

# Vom dreifachen Ursprung der Soziologie

Autor(en): **König, René**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **20 (1940-1941)**

Heft 9

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-158780>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

**Soldatentum und Führung:** diese beiden Begriffe stehen über allen Leistungen der deutschen Wehrmacht im gegenwärtigen Krieg. In unglaublich kurzer Zeit ist sie aufgebaut worden. Und schon heute ist eine Feststellung möglich, die in ihrer einfachen Formulierung zwar sehr anspruchslos klingt, aber dennoch das höchste Lob bedeutet, das denkbar ist: Die deutsche Wehrmacht hat sich bewährt.

## Vom dreifachen Ursprung der Soziologie.

Von René König.

Die Frage nach dem Ursprung der Soziologie ist darum so außerordentlich verwickelt, weil es sich bei ihr nicht so sehr um eine interne Angelegenheit der Wissenschaft, sondern darüber hinaus um eine hervorragende Angelegenheit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens handelt. Trotz aller Vielfalt der Ansichten entwickeln sich die internen Fragen der Wissenschaft verhältnismäßig geradlinig — bleiben sie doch alle ausgerichtet auf das einheitliche Ziel der Wahrheitsfindung. Dies ändert sich, sowie wir es mit der Entwicklung einer Wissenschaft von der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu tun haben. Auch hier wird zwar nach der Wahrheit gesucht; aber dies Suchen spielt sich ab in einem Wirklichkeitsbereich, der keineswegs ungerührt und in sich geschlossen dasteht wie etwa die Natur. Vielmehr suchen in der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt lebendige Mächte sich zur Selbstdarstellung zu bringen, sie suchen durchzustößen durch dicke Verkrustungen abgelebter Traditionen, sie kämpfen gegen entgegengesetzte Lebensmächte und schließlich bemächtigen sie sich in diesen Kämpfen selbst der Mittel der Wissenschaft, um ihrer lebendigen Selbstdarstellung nun auch im Bereiche des Denkens eine begriffliche Rechtfertigung zu geben. So wird denn selbst die Wissenschaft mit hineingezogen in einen umfassenden Lebenskampf, in dem Macht auf Macht stößt und um die Krone des Lebens kämpft. Allerdings muß über diese Lebenskämpfe hinaus die zentrale Aufgabe der Wissenschaft, die Wahrheitsfindung, erhalten bleiben, sodaß der Begriff nunmehr nicht nur abstrakte Repräsentation objektiver Gesetzmäßigkeiten, sondern darüber hinaus noch gestaltende Meisterung und moralische Bewältigung einer aufgerührten Wirklichkeit wird.

### I.

Die Lebensmacht, deren Emanzipation am Grunde des Ursprungs der Soziologie steht, ist die von der Vormacht des Staates sich befreiende „Gesellschaft“. Ehe allerdings in diesem Prozeß Gesellschaft sich selber als eigenständige geschichtliche Macht begreifen konnte, mußte zuvor ganz allgemein in der abendländischen Geschichtsentwicklung dem Gedanken

Raum geschaffen werden, daß es neben dem Staat menschliche Verbände gibt, die ebenso wie der Staat — oder vielleicht mit größerem Rechte als dieser — die Gestaltung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu einem einheitlichen und geschlossenen Kulturgebilde unternehmen könnten. Wir sind gewohnt, den Aufstand geschlossener Verbände gegen den Staat als „Revolution“ zu bezeichnen. So werden wir auch die Eröffnung des allgemeinsten Horizontes, in dem neben dem Staate sich unabhängige menschliche Verbände nicht-staatlicher Natur konstituieren, die ihrerseits die Gestaltung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt beanspruchen, in der abendländischen Revolutionsgeschichte finden<sup>1)</sup>.

Von Revolution — im Gegensatz zu bloßer Revolte — sprechen wir immer dann, wenn gegen die überkommene Herrschaftsordnung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt ein umfassender und geschlossener Verband mit eigenem Lebensprinzip und mit universalem Herrschaftsanspruch auftritt. Revolution bedeutet dann in jenem besonderen Sinne, den sie in der Astronomie der Renaissance empfing, die Umwälzung und Umdrehung einer bestehenden Ordnung zu neuer Konjunktur. An der Spitze der abendländischen Revolutionen in diesem besonderen Sinne steht die Papstrevolution, die im Jahre 1077 den Staat nach Canossa zwang. Damit war die Einheit der alten Welt Europas, die in dem fränkischen Kaiserreich den Augustinischen Gegensatz von civitas terrena und civitas dei zu einem fugenlosen und geschlossenen Körper umgestaltet hatte, in verhängnisvoller Weise zerstört. Der kühne Geist Gregors VII. nutzte einen Schwächemoment des Deutschen Reiches, die Minderjährigkeit Heinrichs IV., um verwegen hinzugreifen in die staatliche Ordnung und eine neue weltliche Ordnung der Geistlichkeit gleichsam mitten durch die alte Ordnung hindurchzulegen. Der soziale Gehalt dieser Aktion drückt sich vor allem in der Tatsache aus, daß er sich dabei anlehnte an die Macht der Fürsten und somit profitierte von dem mittelalterlichen Parteienwesen, das schon lange eine latente Gefahr für die Einheit des Reiches gebildet hatte. So fand denn auch diese Revolution in den Parteikämpfen der kaisertreuen Ghibellinen und der päpstlichen Guelfen ihren geschichtlichen Austrag. Im Sinne des Hegelschen Wortes, daß erst in der Abenddämmerung die Gule der Minerva ihren Flug beginne, schuf der späte Ghibelline Dante Alighieri in der Verbannung noch eine letzte Verklärung des geweihten Kaisertums, zu einer Zeit, als das Papsttum schon längst ohne ebenbürtigen Gegner war, nachdem am 29. Oktober 1268 der letzte Staufer Konradin zu Neapel das Blutgerüst hatte besteigen müssen.

