nur die gegen Inzucht sich richtenden Instinkte und Erfahrungen fordern schon frühzeitig einen Blutaustausch zwischen den Stämmen, der jedoch folgerichtig durch Raub, Austausch oder Kauf der Frauen realisiert wird. Der Austausch von Gütern bleibt noch lange auf niedrigster Stufe stehen. Wir stehen mit all dem erst im *naturalen* Stadium menschlicher Gesellung.

Die kleinen Gruppen dieses Stadiums sind noch keiner höheren Kulturleistung fähig. Wenn sich aber dennoch schon aus diesem Stadium heraus *Hochkulturen* aufschwingen, so sind sie zum geringsten Teile Ergebnisse eines endogenen geistigen Fortschrittes der Massen, sondern sie beruhen auf der Leistung von *Führungsmächten*, von großen Persönlichkeiten oder Eliten. Die Fähigkeit zu denken und rational und kraftvoll zu handeln, ist ja eine individuelle Gabe und stets gibt es Männer, die ihrer Zeit darin um Jahrhunderte voraus sind. Es genügt aber, daß über der Masse der Triebmenschen ein Einziger mit scharfem Verstande und dem Charisma des Führers stehe. Mit solcher Führergabe verbindet sich zumeist auch ein starker Machttrieb. Ein solcher Mann macht zunächst seinen Stamm botmäßig und kriegstüchtig, mit ihm unterwirft er die Stämme eines weiten Gebietes und so entsteht ein Großreich, in dem sich viele Stämme mischen. Die Chance für das Gelingen liegt aber nicht allein in der Kriegsgewalt, sondern auch in dem gerade im primitiven Menschen sehr stark entwickelten Nachfolge-, Unterwerfungs-, Gefolgschaftstrieb. Kraft dieses Triebes wandeln sich im typischen Falle auch die grausam Unterworfenen alsbald in treue Untertanen um und das gemeinsame *Idol* des Herrschers gestaltet sie alle zu einer großen Gemeinschaft, die nun die kleinen Gemeinschaften von früher überwölbt. Der Usurpator bedient sich natürlich auch der Hilfe *numinoser* Mächte. Den Primitiven kennzeichnet auch ein sehr starker Glaubenstrieb, er ist durchdrungen von der Vorstellung, daß über allem Irdischen jenseitige Mächte walten und es gilt nur, ihn zu überzeugen, daß diese auch hinter dem Machthaber stehen und ihm überirdische Kraft verleihen. So wird seine Herrschaft zur Theokratie, sein Reich zu einer geheiligten Institution. Diese starken Triebe ermöglichen es dem Herrscher, mit rationaler Hilfe seiner Räte und Priester ein hohes Maß von Zivilisation zu verwirklichen und gewaltige Kulturschöpfungen, die vorwiegend der Verherrlichung seiner Herrschaft und der Götter dienen, zur Entwicklung zu bringen. Das Führercharisma vermag in der Tat auch rassisch verschiedenste, über weiteste Räume verstreute Massen mit Gemeinschaftsgeist zu erfüllen.

Wie immer nun die Qualität der Herrschaft sein möge, allmählich reifen aber doch auch die Massen zu eigenem Denken heran und damit setzt nun das *rationalistische*, das Zeitalter der „*Aufklärung*“ ein. Es schwindet der Autoritätsglaube und der Einfluß

der numinosen Mächte und mit dem Führeridol schwindet auch der Gemeinschaftsgeist; immerhin bildet er in Gestalt des Nationalgeistes noch lange eine starke Kraft. Die auf Verwandtschaft und Nachbarschaft beruhenden Gemeinschaften hätten wohl die Chance, weiterzubestehen, jedoch ihre gemeinsamen Grundlagen hinsichtlich Wirtschaft und äußerer Schicksale schwinden in den nun entstandenen großen Zivilisationskreisen. Die Sippen und Stämme haben sich im Großraume verstreut und vermischt, gerade nur die Kleinfamilie behält ihre Bedeutung noch bei, der Nachbarschaftsgeist aber wird durch die Massierung in der Großstadt geschwächt; in Abwandlung des aristotelischen Wortes über die Freundschaft kann man nun sagen: Wer viele Nachbarn hat, der hat keine. Die Rechtsordnung hat sich nun allerdings rational verfestigt, die Sicherheit der Person und des Eigentums ist, auch unabhängig von höheren Autoritäten, gewahrt. Die sich unter dem Einfluß einer rationalen Technik mächtig entfaltende Volkswirtschaft läßt Menschen, die einander gar nicht kennen, in intensivste Kontakte treten; aber da hier angesichts der Güterknappheit die Kollaboration von Anbeginn mit dem Interessengegensatz der Distribution behaftet ist, so müssen die Beziehungen rein geschäftlich bleiben, sie wirken nicht gemeinschaftsbildend. Die sozialen Beziehungen innerhalb unbestimmter und großer Massen sind, unbeschadet individueller, natürlicher Sympathien und Antipathien im ganzen völlig „unpersönlich“ und rein zweckrational, die Menschen sehen einander nur als Mittel zum Zwecke an. So gestaltet sich also die bloße „Gesellschaft“ im Tönnies'schen Sinne heraus, auf Grund einer demokratischen Staatsordnung, einer rechtsstaatlichen Verwaltung, einer präzisen Polizei- und einer streng logischen Privatrechtsordnung, sowie einer alle Institutionen des Tauschverkehrs bis zur Vollkommenheit ausbauenden Marktwirtschaft. Die Beifügung „rational“ muß aber dennoch mit Anführungszeichen geschrieben werden, denn in dieser Gesellschaft artet nun der Verstand zu einem Triebe aus, der die Mittel an die Stelle der eigentlichen Zwecke setzt. Technizismus, Ökonomismus, Geschwindigkeitswahn, blinde Geschäftigkeit und Geschäftlichkeit sind nun die Wesensmerkmale der Zeit. Das Recht hat bloßen Routinedarakter, wo das Gesetz ein Türchen offen läßt, da wird es bedenkenlos benützt. Im allgemeinen Gesellschaftsverkehr aber waltet jener Geist, den Tönnies so trefflich als konventionelle Höflichkeit kennzeichnet, als „Austausch von Worten und Gefälligkeiten, bei welchen zwar jeder für alle da zu sein scheint, in Wahrheit aber nur an sich selber denkt . . ., so daß er für alles, was er dem andern Angenehmes erweist, ein Äquivalent zurückzuempfangen erwartet . . ., mithin seine Dienste, Schmeicheleien, Geschenke genau abwägt, ob sie auch ihre Wirkung haben“ (S. 54, 8. Aufl.). Viel systematischer und nicht minder eindringlich wird dieser Geist von V i e r-

