

Klassiker der Sozialwissenschaften

Friedrich Jonas

Geschichte der Soziologie 2

Herausgegeben von
Stephan Moebius

3. Auflage



Springer VS

Klassiker der Sozialwissenschaften

Reihe herausgegeben von

Klaus Lichtblau, Jever, Deutschland

Stephan Moebius, Graz, Österreich

In den Sozialwissenschaften gibt es eine ganze Reihe von Texten, die innerhalb der Scientific Community seit vielen Jahren immer wieder gelesen und zitiert werden und die deshalb zu Recht den anerkannten Status des „Klassischen“ für sich in Anspruch nehmen können. Solche fraglos gültigen Bezugstexte sind nicht das Privileg einer einzelnen theoretischen Strömung, sondern im Gegenteil: Man findet sie in allen Fraktionen und weltanschaulichen Lagern innerhalb der modernen Sozialwissenschaften, so dass intersubjektiv anerkannte Klassiker die Möglichkeit eines ökumenischen Dialogs zwischen den oftmals verfeindeten Schulen eröffnen. Man kann diese Schriftenreihe auch so verstehen, dass konfessionelle Zugehörigkeiten den Zugang zur eigentlichen „Sache“ nicht verstellen dürfen, aufgrund der prinzipiellen Standortgebundenheit aller kultur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnis aber selbstverständlich als jeweils besondere „Perspektive“ bei der Klärung der entsprechenden Sachverhalte eingebracht werden müssen. Die Schriftenreihe ist deshalb darum bemüht, die unterschiedlichsten, oft zu Unrecht vergessenen Klassiker der Sozialwissenschaften anhand von ausgewählten Texten wieder einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Herausgegeben von

Klaus Lichtblau

Jever, Deutschland

Stephan Moebius

Karl-Franzens-Universität Graz

Graz, Österreich

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/12284>

Friedrich Jonas

Geschichte der Soziologie 2

Herausgegeben von
Stephan Moebius

3. Auflage

 Springer VS

Friedrich Jonas
Universität Mainz
Mainz, Deutschland

ISSN 2626-2355

ISSN 2626-2363 (electronic)

Klassiker der Sozialwissenschaften

ISBN 978-3-658-31410-1

ISBN 978-3-658-31411-8 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-31411-8>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 1980, 1976, 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung der Verlage. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Lektorat: Cori A. Mackrodt

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Vorwort des Herausgebers zu Band 2 der <i>Geschichte der Soziologie</i> von Friedrich Jonas	VII
VI Soziologie in Frankreich	1
1 Der Prozess des Sokrates	1
2 Emile Durkheim	21
3 Die soziologische Totalität	51
4 Soziale Morphologie	70
VII Italienische Soziologie unter Einschluß der spanischen und südamerikanischen Soziologie	81
1 Die Rezeption der soziologischen Theorie und ihre Probleme	81
2 Die Erben Machiavellis	94
3 Wiederholung der Rezeption	129
VIII Soziologie in Deutschland	143
1 Kritik der soziologischen Erkenntnis	143
2 Max Weber	165
3 Wirklicher und unwirklicher Geist	193
4 Die skeptische Generation	218
IX Amerikanische Soziologie unter Einschluß der englischen	237
1 Die Gründerväter	237
2 Die Empiriker	257
3 Der Funktionalismus	278
4 Continuities	312

Exkurs: Soziologie in anderen Ländern	329
Schluss	335
Über den Verfasser	339
Literaturhinweise	341
Personenregister	349

Vorwort des Herausgebers zu Band 2 der *Geschichte der Soziologie* von Friedrich Jonas

Die 1968/1969 erstmals publizierte, damals vierbändige *Geschichte der Soziologie* von Friedrich Jonas (1926–1968) bietet einen breit gefächerten, materialreichen ideengeschichtlichen Überblick über die Geschichte der Soziologie mit Fokus auf Mitteleuropa und die USA. Die *Geschichte der Soziologie* von Jonas erscheint nun in dritter Auflage und ist nicht nur für die Forschung ein hilfreicher Begleiter, sondern darüber hinaus bestens für die Lehre geeignet – auch wenn die selbstreflexiv-kritische Beschäftigung mit der Fachgeschichte in den zunehmend auf unmittelbare Verwend- und Verwertbarkeit wissenschaftlichen Wissens ausgerichteten curricula immer mehr aus dem Blick zu geraten droht.

In der zweiten Auflage, die Anfang der 1980er Jahre erschien, wurden die ursprünglich vier Bände zu zwei Bänden zusammengeführt. Die dritte Auflage, die nun in der Reihe «Klassiker der Sozialwissenschaften» des VS-Verlags erscheint, folgt dem. Allerdings wurden die Quellentexte, die in den beiden vorhergehenden Auflagen vorhanden waren, bewusst weggelassen. Zum einen, weil sie im digitalen Zeitalter schnell anderweitig verfügbar sind, zum anderen aber insbesondere deswegen, weil die von Jonas getroffene Auswahl manche zentralen Klassiker wie Ferdinand Tönnies oder Georg Simmel außen vor ließ und stattdessen den Akzent eher auf sozialphilosophische Vorreiter der Soziologie legte.

In Band 1 konzentriert sich Jonas auf die in der Aufklärung, im Idealismus, Liberalismus, Sozialismus und Positivismus auszumachenden Gesellschaftslehren. Der vorliegende Band 2 umfasst länderspezifische Historiographien der Geschichte der Soziologie von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. Beide Bände sind als eine Einheit zu sehen. Im ersten Band der nun vorliegenden dritten Auflage findet sich zudem eine vom Herausgeber verfasste Einleitung, Kontextualisierung und Erörterung von Friedrich Jonas' *Geschichte der Soziologie*.

Editorischer Hinweis:

Bestimmte satztechnische Eigenheiten früherer Ausgaben wie etwa gleichlautende Fußnoten, die mit Indexbuchstaben unterschieden werden, wurden beibehalten, um die Konkordanz der Fußnotenzählung zwischen den Auflagen zu gewährleisten.



1 Der Prozess des Sokrates

Das 20. Jahrhundert beginnt damit, rückblickend auf die Erfahrungen des 19. Jahrhunderts, die Frage nach dem Schicksal der Emanzipationsbewegung zu wiederholen, in deren Verlauf die Soziologie als eigenständige Wissenschaft hervorgetreten war. Frankreich hatte sich im 18. Jahrhundert zum Anwalt dieser Emanzipationsbewegung gemacht und in seiner großen Revolution den geistigen und politischen Führungsanspruch in Europa angemeldet. Gerade hier sind jedoch die Erwartungen, die man mit der Emanzipation verbunden hatte, enttäuscht worden. Die Revolution endet mit der Errichtung eines neuen Absolutismus. Es folgen die Niederlagen NAPOLEONS, die Restauration, zwei Revolutionen, die ebenfalls nicht zur ersehnten Freiheit führen, sondern einem neuen Kaiser zur Macht verhelfen, der dann wieder geschlagen wird. TOCQUEVILLE stellte fest, daß er in einem Lande wohne, in dem man während vierzig Jahren ein wenig von allem versucht habe, ohne sich endgültig irgendwo festzulegen. Die revolutionäre Emanzipation sollte den Weg zu gesellschaftlich-politischem Fortschritt ebnen. Aber tatsächlich sind England und Preußen die großen Gewinner des 19. Jahrhunderts, und hinter ihnen zeichnet sich schon die künftige Vormachtstellung von Amerika und von Rußland ab, deren Machtzuwachs man, wenn auch aus verschiedenen Gründen, mit Mißtrauen gegenübersteht.

Diese Erfahrungen führen über den schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts sichtbaren Zweifel an der Emanzipation hinaus zu einer grundsätzlichen Kehrtwendung gegen sie. Wenn man nach der Neubegründung der Soziologie in Frankreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts fragt, dann darf dieser Hintergrund nicht übersehen werden. Für alle diese Denker sind Emanzipation und Aufklärung mit ihrer Befreiung des einzelnen aus den Korporationen und des Geistes aus den Institutionen eine Täuschung oder ein Unglück. Der Geist der Anarchie, gegen den

schon ROUSSEAU, SAINT-SIMON und COMTE geschrieben hatten, wird immer heftiger angeklagt und als Ursache der gesellschaftlichen Schwierigkeiten, des politischen Unglücks, der ideologischen Täuschungen verurteilt. Alle bedeutenden Denker dieser Zeit, RENAN, BERGSON, SOREL, LE BON, DURKHEIM, PÉGUY, um nur diese zu nennen, sind in ihren Gedankenkreisen fest mit dem Schicksal ihrer Nation verbunden. «*A tort ou à raison nous n'avons plus l'esprit de tradition ... nous avons, pour notre malheur peut-être, soif de logique*», und darum, so bemerkt DURKHEIM weiter in seinem Aufsatz «*La philosophie dans les universités allemandes*» (Revue Internationale de l'Enseignement, 13, 1887, S. 439), müssen wir deutlich machen, «*que la sympathie ne s'exerce qu'au sein de groupes inégalement extensifs mais toujours clos et fermés, et marquer la place de la patrie parmi ces groupes*». Auch wenn man sich um wissenschaftliche Objektivität und Neutralität bemüht, so weiß man doch genau, wem die Theorie, die man vertritt, nützt, welche Institutionen sie legitimiert. Patriotismus, so bemerkt HUGHES (*Consciousness and Society*, 1958, S. 58 f.), war hier eine fast instinktive Bewegung, über die man weniger als in Deutschland redete, weil sie mehr als selbstverständlich galt. Soziologie, so empfindet man hier, das ist weder ein neutrales analytisches Instrument noch eine beliebig verfügbare Theorie, sondern in ihr geht es um eine Einsicht, die von lebenswichtiger Bedeutung für die Gesellschaft ist, in der man lebt. DURKHEIM wird in seinem patriotischen Eifer so weit gehen, die Soziologie als «*französische Wissenschaft*» zu bezeichnen.