Ohne auf die Entwicklung im Einzelnen eingehen zu können, die mit diesen Fakten anhebt, möchten wir nun grundsätzlich bemerken, daß damit der Weg für soziologisches Denken nur allgemein, aber nicht spezifisch eröffnet war. Es hatte sich zwar der Verband der Kirche außerhalb und gegen

<sup>1)</sup> Vergl. Eugen Rosenstock: Die europäischen Revolutionen. Jena 1931.

den Staatsverband erhoben, aber es kam darum noch nicht zu einer Begründung gesellschaftlichen Lebens in sich. Immerhin war die Einheit der alten Welt gesprengt. Die nachfolgenden Kämpfe der Franzosen und Deutschen gegen den Papst konnten das Schisma nur immer allgemeiner ausgestalten und endgültig besiegeln. Das Volk spürte sehr wohl, daß damit eine Entscheidung von säkularer Tragweite gefällt war, wie jener wehmütige Glaube vom Ende des XIV. Jahrhunderts lehrt, daß nach dem großen Schisma niemand mehr in das Paradies aufgenommen worden sei<sup>2)</sup>. Niemand aber versuchte das Leben des Diesseits einer Gestaltung zu unterziehen, ein Versäumnis, das noch durch die immanente Tendenz der Papstrevolution unterstützt wurde. Ihr Prinzip war ursprünglich ein überweltliches, während Gesellschaft eine höchst weltliche Lebensform ist. Andererseits aber verweltlichte sich in ihrem Machtstreben die Kirche in einem derartigen Maße, insbesondere nach der Bulle „Unam sanctam“ von 1302 (Bonifaz VIII.), daß nach dem Exil von Avignon das Papsttum sich kulturell nur noch als Stadtstaat und als ästhetische Macht auswirken konnte, das allerdings mit einer Pracht sondergleichen, ohne jedoch ein autoritäres Prinzip aus sich zu entlassen für die positive Gestaltung der diesseitigen Welt. War die Papstrevolution auf der einen Seite weit über die Gesellschaft hinausgeflogen, so blieb sie auf der anderen Seite weit unter ihrem Niveau. Die anschließende italienische Renaissance löst sich dementsprechend auf in einen literarisch-unverbindlichen Humanismus und einen ästhetischen Paganismus, selbst der Staat verliert seine Weihe, bis schließlich in dem geistigen Condottieritum Machiavells die Prinzipienlosigkeit zum eigentlich bewegenden Prinzip des Staates wird. Die überweltliche Macht des Kaisers war gebrochen durch die überweltliche Macht der Kirche. In diesem Kampfe hatte auch die Kirche ihre überweltliche Autorität verloren, sodaß sie sich schließlich nur noch ästhetisch vollgültig zu rechtfertigen mußte; als weltliche Macht aber machte die Kirche die Scheußlichkeiten ihrer Zeit mit. Dieser Prinzipienverschleiß wirkte sich dann wiederum auf den Staat aus, der von nun an — insbesondere in der Form des italienischen Stadtstaates, dem Vorläufer des politischen Absolutismus — eine rein diesseitige und überdies prinzipienlose Existenz als mehr oder weniger legitime Gewaltorganisation führte.

Diese hoffnungslose Situation änderte sich auch nicht in der Reformation und Gegenreformation. Ganz allgemein gesehen hat der Protestantismus in seinem ersten Auftreten keineswegs eine so bedeutame Rolle gespielt für die Ausbildung des modernen Weltbildes, wie man so oft gesagt hat. Und wir müssen uns durchaus den Ausführungen von Ernst Troeltsch beugen, der die Reformation zunächst als eine Form der Reaktion gegen den skeptischen Modernismus des XVI. Jahrhunderts ansieht und seine Auswirkungen für die Ausgestaltung der modernen Welt als von nur sekun-

---

<sup>2)</sup> Jan Huizinga: Herbst des Mittelalters (3. Aufl.). Leipzig 1930, S. 43.

därer Natur beurteilt<sup>3)</sup>. Geht die Lebensrichtung der modernen Welt auch und gerade in der Ausbildung der Gesellschaft neben dem Staate auf Begründung einer innerweltlichen Autonomie des gesellschaftlichen Lebens im Gegensatz zur überweltlich=autoritären Ordnung des Mittelalters (Wilhelm Dilthey), so muß durchaus gesagt werden, daß der Altprotestantismus primär dieser Lebensrichtung entgegentläuft, indem er die Autorität des Papstes durch die Autorität der Bibel ersetzt, die Theokratie durch die Bibliokratie. Dadurch wirkt er sich vielenorts geradezu rückwärtlich aus. Weiterführend ist vor allem die Tatsache, daß der Protestantismus durch das Zerbrechen des Katholizismus die Vormacht der Kirche überhaupt gebrochen hat, wobei das in seinem Gefolge auftretende Sektenwesen die Auflösung des mittelalterlichen Staatsgedankens noch mehr beschleunigte und zugleich das Gefühl erweckte für die selbständige Existenz autonomer Sondergruppen. Die spezifisch sozialreformatorischen Versuche des Täufertums blieben dagegen auf Grund ihrer schwärmerischen Weltentrückung verhältnismäßig wirkungslos, während Luther selbst ganz im mittelalterlichen ständischen Lebenssystem befangen blieb; seine soziale Wirkung beschränkte sich dementsprechend auf die Erzeugung einer willenlos=passiven Demut bei der Arbeiterschaft und den Handwerkern. Aktiver erwies sich in der Ausbildung eines neuen gesellschaftlichen Denkens — wie auch sonst — der Calvinismus, dessen Bedeutung für die Ausbildung des kapitalistischen Systems von Max Weber überzeugend nachgewiesen worden ist. Aber gerade in dieser Funktion erwies sich die Wirkung des Protestantismus als besonders verhängnisvoll, indem er es war, der eine moralisch gegründete Gestaltung des gesellschaftlich=wirtschaftlichen Lebens durch Reduktion auf die reine Rechenhaftigkeit für lange Zeit hintanhaltete und so verantwortlich wurde für die Trennung der gesellschaftlichen Wirtschaft von der Ethik. „Es ist eben das Los der innerweltlichen protestantischen Askese, daß sie Arbeit und Leben in der Welt anerkennt, ihnen aber doch einen innerlich wesentlichen ethischen Wert nicht zuschreibt und dann die Geister nicht mehr loswerden kann, die aus der so zugleich anerkannten und ignorierten Welt heraus ihr über den Kopf wachsen“<sup>4)</sup>. Ähnlich liegt es auch mit der Stellung des Protestantismus zum Staat, deren wahrhaft tragischer Gehalt darin liegt, daß der Protestantismus — um der geistlichen Autorität Roms zu entgehen — sich der weltlichen Autorität auch in geistlichen Dingen unterordnen mußte. So kam es zu dem folgenschweren Satz: *Cujus regio, eius religio*, ein Satz, der übrigens auch in der Gegenreformation sich auswirkte und dort zu den verhängnisvollen Religionskriegen des XVI. und XVII. Jahrhunderts führte. So blieb wie=

<sup>3)</sup> Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (3. Aufl.). München und Berlin 1924.

<sup>4)</sup> Troeltsch, S. 79/80. Vergl. auch Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (3. Aufl.), Bd. I. Tübingen 1934.

derum die diesseitige Welt des modernen Staates — mit Ausnahme gewisser Calvinistischer Versuche, ein Widerstandsrecht gegen den Staat durchzusetzen — ohne gestaltendes Prinzip, während der Altprotestantismus, um wenigstens den Schein der Freiheit sich zu wahren, ins Gewissen flüchtete oder vollkommen ausbrach aus der Welt der gestalteten Dinge in die Phantasmagorien der Männer von der „fünften Monarchie“. Im Gewissen und in solchen Schwarmgeisterträumen läßt sich aber wohl eine unsichtbare Kirche, ein ideales Reich der freien Geister gründen, niemals jedoch eine sittliche Organisation der gesellschaftlich lebenden, arbeitenden und wirtschaftenden Menschen.