k a n d t in seinem Artikel „Kultur der Gegenwart“ (HWB d. Soz. 1931) geschildert. Diese Ausartung ist jedoch keineswegs wesensnotwendig, sie ist ebenfalls triebbedingt, die Vernunft ist demnach mit der „Aufklärung“ keineswegs schon zur Herrschaft gelangt.

Auf Grund dieser Analyse kann nun eine Kritik der Tönnies'schen Willenskategorien erfolgen. Sie berechtigt offenbar zu der Feststellung, daß der Begriff „Wes en w i l l e“ u n h a l t b a r ist. Die blumenreiche Umschreibung, die Tönnies von ihm gibt, denn von einer Definition ist nicht die Rede, als „natürlicher, organischer, Leibes-, Gemüts-, Gesinnungswille“ und andere glitzernde Formulierungen (S. 87, 8. Aufl.) lassen sich allesamt nur nach dem negativen Merkmale des Fehlens verstandesmäßiger Erwägungen deuten. Was dann an Motivationen übrig bleibt, das sind allein T r i e b e. Dieser Wille löst seinerseits erst recht kein Denken aus, die auf ihm beruhenden Handlungen sind höchstens technisch durchdacht, nicht aber in ihren letzten Wirkungen. Der Wesenwille ist also nichts anderes, als der im prälogischen oder doch naiven Stadium wirkende Triebwille des einfachen Menschen oder auch des Kindes. Wollte man diese Argumentation aber als Wortklauberei bezeichnen, da das Wesen des Menschen offenbar in seinen Trieben zum Ausdruck komme, so wäre dem entgegenzuhalten: der Triebwille, somit auch der „Wesenwille“ ist ein Wille niedrigerer Stufe, er ermangelt der Vernunft, er ist d e f i z i e n t. Umgekehrt aber ist der rationale Wille nicht etwa defizient im Sinne von Tönnies, wonach er der Natürlichkeit, Ursprünglichkeit, Herzlichkeit, Treffsicherheit notwendig ermangle, weil er nur „künstlich“, nur „gemacht“ sei, er ist potentiell ein durchaus vollkommener und höherer Wille. Zunächst wurzelt auch er in menschlichen Trieben und unter diesen steht auch der Geselligkeitstrieb, steht das Mitgefühl, die Sympathie; nur läßt er den Trieb nicht unmittelbar entscheiden, sondern er drückt ihn erst durch das Filter des Verstandes und entscheidet überlegen, welche Triebbefriedigung echte Wohlfahrtssteigerung bedeutet. Der rationale Mensch aber ist seiner Vernunft halber nicht etwa notwendig ein kalter, herzloser, wohl gar gewissenloser Egoist, er ist nur abwägend und zurückhaltend in seinem Verhalten, er fällt seinen Mitmenschen nicht gleich um den Hals, er ist aber auch nicht grausam, boshaft, zornmütig, wie es der triebhafte, emotionale Mensch nur zu oft ist. Im ganzen mag er vielmehr von weit stärkerer Humanität sein als der Naturmensch. Indem wir also den Wesenwillen dem Triebwillen gleichsetzen, haben wir ihn als einen, im Vergleich zum Vernunftwillen u n v o l l k o m m e n e n Willen qualifiziert, während Tönnies offenbar der umgekehrten Ansicht ist.

Da nun aber nach Tönnies alle „Gemeinschaft“ im Wesenwillen wurzelt und von ihm ihre Eigenart empfängt, umgekehrt aber alle „Gesellschaft“ dem Kürwillen verhaftet ist, so hat die Kritik dieser

Antinomie nunmehr leichte Arbeit. Es müßte genügen zu sagen: eine im Triebwillen verwurzelte Geselligkeit mag zwar in ihren Formen sicher und seelisch vollkommen sein, jedoch ist sie auf engste Kreise beschränkt und nur minimaler Leistungen fähig, während eine in Verstand und Vernunft wurzelnde Geselligkeit die Chance hat, größte Kreise zu gewaltigsten Leistungen zu befähigen. Tönnies selbst beleuchtet ja die beiden Kategorien in diesem Sinne, wenn er abschließend die Gemeinschaft durch die drei Merkmale „Eintracht, Sitte, Religion“ und durch die drei Leistungen „Hauswirtschaft, Ackerbau, Kunst“ kennzeichnet, die Gesellschaft aber durch die Merkmale: „Konvention, Politik, öffentliche Meinung“ und durch die Leistungen „Handel, Industrie, Wissenschaft“ (S. 281, 8. Aufl.). Mag diese Kennzeichnung auch nicht durchaus zutreffen, so ist sie doch sehr anschaulich und ein geeigneter Ausgangspunkt für die Diskussion.