Das Prinzip der Emanzipation hatte im 17. und im 18. Jahrhundert in zwei großen Franzosen beispielhafte Darstellung gefunden. DESCARTES hatte die Emanzipation des Geistes aus den Institutionen zur Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis, VOLTAIRE die Emanzipation des einzelnen aus den Korporationen zur Grundlage einer freien und aufgeklärten Gesellschaft gemacht. Vernunft und Freiheit sind die großen Ideale der Revolution, die die Göttin der Vernunft verherrlicht und die Menschenrechte als Freiheitsrechte in der Verfassung verankert. Dieser Rationalismus und diese Begeisterung für die Emanzipation hatten von Anbeginn an Widerspruch gefunden. PASCAL und ROUSSEAU bleiben zwar in ihrer Zeit im Hintergrund, aber ihr Einfluß wächst langsam und beständig. Für sie ist das Thema nicht mehr die Emanzipation, die Befreiung der Vernunft und des Menschen aus ihren alten Fesseln, sondern die Rückkehr zu einer alten Wahrheit. Ihr Gott ist nicht der Gott der Dichter und Philosophen, der mit Hilfe der Vernunft erkannt wird, sondern der Gott des Alten Testaments, der Gott Abrahams und Isaaks, der den Glauben, die irrationale Unterwerfung fordert. Die Vernunft, so hatte schon ROUSSEAU gesehen, zerstört eben die Einheit, ohne die der Mensch nicht leben kann. Und das Thema der Soziologie wird die Wiederherstellung dieser Einheit.

«*Terminer la Révolution*», das ist der Grundgedanke, den schon SAINT-SIMON, COMTE und PROUDHON ebenso wie die Legitimisten BONALD und DE MAISTRE

vertreten haben. Und je mehr die Zeit voranschreitet, desto weniger ist man geneigt, die Emanzipation als ein Durchgangsstadium zu einer besseren Welt anzusehen, wie es ROUSSEAU, SAINT-SIMON und COMTE getan hatten, desto mehr erscheint sie vielmehr als ein tödlicher Irrtum, ein schlechthin negatives und zerstörerisches Prinzip. Das berüchtigte «*écrasez l'infâme*» wird jetzt auf diejenigen zurückgewendet, die es sich zu eigen gemacht hatten. Aus welcher Gesellschaftsschicht stammt denn die Infamie, so fragt PROUDHON, den SOREL in seinem Buch «*Le Procès de Socrate*» (Paris 1889, S. 98) zitiert. Und er antwortet: das sind die Raffinierten, die Künstler, die «*gens de lettres*». RENAN erklärt in seiner Schrift «*La Réforme intellectuelle et morale*», daß die Niederlage Frankreichs im Kampf gegen Preußen darauf zurückzuführen sei, daß man in Preußen der tödlichen Wirkung der Reflexion widerstanden und sich einen Rest von Rauheit, Schwere und Selbstverleugnung bewahrt habe. Aufklärung und Rationalismus sind hier nicht mehr nur Antithese, durch die man in einem dialektischen Prozeß hindurch muß, sondern Anathema. Man hat den falschen Göttern gedient und ist darum besiegt worden. Das Ausgehen von den Bedürfnissen und Interessen des einzelnen war ein Irrtum gewesen; jetzt handelt es sich darum, den kollektiven Zwang, die organische Totalität, die überindividuelle Macht der Gesellschaft zu rechtfertigen. Eine Betrachtungsweise, die deswegen empirisch und rational war, weil sie an die in der Erfahrung vorhandenen Interessen und Bedürfnisse des einzelnen anknüpfte, wird jetzt aufgegeben. Die Kollektiva, die man nur irrational intuitiv erfassen oder rein rational konstituieren kann – mit dem alten aristotelischen Argument, daß das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile –, konstituieren jetzt den Erkenntnisgegenstand der Soziologie.

HENRI BERGSON (1859–1941) findet mit seinem «*élan vital*» eine einprägsame Formel für diese neue Interpretation von Welt und Gesellschaft. BERGSON, der im Geiste des Rationalismus, des *esprit de géométrie*, erzogen worden war, der zu seiner Zeit im Positivismus seine letzten Triumphe feierte, beschäftigt sich während eines Spazierganges mit dem aus der Antike bekannten Paradox des ZENON. Die Vernunft ist nicht in der Lage zu beweisen, daß Achilles von einer Schildkröte überholt werden könne. Die Vernunft ist blind für die eigentlichen Kräfte, die im Leben eine Rolle spielen. Sie kann alles nur nach einem abstrakten Maßstab messen. Hier wendet sich BERGSON ebenso wie PASCAL vom Rationalismus ab. Der Rationalismus ist unfähig, die Realität zu erreichen. Seine kritischen Definitionen, die sich im Bereiche der unbelebten Materie bewährt haben, versagen, wenn es sich um die Erkenntnis von Lebensprozessen handelt. Die Erkenntniskraft der Vernunft ist beschränkt, und sie versagt gerade dort, wo es sich um das Leben des Menschen, auch um sein Leben in der Gesellschaft handelt. Nicht die Vernunft, sondern die Intuition ist es, die uns im Gegensatz zu der zergliedernden Vernunft die eigentlichen Zusammenhänge offenbart. Das Ganze, das mehr ist als die Teile,

kann eben deswegen nicht rational aus den Teilen abgeleitet werden, wie es Aufklärung und Liberalismus hinsichtlich der Handlungszusammenhänge der bürgerlichen Gesellschaft getan hatten. Das intuitive Erfassen des Ganzen geht der zergliedernden Analyse voraus. Die lebendige Bewegung, die rational nicht zerlegbar ist, kann nur als Einheit aufgefaßt werden. Sie läuft nicht in einer räumlich-meßbaren Zeit ab, sondern vollzieht sich in einer nur erlebbaren Dauer.

Elan vital, évolution créatrice, das sind die tragenden Kräfte, die nicht rational erkennbar sind und sich insofern aller Voraussage entziehen. Das, was sie kennzeichnet, ist ihre innere, rational nicht verstehbare Freiheit und Offenheit. Ihre äußeren Erscheinungsformen verhalten sich zu ihrer Wahrheit so, wie der Kieselstein, der von der Woge herangetragen wird, sich zu dieser Woge verhält. Man hebt den Kieselstein auf, aber die eigentliche Kraft ist die Woge, die ihn herangebracht hat und dann wieder zurückflutet. Leben, das ist Aktion, und diese Aktion wird nicht durch rationale Zergliederung, sondern durch intuitives Ergreifen erkannt. BERGSON unterscheidet schon in seiner Dissertation, dem *«Essai sur les données immédiates de la conscience»* (1889), zwischen dem äußeren, bewußten, gesellschaftlich geprägten Ich und dem inneren, wahren, nicht sozialisierten und nicht im Bewußtsein präsenten Ich. Dieses letztere Ich ist die Quelle aller lebendigen Schöpferkraft. Sich ihr zuzuwenden, bedeutet die wahre Freiheit. In seiner schöpferischen Tätigkeit bezieht sich der Mensch nicht auf das, was ihm durch Vernunft zugänglich ist oder von der Gesellschaft vermittelt wird, sondern auf eine Lebenskraft, die spontan, unberechenbar und nur intuitiv erfassbar ist. «Alles, was unbegreifbar ist, hört nicht auf zu sein», hatte PASCAL in seinen *«Pensées»* (430 b) erklärt. Und ebenso ist für BERGSON wie für SOREL das, was eigentlich wirkt, unerkennbar. Es ist eine Kraft, von der man nur in Gleichnissen reden kann und die, wie es BERGSON sagt, aller Voraussicht Trotz bietet.

Ein Beispiel für die Wirksamkeit dieser elementaren Lebenskraft gibt BERGSON, wenn er die Moral des Christentums mit der Moral der Stoa vergleicht. Beide gebrauchen fast dieselben Worte, aber sie fanden nicht das gleiche Echo, weil sie nicht mit dem gleichen Akzent gesagt worden waren. Die Stoiker, so stellt BERGSON (Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Deutsche Ausgabe 1933, S. 56) fest, haben sehr schöne Beispiele gegeben, aber es ist ihnen nicht gelungen, die Menschheit mit sich zu reißen, weil sie keinen Zugang zu der Begeisterung fanden, die sich von der Seele zur Seele bis ins Unendliche fortpflanzt. Die rationale Morallehre der Stoiker konnte nicht das leisten, was der christliche Glaube vollbrachte. Und ebensowenig kann die positivistische Einsicht zu den wirklich bewegenden Kräften im menschlichen Leben und in der menschlichen Gesellschaft vordringen. Alle lebendige Wirklichkeit ist innere, unterhalb der Rinde des Bewußtseins verborgene Wirklichkeit. Alle wahre Zeit ist innerlich erlebte Dauer. Diese innere, durch Vernunft und Gesellschaft unterdrückte Kraft muß jetzt be-

schworen werden. Sie soll der Dekadenz und der Erstarrung entgegentreten. Es kommt darauf an, die lebendige Kraft, die in der Wirklichkeit wirkt, zu erkennen und dann die Gesellschaft für diese Kraft offenzuhalten.