In derselben Weise übersprang auch die Gegenreformation die geschichtlich-gesellschaftliche Welt, wenn ihr auch in der kolonialisatorischen Tätigkeit des Spanischen Weltreichs in Südamerika der Gedanke aufging von der eigenständigen Begründung der Gesellschaft unabhängig vom Staate (wobei wir als Kuriosum auf die eigentümliche Rolle der Insel Jamaica in diesem ganzen Zusammenhange hinweisen möchten, einer der Grundfesten der spanischen Kolonisation, von der aus wiederum das emanzipierte englische Bürgertum die überseeische Vorherrschaft Spaniens zu Falle brachte, während schließlich im Jahre 1783 auf derselben Insel der Begründer der französischen Soziologie, Henri de Saint-Simon, als Gefangener der Engländer saß, nachdem er mit Lafayette gearbeitet hatte am Sturz der englischen Vorherrschaft in Nordamerika und an der Befreiung der bürgerlichen Gesellschaft der Vereinigten Staaten von der Suprematie der englischen Krone). In der Idee der Völkergemeinschaft des Spaniers Franz von Vittoria, die nicht eine Staatengemeinschaft ist, finden wir den ersten Ansatz für die Begründung einer eigenständigen Gesellschaft, der sich bei Vittoria — den historischen Umständen der Ausbreitung des politischen Absolutismus entsprechend — vor allem in den Gedanken des Selbstbestimmungsrechts der Völker kleidet. Diese Ideen wirken, wie jüngst Alois Dempf gezeigt hat, allgemein fort in der christlichen Staatsphilosophie Spaniens, sodaß man hier sehr wohl einen Ansatz für soziologisches Denken sehen könnte<sup>5)</sup>. Aber im Grunde verhält es sich auch hier so wie in dem ursprünglich katholischen Denken, daß die diesseitige Welt der Gesellschaft jenseits des Staates zwar in ihrer Eigenständigkeit erkannt wird, dennoch aber nicht in sich selbst gestaltet, sondern wiederum angeknüpft wird an die überweltliche Autorität der Religion. Dabei treten in diesen Gedankengängen schon ausgesprochen utopische Züge auf, wie etwa bei dem Italiener Thomas Campanella, der ebenfalls die Bedeutung der überseeischen Kolonien für die Neugründung der verrotteten menschlichen Gesellschaft erkannt hatte. Wie sehr aber in solchen weltflüchtigen Konstruktionen die Gesellschaft gefährdet wird, zeigt der tragische Ausgang der christlich-sozialen Staatsgründung der Jesuiten in Paraguay, die nur in

<sup>5)</sup> Alois Dempf: Christliche Staatsphilosophie in Spanien. Salzburg 1937.

hermetischer Abschließung gegen die lebendige Umwelt hätte gedeihen können. Dies einzigartige Experiment der Religion ging zu Grunde gleich allen jenen utopischen Gesellschaftsgründungen, die aus einem — der eigentümlich konkreten Gestaltung gesellschaftlichen Daseins gegenüber — abstrakten Prinzip unternommen wurden, sei dies nun religiös=überwirklich oder auch nur abstrakt=überwirklich. Da es unmöglich war, die Indios künstlich fernzuhalten von der übrigen verlotterten und geldgierigen Kolonialwelt, mußte auch das zuäuserst zu einer diesseitigen Disziplin umgestaltete jesuitisch=christliche Denken (das gerade in dieser Hinsicht dem Calvinismus bis zum Verwechseln ähnlich sieht) in seinem Versuch einer Gesellschaftsgründung katastrophenartig scheitern<sup>6)</sup>.

Die große Gefahr für die Ausbildung selbständiger menschlicher Verbände, die neben und außerhalb des Staates die Gestaltung der geschichtlich=gesellschaftlichen Welt unternehmen könnten, liegt darin, daß diese Versuche entweder in Prinzipien gründen, die über die konkret materielle Struktur der Gesellschaft hinüberweggehen, oder daß sie es — wie der Staat nach der Papstrevolution, historisch gesprochen: wie der absolutistische Staat — überhaupt nicht zu solchen Prinzipien bringen, die eine autoritative Wirkung ausüben könnten. Letzteres wird klar, wenn wir einen Blick werfen auf die frühen gegenstaatlichen Volksbewegungen, für die wir schon 1282 in der sizilianischen Vesper ein recht bezeichnendes Beispiel haben. Dort wie in der Jacquerie von 1358, den englischen Bauernaufständen von 1381 war im Grunde nicht der Wunsch treibend, die diesseitige Welt zu bessern, vielmehr waren es meist nur von Verzückungen begleitete Versuche, mit einem Schlage das Paradies auf Erden herzustellen, wobei dann die Enttäuschung nicht ausbleiben konnte. Und wenn dabei gelegentlich schon die Idee der Gleichheit aller Menschen auftauchte, so immer nur als Gleichheit vor dem weltenthobenen Gott<sup>7)</sup> oder in leidvoll resignierter Weise als Gleichheit vor dem Tode, wie sie der mittelalterliche Totentanz so oft und eindringlich zeigt<sup>8)</sup>. Durch den völligen Mangel eines das Diesseits gestaltenden Prinzips kennzeichnen sich Bewegungen dieser Art so recht eigentlich als Revolten, wie etwa auch der Aufstand Cola di Rienzi in Rom oder der neapolitanische Aufstand von 1647; im zweiten Falle kam der Revoltencharakter besonders klar zum Ausdruck in der Tatsache, daß es damals nur gelang, die eine Hälfte der Stadt in eine Republik zu verwandeln, während Rienzi an seiner völligen Verkennung der realen Verhältnisse scheiterte und so schließlich selbst die Volksgunst verlor, die ihn doch ursprünglich emporgetragen hatte. Zum echten Begriff der Revolution gehört aber, wie eingangs gesagt, die vollständige Umkehr der bisherigen Ordnung. Im Grunde zeigt schon in dieser Zeit das sizilianische

<sup>6)</sup> Vergl. dazu Eberhard Gothein: Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay in: Reformation und Gegenreformation. München und Leipzig 1924.

<sup>7)</sup> Troeltsch, S. 75.