Die Perspektive, unter der Tönnies beurteilt werden muß, ist im übrigen nicht rein soziologischer, sondern geradezu kulturphilosophischer Art. Tönnies ist hier Pessimist, teils expressis verbis, teils durch seine pessimistisch getränkten Vergleiche. Im Vorwort der I. Auflage spricht er von einem „pathologischen Gang der Geschichte“ und noch in der gemilderten Fassung späterer Auflagen heißt es „Wir denken die Entwicklung der germanischen Kultur als im Fortgang und zugleich Untergang begriffen und darin jenen Gegensatz erzeugend, der der gegebenen Ansicht zugrundeliegt“ (S. 256, 8. Aufl.) oder „die Großstadt ist der Tod des Volkes (S. 250). Seine Sicht menschlicher Gesellung ist eben durch die Antithetik von Aufklärung und Romantik, Naturrecht und Historismus, Intellektualismus und Voluntarismus, élan vital und analytischer Verstand gekennzeichnet. So sehr nun im „siècle des lumières“ der Verstand, die Vernunft, die ratio als höchste Kraft des Menschen gepriesen wurden und von einem Leibniz, Shaftesbury, Wolff, verheißen wurde, daß vermittelt dieser Kraft die Menschheit schließlich zur höchsten Tugend und Glückseligkeit gelangen werde, so sehr hat sich schon mit Rousseau, dann mit der Romantik und schließlich mit der nachklassischen Philosophie der Zweifel und der Widerspruch gegen diesen Perfektionismus geregt und es wurde gegen den versagenden Verstand und die arg mißbrauchte Vernunft wieder an das volle Leben appelliert, wie es in unverfälschter Gestalt nur im naiven Stadium der Völker bestand. Die Unfähigkeit, zur Natur zurückzufinden, und der Zivilisationsüberdruß führten schließlich zu der Spengler'schen Auffassung vom pflanzenhaften Erblühen und Welken der Kulturen, die offensichtlich auch von Tönnies inspiriert worden ist und die selbst von dem modernen Toynbee, obgleich mit wesentlichen Vorbehalten vertreten wird. Diese Sicht führt also mit vollen Segeln in den Pessimismus hinein, zu der Vorstellung, daß die Menschheit ihr goldenes Zeitalter hinter

sich habe, und zuletzt in einer seelenlosen Zivilisation versteinern müsse. Die letzte Folgerung hieraus ist die „existentielle Angst“ von heute.

Die antirationalistische Philosophie begeht nun aber den entscheidenden Fehler, einen gleichfalls entscheidenden Fehler des Rationalismus zu übersehen. Dieser Fehler des Rationalismus ist, daß er die Vernunft von Anbeginn an als tatenreif erachtet (siehe Kants Definition der Aufklärung: „Habe den Mut, Deine Verstandeskkräfte zu gebrauchen!“), daß er ihr also zutraut, die überkommenen Mächte sogleich zu stürzen, und durch Freiheit, Demokratie und Völkerrecht die Menschheitsgeschichte zum Glücke emporzuleiten. Darin mußte aber die aufgerufene Vernunft zunächst versagen, sie ist anfänglich von viel zu geringer Kraft, sie muß sich erst des rechten Weges besinnen, ihn durch den Verstand erst über „trial and error“ hin mühsam entdecken. Bis heute hat sie sich noch nicht genug besonnen und daher haben die Menschen mit Freiheit, Demokratie und Völkerrecht schwerere Fehler begangen als je in der Barbarei, was aber keineswegs zu dem Schlusse berechtigt, daß sie nicht doch einmal zur Wahrheit durchzudringen vermöchten. Zeigt der Mensch überhaupt Vernunft, wenn auch nur ansatzweise, dann muß ihm diese Fähigkeit potentiell offenbar in vollkommenem Maße gegeben sein, er kann hierin nicht auf halbem Wege stehen bleiben.

Die Gemeinschaft bei Tönnies ist ein *irrationales* Gebilde, sie ist, kantisch gesprochen, ohne sittlichen Wert, da ihr weder ein kausales Denken, noch sittliche Freiheit zugrundeliegt. Ihr Reiz ist nur der Reiz von Naturgebilden, wir bewundern sie wie die Blumen und Wälder, wie den Sang der Vögel und die Treue des Hundes, aber sie kann kein Vorbild dafür sein, was aus der Menschheit werden soll. Im Folgenden aber soll gezeigt werden, wie die praktische Vernunft auf eine wahrhaft *rational*e Gemeinschaft hinweist.

III. Von der Gesellschaft zur Gemeinschaft

Es soll hier gleichsam ein Modell entwickelt werden von der menschlichen Gesellung, wie sie sich gestalten würde, wenn sie unter den nachfolgenden Bedingungen steht: die Menschen seien, soweit sie im Kontakt stehen, in der Gesellung zunächst wohl triebbestimmt und tendieren also zur Bildung enger, naturhafter Gemeinschaften. Sie stehen auch nicht unter integrierenden Führungsmächten, sondern seien vollkommen frei, jedoch seien sie vom Anbeginn mit *scharfem Verstande* und *starker Vernunft* begabt als unerläßliche Voraussetzung eines rationalen und sittlichen Aufstieges.