Die Gesellschaft wird nicht von dem rationalen Interesse des einzelnen, sondern von der sittlichen Verpflichtung, die die Gruppe gegenüber dem einzelnen verkörpert, konstituiert. Die offene Gesellschaft ist darum im Gegensatz zur geschlossenen Gesellschaft nicht die, die den einzelnen emanzipiert, sondern die, die diese sittliche Verpflichtung sich öffnen und weiterentwickeln läßt. Offene Gesellschaft und geschlossene Gesellschaft bedeutet hier nicht den Gegensatz zwischen Individualismus und Kollektivismus, sondern umgekehrt, den Gegensatz zwischen einer Gesellschaft, die sich in der individualistischen Rationalität abschließt und darum erstarrt, und einer Gesellschaft, in der es zur Entfaltung eines wahrhaften Gemeinschaftslebens kommt. Die offene Gesellschaft ist nicht die Gesellschaft, die den einzelnen freiläßt, sondern die selbst frei geworden ist für die vitalen Mächte, die ihr Leben bestimmen. Diese Freiheit bedeutet Befreiung von der kritischen Vernunft, die durch Intuition zu ersetzen ist, den Anschluß an die wahren, unbewußten Quellen der Moral, die Befreiung von der Kompliziertheit und Reizüberflutung des modernen Lebens durch Rückkehr zu einer neuen Einfachheit und Askese.

TOCQUEVILLE, J. ST. MILL, COURNOT, NIETZSCHE, BURCKHARDT und andere hatten gezeigt, daß der rasche soziale Wandel die Vision einer Welt heraufbeschwor, in der die Schwerkraft äußerer Massen bzw. einer äußeren Notwendigkeit alles innere Leben erdrückte. Schon PROUDHON und die ihm folgenden Anarchisten hatten gegen diesen Druck protestiert und versucht, eine Gegenkraft zu mobilisieren. PROUDHON hatte schließlich die Aussichtslosigkeit dieses Bemühens eingesehen, und er war nicht der letzte, der den Weg vom Humanismus zum Kulturpessimismus ging. BERGSON jedoch setzt, hierin NIETZSCHE, der sich gegen SCHOPENHAUERS Pessimismus gewendet hatte, nicht unähnlich, gegen diesen Pessimismus die Forderung nach einer neuen Seele. Und eben diese Forderung ist auch das zentrale Motiv bei DURKHEIM und SOREL. RENAN hatte gefragt: Wovon wird man nach uns leben? DURKHEIM, BERGSON und SOREL antworten: Wir müssen uns eine neue Seele schaffen. Während jedoch BERGSON und DURKHEIM dieses Thema unter zwei verschiedenen Ansätzen und im Widerspruch zueinander behandeln, schließt sich SOREL an BERGSON an. Für ihn ist, wie es M. FREUND (Georges Sorel, Der revolutionäre Konservatismus. Frankfurt 1932, S. 148) bemerkt, BERGSON in wesentlicher Hinsicht dasselbe wie HEGEL für MARX.

SOREL (1847–1922) konkretisiert die Forderung BERGSONS nach Neubelebung der schöpferischen Kräfte in den modernen Gesellschaften zu der Forderung nach einem Mythos. Was bei BERGSON ein im wesentlichen philosophisches Argument gewesen war, wird bei SOREL, ähnlich wie bei MARX im Vergleich zu HEGEL, zu

einem soziologisch-politischen Argument. SOREL geht es nicht um eine Kritik der Philosophie, sondern um eine Kritik der Gesellschaft. Nicht der Rationalismus als solcher, sondern seine gesellschaftlichen Konsequenzen sind für ihn interessant. Ebenso wie für MARX die bürgerliche Interpretation der Gesellschaft die tatsächlichen Widersprüche hinter einer Ideologie der Harmonie verbirgt, hat der Rationalismus nach SOREL die Folge, daß die tatsächliche Bewegung der Dekadenz hinter den Illusionen des Fortschritts verborgen wird. Der ideologiekritische Grundgedanke von MARX, NIETZSCHE und FREUD taucht auch hier wieder auf, daß nämlich die Krankheit in den Köpfen der Erkrankten genau die Vorstellungen produziert, die sie in dieser Krankheit festhalten. Die reale Ausbreitung der Dekadenz erzeugt die Illusion des Fortschritts, die dann wiederum dazu dient, die Gesellschaft auf den Prozeß der Dekadenz zu verpflichten.

Die Dekadenz beginnt auch bei SOREL mit der Auflösung der ursprünglichen Kollektivität. Der einzelne wird sich seiner Einzelheit bewußt und orientiert seine Handlungen nicht mehr an der Gruppe, sondern an der Subjektivität. Dieser Prozeß wird eingeleitet bei SOKRATES und CHRISTUS – man erinnere sich daran, daß HEGEL gerade SOKRATES und CHRISTUS als die Gestalten ansieht, von denen die Vernünftigkeit der modernen Welt ihren Ausgang nimmt – und führt zu einer, fortschreitenden Enthemmung des einzelnen, aus der ein noch nicht abzusehender Verfall des Gesellschaftslebens folgt. Der Mensch tendiert seiner Natur nach immer dahin, es sich bequem zu machen, nur an sich selbst zu denken und in die Dekadenz auszuweichen. SOKRATES und CHRISTUS haben dieses Ausweichen legitimiert. Dieses Grundthema von SORELS Gesellschaftslehre ist schon in seinen ersten Büchern: *«Contribution à l'étude profane de la Bible»* und *«Le procès de Socrate»* enthalten, die beide 1889 erscheinen. Die Bewegung der Emanzipation, die von SOKRATES und CHRISTUS eingeleitet wird, erscheint hier nicht als Ausdruck einer neuen Macht, die zur Ordnung einer künftigen Welt berufen ist, sondern als bloße Zerstörung einer ursprünglichen und sinnvollen Einheit, die es wiederherzustellen gilt. Das Leben ist seinem Wesen nach Kampf, so wie es sich in der Geschichte der griechischen und jüdischen Nation darstellt. Nur durch Anspannung aller kollektiven Kräfte kann hier etwas Großes geleistet und Dauer erreicht werden. Das bedeutet, daß der einzelne hinter der Gemeinschaft zurückzutreten hat, daß sein Dasein als einzelner, seine Subjektivität niemals öffentlich anerkannt werden dürfen, wenn man die Dekadenz, die schließliche Niederlage, vermeiden will. Während DURKHEIM als Intellektualist die Gesellschaft als eine Sache ansieht, die von Natur her dem einzelnen objektiv überlegen ist,¹ wird bei dem Voluntaristen

1 S. DEPLOIGE hat in seinem Buch *«Le conflit de la morale et de la sociologie»*, 1911, auf den Konflikt hingewiesen, der hier zwischen DURKHEIM, dem Soziologen, und DURKHEIM, dem Moralisten, besteht.

SOREL der moralische Appell deutlich, der hinter einer solchen Interpretation der Gesellschaft steht. Die Gesellschaft soll dem einzelnen wie ein Naturgesetz unteilbar, unbezwingbar und heilig erscheinen, um an ROUSSEAUS Ausdrücke im *«Contrat social»* zu erinnern. In dem Augenblick, in dem der einzelne mit seinen Motiven und Interessen anerkannt wird, sind gesellschaftliche Unordnung und Verfall nicht zu vermeiden.

SOREL greift hier ein Thema auf, das, im Gegensatz zu England, in Frankreich längst vertraut ist. Die Radikalen des 18. Jahrhunderts, MORELLY, BABEUF, ROUSSEAU, die offenen und verborgenen Legitimisten des 19. Jahrhunderts, BONALD, DE MAISTRE, SAINT-SIMON, COMTE, PROUDHON, sie alle sind davon überzeugt, daß die wahre Gesellschaft die Unterdrückung des Privategoismus, die Rückgängigmachung der Emanzipation erfordere. Wenn es später so geschienen hat, als ob SOREL zwischen Links- und Rechtsradikalismus schwankte, so ist eben dieses Schwanken ein Zeichen dafür, daß hier der gemeinsame Nenner lag, auf dem sich Links und Rechts treffen. Die Emanzipation des einzelnen, das *sapere aude*, der Stolz der Aufklärung, erscheint jetzt als Verderben. Die Argumentation ist jetzt nicht mehr rational, sondern moralisch; sie appelliert auch nicht mehr an die Gebildeten, sondern an die einfachen Menschen, die, wie es schon ROUSSEAU bemerkte, eben wegen ihrer Einfachheit nicht zu täuschen sind. Die Welt, in der das einfache Volk lebt, die wahre Welt, ist eine tragische Welt. Das Volk weiß, daß es darauf ankommt, zu kämpfen und zusammenzuhalten. Hatte die Aufklärung an die Hoffnungen appelliert, die im Kreise der Gebildeten lebendig waren, so appelliert SOREL an das tragische Weltbild des einfachen Volkes. *«La grande faiblesse des écoles socratiques était leur optimisme; on ne peut remuer les masses en leur vantant le bon ordre, l'harmonie, la rationalité des choses existantes. Tout grand mouvement religieux a pour base une conception pessimiste de la vie»* (*Le procès de Socrate*, 1889, S. 277).²

SOREL weist darauf hin, daß die Massen das Leben unter ganz anderen Aspekten sehen als die Gebildeten mit ihrer *«culture malsaine et exotique»*, mit ihrem *«détraiquement cérébral»* (a. a. O., S. 100 f.). Die Gesellschaft ist in sich gespalten, aber nicht ökonomisch, wie es MARX meinte, sondern moralisch. Und es kann sich auch nicht darum handeln, das Proletariat in die Gesellschaft hineinzuführen, wie es die Theoretiker der sozialen Frage und auch COMTE glaubten, sondern umgekehrt, das Volk mit seinen richtigen und gesunden Auffassungen muß zur Quelle der gesellschaftlichen Erneuerung werden. Die wahre Gesellschaft, so stellt SOREL fest, ist die Stammesgemeinschaft, die *koinonia*. Sie wurde nicht von außen,