<sup>8)</sup> Huizinga, S. 206.

und neapolitanische Leben die Neigung zu außerstaatlicher und widerstaatlicher Verbandsbildung, die am Ende des XVIII. Jahrhunderts als Maffia und Camorra ihr Unwesen trieben. Man kann hier zwar durchaus von fester Gruppenbildung außerhalb des Staates sprechen; aber der Mangel eines allgemeinen Prinzips verweist diese Erscheinungen in das Gebiet der politiko-kriminellen Gruppen, deren Sinn und Ziel ein ganz anderes ist als Sinn und Ziel des gesellschaftlichen Zusammenschlusses. In diesen Zusammenhang gehören schließlich auch noch gewisse nationale Unabhängigkeitsbewegungen, wie etwa der Corsische Aufstand um Pascal Paoli; auch in diesem Falle wurde nur Unabhängigkeit von jeder Ordnung erstrebt, so endete auch das Unternehmen — wie Maffia und Camorra — im organisierten Brigantentum. Bedeutungsvoller sind dagegen in dieser Hinsicht die Aufstandsbewegungen der Bauernkriege mit ihren zahlreichen Schutzbünden. Zwar war ihr Werk zunächst auch nur Zerstörung, aber bei Thomas Münzer kam es dann doch zum Versuch einer autoritären Gesellschaftsgründung, wenn dieser auch wieder zu Grunde ging an der Weltflüchtigkeit seines abstrakten Lebensprinzipes, das die Gestalt Münzers bereits mit einem Nymbus von Jakobinertum umwittert. Statt sein Unternehmen auf positiven Gegebenheiten aufzubauen, verließ er sich auf die Eingebung seines „inneren Lichts“ und stürzte wie Robespierre in den leeren Radikalismus eines überspannten Tugendwahns.

Die einzige historische Macht, die neben Staat und Kirche, auch neben den frühesten völkischen Aufstandsbewegungen Keime zu einer positiven Fortentwicklung in sich trägt, sind die Städte und die insbesondere im XIII. und XIV. Jahrhundert entstandenen Städtebünde. Sie schlossen ihre schützenden Mauern um Handel und Handwerk, die sie von der Willkür der Feudalherren befreiten, und ließen langsam eine ganz neue Verbandsform der Menschen entstehen, die nun als spezifisch gesellschaftlicher Natur angesprochen werden muß. Mit ihrem auf Gewerbesleiß begründeten und durch Sparsamkeit vermehrten Reichtum konnten sie sich von den Fürsten eine Freiheit nach der anderen erkaufen und bald ging das produktive Leben der abendländischen Kultur endgültig an die Städte über, die schon im XV. Jahrhundert durchgehend das Gesicht der Zeit prägten. Immerhin kann man gerade an der Entwicklung der Städte erkennen, wie wesentlich zur Ausbildung eigener gesellschaftlicher Verbandsformen neben dem Staate auch die Ausbildung eines eigenen autoritäts- und gestalt-schaffenden Prinzips vonnöten ist. Schon im Jahre 1820 wies Auguste Comte darauf hin, daß die Städte zwar die neue Wirklichkeit der Gesellschaft in ihrem Schoße trugen, daß sie jedoch dieser Wirklichkeit keine eigene Form der Verbindlichkeit zu geben wußten. Vielmehr machten sie geistige Anleihen bei den beiden die abendländische Welt bisher beherrschenden, jedoch in ihrem Bestande schon schwer erschütterten Lebensmächten des Staates und der Kirche. So wurde auch für die Städte Lebensprinzip Gewalt und List, also Macchiavellismus und Jesuitismus, womit sie trotz aller er-



kaufte Freiheiten ihre Sache dennoch wieder an eine überständige Vergangenheit verrieten<sup>9)</sup>).

Wir finden also in all den beschriebenen Vorgängen, angefangen von der Papstrevolution, wohl die allgemeinsten Voraussetzungen für die Selbstdarstellung der Gesellschaft außerhalb und gegenüber dem Staate, aber auch nicht mehr als die allgemeinsten Voraussetzungen im Sinne der grundsätzlichen Eröffnung eines neuen Lebenshorizontes. So bedeutungsvoll dieser Vorgang an sich sein mag, er gehört dennoch recht eigentlich der Vorgeschichte der Soziologie an, die wir hiermit ausdrücklich von der eigentlichen Ursprungsgeschichte der Soziologie zu trennen veranlaßt werden. Die spezifischen Ursprünge der Soziologie sind erst dort zu finden, wo die in unklaren Umrissen sich aus der mittelalterlichen und Renaissancewelt herauschälende neue Lebensmacht der Gesellschaft daran geht, sich ein eigenes Lebensgesetz, eine eigene Lebensverfassung zu geben. Diese entscheidende Umwälzung hatte jedoch erst statt in den drei großen Staatskrisen der Moderne, der englischen Revolution des XVII. Jahrhunderts, der französischen Revolution des XVIII. Jahrhunderts und schließlich der deutschen Revolution des XIX. Jahrhunderts. Da in diesen umfassenden Revolutionen sowohl die Gesellschaft sich emanzipierte vom Staat, wie zugleich nach ihrem eigenen Lebensgesetz suchte, so entstand erst mit ihnen die Soziologie als eigene Wissenschaft. Beziehungsweise die Soziologie ist mit ihrem Auftreten das Signal für den sieghaften Durchbruch der neuen Lebensmacht Gesellschaft durch die schier undurchdringliche Kruste, die Staat und Kirche über die abendländische Welt gelegt hatten. Das eigenartigste aber an dieser Entwicklungsgeschichte der Soziologie ist, daß sie nicht nur historisch fortschreitend sich in diesen drei Etappen ganz allmählich von unausgebildeten Keimformen zur vollausgestalteten Disziplin entwickelt, sondern daß die drei historischen Entwicklungsstufen der Soziologie in England, Frankreich und Deutschland zugleich jeweils die besondere Betonung und Herausarbeitung je eines systematischen Grundprinzips der Soziologie bringen. Befreiung von der alten Welt, Aufbau der neuen Lebensmacht aus ihrem eigenen Prinzip heraus und zugehörige Begründung einer eigenen Wissenschaft von der Gesellschaft — diese drei Systemteile finden sich natürlich gemeinsam in allen drei Entwicklungsstadien der Soziologie in unauflösbarer Verflechtung ineinander, sodaß man keinesfalls etwa von national besonderten Soziologien, die im übrigen inkomparabel wären, sprechen kann. Zugleich aber erfährt je eines dieser Prinzipien eine bevorrechtigte Betonung in den drei verschiedenen Revolutionen. Die englische Revolution endet im Ausbau einer positiven Naturwissenschaft von der Gesellschaft, die französische in einem System

<sup>9)</sup> Auguste Comte: „Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne“ in „Système de politique positive, Bd. IV, Appendice général du système de politique positive contenant tous les opuscules primitifs de l'auteur sur la philosophie sociale“, Paris 1854, S. 31.

der Gründung, während die deutsche Revolution von 1848 den aus dem deutschen Idealismus übernommenen Freiheitsgedanken zu seinen äußersten Konsequenzen treibt. Sucht man nach dem Ursprung der Soziologie, wie es in jüngster Zeit von vielen Seiten aus geschehen ist, so muß man nach diesem dreifachen — historischen und systematischen — Ursprung fragen, will man das Problem in seiner ursprünglichen Komplexheit in Händen halten. Die Frage nach dem dreifachen Ursprung der Soziologie läßt sich aber erst dann anpacken, wenn man davon die Frage nach der Vorgeschichte der Soziologie abgetrennt hat, wie wir es im Vorgehenden zu tun versuchten, damit nicht rudimentäre Ansätze mit dem Auftreten der vollentwickelten Soziologie verwechselt werden, wie es in der Literatur so oft geschehen ist.