Da werden sie zunächst sehr rasch einsehen, daß sich für ein Zusammenwirken größerer Gruppen und zuletzt der Gesamtheit große

Erfolgsmöglichkeiten bei der Abwehr von Naturgefahren und der Erschließung von Naturschätzen eröffnen, wie sie dem einzelnen oder kleinen Gruppen verschlossen sind. Auf Grund dieser Einsicht werden sie alle anfänglich wirkenden Ausschließungstriebe rasch unterdrücken und statt dessen alle Kontaktmöglichkeiten ausbauen und in allen großen Aufgaben *k o o p e r i e r e n*. Damit ist aber auch schon die *G e s e l l s c h a f t* als streng rationales Gebilde entstanden, das aber zunächst nur auf reinen *N ü t z l i c h k e i t s* erwägungen beruht. Innerhalb der engeren Gruppen mögen die überkommenen Gemeinschaftsgefühle immerhin weiter walten, soweit nicht die Größe der gesellschaftlichen Aufgaben und die durch sie geforderte räumliche Dispersion auflösend wirken, aber innerhalb der großen Gruppen sind sich die Menschen, da sie einander persönlich ja zumeist nicht kennen, nur Mittel zum Zweck, und nur die Gerechtigkeit sichert das Funktionieren des Ganzen, das Gepräge dieser Gesellschaft ist also streng *u t i l i t a r i s t i s c h*, das Lebensprinzip ihrer Glieder bleibt *i n d i v i d u a l i s t i s c h*.

Die Vernunft zwingt auch sogleich dazu, alle realen Interessengegensätze zu überwinden. Abgesehen von allen triebhaften Störungsmomenten müssen auch die mannigfachsten, aus dem Zusammenleben und der Kooperation entspringenden Kollisionen, so z. B. die Gefahren des Verkehrs, unterdrückt werden. Ferner bedarf es, da die Güterdecke stets zu kurz ist, einer genauen Ordnung der Besitzverhältnisse. Kurz, der Boden für die Kooperation muß durch eine *R e c h t s o r d n u n g* bereitet werden, die jedem die Sicherheit der Person und des Eigentums und die Verteilung des Sozialproduktes nach dem Leistungsprinzip sichert. Diese Rechtsordnung ist das wahre Paradigma für den Geist der rationalen Gesellschaft. Jeder versteht sich durch einen sich schwer abgerungenen Vertrag dazu, auf die fremden Interessen nicht weniger Rücksicht zu nehmen, als auf die eigenen und sich für den Fall eines Rechtsbruches auch den strengsten Sanktionen zu unterwerfen. Mag ihm der Nächste menschlich noch so gleichgültig sein, die *G e g e n s e i t i g k e i t* läßt jede Beschränkung der eigenen Freiheit als vorteilhaft erscheinen. Selbst Anstand und Höflichkeit verwirklichen sich auf dieser Basis, gleichwohl ist nur der Zustand der „ungeselligen Geselligkeit“ (Kant).

Die Kooperation entfaltet sich alsbald auch als *a r b e i t s t e i l i g e* Kollaboration. An die Stelle der Autarkie tritt die berufliche Spezialisierung, die Versorgung der Hauswirtschaften erfolgt vom Markte her, die Gesellschaft verwandelt sich also, rein funktionell gesehen, mehr und mehr in einen Organismus, dessen Glieder nun auch jede Fähigkeit zur Autarkie verlieren, wofür sie allerdings mit einer unvergleichlich hohen Produktivität belohnt werden. Aber trotz der sich

so ergebenden stärksten Solidarität der wirtschaftlichen Interessen entwickelt sich noch keineswegs eine echte Gemeinschaft. Die Wirtschaft entfaltet sich vielmehr als Marktwirtschaft und in dieser herrscht das den Utilitarismus aufs reinste ausprägende Prinzip des Tausches, wobei jeder Tauschpartner energisch strebt, die Tauschrelation, den Preis für sich möglichst günstig zu gestalten. Die vollständige Konkurrenz, die, wenn nicht anders, dann durch einen „Konkurrenzsozialismus“ (Mead) gewährleistet wird, sichert aber jedem den volkswirtschaftlich gerechtfertigten Preis oder Lohn. Der Tauschverkehr verknüpft mittels des alle umspannenden Geldbandes alle Glieder des Volkes, ja alle Völker der Menschheit, er zwingt jedem opfervolle Leistungen ab an Adressaten, die er gar nicht kennt, aber sie alle sind wohl abgestimmt nach den Gegenwerten, im Endergebnis ist also jeder am Sozialprodukt mit der gleichen Wertquote beteiligt, die er beigetragen hat. Dies ist also in der Tat die Gesellschaft, „in der jedermann ein Kaufmann ist“ (Smith). Kaufleute sind ja kraft Berufes auch weltläufig und umgänglich, dennoch sind sie das Muster von Nüchternheit und mögen sie sich noch so liebenswürdig gebärden, sie lassen doch nur den Rechenstift entscheiden.