2 Vgl. auch E. DURKHEIM, *Le Dualisme de la Nature humaine et ses Conditions sociales*. Scientia 15, 1914, S. 211: *«L'homme seul est obligé de faire normalement à la souffrance une place dans sa vie.»*

sondern von innen zerstört. Der kritische Rationalismus des SOKRATES war es, der gegen diese Gemeinschaft die zerstörende Macht des individuellen Gewissens wachrief. «*La philosophie avait accompli son œuvre, la démocratie athénienne avait succombé*» (a. a. O., S. 209). SOKRATES schließt sich nicht an die konkreten Götter seiner Heimatstadt an, er emanzipiert sich von dem Zwang, den die Gesellschaft natürlicherweise über jeden einzelnen ausübt. SOKRATES appelliert an das Allgemeine, das allen Menschen zukommt, unabhängig von dem sozialen Zusammenhang, in dem sie leben. Damit wird er moralisch schuldig. Er begibt sich auf ein Niveau mit den Hetären. Die Philosophen, die den einzelnen von seiner Bindung an die jeweiligen Götter seiner Heimatstadt entpflichten, die denen, die ihnen folgen, klarmachen, daß das Soziale keine Sache ist, der sie mit Notwendigkeit folgen müßten, sind der ASPASIA gleich: sie haben kein Vaterland, keine Ahnengräber, nichts, wodurch sie gebunden sind. «*Aspasie, étrangère à l'Attique, incapable de partager les joies et les colères des purs Hellènes ... Ces philosophes étaient comme elle, ils n'avaient pas de patrie*» (a. a. O., S. 158).

Unterordnung unter die Gemeinschaft ist moralische Pflicht. Wer sein eigenes Leben dadurch besserstellen will, daß er sich von dieser Gemeinschaft emanzipiert, macht sich moralisch schuldig. Und wer glaubt, auf diese Weise den gesellschaftlichen Fortschritt fördern zu können, gibt sich einer Illusion hin. Der Kult des Fortschritts, so erklärt SOREL, habe lange genug geherrscht, jetzt beginne man, die Gesellschaft unter einem realistischeren Aspekt zu sehen. Diejenigen, die für den freien einzelnen eintreten und die Gesellschaft von den Handlungen des einzelnen her zu interpretieren versuchen, wollen sich in Wirklichkeit nur Spielraum für ihre privaten und unnatürlichen Vergnügungen verschaffen. Sie erklären, daß der Mensch gut sei, um sich ein Alibi zu verschaffen, aber man werde sich wieder an PASCAL erinnern müssen, der erkannt habe, daß man bei einem Menschen, der ein mittelmäßiges Wesen sei, das Gleichgewicht brechen müsse, um Großes zu erreichen. Am Schluß des Vorwortes zu dem Buch von EDOUARD BERTH, «*Les méfaits des intellectuels*» (1914), spricht SOREL von der herannahenden «*ère qui attribuera la place qui convient à la métaphysique du mal*». PASCAL hatte in seinen «*Pensées*» (hrsg. von Wasmuth, Nr. 393) geschrieben: «Es ist ein lustig Ding, darüber nachzudenken, daß es Menschen auf Erden gibt, die, nachdem sie alle Gesetze Gottes und der Natur verworfen haben, sich selbst welche machen, die sie genau befolgen ... Eigentlich müßte ihre Freiheit ohne Grenze und Schranke sein, da sie so viele gerechte und heilige (Gesetze) überschritten haben.» Der Grundeinwand, den PASCAL hier gegen die Emanzipation und gegen die Eigengesetzlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, gegen den Versuch, eine solche Eigengesetzlichkeit zum Thema einer eigenen Wissenschaft zu machen, richtet, ist auch das Thema von SOREL. Er entdeckt, was FRANZ VON BAADER und HEGEL schon längst gesehen hatten, daß nämlich die Aufklärung dem Problem des Bösen ausgewi-

chen war. Aber während HEGEL die Emanzipation bejahte, obwohl er sah, daß der Mensch von Natur und durch seinen eigenen Willen böse sei, dient dieses moralische Argument jetzt dazu, die Vorstellung zurückzuweisen, daß sich der Mensch seinen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang in seinen Handlungen frei aufbauen könne. Die Emanzipation, die subjektive Freiheit, ist nur ein Vorwand. Mit ihm versucht sich der einzelne von dem Druck der Wirklichkeit aus der «kleinen verächtlichen Welt des Schmerzes, der Arbeit und des Schweißes» (so M. FREUND, a. a. O., S. 32) zu befreien. Diese kleine, enge und tragische Welt ist aber die reale Welt. Der Versuch, über sie hinauszugelangen, muß zur Katastrophe führen. Die «Epileptiker des Begriffs», die «Halluzinierten von 1793» übernehmen jetzt die Führung, und ihre Forderungen und Illusionen begleiten von nun an den Weg des Verfalls. Die Bewegung zur Größe ist stets erzwungen, die Bewegung zur Dekadenz ist in der Natur der Menschen angelegt. Immer will er in die Dekadenz ent schlüpfen. Die Frage ist also, wie dieser moralische Verfall aufgehalten und dem Menschen der Sinn für das Erhabene wiedergegeben werden kann.

SOREL ist in seinem Kern, wie auch ROUSSEAU, COMTE und DURKHEIM, Moralist. Sein Thema ist die Unterwerfung des einzelnen, die Heilung einer durch den Egoismus ruinierten Welt. Was den Intellektuellen, den Philosophen und Schriftstellern angekreidet wird, ist dies, daß sie sich gegenüber den Werten ihrer eigenen Gesellschaft distanziert verhalten. HEGEL hatte in seiner «Phänomenologie» Tugend und Weltlauf miteinander streiten und die Tugend unterliegen lassen. Jetzt soll diese Niederlage, die bei HEGEL Grundlage der freien Individualität ist, gerächt werden. Nicht die Interessen und Bedürfnisse des einzelnen, sondern Katechismus und Familie sind die Grundlagen aller intakten Gesellschaften. J. WANNER (*Georges Sorel et la Décadence*, 1943, S. 77) weist darauf hin, daß SOREL im Grunde bäuerliche Tugenden, eine Agrarmoral vertreten habe. Die wahre Welt ist für ihn eine moralisch überschaubare und kontrollierte Welt, die wahre Gesellschaft eine in diesem Sinne geschlossene und nicht offene Gesellschaft. Was darüber hinausgeht, ist die Welt der Hetären und Philosophen. «Du ließest deine Neffen und Nichten den Katechismus aufsagen, du fürchtestest dich davor, zu spät zum Essen zu kommen, du warst immer prächtig gebürstet», so schreibt RENÉ JOHANNET in seinem Nachruf auf SOREL (zit. bei H. BARTH, *Masse und Mythos*, rde Bd. 88, 1959, S. 23). Der Kern des gesellschaftlichen Geschehens, der Punkt, an dem die Funktionsanalyse der Gesellschaft anzusetzen hat, ist nicht sozialökonomischer Natur, wie es MARX behauptet hatte, sondern moralischer Natur. Gesellschaftliche Entwicklung ist darum nicht Entwicklung oder Zerstörung von Produktivkräften, sondern der Weg zu moralischer Größe oder zu moralischem Verfall.

MARX hatte noch geglaubt, daß es bestimmte gesellschaftliche Entwicklungsgesetze gebe, die sich aus dem Wechselspiel von Produktivkraft und Produktionsverhältnis rational herleiten ließen. Der Revisionismus hatte diesen Glauben

weitgehend zerstört, und SOREL zieht die Konsequenz, daß es in einer indeterminierten, aber dem Verfall zuneigenden Welt darauf ankomme, einen bestimmten moralischen Willen durchzusetzen. Das Mittel hierzu ist der Mythos, der dem Menschen den Sinn für das Erhabene wiedergeben soll. Im Mythos sollen die Gemeinschaftsseele, der moralische Konsensus neu geschaffen werden, die die Grundlage für alle wahre Vergesellschaftung sind. Aus einer Wertordnung, die im gesellschaftlichen Funktionszusammenhang einen angebbaren Ort hat, die im Zusammenhang mit äußeren Umständen, den vorhandenen Institutionen und Überlieferungen, der geographischen Lage und Größe des betreffenden Gemeinwesens zu verstehen ist, wie es MONTESQUIEU dargestellt hatte, wird hier ein irrationaler Appell, der totale Hingabe verlangt. Der Mythos hat hier die Funktion, die Anwendung von Gewalt zu legitimieren, die allein die Degeneration aufhalten kann. Gewalt und Mythos sind wechselseitig aufeinander bezogen. Die Anwendung der Gewalt kann ihre reinigende Wirkung nur dann haben, wenn sie mit einem Mythos verbunden ist, und umgekehrt kann der Mythos seine verpflichtende Wirkung nur dort entfalten, wo hinter ihm die reale Drohung der Gewalt steht, wo die Gewalt selbst zum Mythos wird.