## II.

Das XVII. Jahrhundert wird so recht eigentlich entscheidend für den Ursprung der Soziologie, nachdem das allgemeine Freiheitsstreben des XVI. Jahrhunderts Zeit gefunden hatte, sich zu konkretisieren und aus einem Zustand unruhig wallender Gärung an die Gestaltung der Aufgabe des Tages heranzugehen. Es ist die Zeit, da in Frankreich die Fronde (1648—54) auftritt gegen das absolutistisch-zentralistische System Richelieus und seinen Nachfolger Mazarin zu den verwegendsten Kompromissen zwingt, die allerdings noch einmal der Krone zum Heile ausschlugen. Zugleich ist es das Zeitalter, in dem sich die Freiheitskriege der Niederlande vollenden (1648). Das Werk der Geusen, aus der Umklammerung des spanischen Weltreichs zu entinnen, gelingt; seit dieser Zeit werden die Niederlande ein Ayl alles freiheitlichen Denkens, an das sich fast alle entscheidenden Köpfe Europas für eine Zeit lang anschließen. Immerhin muß gesagt werden, daß es auf Grund ihrer eigentümlichen Geschichte den Niederlanden nicht vergönnt war, die neue Lebensform der Gesellschaft im Ganzen aus sich zu entlassen. Vielmehr brachten sie nur die alte, mittelalterliche städtische Kultur zu einer neuen Blüte, die aber an ihren äußersten Rändern bereits in die Moderne weist und so eine unabgerissene Kontinuität herstellt zwischen mittelalterlicher städtischer Freiheit und dem neuen Bürgertum. An den entlegenen Rüsten der Nordsee hatte sich die Reichsgewalt kaum jemals so entschieden ausgewirkt wie im zentralen Europa; ebensowenig hatte die hohe Geistlichkeit sich eine feste Organisation geschaffen, sodaß das niederländische Leben die Möglichkeit fand, sich jenseits von Kaiser und Papst seinen eigenen Lebensraum zu schaffen. So entstand hier, befördert zudem durch das Verkehrssystem der zahllosen Kanäle, deren Benutzung jedermann offen stand, eine Großmacht von rein städtischem Charakter, deren Hauptträger eine mächtige, seefahrende und kolonisierende Kaufmannschaft war. Diese Kaufmannschaft aber fand ihr Lebensprinzip im mittelalterlichen städtischen Freiheitsystem und nicht in modernen Freiheitsideen, sodaß man geradezu sagen konnte, der Aufstand

der Niederlande gegen die Spanier sei erfolgt um der alten städtischen Freiheit willen. Später allerdings bewies diese Bewegung einen fortschrittlicheren Charakter, als der mit dem Warenhandel erworbene neue Reichtum den Geldhandel zeugte, der schnell über das mittelalterlichstädtische Wirtschaftssystem hinausführte. Dennoch kam es nicht zu einem ausgesprochenen Modernismus, wie man auch nicht von einem Kapitalismus sprechen kann, da die Entwicklung sich ohne große Umbrüche vollzog und das Bewußtsein einer Zeitenwende gar nicht aufkommen ließ. Der Aufstand gegen die Spanierherrschaft war getragen von einem intensiv konservativen Geist, der nicht die nationale Befreiung, wohl aber das Eindringen absolutistischer und zentralistischer Ideen als die eigentliche Erneuerung ansah, gegen die man sich zur Wehr setzte. Dazu kam, daß die Aufstandsbewegung nicht geschärft wurde durch einen sozialen Aufstand. Auf die Besonderheit der Verkehrsverhältnisse wurde schon hingewiesen, sie erlaubten jedermann eine gewisse Freizügigkeit; ebenso war die Verteilung des Landbesitzes von vornherein eine ziemlich gleichmäßige, wobei die vorhandenen Ungleichheiten ihres gefährlichen Charakters entkleidet wurden durch die Möglichkeit der Gewinnung von Neuland, wodurch die Niederlande im Laufe ihrer Geschichte territorial um ein Wesentliches vergrößert wurden. So entfaltete sich die niederländische Freiheitsbewegung mit einer ganz unerhörten Selbstverständlichkeit und einer vollkommen untheoretischen Diesseitigkeit, die sich ihren packenden Ausdruck schuf in der bluthaften und heiteren Lebensfreude der großen Malerei des XVII. Jahrhunderts. Sie wird getragen von einer höchst eigentümlichen Mischung wirtschaftlicher Sparjamkeit und stadtbürgerlicher Würde (Bestigkeit), womit sie wesentlich zurückweist auf das mittelalterliche städtische Lebensideal. Gerade diese Tatsache mag denn auch den schnellen Untergang dieser mit erstaunlicher Geschwindigkeit zur Höchstblüte gesteigerten Kultur entschieden haben. Der bürgerlich bestimmte Aufschwung der Niederlande, der immerhin die Lehre brachte, daß neben dem staatlichen Absolutismus auch städtisch-föderalistische Republiken zur vollen Lebensgestaltung fähig seien, erfolgte kontinuierlich und ohne krisenhafte Umbrüche aus einer alten und auch veralteten Lebensform; so wird der Aufstand der Niederlande zu einem köstlichen und farbenreichen Abenddämmer mittelalterlichen Lebens, der vor dem andrängenden neuen Leben von vornherein zum Verschwinden bestimmt ist<sup>10)</sup>.

Trotz des geringen theoretischen Interesses der niederländischen Freiheitsbewegung entstand hier im Werk von Hugo Grotius (1583—1645) das neue naturrechtliche Denken, das alle Handlungen des Staates, insbesondere auch den Krieg, einer sittlich-rechtlichen Regelung unterordnet. Damit ist sowohl dem Renaissanceideal des Staates wie dem absolutistischen

<sup>10)</sup> Vergl. dazu Jan Huizinga: *Holländische Kultur des siebzehnten Jahrhunderts*. Jena 1933.