Kooperation, öffentliche Ordnung, Volkswirtschaft aber erfordern, sollen sie sich planmäßig entwickeln, eine denkbar straffe Organisation der Gesamtheit im Staate. Dieser ist hier ebenfalls ein streng rationales Gebilde, er entspringt einem Gesellschaftsvertrage und auf seine Anordnungen haben alle den gleichen Einfluß. Er bleibt jedoch auf streng individualistische Aufgaben beschränkt, er organisiert die gemeinsame Front der Bevölkerung zur Abwehr aller Gemeingefahr, er steht für die Sicherheit der Person und des Eigentums ein und er schafft die institutionellen Grundlagen für die Marktwirtschaft. Sollte es aus Gründen der Planmäßigkeit notwendig sein, die Wirtschaft unter staatliche Führung zu stellen, sie zu „sozialisieren“, so bedeutet dies hier durchaus nicht die Einschränkung der individuellen Arbeits- und Konsumfreiheit, also keineswegs den Kommunismus. Solange das Preis- und Lohnsystem besteht, gibt es auch im sozialistischen Staate nur eine individualistische Gesellschaft.

Staat, Rechtsordnung, arbeitsteilige Wirtschaft sind Einrichtungen, die wohl auch schon in der naturalistischen Epoche in den Großreichen präformiert sind, aber da haben sie noch einen andersartigen, ideellen Untergrund. Der Staat ist hier eine durch eine Persönlichkeit von höchster Würde verkörperte, geradezu transzendente Wesenheit, der alle kraft göttlicher Ordnung untertan sind. Er ist geheiligt, wer sich gegen ihn stellt, begeht ein sacrilegium. Das Recht ist hier eine geheiligte Ordnung, auch geringe Verstöße fordern schwere Sühne heraus, der sich aber die Rechtsbrecher hier gar oft reumütig unterwerfen. Die sich aus der Arbeitsteilung ergebenden Berufs-

pflichten sind hier ethischer Natur; die Zunft der Berufsgenossen verpfändet ihre Ehre dafür, daß jedes Mitglied diese Pflicht aufrecht erfülle. Das Prinzip des Tausches in seinem rationalen, zum Preiskampfe führenden Sinne findet hier noch kein Verständnis, jeder Versuch, die Marktlage auszunützen und mehr als den „gerechten“ Preis zu fordern oder weniger als den „gerechten“ Lohn zu zahlen, ist ein schwerer Verstoß gegen die Moral. Das Geld ist nicht ein Tauschmittel, es ist ein Geschöpf der öffentlichen Ordnung, das im Wirtschaftsorganismus eine ähnliche Funktion erfüllt, wie das Blut im Körper.

Aber im menschlichen Inneren schwelt zu jeder Zeit ein echter und universeller Gemeinschaftstrieb. Jenen ethischen Lehren entgegen, die ein „Lebe abseits!“ im Sinne Epikurs empfehlen, wird seelische Vereinsamung fast stets als schwerste Bedrückung empfunden, wahrhaft glückhafte Momente stellen sich nur ein, wenn Menschen in Freundschafts- oder Liebesverhältnisse treten, wie umgekehrt die Lösung solcher Verhältnisse stets sehr schmerzvoll empfunden wird, und nichts gräbt sich tiefer ins Menschenherz ein als ein wahrhaft großes Gemeinschaftserlebnis, wie etwa die Teilnahme an einem großen nationalen Triumph. Die Vernunft wird auf solche Erfahrungen notwendig reagieren. Die vertiefte Kenntnis der menschlichen Psyche führt zuletzt unausweichlich zu dem Schlusse: Alles, was Menschenantlitz trägt, ist eines Stammes, die Menschen sind ihrer Wesensart nach nicht zur seelischen Selbstgenügsamkeit, sondern zur seelischen Gemeinschaft bestimmt. Die menschlichen Qualitäten können sich ja auch nur in einem gemeinsamen Leben entwickeln, der autark Lebende muß innerlich verdorren. Aus dieser Erkenntnis heraus rief Fichte: „Sollen Menschen überhaupt sein, so müssen es mehrere sein“, „Unus homo, nullus homo!“. Solche Einsicht verbietet es aber, in seinem Nächsten nur ein Mittel zum Zwecke zu sehen, mit ihm nur deshalb zu verkehren und zusammenzuarbeiten, weil dies Sicherheit, Wohlstand, Zerstreung bietet. Nun stellt sich das Gefühl der Menschenwürde ein, die es strikte verbietet, den Mitmenschen als Werkzeug zu behandeln, ihn wohl gar zum Sklaven herabzudrücken oder in einem Dienstverhältnis einen bloßen Kauf von Arbeitskraft zu sehen. Kurz, die Vernunft gebietet nun Menschlichkeit, Humanität, sie stellt dem im Reiche der Naturkräfte waltenden Kausalitätsgesetze das im Reiche des Geistes geltende Sittengesetz gegenüber. Die Kant'sche Formulierung drückt diese Einsicht völlig exakt aus: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ Als Ziel alles Daseins wird also nicht die Einzelpersönlichkeit, sondern die Menschheit proklamiert. Wird dies aber zum klar bewußten Ziel der einzelnen, dann erst ist die echte Gemeinschaft verwirklicht.