In der Theorie von MARX wie in der Gesellschaftslehre des 18. Jahrhunderts hatte die Anwendung von Gewalt eine rationale und damit zugleich nur marginale Bedeutung. Wenn man sich im 18. Jahrhundert gegen die politisch-theologische Interpretation der Vergangenheit empört und ihr gegenüber die Vorstellung einer Eigengesetzlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft verteidigt, dann nicht zuletzt deswegen, weil die unkontrollierte und irrationale Anwendung von Gewalt unerträglich geworden war. Der Rechtsstaat soll die Anwendung von Gewalt in den Grenzen fixieren, die mit dem Bestehen bürgerlicher Freiheit vereinbar sind. Die Anwendung von Gewalt steht hier im Dienst einer bestimmten Gesellschaftsordnung, sie richtet sich nach den objektiven Funktionsbedingungen dieser Gesellschaft. Wenn MARX die Anwendung von Gewalt als notwendig ansieht, dann legitimiert er diese Gewaltanwendung mit dem Durchbruch zu einer neuen gesellschaftlichen Ordnung. Die Gewalt hat weder hier noch dort eine eigentlich schöpferische Macht. Sie dient nur entweder als Erhalter einer bestehenden Ordnung oder aber als Geburtshelfer für eine neue. Bei SOREL hingegen wird die Anwendung der Gewalt mystifiziert. Sie erscheint, ähnlich wie bei DE MAISTRE, als eine schöpferische Kraft, aus der etwas Neues entsteht. Die Anwendung von Gewalt hat eine befreiende Wirkung, sie bedeutet die Schaffung einer neuen Seele. Sie wird nicht nur durch einen Mythos legitimiert, sondern sie ist selbst Bestandteil des Mythos, Ausdruck eines freien moralischen Handelns mit schlechthin schöpferischem Charakter. In SORELS *«Réflexions sur la violence»* (1908) erscheint der Generalstreik gegen die bestehende Gesellschaft als die einzige Kraft, die in der Lage ist, den Enthusiasmus hervorzurufen, ohne den es keine Morali-

tät und keine wahre gesellschaftliche Vereinigung gibt. Wie PROUDHON verherrlicht SOREL den Krieg und die Gewalt, die ihm das Versprechen einer moralischen Erneuerung in sich zu bergen scheinen. Und während SPENCER und COMTE die Ablösung der kriegerischen Tugenden durch die industriellen voraussagen, sieht SOREL in der gesellschaftlichen Entwicklung ein neues Zeitalter der Gewaltanwendung heraufkommen. In seinem Alter begeistert er sich für MUSSOLINI und LENIN, die, wie er meint, die bürgerliche Gesellschaft aus ihrer Dekadenz und Erstarrung aufrütteln werden. In seinem Nachwort zu den *«Réflexions sur la violence»*, *«Pour Lenine»*, rechtfertigt er dessen Gewaltsamkeit und erklärt, daß der LENINSche Sozialismus kein Anwärter auf die Tugendpreise der französischen Akademie sei. In MUSSOLINI sieht er einen Condottiere, der eines Tages an der Spitze eines heiligen Bataillons die Fahne Italiens mit dem Degen grüßen werde. Im Grunde ist es für SOREL unerheblich, ob es sich hier um eine Bewegung von links oder rechts, um Sozialismus oder Faschismus handelt. Das Entscheidende ist die moralische Erneuerung, die das gesellschaftliche Grundverhältnis wiederherstellt, in dem der einzelne dem Kollektiv unterworfen ist. Die Athener des Altertums, so erklärt SOREL, waren keine Kaufleute, sondern Soldaten, und Soldaten sollen auch die Mitglieder der künftigen Gesellschaft sein. Sie werden nicht von der rationalen Einsicht, sondern vom Glauben geleitet.

Ebenso wie bei DE MAISTRE und PROUDHON steht auch bei SOREL im Hintergrund immer die alte theologische Voraussetzung, daß die Realität für den Menschen im Grunde unerkennbar und von Dunkelheit verhüllt sei. Hier ist alle Wissenschaft eitel, und es kommt vielmehr auf den Magier an, der mit der rechten Beschwörungsformel diese Realität dazu bringt, aus ihrem Schatten herauszutreten. Das Ergebnis war, wie HUGHES (a. a. O., S. 176) feststellt, *«a kind of sociological mysticism»*. FREUND (a. a. O., S. 210) spricht von einer genialen Akrobatik der Ideen, bei der die meisten Begriffe einen doppelten Sinn haben. Die Richter, die SOKRATES und CHRISTUS zum Tode verurteilten, konnten sich auf klare und bekannte Gesetze berufen; SOREL, der diesen Prozeß nachholt, kann nur an Mythos und Gewalt appellieren, die irgendwann einmal diese Hinrichtung legalisieren sollen. Hier wird nicht rational analysiert, hier werden auch die materiellen, ökonomischen, technischen und sozialen Grundbestände der industriellen Gesellschaft nicht zur Kenntnis genommen; hier wird nur von dem moralischen Reflex dieser Situation ausgegangen, nämlich von der Tatsache, daß sich die obersten Werte entwertet haben. Daraus wird gefolgert, daß die Welt in einem gewaltigen Schöpfungsakt neu zu schaffen sei. Diese Position war als Kritik gegenüber einem erstarrenden Positivismus und Utilitarismus wichtig genug und wies auf ein Problem hin, das durchaus reale Bedeutung hatte. Aber ein Vergleich von SOREL mit MARX zeigt ebenso wie ein Vergleich von BERGSON mit FREUD, daß dieses Problem nicht nur als solches erkannt, sondern auch so formuliert werden mußte,

daß es einer rationalen Analyse zugänglich war. In dem Augenblick, in dem die Schaffung einer neuen Welt bzw. einer neuen Erkenntnis dem Mythos bzw. der Intuition überlassen wurde, konnte diese Einsicht nicht mehr wissenschaftlich weiterentwickelt werden. Das eigentliche Argument gegen den Irrationalismus von BERGSON und SOREL ist nicht, daß dieser Irrationalismus uns keine Tatbestände offenbart, die wichtig und bedeutsam seien, sondern daß er diese Tatbestände in einer Sprache darstellt, die intersubjektiv nicht vergleichbar und demzufolge wissenschaftlich nicht entwickelbar ist. Das Problem lag darin, wie die rationale Analyse der Vergangenheit weiterentwickelt werden konnte. In dem Augenblick, in dem man diese rationale Analyse überspringen zu können glaubte, schnitt man sich selbst alle Entwicklungsmöglichkeiten ab.

LE BON (1841–1931) bestimmt die Welt, die so von Verfall bedroht und mythologisch zu beschwören ist, näher als die Welt der Massen. Eine Gesellschaft, so schreibt er in *Psychologie du Socialisme* (1908, *Préface*), ist ein «réseau d'idées, de sentiments, d'habitudes», und von diesem «héritage moral» wird sie zusammengehalten. Emotion, nicht Intelligenz ist die tragende Kraft in der Gesellschaft. Aber während SOREL in den Emotionen des einfachen Volkes die Quelle der moralischen Erneuerung sah, steht LE BON noch in der Tradition der Aufklärung, die diesen Emotionen mit Mißtrauen begegnet. Sein Thema ist nicht die Dekadenz, sondern das bedrohliche Altern der bürgerlichen Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft, so schreibt er, ist in hundert Jahren um ebensoviel gealtert wie die Aristokratie in tausend Jahren. Kaum, daß die Emanzipation begonnen hat, ist sie auch schon wieder beendet, und zwar wird sie beendet durch die allgemeine Entfremdung, die in der modernen Gesellschaft eintritt. Haß und Neid in den unteren Gesellschaftsschichten, Gleichgültigkeit, Egoismus und Genußsucht in den führenden Kreisen, Pessimismus bei den Denkern, das sind, so sagt LE BON, die allgemeinen Tendenzen der Gegenwart (a. a. O., 3. Aufl., S. 15 und 20).

Nachdem nun das Ideal verblaßt ist, das die Rassenseele erhob, so beschließt LE BON seine *Psychologie des foules* (1895), beginnen alle von ihm geschaffenen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Institutionen zu wanken. Alle wichtigen zivilisatorischen Leistungen sind nach LE BON Werke der politischen Elite, und das Zeitalter der Massen ist darum eine Periode der Anarchie. Die alten Ideen sind zerstört, neue Ideen haben noch keine Gestalt gewonnen, und in den so entstandenen Leerraum treten die Massen ein. Wie schon bei TOCQUEVILLE, JACOB BURCKHARDT und NIETZSCHE erscheint auch hier die Zukunft der europäischen Gesellschaften von der Heraufkunft der Massen geprägt, in denen der rationale, gebildete, starke Einzelne untergeht. Gemeine, mittelmäßige, überhaupt haltlose Motive gewinnen die Oberhand. Es breitet sich das Gefühl der Bedrohung durch die allzu vielen Menschen aus, die man in den herkömmlichen sozialen Kategorien nicht unterbringen kann.