Staate der erste Schlag versetzt. Da allerdings die Befreiung der Niederlande neben der Befreiung von der Fremdherrschaft der Spanier zugleich Begründung eines eigenen Staatswesens war, zuckte Grotius doch wieder zurück vor der restlosen Anerkennung des Widerstandsrechtes des Volks gegen den Staat, ein Gedanke, der uns in positiver Betonung schon bei den spanischen Staatsphilosophen begegnete, und hob gegen die Spanier polemisierend das Recht des Volkes zur Veräußerung der Souveränität hervor. Damit verschrieb er sich, wie manche andere Erben des großen Reformationshumanismus, der aristokratischen Partei und mußte fallen wie deren Führer Oldenbarnevelt, da auf Grund der eigentümlichen sozialen Verhältnisse in den Niederlanden die Partei der Handwerker und Bauern fast mühelos und konfliktlos das Schicksal des Landes in ihre Hände nehmen konnte (1618). Sein eigentlicher großer Gegenspieler ist Johannes Althusius (1557—1638) in Deutschland, der legitime Erbe der französischen „Monarchomachen“ des XVI. Jahrhunderts, der später viel verschrieene Systematiker der Aufruhrdoctrin. Er machte Ernst mit dem Gedanken der Volkssouveränität und dem Widerstandsrecht gegen den Staat, womit er bis auf Rousseau hin wirkte. Die versteckte und verbissene Polemik von Grotius gegen Althusius wurde so durch das Leben selbst widerlegt und überwunden, ganz im gleichen Sinne wie die moderne Ausgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft hinüberwegschritt über das mittelalterlich-städtische Freiheitsideal, das den Aufstand der Niederlande bestimmt hatte<sup>11)</sup>.

Der entscheidende Austrag dieser neuen Gedanken in einer umfassenden Revolution findet jedoch erst statt in der englischen Revolution von 1640—1688, wobei gerade Althusius mit seiner Wirkung auf John Miltons (1608—1674) Lehre von der fundamentalen Gewalt des Volkes das Bindeglied darstellt zwischen der reformierten und jesuitischen Lehre von der Volkssouveränität und der neuzeitlichen Gesellschaftslehre<sup>12)</sup>. Entsprechend dem traditionalistischen Charakter des englischen Denkens erscheint — ähnlich wie in der Freiheitsbewegung der Niederlande — die Befreiung der Gesellschaft von der Willkür des absoluten Staates als Wiederherstellung, Restoration, der in der Magna Carta von 1215 von Johann ohne Land seinem Adel bewilligten Verfassung. So treten im Jahre 1640 die großen Barone und das Volk, die Landedelleute und die Stadtbürger zusammen, nicht um ganz neuartige Forderungen auszusprechen, sondern um wieder einzutreten in ihr gemeinsames rechtmäßiges Erbe. Und am Schluß der Revolution verspricht der Dranier Wilhelm III. am 7. Januar 1689 die Wiederherstellung der alten Rechte, nachdem er dasselbe bereits bei seiner Landung in England zugesagt hatte. Die bürgerliche Revolution Englands ist von diesem Rückgriff auf die Magna Carta nicht loszulösen, auch wenn die

<sup>11)</sup> Zu Althusius vergl. Otto Gierke: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1880.

<sup>12)</sup> Gierke, S. 163/64.

neuere Forschung gezeigt hat, daß die Magna Carta ursprünglich kein Dokument des bürgerlichen Fortschritts, sondern einer feudalistischen Reaktion gegen das zentralisierende Königtum war<sup>13</sup>). Wenn aber wirklich die „bürgerliche“ Auffassung der Magna Carta einzig auf Grund der Fehlinterpretation Edward Coles zustande gekommen sein sollte, so ist für unsere Betrachtung von Wichtigkeit nur das, was in jener Zeit tatsächlich geglaubt wurde und als Glaube sich in wirkliche Taten umsetzte<sup>14</sup>).

Diesem Abschluß der englischen Revolution durch das Wiederanknüpfen an älteste Freiheitsvorstellungen, aus dem das bewunderungswürdige System des englischen Parlamentarismus sich aufbauen sollte, geht voraus die umfassende Zerschlagung des absolutistischen Systems Karls I. in einem langwährenden Bürgerkrieg, während auf dem Festlande trotz aller abweichenden konstitutionellen Ideen doch die Krone allgemein Siegerin blieb. Dabei ist der eigentlich soziale Gehalt dieses Kampfes noch lange nicht gehoben vor den vordringlichen religiösen Ideen dieser Epoche, die sie z. T. geradezu als Fortsetzung der innerhalb des Protestantismus ausgebrochenen Streitigkeiten erscheinen lassen. Dabei darf man jedoch niemals aus den Augen verlieren den hervorragend demokratischen Charakter der Presbyterialverfassung und insbesondere die von Max Weber sichtbar gemachte Funktion des Puritanismus in der Ausbildung des bürgerlich-kapitalistischen Geistes, sodaß die religiösen Auseinandersetzungen der englischen Revolutionsära hintergründig doch als soziale Auseinandersetzungen erscheinen, selbst wenn den spezifisch sozialrevolutionären Leveller-Aufständen wirklich eine verhältnismäßig untergeordnete Bedeutung zukommen sollte. Jedenfalls kam es in England zu dem angedeuteten glücklichen Resultat der Revolution auch nicht in einem einzigen Ansturm. Lang kämpfte Cromwell gegen Karl I., bis er ihn 1649 hinrichten ließ; zur selben Zeit wurde ein neues Reichsiegel angefertigt mit der bezeichnenden Inschrift: „Im ersten Jahre der durch die Gnade Gottes wiederhergestellten Freiheit“. Dann mußte Cromwell einschreiten gegen den kommunistischen Phantasten John Lilburne, der in Cromwell bereits den gefährlichsten Feind der englischen Freiheit witterte und das Heer gegen ihn aufzuwiegeln versuchte. Schließlich sah er sich gezwungen, alle Macht in einer Art von Militärdiktatur zu vereinen, die selbst das Parlament zerstörte, zu dessen Verteidigung er doch einstmals ausgezogen war. Der Staat, den er zu gründen unternahm, wurde plötzlich unter dem Einfluß religiöser Ideen zu einem seltsam abstrakten Ungeheuer, in dem alle traditionellen Ordnungen zu Grunde zu gehen drohten; und Hermann Oncken hat zweifellos

<sup>13</sup>) Vergl. die Zürcher Dissertation von Fritz Cramer: *Magna Carta*. Merano 1937.

<sup>14</sup>) Wobei noch gesagt werden muß, daß die feudalreaktionäre Auffassung der Magna Carta immerhin eine ganze Reihe von Ausnahmen zugibt im Sinne eines sich in der ursprünglichen Magna Carta bereits ankündenden bürgerlichen Geistes. Cramer, S. 92, 113/14, 193, 211/12, 218/19, 236 ff.