Das Sittengesetz gebietet, alle Kraft für dieses Ziel einzusetzen. Die *Neigung* allein wäre hierfür freilich eine zu schwache Antriebskraft, denn den Sympathien stehen noch auf lange hinaus mannigfachste Antipathien entgegen. Sie zu überwinden, bedarf es eines stärkeren Antriebes, und dieses findet der rationale Mensch zuletzt im Bewußtsein der *Pflicht*: Wolle was Du sollst! Dieses zwar selbst gegebene, aber in seiner Anwendbarkeit für eine allgemeine Gesetzgebung erprobte Gesetz und das hinter ihm stehende strafende Gewissen, vermag unter Überwindung aller entgegenstehenden Triebe wahrhaft sittliches Handeln zu erzwingen, und ist dies allgemein geworden, dann ist das Reich der *Gerechtigkeit*, der *Sittlichkeit* angebrochen. Dieses ist nun fürwahr mehr, als eine bloße, dem Buchstaben des Gesetzes und die Konvention getreulich erfüllende „bürgerliche Gesellschaft“, es ist das Reich der *Gemeinschaft*. Dieses beruht aber nicht mehr auf bloßen Naturtrieben und umfaßt nicht nur engste Kreise, es ist auf Vernunft gegründet und umfaßt das ganze Volk und zuletzt die ganze Menschheit. Die echte, die *rationale* Gemeinschaft komplizierter Menschen aber verhält sich zur naiven Triebgemeinschaft einfacher Menschen so wie die wissenschaftliche Technik von heute zur naiven Technik der Steinzeit. Der Mensch verhält sich fortan nur mehr als Glied eines höheren Ganzen. Dieses Gliedbewußtsein erzwingt aber die Respektierung der Menschenwürde nicht nur der anderen, sondern auch seiner selbst. Es verbietet das Laster auch dann, wenn es dem anderen völlig verborgen bliebe. Verhalten sich aber alle Menschen würdig, dann schwinden von selbst alle Antipathien, *Pflicht* und *Neigung* vereinigen sich sodann in voller Harmonie, wie es Schiller in seiner Abhandlung über „Anmut und Würde“ fordert und hofft. Auch für das Sittengesetz gilt daher zuletzt: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“

Hat der die rein individualistische Gesellschaftsstufe organisierende Staat eine bürgerliche Rechtsordnung und die Grundlagen für eine freie Marktwirtschaft als seine vornehmsten Leistungen geschaffen, so erwächst ihm schon auf der untersten Stufe der echten Gemeinschaft als vordringliche Funktion die Sozialpolitik zu. Die wesentlichen Elemente sind bekanntlich in jener Reihenfolge, wie sie den zunächst liegenden Forderungen der Menschlichkeit entspricht: Fürsorge, Vormundschaft, Schutz der Frauen und Kinder, allgemeiner Arbeiterschutz, Sozialversicherung, Jugendfürsorge und -erziehung, Volksgesundheitsdienst, sozialer Wohnungsbau, Vollbeschäftigungspolitik, soziale Besteuerung, räumliche und rassische Gleichberechtigung. Diese und ähnliche Veranstaltungen, soweit sie heute schon bestehen, können allerdings zwei rational sehr verschiedene Wurzeln haben. Die eine mögliche Wurzel ist das *Sittengesetz*, die Idee des gleichen Rechtes

Aller auf Wohlfahrt, sofern sie nur ihrer Pflicht genügen, auch die eigene Kraft restlos dem Gemeinwohl zu widmen. Die andere mögliche Wurzel aber ist, im Gegensatze hierzu, der *Klassenkampf*: Die schwächere Masse organisiert sich, um die Minderheit der stärkeren Persönlichkeiten zu majorisieren und ihr die Früchte ihres Schaffens zu beschneiden, so daß also die Rollen von Ausbeutern und Opfern nur wechseln. Die Sozialpolitik von heute gründet sich nicht allein auf der ersten Wurzel, zum Teil ist sie erzwungen durch den Aufstand der Massen und hieraus erklärt sich manche kritiklose Übertreibung und ein nicht geringer Mißbrauch ihrer Wohltaten, zum andern Teil beruht sie jedoch zweifellos auf wahrer Humanität. Auch diese aber ist nur dann frei von jeder Kritik, wenn sie ihre Gunst nicht leichtherzig spendet, sondern die Massen zur Würdigkeit für sie erzieht. Im übrigen soll hier nicht darüber gerechnet werden, welche der beiden Wurzeln die stärkere ist. Ohne Zweifel aber ist die moderne Sozialpolitik eine Etappe auf dem Wege zur rationalen Gemeinschaft. Überwunden ist der grundsätzliche Individualismus, der jeden auf seine eigene Kraft verwies und der da meinte, eine „verborgene Hand“ Sorge schon dafür, daß aller Eigennutz zum Gemeinnutz ausschlage.

Der Wille zur echten Gemeinschaft, zur inneren Solidarität, hat jedoch solange nur ein beschränktes Feld, als die Menschen in ihren obersten Wert- und Zielsetzungen nicht übereinstimmen. Zwar hat sich die „Humanität“ als erste Aufgabe gestellt, sie von autoritärem Druck, von Glaubens- und Gewissenszwang zu befreien und zu ermöglichen, daß „jeder nach seiner Fassung selig werde“, einen individualistischen, eigenbrötlerischen Gebrauch dieser Freiheit hat sie aber damit nicht im Auge gehabt. Echte Gemeinschaft kann sich offenbar nur bei Übereinstimmung aller ihrer Glieder in Weltanschauungsdingen, also im Hinblick auf die Werte des Wahren, Guten, Schönen, sie kann sich nur auf geistiger Harmonie gründen, sie muß eine geistige Gemeinschaft sein. So wie es von der Freundschaft heißt „idem velle, idem nolle“, so müssen hier alle in ihren Werturteilen und prinzipiellen Zielsetzungen harmonieren. Diese Forderung schwebte gewiß auch Leibniz vor bei seiner Idee einer „Universalwissenschaft“, die der „prästabilierten Harmonie“ aller „Monaden“ gerecht werden sollte. Soweit aber die geistige Kraft dieser Monaden nicht zureicht, für eine aktive Mitwirkung im Ringen um die höchsten Werte werden sie sich von führenden Geistern überzeugen lassen, das geistige Charisma, der Offenbarungsglaube erhält so aus dem Gemeinschaftssehnen erneute Bedeutung und Kraft. In dieser geistigen Führungsschicht aber wird hier im edlen Wettstreit um Wahrheit und Schönheit gerungen nicht aus Originalitäts- und Ruhmsucht und intellektuellem Snobismus, wie in der individualistischen Gesellschaft, sondern aus dem tiefsten Streben, sich gegen-