LE BON wird Prophet der Massenseele und der Massengesellschaft. Aber gerade die Eingängigkeit dieser Begriffe darf nicht übersehen lassen, daß mit ihnen keine soziologische Funktionsbestimmung verbunden ist. Eine wirkliche Theorie des Proletariats als einer breiten sozialen Schicht, die unter anderen Entwicklungsgesetzen steht als die bürgerliche Gesellschaft, hatte nur MARX auf der Grundlage der RICARDOSchen Arbeitswertlehre entwickelt; aber diese Theorie war außerhalb sozialistischer Kreise nicht rezipiert worden. Die französische Soziologie des 18. und 19. Jahrhunderts hat keinen Platz für die industrielle Arbeiterschaft. MESLIER, ROUSSEAU und BABEUF hatten zwar von dem Gegensatz zwischen arm und reich gesprochen und diejenigen, die sich durch ihre körperliche Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienen müssen, von denen abgegrenzt, die aus ihrem Besitz leben. Das aber waren vorindustrielle, um nicht zu sagen antike, Unterschiede. Als MARX 1844 nach Paris kommt, sieht er, daß man sich dort für die Handwerker, Meister und Gesellen begeistert, und nennt den Sozialismus, der an diese Schichten und ihre Ideale anknüpft, den utopischen Sozialismus. ARNOLD RUGE sprach treffend von einer «sozialen Handwerkerdogmatik». Und wenn SAINT-SIMON, COMTE und COURNOT über diese Handwerkerdogmatik und die Werte der bürgerlichen Gesellschaft hinauswollen, dann appellieren sie an den Industriellen, den Bankier und den Techniker. Industrialisierung wird hier nicht unter dem Aspekt der Ausbreitung des industriellen Proletariats gesehen, sondern unter dem Aspekt der Entstehung einer neuen gesellschaftlichen Elite. COMTE sieht wohl, daß das Proletariat außerhalb dieser industriell-technischen Gesellschaft steht, aber er zieht daraus nur die Konsequenz, daß man sich bewußt um seine Eingliederung bemühen müsse. Ein eigener soziologischer Standort, eine eigene soziologische Entwicklungsgesetzlichkeit wird diesen Massen nicht zugeschrieben. Das Thema ist infolgedessen die Sozialreform bzw. Sozialpolitik, die heimatlosen und quasi gesetzlos lebenden Menschen Ordnung und Gesetz vermitteln sollen. Je mehr nun die Zeit voranschreitet und es nicht gelingt, sich diese Massen unter bürgerlichen Wertmaßstäben verständlich zu machen, desto mehr mußte die Zukunft wie ein Alpdruck erscheinen. Man sieht eine ungeheure Macht auf sich zukommen, die, wie man glaubt, nicht institutionalisiert ist und darum wie eine riesige Welle über die Gesellschaft hereinzubrechen droht. Die Theorie von MARX hatte die große Bedeutung, auch denen, die nicht im Sinne des Bürgertums rational handeln konnten, einen rational durchsichtigen Standort in der industriellen Gesellschaft zuzuweisen und so wenigstens prinzipiell das Proletariat in die Entwicklung der industriellen Gesellschaft einzubeziehen. Die Vernunft in der Geschichte, die rationale Entwicklung der Gesellschaft sind nicht allein die Sache einer kleinen Elite, der Industriellen, der Unternehmer, der Techniker, der Philosophen; auch die Massen des Volkes haben hier einen angebbaren Platz. Sie stehen zwar außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, aber sie sind nicht asozial,

sondern sie verkörpern mit ihren Werten und ihren Institutionen die Gesellschaft der Zukunft.

MARX hatte den Massen in der industriellen Gesellschaft einen festen Standort zugeschrieben und sie so, wenigstens ihrem Begriff nach, organisiert. Dort, wo man den produktiven gesellschaftlichen Zusammenhang nicht sieht, in dem nach MARX die Menschenmassen in der industriellen Gesellschaft stehen, dort, wo man nicht sieht, daß es die Arbeit dieser Menschenmassen ist, von der der Bestand dieser Gesellschaft wesentlich abhängt, dort, wo man die Disziplin und den Zwang nicht begreift, unter denen gerade die Massen im industriellen Arbeitsprozeß stehen, glaubt man, daß sie von irrationalen Mächten beherrscht werden.³ Die Wirksamkeit dieser irrationalen Mächte in den Menschenmassen der Gegenwart ist das Thema von LE BON.

Die Massen sind nach LE BON die eigentlichen Souveräne der Gegenwart. Es gibt keine objektiven Gesetzmäßigkeiten, die ihnen widerstehen könnten, und die eigentliche Soziologie ist darum Theorie der Masse, ihrer Erscheinungsformen und ihrer Bewegungsweise. LE BON unterscheidet die heterogene und die homogene Masse, nach der Ungleichartigkeit oder der Gleichartigkeit der sie begründenden Elemente. Praktisch ist jedoch dieser an sich wichtige Unterschied für ihn kaum von Bedeutung, da er das Schwergewicht seiner Überlegungen auf die allgemeinen Kennzeichen abstellt, die beide Massen gemeinsam haben. Das entscheidende Merkmal, das nach LE BON eine Masse konstituiert, ist die seelische Einheit, die in ihr entsteht. Das ist das sogenannte Gesetz der geistigen Einheit der Masse. Eine Vielzahl rein äußerlich vereinter Individuen bildet noch keine Masse. Diese entsteht erst, wenn die einzelnen auf ihre Subjektivität verzichtet haben und in dem allgemeinen Willen der Masse untergegangen sind. Diese Übertragung des Einzelwillens auf den Allgemeinwillen geschieht nicht mehr durch einen Gesellschaftsvertrag wie bei ROUSSEAU, sondern spontan und instinktiv unter dem Eindruck überwältigender äußerer Ereignisse. Die Grundvoraussetzung ist die, daß sich der Mensch in seiner Subjektivität, in seinem freien und rationalen Willen nicht halten kann, wenn er aus seinen engen, überschaubaren Verhältnissen austritt. Wenn der einzelne in eine Masse gerät, dann verändert sich schon allein dadurch seine Gefühlslage, und es erweist sich, daß er kein auf sich selbst bezogenes und darum rationales Wesen ist, sondern ein Wesen, das einer von ihm selbst nicht kontrollierbaren Suggestibilität unterworfen ist. DURKHEIM leitet hieraus die Ursprünge der Religion ab, hinter der nach seiner Auffassung kein übernatür-

3 Die häufigen Vergleiche der spätbürgerlichen Gesellschaft mit der Gesellschaft des späten Rom haben ebenfalls in dieser soziologischen Orientierungslosigkeit ihre Wurzel. Man sieht nicht, daß der Proletarier damals eine ganz andere Rolle hatte als in der Industriegesellschaft.

liches Wesen, sondern das Erlebnis der Vereinigung in einer menschlichen Gruppe steht. Das Erlebnis der sozialen Verdichtung verändert das menschliche Bewußtsein. Die so entstehende Begeisterung reißt es über seine individualistischen Hemmungen hinaus.

Hatte SOREL die Welt mit einem neuen Enthusiasmus zu erfüllen gesucht, so zeigt LE BON, daß sich diese Welt als Welt der Masse zum Enthusiasmus drängt. Anders als SOREL beurteilt LE BON diese Entwicklung allerdings negativ, aber wie dieser sieht auch er in Aufklärung und Revolution die eigentlichen Ursachen für diese gefährliche Entwicklung. SOREL hatte die Aufklärung angegriffen, weil er sie als Emanzipation des rationalen Bürgers verstand. Hier wird die Aufklärung angegriffen, weil sie mit ihren egalitären Ideen die Massen emanzipiert und mit ihrem Rationalismus die Illusion verbreitet, daß diese Massen aus vernünftigen Wesen bestünden. Hatte SOREL die Aufklärung angeklagt, weil sie Logik und Vernunft an die Stelle des alten Glaubens gesetzt hatte, so klagt LE BON die Aufklärung an, weil sie sich eingebildet habe, Vernunft und Logik an die Stelle des Glaubens setzen zu können. Tatsächlich aber, so sagt LE BON, werden die Völker nie von Logik und Vernunft geleitet, sondern von irrationalen Mächten beherrscht. SOREL predigt die Rückkehr zum Irrationalismus, LE BON hält den Irrationalismus für eine feststehende Tatsache. Hier handelt es sich nicht mehr darum, SOKRATES den Prozeß zu machen und ihn im Namen der Geschichte zu verurteilen, hier wird mit großem Erfolg sein Rationalismus als eine Illusion hingestellt.

In den Massen zeigen sich die wahren Triebkräfte der Menschen: Bilder, Namen, Illusionen, die zwar durch katastrophale Erfahrungen korrigiert, aber nie in ihrem Grundbestand geändert werden können. Früher waren diese Triebkräfte kontrolliert, jetzt, nachdem das Gebäude der Kultur morsch geworden ist, die Kraft der Rassenseele nachgelassen hat, beginnen sie die Szene zu beherrschen. Wir müssen uns also damit abfinden, die Herrschaft der Massen zu ertragen, und können uns nur damit trösten, daß wir den primitiven Mechanismus durchschauen können, der hier wirksam wird. Man ist hier in der Position des Gebildeten, der zwar an dem heranrollenden Schicksal nichts zu ändern vermag, aber doch das Bewußtsein seiner intellektuellen Überlegenheit zu behaupten versucht. In der Masse, so erkennt man hier, wird der einzelne zum Triebwesen, zum Barbaren. Er folgt wie ein Automat äußeren Eindrücken. Da er nicht mehr selbst handelt, sondern nur reagiert, muß er sich Führern anvertrauen, die sich bestimmter Manipulationstechniken bedienen. Behauptung, Wiederholung und Übertragung sind ihre Führungsmittel. Hatte BERGSON gesagt, daß die diskursive Vernunft zur Erkenntnis unfähig sei, so heißt es hier, daß es zur Führung nicht auf richtige, sachliche Argumente, sondern auf Wiederholung von Behauptungen ankomme. Durch fortwährende Wiederholung entsteht schließlich eine Strömung, die die Menschen mit sich reißt, ob sie es nun wollen oder nicht.