Recht, wenn er meint, dieser eingeschlagene Weg würde zu keinem anderen Ausgang als dem Staat der radikalen Wiedertäufer in Münster geführt haben<sup>15)</sup>. Die Reformatoren dieses höchst eigentümlichen Zwischenspiels dachten, allein auf Grund innerer Erleuchtungen Gottes Reich auf Erden herstellen zu können. In ihrem abstrakten Wahn aber erschütterten sie jegliche Ordnung, insbesondere auch die Ordnung des Eigentums. Cromwell mußte sich entscheiden, nachdem er dem Treiben der Reformatoren eine Zeit lang untätig zugeesehen hatte; hatte er die Levellers niedergekämpft, so mußte er sich auch gegen diesen Versuch wenden, der mit anderen Mitteln die gleichen Resultate zu zeugen drohte. So sagte er sich schließlich von allem Radikalismus der Anabaptisten los, trotz der Opposition, die er sich damit schuf, und versuchte den Weg der Ordnung zu beschreiten, wozu er auch durch außenpolitische Interessen gezwungen wurde. Immerhin behielt er die absolute Führung des Landes in der Hand, darin durchaus ähnlich Karl I., indem er dies mit der Machtausbreitung Englands nach Außen begründete. So blieb England trotz allem noch von einer normalen Ordnung entfernt, es war im Grund in Händen einer reinen Gewalt Herrschaft. Dieser unhaltbare Zustand fand ein vorläufiges Ende in der Einberufung des Parlamentes von 1656, das aber bezeichnender Weise zunächst daran ging, Cromwell die Königskrone anzubieten, was er jedoch ablehnte — zögernd zwar wie Caesar in der Shakespeareschen Tragödie —, sich aber dennoch gewisse Privilegien der Königswürde vorbehaltend. Von diesen machte er sogleich Gebrauch, indem er das Parlament wiederum auflöste (4. Februar 1658), sodaß also das Problem des Ausgleichs der Lebensmächte des Staates und der Volksvertretung noch immer nicht gelöst war. So stießen sofort bei seinem Tode die Mächte der Armee und des Parlamentes mächtig wieder aufeinander, sein Sohn erwies sich als unfähig, eine Autorität zu errichten, bis schließlich Karl II. aus dem Geschlecht der Stuart fast mühelos zurückkehrte. Im Januar 1661 wurde Cromwell, der Königsmörder, aus dem Grab hervorgezerrt und sein Haupt auf den Schindanger geworfen. Im Moment sah es so aus, als würde die Rückkehr der Stuarts dem Lande die wohlverdiente Ruhe geben, auch war das Volk an sich der Revolution müde; dennoch aber wollte es nicht auf seine altverbrieften Freiheiten verzichten. So rief man denn, unter dem Eindruck des absolutistisch=reaktionären Geistes Karls II. und insbesondere seines Nachfolgers Jakobs II., Wilhelm von Oranien, um der Willkürherrschaft ein Ende zu setzen.

Jetzt erst wurde die Revolution endgültig liquidiert und zwar — trotz aller vorausgegangenen Kämpfe — ohne großen Aufwand an Theorien, dafür aber mit viel praktischem Sinn, der von jeher dem Engländer eignete. Guizot spricht von der „Bescheidenheit“ der englischen Revolutionsaspira-

<sup>15)</sup> Hermann Oncken: Cromwell. Vier Essays über die Führung einer Nation. Berlin 1935, S. 18; vergl. auch Leopold von Ranke: Englische Geschichte vornehmlich im siebzehnten Jahrhundert, elftes Buch, sechstes Kapitel.

tionen; er hätte genau so gut ihren konservativen Charakter hervorheben können, indem sie sich wehrte gegen die „Innovation“ des Absolutismus und sich zufrieden gab mit der „Restoration“ der Freiheit. Damit war sowohl der Absolutismus überwunden wie Cromwells radikale Staatskonstruktion. Die Freiheit war nicht eine Sache theoretischer Forderungen, sondern ein althergebrachtes und ehrwürdiges Vermächtnis, das sich unverfesselt und kontinuierlich mit den neuen Lebensmächten der Gesellschaft verbunden hatte, sodaß eine fast naturgewachsene Einheit zwischen beiden entsteht. Zugleich mit der Neubegründung des konstitutionellen Regimes, die getragen wird von der Emanzipation der Gesellschaft, ging aber ein anderer Vorgang einher, der schon seit ca. 1600 sich angebahnt hatte und unter Cromwell eine energische Förderung erfuhr: die Ausweitung Englands zum Weltreich. In der Eroberung und in der Kolonisation der transatlantischen, neuen Welt vollendete sich das Schicksal der englischen bürgerlichen Gesellschaft, die hier ein Tätigkeitsgebiet sonder Gleichen fand. So bekommt durchgehend die englische Auffassung der Gesellschaft einen prägnant diesseitigen, weltlichen Zug, der sich gerade unter dem Einfluß des weltweiten Ausbaus des ersten englischen Empires zusammen mit der traditionalistischen Auffassung der Freiheit sehr schnell ins Naturhafte wendet. Gerade dies wird aber auch der englischen Soziologie zum Schicksal.

Schon Werner Sombart hat als entscheidend für die englische Soziologie hervorgehoben, daß sie zuerst dem Gedanken Bahn brach, weder in theokratischer noch in naturrechtlich-rationalistischer Konstruktion sei das Wesen der Gesellschaft zu fassen, sondern gerade darin, daß auch die Gesellschaft als eine Natur eigener Art erscheine, die wie die physisch-materiale Welt ihre eigenen positiven Gesetze hat<sup>16)</sup>. In dieser Hinsicht nennt Sombart Richard Cumberland, William Temple, Anthony Carl of Shaftesbury, Bernard Mandeville, Adam Ferguson und schließlich Adam Smith als Begründer der englischen Soziologie. Sie bilden die „Soziologie als Oppositionswissenschaft“ der neuen bürgerlichen Gesellschaft gegen den Staat aus<sup>17)</sup>, wobei die Opposition sowohl eine lebensmäßige, eben der Aufstand der Gesellschaft gegen den Staat, wie zugleich eine wissenschaftliche ist<sup>18)</sup>, indem nach der Auflösung des mittelalterlichen Wissenschaftensystems durch die neue empirische Wissenschaft der Mensch als psychophysische Lebenseinheit in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung rückte<sup>19)</sup>. Schon der Kanzler Bacon hatte eine empirische Betrachtung

16) Werner Sombart: Die Anfänge der Soziologie. In: Erinnerungsgabe für Max Weber, I. Band. München und Leipzig 1923, S. 6/7.

17) Über diesen Ausdruck vergl. Carl Brinkmann: Versuch einer Gesellschaftswissenschaft. München und Leipzig 1919, S. 16.

18) Theodor Buddeberg: Ferguson als Soziologe. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, III. F., 68. Band (1925), S. 610, Anm. 1.