seitig zu überzeugen und zur Übereinstimmung im Letzten und Höchsten zu gelangen. Die geistigen Institutionen, auf denen sich die Hochkulturen der Vergangenheit emporgeschwungen haben, Religion und Philosophie, Dichtung und Kunst, sie erwachen nun zu neuer Fruchtbarkeit und gewähren wieder echten, geistigen Genuß. Bei aller äußeren Ähnlichkeit aber unterscheiden sie sich nun in einem von damals: ihre Früchte reifen nicht unter den Strahlen der Autorität, sondern unter denen der s p o n t a n e n Sehnsucht Aller nach geistiger Gemeinschaft; nicht transzendente, sondern immanente Impulse führen nun zur Wahrheit und Schönheit. Selbst bei diesem einträchtigen Streben muß es nicht, ja kann es vielleicht niemals sein, daß die letzten Wahrheiten je ergründet werden, aber es wird die Menschen schon mit tiefster Befriedigung erfüllen, wenn sie sich in jeder Etappe auf dem Wege dahin innerlich zusammenfinden. Der Individualist mag wohl auf seinem Wege manchen geistigen Edelstein finden, allein den Berg des Heils können die Menschen nur mit vereinten Kräften emporstreben.

Dieser Gemeinschaftsweg der G e i s t e r ist es, was wir heute mit dem Sehnen nach einer K u l t u r meinen. Wahre Kultur verwirklicht sich zunächst in der völligen Einheit religiösen und philosophischen Denkens, nächst dem aber in der formalen Einheit und Größe der ihre Ideen verherrlichenden Dichtung und Kunst. Sie manifestiert sich in monumentalen Schöpfungen, wie sie nur das durch die geistige Nachfolge der Gemeinschaft gestützte Genie hervorzubringen vermag, in Epos und Tragödie, Oratorium und Heldenoper, Tempel und Palast, Fresko und exemplarischer Statue, Predigt und hoher Messe. Individualistische, nur auf Reize abgestimmte Produkte sind keine Kulturwerte. In der bloßen „Gesellschaft“, in der die geistige Einheit fehlt, kann es niemals Kultur geben, mag sie auch die vollkommenste Zivilisation hervorbringen, diese beiden aber verhalten sich zueinander in der Tat wie Organismus und Mechanismus.

Aber auch alle kulturschöpferischen Institutionen und Werke bedürfen der organisierenden Stütze des S t a a t e s, wie es uns das antike Vorbild zeigt. Seine vornehmste Aufgabe ist es dabei, den jeweiligen Gehalt der Kultur durch die S c h u l e von Generation zu Generation weiter zu geben, wie es im besonderen die ursprüngliche Funktion des Gymnasiums und der Universitas litterarum war. Sittliche und ästhetische E r z i e h u n g sind die vornehmsten Aufgaben der K u l t u r p o l i t i k.

Der Fortschritt der Gesellschaft zur Gemeinschaft manifestiert sich demnach besonders deutlich im Fortschritte des Staates vom bloßen Rechts- und Wirtschaftsstaat zum echten W o h l f a h r t s - und K u l t u r s t a a t. Nur soferne er dieser höheren Berufung mit allen Kräften dient, rechtfertigt sich die H e g e l s c h e Definition des Staates als

die „Verwirklichung der sittlichen Idee“ und ist die Staatengeschichte der „Gang Gottes durch die Welt“.

IV. Schlußfolgerungen

Der vorstehende Gedankengang sei nun mit der Denkweise Tönnies' verglichen. In einer Hinsicht steht er in diametralem Gegensatz zu seiner Lehre. Aus dieser kann man nicht umhin, zu folgern, daß das Entwicklungsgesetz der Gesellung, auf die einfachste Formel gebracht, laute: Von der Gemeinschaft zur Gesellschaft. Scheidet er doch ausdrücklich „zwei Zeitalter, ein Zeitalter der Gesellschaft folgt dem der Gemeinschaft“ (S. 251 o. c.). Die Gemeinschaft aber ist bei ihm eine naturhafte Verbindung, die durch sie erfaßten Menschen bilden in ihrem Denken und Handeln ab ovo einen Organismus, die Gesellschaft hingegen ist ein künstliches Produkt des Verstandes, einem Mechanismus vergleichbar. Es ist also der „Verstand als Widersacher der Seele“ (Klages), der die Menschheit aus einem naturhaften, aber kulturgetränktem Zustande hinüberzwingt in die gemachte, glatt funktionierende, aber sterile Zivilisation. Gemeinschaft und Gesellschaft verhalten sich aber zueinander wie eine natürliche und eine wächserne Rose. Demgegenüber heißt das hier aufgestellte Entwicklungsgesetz auf die allereinfachste Formel gebracht: Von der Gesellschaft zur Gemeinschaft. Genauer expliziert aber heißt es: Von einer vorerst rein triebhaften und darum leistungs- und umfangsarmen zu einer rationalen und darum leistungsfähigen und umfassenden Gesellung und innerhalb dieses höheren Stadiums von der rein utilitarischen, bürgerlich-rechtlichen Gesellschaft zur sittlich-rationalen Gemeinschaft. Während also die Entwicklungslinie bei Tönnies abwärts weist, weist die hier gezeichnete nach aufwärts.