Zu diesen Führungstechniken kommt die Führungsqualität, das Prestige, das zu einem Führer gehört. Dieses ist entweder erworben, d. h. künstlich, und kann auf angebbare Sachverhalte, wie Vermögen und Besitz, zurückgeführt werden, oder aber es ist eine nicht weiter ableitbare persönliche Qualität, ein Charisma, das ausgezeichneten Führerpersönlichkeiten anhaftet. Diese Führerpersönlichkeiten üben auf ihre Umwelt einen magischen Zauber aus. Die moderne Massengesellschaft wird weder von Ideen noch von Institutionen, sondern von den Leidenschaften der Massen und dem charismatischen Führer als der bewegenden Kraft dieser Massen regiert. Er ist der Übermensch, der Diktator, der Condottiere, der einer verwirrten und der Dekadenz zuneigenden Herde wieder Sinn und Gefühl für das Erhabene gibt. Alle genannten Denker stimmen ebenso wie später MAX WEBER darin überein, daß der Sozialismus mit seinen egalitären und rationalen Idealen nicht fähig sein wird, diese Massen zu führen. Gerade in einer Zeit, in der sich die Menschen immer mehr aneinander angleichen und danach streben, ihren privaten Vergnügungen nachzugehen, wäre der Sozialismus die falsche Antwort. Hier kommt es vielmehr darauf an, «Klüfte aufzureißen» (NIETZSCHE), über den in Bewegung geratenen Massen eine Superstruktur zu errichten, durch die wieder eine sichere Führung und Integration der Gesellschaft möglich ist. TOCQUEVILLE hatte gesagt, in einem Zeitalter der Gleichheit würden sich alle Menschen an den Staat drängen. Jetzt wird in der Gewalt, im Übermenschen, im charismatischen Führer die Instanz gesehen, die in einer zusammenbrechenden Welt wieder Disziplin und Ordnung herstellen soll. Wenn die Institutionen zusammengebrochen sind, so hatte schon DAVID HUME gesagt, dann wird jeder verständige Mensch den General begrüßen, der mit dem Schwert in der Faust die Macht an sich reißt. NIETZSCHE, SOREL und LE BON, sie alle sind der Ansicht, daß man auf dem Boden dieses Ernstes jetzt wieder angelangt sei. Es geht nicht mehr darum, theoretische Alternativen zu der Handlungslehre der Aufklärung zu entwickeln, sondern man wartet und weist auf die Kräfte hin, die die durch die Aufklärung eingetretene Situation beenden werden.

BERGSON, SOREL und LE BON sind mehr Visionäre als Theoretiker, mehr Politiker bzw. Künstler als Wissenschaftler. Sie wirken nicht durch die innere Klarheit ihres Arguments oder durch seine empirisch belegte Richtigkeit, sondern durch die Faszination ihrer Sprache und Bilder. Der Erfolg, den sie erzielten, ist insoweit Beweis für die Richtigkeit ihrer These, daß es nämlich nicht auf logische Argumente oder empirische Beweise, sondern auf das Ansprechen einer bestimmten Gefühlslage ankomme. Ihr Ziel ist die Verkündung bestimmter Wahrheiten, die als konservative Weltanschauung den revolutionären Weltanschauungen der Vergangenheit entgegentreten konnten. Aber in eben diesem praktischen Willen liegt auch ihre wissenschaftliche Grenze. Sie stützten sich auf praktische bzw. intuitiv überzeugende Argumente, die wohl Zustimmung finden, aber nicht weiterentwick-

kelt werden konnten. Bei allem Aufsehen, das sie erregten, blieb darum die Erregung, die von ihnen ausging, für die Wissenschaft folgenlos.

Im Gegensatz zu den im vorangegangenen genannten Versuchen, Struktur und Funktion der modernen Gesellschaften von Kollektivbegriffen her zu beschreiben, versucht TARDE (1843–1904), die modernen Gesellschaften mechanistisch bzw. atomistisch zu interpretieren. Er ist am meisten von COURNOT beeinflusst worden, der ebenfalls die Ansicht vertreten hatte, daß das Schicksal der modernen Gesellschaften als Konsequenz einer rationalen Mechanik zu beschreiben sei. Auch COURNOT hatte diesen Zwang als einen psychischen Zwang beschrieben, nämlich als die zunehmende Durchsetzung rationaler Motive in den Handlungen der Menschen. In seinen kriminologischen Arbeiten *«La criminalité comparée»* (1886) und *«La philosophie pénale»* (1890) hatte TARDE an der psychologischen Verantwortlichkeit des Verbrechers für seine Tat festgehalten und die Theorie, Verbrechensgründe seien vorwiegend sozialer Art, zurückgewiesen. In seinen soziologischen Arbeiten, von denen die wichtigste das ebenfalls 1890 veröffentlichte Buch *«Les lois de l'imitation»* ist, hatte er an diesem Ansatz festgehalten. TARDE ist deswegen kein Individualist, wenn man hierunter die Lehren des 18. Jahrhunderts, insbesondere der schottischen Moralphilosophie und des deutschen Idealismus, versteht; er ist Atomist oder Nominalist in dem Sinne, wie es auch HOBBS war, dessen Ansatz dann über HELVÉTIUS an die Utilitarier weitergereicht wird. Die zentrale Voraussetzung der individualistischen Handlungslehre, daß nämlich die Menschen sich die Umstände, unter denen sie leben, selbst schaffen, kommt hier nur in dem Sinne vor, daß es in der Gesellschaft eine Elite besonders erfindischer oder schöpferischer Menschen gebe, die, sei es als Gesetzgeber, sei es einfach als Vorbild, die Institutionen der Menschen begründeten, was auch die Antike, HOBBS und andere nicht geleugnet hatten. Die kopernikanische Wendung, die Integration der Gesellschaft grundsätzlich aus den Handlungen der Menschen abzuleiten, wird auch von TARDE nicht wiederholt, sondern es geht auch bei ihm darum, einen kollektiven Prozeß als Individual-Mechanik zu interpretieren.

TARDE wendet sich gegen SPENCER und die von ihm gegebene biologische Interpretation der Gesellschaft. Als Schüler des Positivismus und Verehrer von COURNOT versucht er gegenüber SPENCER die Gesellschaft als einen mechanisch zu erklärenden Naturprozeß darzustellen. Die Idee einer mechanisch und nominalistisch zu interpretierenden sozialen Physik von HOBBS taucht hier wieder auf. Wie der Naturwissenschaftler Naturgesetze aus den Bewegungen der einzelnen Partikel bzw. Massenteilchen ableitet, so leitet der Soziologe die gesellschaftlichen Gesetze aus einem individualistischen Mechanismus ab. Hören wir, wie sich TARDE von SPENCER abgrenzt (G. TARDE, *Les lois sociales*. *«Revue de Métaphysique et de Morale»*, 6, 1898, S. 334 ff.). SPENCER und seine Nachfolger, so sagt TARDE, glaubten, daß das Gesellschaftsgeschehen im einzelnen ungeordnet und zufällig

sei und daß man sich darum auf eine große Höhe erheben müsse, um Gesetzmäßigkeiten zu erkennen. Es gebe, so meinte man hier, gewisse ganz allgemeine Gesetze, die die Gesellschaften regierten, deren Wirksamkeit sich aber desto mehr abschwäche, je mehr man ins Detail gehe. Er hingegen glaube, sagt TARDE, in gewisser Weise das Gegenteil. Nicht aus den biologischen Entwicklungsbedingungen eines Kollektivs, sondern aus einer individuellen Mechanik müssen die gesellschaftlichen Gesetze begründet werden. Auch diese Gesetze sind, wie es SPENCER gemeint hatte, objektive Gesetze, die von dem Willen des einzelnen unabhängig sind, aber eben deswegen sind sie keine Gesetze, die nur im großen und ganzen gültig sind, sondern Gesetze, deren Wirksamkeit man bis ins Detail nachweisen kann. Soziologie kann nur dann eine wirkliche Wissenschaft sein, wenn sie wie die Physik und die anderen Naturwissenschaften in ihren Aussagen an die beobachtbaren Partikel anknüpft und nicht einfach behauptet, daß es Kollektive gebe, die sich in dieser oder jener Richtung bewegten.

TARDE spricht, wenn er seine soziologischen Gesetze erläutern will, sehr oft in naturwissenschaftlichen Beispielen. Die Bewegung der Sterne am Himmel, die Wellenbewegung im Meer, die Schwingungen der Moleküle im Gas oder Metall, das sind für ihn Beispiele der Art von Gesetzen, wie er sie herauszufinden sucht. Wissenschaft, sagt er, kann es nur dort geben, wo es Wiederholung gibt. Es gibt keine Wissenschaft von nur einmaligen Zuständen. Nur wenn auch die menschlichen Gesellschaften solche sich ständig wiederholenden Prozesse sind, kann es von ihnen eine Wissenschaft geben. Die Wissenschaft, so sagt TARDE, besteht in der Aufdeckung solcher Wiederholungen, in der Darstellung von Gleichförmigkeiten oder eben von Kollektivgesetzmäßigkeiten. Die Bedeutung der Nachahmung in den menschlichen Gesellschaften liegt nun darin, daß sie einen in diesem Sinne wissenschaftlichen Erkenntnisgegenstand für die Soziologie konstituiert. Dort, wo alles spontane, irrationale oder lebendige Entwicklung ist, kann es keine wissenschaftliche Erkenntnis geben. Nur wenn es gelingt, die Imitation als Naturgesetz menschlicher Gesellschaften darzustellen, gibt es von diesen Gesellschaften eine wissenschaftliche Erkenntnis.

Inhalt aller Wissenschaft ist die Aufdeckung von Kollektivgesetzmäßigkeiten, und die Nachahmung bringt solche Kollektivgesetzmäßigkeiten auch im Bereich der Gesellschaft zustande. Sie begründet die Gesellschaft als einen möglichen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Durch die Imitation werden die einzelnen zu Partikeln einer Massenbewegung, und diese Massenbewegung mit ihren Wiederholungen kann allein Gegenstand der Wissenschaft sein. Auch für TARDE beruhen die modernen Gesellschaften nicht auf den freien Handlungen einzelner. Er ist in dieser Hinsicht, verglichen mit DURKHEIM, eher kollektivistischer als individualistischer als dieser. DURKHEIM erkannte den einzelnen immerhin noch als Gegenstand gesellschaftlichen Zwanges an; hier bei TARDE ist der einzelne ein

Massenteilchen, das wie ein Molekül in den gesellschaftlichen Wiederholungsprozessen schwingt.