19) Wilhelm Dilthey: Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Ka-

tung auch der menschlich-moralischen Welt als Programm ausgesprochen, in der neuen Soziologie wurde diese Forderung erfüllt, wobei insbesondere bei Ferguson die Nachwirkung Bacon'scher Erkenntnislehre deutlichst wahrnehmbar ist. Dabei erscheint wachsend die Ordnung der Gesellschaft nach Analogie des Gesetzes von der Konstanz des Naturverlaufs, das insbesondere im Denken David Humes eine entscheidende Rolle spielt, wenn auch seine ausdrückliche Formulierung als Gesetz erst später erfolgen sollte (J. St. Mill). So erscheint Gesellschaft wie ein Naturgewächs, es ist die Natur des empirisch gegebenen Menschen als psychophysischer Einheit, in Gesellschaft zu leben. Diese Einsicht ist nun nicht nur der englischen Soziologie zu eigen, sondern darüber hinaus der Soziologie überhaupt; so finden wir denselben Gedanken auch bei den Begründern der französischen Soziologie wie bei denen der deutschen Soziologie, wenn auch dort dieser Systemteil zu Gunsten der beiden anderen, der Neugründung und der Befreiung mehr zurücktritt. Diese beiden Züge haben wiederum in der englischen Soziologie die Tendenz zu verschwinden. Hatte doch die englische Gesellschaft das Glück, zu ihrer Selbstdarstellung nicht in eine ungewisse Zukunft gehen zu müssen, sondern zurückgreifen zu können auf die Magna Carta. Bei Ferguson wird diese Rückverbindung der gesellschaftlichen Emanzipation mit der Magna Carta besonders deutlich, die ihm — ganz im Geiste Cokes — als der „Schlußstein der bürgerlichen Freiheit“ erscheint<sup>20)</sup>; zugleich sieht er deutlich die Folge dieses besonderen Umstandes, der eine Neubegründung unnötig macht und es erlaubt, einfach von Neuerweckung zu sprechen: „... bei Staaten, deren innere Politik eine glückliche ist, kann sich sogar Raserei nach gewaltjamen Zufügen in Weisheit verwandeln, und ein Volk kann, von seinen Torheiten geheilt und durch die Entwicklung gewißigt, zu seiner gewohnten Sinnesart zurückkehren, oder auch, vervollkommenet, daselbe Spiel weiterführen, das eine Tollheit eröffnet, und dann höchst geeignet erscheinen, die Aufgabe des Völkerlebens mit Erfolg zu lösen. Gleich den Republiken des Altertums unmittelbar nach einem alles beunruhigenden Aufstande, oder gleich dem Königreiche Großbritannien am Ende seiner Bürgerkriege, behalten sie den Geist der Geschäftigkeit bei, der neu erweckt worden war, und entwickeln dieselbe kühne Kraft bei jeder Bestrebung, es sei Politik, Wissenschaft oder Kunst. Scheinbar am Rande des Verderbens, gehen sie zur größten Wohlfahrt über“<sup>21)</sup>. Andererseits aber ging — gerade aus dem angeführten Grunde — trotz aller radikalistischen Zwischenspiele in der Revolution, trotz aller reaktionären Versuche und trotz aller Kämpfe zwischen Whigs und Tories die Wiedergewinnung der Freiheit in organisch-kontinuierlicher

---

tionalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert. *WWe* II, S. 276, 283 ff. u. ö.

<sup>20)</sup> Adam Ferguson: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft (Übers. v. Valentine Dorn). Jena 1904, S. 234.

<sup>21)</sup> Ferguson, S. 299.



Weise voran ohne Vermittlung radikal=revolutionärer Ideologien, bis sie in der Habeas Corpus=Acte ihren endgültigen Niederschlag fand. Diese Erkenntnis sprach schon John Stuart Mill gegen Auguste Comte aus, der aus dem Vorbild der jakobinischen Freiheitsideologie auf eine grundsätzliche Funktion des abstrakten Freiheitsgedankens in allen Revolutionen, also auch der englischen, schließen wollte<sup>22)</sup>. Vielmehr erscheint die Freiheit in der englischen Soziologie von vornherein eingeschlossen in ein Gleichgewichtssystem — ein für englisches Denken unendlich bezeichnender Gedanke. Der Untergang der Freiheit wird besiegelt durch Zerstörung dieses Gleichgewichtssystems. So finden wir auch in der englischen Soziologie Analysen des Systems der Unfreiheit (wobei gerade der verderblichen Funktion des „Luxus“ besondere Aufmerksamkeit zugewendet wird, womit die englischen Soziologen auf die Vorbereiter der französischen Revolution, insbesondere die Enzyklopädisten, stark eingewirkt haben), während zugleich der Gedanke der Neugründung der Gesellschaft, nur nicht in so intensiver Akzentuierung wie bei den Franzosen, all ihre theoretischen Ausführungen durchzieht. Dieser Systemteil nimmt in England mit Vorliebe die Form moralisierender Reflexion an, wobei die theoretische Analyse ganz unmerklich in praktische Lebensführung übergeht, ein Zug, der insbesondere bei Shaftesbury bemerkenswert ist. So bleibt der Hauptzug der englischen Soziologie eine ruhig-gemessene Betrachtung der gesellschaftlichen Welt als einer gewachsenen Naturwirklichkeit, die in Form eines umfassenden — gelegentlich fast pantheistisch=kosmisch begründeten — Gleichgewichtssystems Theorie und Praxis in eine unauflöslliche Einheit zusammenschließt. Durch das Hinzutreten der kolonialisatorischen Ausweitung des englischen Reichs bekommt diese Soziologie zugleich die Eigenart, daß sie nicht nur die heimische Gesellschaft, sondern die menschliche Gesellschaft überhaupt auf dem ganzen Erdenrund untersucht, und so schuf die englische Soziologie in ihrer Anthropologie eine umfassende Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft in allen ihren Erscheinungsformen, ein in seiner weltweiten Universalität bewunderungswürdiges Lehrgebäude, als deren hervorragendster Repräsentant heute Sir James Frazer anzusehen ist. Dieser Zug zur naturalen Auffassung der Gesellschaft macht die eigentümliche Größe der englischen Soziologie aus, damit natürlich auch ihre Grenze; ihre Grenze ist die relative Einseitigkeit, mit der sie nur einen Teil des Problems sieht. Allerdings ist diese Einseitigkeit keine willkürliche, sondern sie findet ihre Notwendigkeit in der Geschichte Englands, die sich wie sonst im englischen Geistesleben so auch in seiner Soziologie wieder spiegelt. (Schluß folgt.)

<sup>22)</sup> John Stuart Mill: Auguste Comte et le positivisme (Trad. p. G. Clemencau). Paris 1868, S. 75, 118 f.