Das Tönnies'sche Entwicklungsgesetz kann aber auch nur als Naturgesetz verstanden werden, denn diese Entwicklung erscheint bei ihm als unentrinnbar und nicht umkehrbar. Der hier gezeichneten Entwicklungslinie hingegen wohnt keine gesetzliche Notwendigkeit inne, hinter ihr steht keine Naturkraft, die die Menschen in immer höhere Lebens- und Gesellungsformen hinauftreiben würde. Die treibende Kraft liegt hier allein im Verstande und in der Willenskraft, kurz in der Vernunft der Menschen und in der Aktivierung dieser Kraft haben die Menschen volle Freiheit, sie sind hier Gesetzgeber ihrer selbst, sie sind autonom. Daher ist der hier entwickelte Gedankengang nicht explikativer, sondern normativer Art, er stellt nicht ein Gesetz des Seins, sondern des Sollens auf, er zeigt im Sinne der Forderung „Werde was Du bist!“ den Weg auf, den die Menschheit beschreiten muß, um zur Vollkommenheit zu gelangen; sein

Sinn lautet: die Bestimmung der Menschheit ist es, diesen Weg zu gehen, ob sie ihn wirklich gehen wird, sagt er nicht. Dies ist ein wesentlicher Unterschied gegenüber der Aufklärung, die den sittlichen Fortschritt für unaufhaltsam ansah, und allen den Utopien, die aus der Aufklärung herausgesponnen wurden.

In anderer Hinsicht aber, die jedoch nicht minder bedeutsam ist, besteht eine beinahe volle Übereinstimmung mit Tönnies. Dieser sieht als ergiebiges und würdiges Erkenntnisobjekt im Bereiche der menschlichen Beziehungen allein die „bejahenden“ Verhältnisse an, also jene, wo Menschen gemeinsam dasselbe wollen. Wenn er daher auch einer „generellen Soziologie“ die Berechtigung zuspricht, das Gemeinsame aller menschlichen „Beziehungen“ zu erforschen, so liegen ihm selbst doch nur die „bejahenden Verhältnisse“ am Herzen, die er einer „speziellen Soziologie“ vorbehält („Einführung in die Soziologie“). Zu dieser Auffassung hat sich nun der hier Sprechende schon in seinem Aufsatz „Um die Einheit der Sozialwissenschaften“ (Schmollers Jahrbuch 77. Jg. 1957) bekannt. Jedenfalls kann von „Gesellschaft“ sowohl funktional als auch als Wesenheit nur dann die Rede sein, wenn Menschen zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles zusammenwirken. Diese Art „sozialer Beziehung“ ist die allein konstruktive und problemreiche und dies insbesondere dann, wenn nicht Gruppeninteressen, sondern allgemeinen menschliche, öffentliche Interessen ins Auge gefaßt werden, von denen der Weg aber sogleich zu den für alles Menschenschicksal entscheidenden Institutionen Staat, Recht, Wirtschaft, Kultur führt. Was wiegen den Problemen gegenüber, die hier zu lösen sind, die verneinenden sozialen Beziehungen? Die sich aus Zwietracht und Krieg ergebenden Probleme bestehen im Wesentlichen darin, wieder Eintracht und Frieden herzustellen, Haß und Streit aber interessieren nur die Psychologen und der Krieg nur die Strategen. In diesem Sinne grenzt sich aus dem gewiß sehr weiten Kreise zwischenmenschlicher Beziehungen und Vorgänge der engere ab, für den die Bezeichnung „spezielle Soziologie“ allerdings wenig geeignet ist, für den viel besser der Ausdruck „Sozialwissenschaften“ zutrifft und die daher nach dem oben Gesagten normativen Charakter haben. Staat, Recht, Wirtschaft, sie alle können auch in ihrer realen Unvollkommenheit nur erkannt werden, wenn sie am Muster ihrer Idealtypen gemessen werden. Was aber außerhalb dieses engeren Kreises steht, das ist demgegenüber nur einer empirischen und psychologischen Erklärung bedürftig und dieses bleibt der Aufgabenkreis der (generellen) „Soziologie“. Obwohl Tönnies über Staat, Recht, Wirtschaft und Kultur explicite sehr wenig gehandelt hat, ist es dennoch dieser Bereich, dem sein Denken zuzu-

ordnen ist, er gehört also nicht zu den Vätern der allgemeinen Soziologie, sondern einer allgemeinsten Sozialwissenschaft.

In dem oben zitierten Aufsatz wurde auch gezeigt, daß es diese allgemeine Sozialwissenschaft vor hundert Jahren schon gegeben hat in Gestalt einer universellen „Staatswissenschaft“. Diese hat sich jedoch aus Gründen, die wissenssoziologisch darzulegen wären, in eine Reihe von unzusammenhängenden Spezialwissenschaften gespalten, die heute den lockeren Komplex der „Rechts- und Wirtschaftswissenschaften“ bilden. Das universelle Erkenntnisobjekt aber ist damit den Soziologen allein überlassen worden, die jedoch rein empirisch verfahren und zu normativen Perspektiven und darauf beruhenden Sinndeutungen des Bestehenden nicht gelangen können. Der vorstehende Aufsatz mag daher vielleicht auch den Nutzen haben, die Notwendigkeit einer autonomen, universellen Sozialwissenschaft vor Augen zu führen.