Nachahmung schafft Massenbewegung, und die Gesellschaft ist Inbegriff solcher Massenbewegungen. TARDE charakterisiert, die Gesellschaft als «*cascade de magnétisations successives*» (*Les lois de limitation*, 1890, S. 94). «*La société*», schreibt er ebenda (S. 90), «*c'est une espèce de somnambulisme.*» Hypnose, Somnambulismus, Magnetismus, das sind Ausdrücke, die TARDE verwendet, um den Gesellschaftszustand zu kennzeichnen, der durch die Nachahmung entsteht. Oft zieht er Vergleiche aus der Natur heran: die Schwingung unbelebter Körper, Vererbung von Zelleigenschaften, Organisation von Gasen usw. Die Gesellschaft, das ist ein Schwingungszusammenhang, der von bestimmten Gesetzen regiert wird. Das erste dieser Gesetze ist die Nachahmung, ohne welche sich die Atome in alle Winde zerstreuen würden, vermöge deren jedoch die Wissenschaft ein Erkenntnisobjekt hat. TARDE betont hier, daß es sich nicht darum handle, die Soziologie als eine Art erweiterter Assoziationspsychologie zu begründen. Den Versuch von MILL, psychologische Gesetze der menschlichen Natur als Grundlage der Soziologie zu nehmen, lehnt er ab. Bei ihm handelt es sich nicht um eine intrazerebrale Psychologie, sondern um eine interzerebrale Psychologie, nicht um Gesetze der menschlichen Natur, sondern um Gesetze der zwischenmenschlichen Beziehung. LE BON hatte von einer Massenseele, SPENCER von einem Gesellschaftsorganismus gesprochen, als ob sie Wesenheiten wären, die sich von allein fortbewegten. TARDE bleibt hier kritisch. Er sieht, daß alles, was wirklich ist, im Detail, im einzelnen nachweisbar sein muß und hier seinen Anknüpfungspunkt hat. Auch für ihn ist die Gesellschaft ein Kollektiv, «*un rêve en action*», «*état hypnotique*». Aber gerade deswegen ist es die Aufgabe des Wissenschaftlers, die «*synthèse anonyme*» darzustellen, auf Grund deren die einzelnen in den «*état hypnotique*», in den Gesellschaftszustand geraten.

Nachahmung ruft Gleichförmigkeit hervor. Bevor sie sich aber durchgesetzt hat, begegnet sie Widerständen. Zur Imitation oder Repetition gehört die Opposition. Eine Idee oder Erfindung muß sich ausbreiten, und hierbei spielen nun die äußeren, geschichtlichen, sozialen und rassistischen Umstände, unter denen sie auftritt, eine Rolle. Der Einwand von DURKHEIM, TARDE habe nicht erklärt, warum einzelne Verhaltensweisen nachgeahmt werden, andere aber nicht, trifft also nicht zu. TARDE hat sehr wohl versucht, die Ausbreitung von Imitationswellen zu analysieren, wengleich er hierin nicht besonders originell ist. In einem einschränken- den Sinne erkennt TARDE die Wirksamkeit von Institutionen und Werten durchaus an, aber die eigentliche Schwerkraft liegt bei ihm immer auf der Seite eines mechanisch wirkenden Naturverhältnisses.

Diese Naturgesetzlichkeit erklärt er sich nach der Analogie der Mechanik. Ein bestehender Gleichgewichtszustand wird gestört, und nun finden aufeinander-

folgende Wellen von Veränderungen statt, die so lange fort dauern, bis ein neuer Gleichgewichtszustand erreicht wird. Um etwas zu erfinden, sagt er, muß der einzelne für einen Augenblick der Gesellschaft entschlüpfen – ein Vorgang, der ebenso kühn wie selten ist. Das Moment der Irrationalität, die SOREL und LE BON als Massenerscheinung betrachtet hatten, begegnet auch hier als Anstoß, der einen Gleichgewichtszustand verändert. Die Ursachen dieses Anstoßes sind nicht weiter durchschaubar. Man kann nur feststellen, daß einzelne Menschen zum Typus der Erfinder gehören, andere wiederum sich auf Nachahmung der Erfindungen beschränken. Der Erfinder befreit sich aus dem allgemeinen Zustand der Hypnose und setzt durch seine Aberration eine Wellenbewegung in Gang. Sie ist vergleichbar mit der Wellenbewegung, die entsteht, wenn ein Stein in ein mit Wasser gefülltes Gefäß fällt, und die dort so lange dauert, bis ein neuer Gleichgewichtszustand erreicht ist. Auf den auslösenden Anstoß folgt die Opposition, die Gegenbewegung, die diesen Anstoß wieder zu unterdrücken versucht. Die Opposition, das ist im Leben der Gesellschaften der soziale Kampf mit seinen drei Formen, dem Krieg, der Konkurrenz und der Diskussion. Unter diesen drei Erscheinungsbildern breitet sich der neue Anstoß aus und führt zu immer stärkerer Nachahmung. Ist der Prozeß der Imitation beendet und eine allgemeine Anpassung erfolgt, dann tritt ein neuer Zustand allgemeiner Hypnose ein, bis wieder ein neuer Anstoß erfolgt.

Es ist kennzeichnend, daß TARDE diesen sozialen Antagonismus nicht als Wesensbestandteil des Vergesellschaftungsprozesses überhaupt ansieht, sondern nur als eine Durchgangsphase zu der wahren Vergesellschaftung. Der soziale Konflikt, dessen produktive Bedeutung in der schottischen Moralphilosophie und auch bei HEGEL ausdrücklich betont worden war, tritt hier als bloßes Moment der Friktion auf, das überwunden werden muß. Die Gesellschaft ist kein Prozeß, der sich durch Konflikte entwickelt, sondern ein Naturvorgang, der sich wiederholt. Das gesellschaftliche Verhalten der einzelnen ist nicht zu begreifen als ein Streben nach Anerkennung und Durchsetzung ihrer Bedürfnisse und Interessen, sondern als ein Zustand der Vereinigung, des Vergessens und der Anpassung. Der soziale Kampf, so schreibt TARDE, spielt in der Gesellschaft nur die Rolle einer Vermittlung. Er ist dazu bestimmt, progressiv abgebaut zu werden, sich zu erschöpfen und schließlich zu verschwinden.

TARDES Zukunftsvision ist hierin bemerkenswert ähnlich der von COURNOT und auch der von COMTE. Auf die Opposition folgt die Adaptation, die neue Anpassung, und je weiter die Geschichte fortschreitet, desto vollkommener wird diese Anpassung werden. In der Gegenwart nähert man sich diesem Idealzustand. Die Schranken, die bisher die vollständige Vergesellschaftung verhindert haben, nämlich Klassen, Kasten, Transportschwierigkeiten usw., fallen jetzt weg. Die Wirkung der Nachahmung kann sich jetzt zunehmend direkt auf die ganze Mensch-

heit auswirken. «*La transmission imitative ... sur toute la masse humaine serait presque instantanée, comme la propagation d'une onde dans un milieu parfaitement élastique. Nous courons à cet étrange idéal*» (*Les lois de l'imitation*, a. a. O., S. 401 f.).

In seinen *«Fragments d'histoire future»* (1904) hat TARDE dieses sonderbare Ideal zu einer Utopie weiterentwickelt und das Bild einer Idealgesellschaft entworfen, in der die *«masse humaine»* in interessenfreier Liebe einander nachahmt und ohne Zwang zusammenlebt. Wie man sieht, ist hier, und nicht nur hier, das alte Ideal der französischen Aufklärung, das Ideal der *«Salente»*, der Philosophen-Republic, noch lebendig, wenngleich es jetzt anders begründet wird. Und es erscheint angebracht, in diesem Zusammenhang an die Worte zu erinnern, die HEGEL über dieses Ideal in seiner *«Geschichte der Philosophie»* (Bd. 3, S. 116) findet: «Man könnte sich vorstellen eine allgemeine Gemeinschaft der Liebe, Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderschaft, von Lämmlein und Geistesständelein, eine göttliche Republic, einen Himmel auf Erden, aber so ist es auf der Erde nicht gemeint. Jene Phantasie ist in den Himmel, das heißt anderswohin verwiesen – in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anstalten, Taten.»

Damit sind wir bei dem Thema der Institution angelangt. Dieses Thema, das HEGEL gegen die Naturlehren der Aufklärung vorgebracht hatte – weswegen er als Reaktionär erschien und von MARX angegriffen wurde –, wird jetzt von DURKHEIM gegen TARDE erneuert. Was TARDE von DURKHEIM unterscheidet, ist nicht, daß er Individualist ist, sondern daß er in der Tradition der Aufklärung das Thema der Institution als ein zweitrangiges Thema ansieht und die Gesellschaft als einen mechanisch wirkenden Naturprozeß zu interpretieren sucht. Diese Theorie, die die alte Vorstellung einer natürlichen Ordnung zur Voraussetzung hatte, war in einer Zeit, die sich als Zeit der Krise begriff, wenig überzeugend. In dem Wechselspiel von Imitation, Opposition und Adaptation blieb völlig offen, ob und gegebenenfalls wie eine soziale Ordnung, nicht aber das soziale Chaos aus diesen Imitationen hervorgehen sollte. Die von TARDE eröffneten theoretischen Perspektiven, so schreibt E. FERRI (*La théorie sociologique de M. Tarde. «Le Devenir Social»*, 1, 1895, S. 263), gleichen denen einer Ballonfahrt. Sie eröffnen zunächst einen gewissen Überblick, aber dann entfernen sie den Betrachter sehr schnell von der Realität, von der nur noch eine abstrakte Vorstellung bleibt: *«on reste le cerveau vide»*.

2 Emile Durkheim

TARDE war kein Individualist, aber er war Aufklärer insoweit, als er – wie COURNOT – die gesellschaftliche Integration nicht als ein institutionelles Problem, sondern als ein Problem allgemeiner Werte und Prozesse ansah. Sein Gesellschaftsmo-