

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 45 (1965-1966)
Heft: 2

Artikel: Die Verantwortung der Sozialwissenschaften
Autor: Krockow, Christian von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-161722>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Verantwortung der Sozialwissenschaften

CHRISTIAN GRAF VON KROCKOW

In memoriam Hans Barth

Das zweifache Vorurteil

Die Sozialwissenschaften befinden sich in einer seltsamen Lage. Das Theorem der «Wertfreiheit» spielt in ihnen eine zentrale Rolle, und doch sehen sie sich ständig mit Affekten und Wertungen, ja mit massiven Vorurteilen konfrontiert. Auf der einen Seite stehen übersteigerte Erwartungen, die von den Sozialwissenschaften die Lösung beinahe aller Probleme erhoffen oder sogar fordern; in diesem Sinne ist vor allem die Soziologie eine Art von Modewissenschaft geworden, und ihre Vertreter werden mit Vortrags- und Verlagswünschen überflutet. Auf der anderen Seite gibt es eine nicht weniger affektgeladene Ablehnung, die den Eindruck erwecken will, daß alle oder doch sehr viele Schwierigkeiten der Gegenwart überhaupt erst von den Sozialwissenschaften hervorgerufen worden seien, indem diese in immer neue Bezirke des menschlichen Daseins sich eindringen, um sie zunächst mit fragwürdigen «Untersuchungen» zu problematisieren und sodann für die erfundenen Probleme fragwürdige «Lösungen» anzubieten.

Woher stammt diese doppelte Affektivität? Die Antwort kann eigentlich nur banal sein: Seit Beginn der Neuzeit ist Europa, und von Europa her die Welt, einem Prozeß der Transformation aller menschlichen Verhältnisse ausgesetzt; dieser Transformationsprozeß läuft mit immer zunehmender Beschleunigung ab und ergreift stets weitere Räume und Lebensbereiche. Nichts erscheint mehr als gesichert — außer vielleicht die Erwartung, daß alles anders ist und anders wird als es war. Daraus ergibt sich, verständlich genug, der Horror vacui vielfacher Desorientiertheit: Ehrwürdige Institutionen zerbrechen, Traditionen gelten nichts mehr, die Schatzkammer überlieferter Erfahrungen, alter Weisheiten erweist sich als unzulänglich, ja oft genug als Verhängnis für jene, die auf sie noch vertrauen.

Und so stellt sich, wiederum verständlich genug, die Frage nach den Möglichkeiten neuer Orientierung. «Eine völlig neue Welt bedarf einer neuen politischen Wissenschaft. Aber daran denken wir nicht; von einem rasch fließenden Strome dahingetrieben, bleibt unser Blick hartnäckig an ein paar Trümmerresten haften, die man am Ufer noch sieht, während die Strömung uns mitreißt und uns rücklings den Abgründen zuträgt.» Diese Feststellung Tocquevilles, vor 130 Jahren niedergelegt, behauptet noch immer ihre Gültig-

keit. Die Soziologie aber, Teilbereich der geforderten neuen Wissenschaft, bemüht sich, Antworten zu finden auf die Herausforderungen eines veränderten und immer rascher sich verändernden Daseins, und zwar nicht durch illusionäre Fluchtreaktionen, sondern durch — so weit wie möglich — unvoreingenommene Analyse der vorgefundenen Probleme. Sie will damit eine Orientierung ermöglichen, die standhält.

Es ist einsichtig, daß eine solche Wissenschaft übersteigerten Erwartungen begegnet, daß man von ihr Patentrezepte zur Lösung aller Schwierigkeiten erhofft — und daß Soziologen bisweilen der Versuchung erliegen, solche Rezepte auch anzubieten. (Muß man indessen die gesamte medizinisch-pharmazeutische Forschung verurteilen, weil in ihrem Gefolge manchmal Scharlatane auftauchen, die mit Wunderdrogen Geschäfte machen wollen?)

Es ist kaum weniger einsichtig, daß die Soziologie auf affektgeladenen Widerstand stößt — schafft doch das Bewußtmachen, das Aufdecken der Ursachen bestimmter Schwierigkeiten in der Regel zunächst einmal neue Schwierigkeiten: Den Beteiligten wird die Einsicht zugemutet, daß *sie selbst*, statt imaginäre Sündenböcke zu jagen, gewisse eingewurzelte Verhaltensweisen ändern müssen, wenn sie zu einer Lösung kommen wollen. (Diese Erfahrung affektgeladenen Widerstandes, der der Psychoanalyse verwandt, ist jedem Soziologen geläufig, der sich einmal an empirischen Erhebungen versucht hat.)

Aber grotesk ist jene Umkehrargumentation, die den Sozialwissenschaften jene Schwierigkeiten zuschieben will, durch welche sie überhaupt erst auf den Plan gerufen worden sind — als sei etwa die immer zunehmende «vertikale» und «horizontale» Bevölkerungsmobilität eine Erfindung der Wissenschaft und nicht vielmehr ein fundamentaler Tatbestand der modernen Gesellschaft. Als sei es die Frage, ob man diese Mobilität «wollen» solle oder nicht und nicht vielmehr, wie man mit ihr fertig werde, wie einzelne und Gruppen in ihr bestehen können.

Natürlich ist es bequemer, einfach die Augen zu schließen und zu glauben, es würde sich alles zum besten wenden, wenn nur nicht gewisse Leute es zu ihrem Beruf machen würden, unentwegt Probleme zu erfinden. Aber es ist doch die Frage, ob es nicht für ein größeres Verantwortungsbewußtsein zeugt, wenn man gegebenen Schwierigkeiten ins Auge sieht und sie nüchtern analysiert, um damit die Vorbedingungen für ihre Beseitigung zu schaffen.

Zur Veranschaulichung mag ein Beispiel hilfreich sein: In einem Vorort Hamburgs spricht man ironisch vom Beruf des «Gummibäckers». Gemeint ist damit der junge Mann, der das Bäckerhandwerk (oder ein anderes traditionsbestimmtes Handwerk) erlernte, nun aber in der großen Gummifabrik jenes Vorortes arbeitet, sei es, weil der erlernte Beruf sich als überfüllt erwies, sei es, weil die Fabrik bessere Löhne und Arbeitsbedingungen bot. Dies bedeutet jedoch, daß das Erlernen des herkömmlichen Handwerks sich für den Betroffenen als eine Fehlinvestition erwiesen hat und daß die tatsächlich aus-

geübte Tätigkeit sich auf der Ebene des ungelernten oder nur kurzfristig ange-
lernten Arbeiters bewegt.

Wenn nun Untersuchungen ergeben, daß «Berufe» vom Typus des Gummi-
bäckers von einem ganz erheblichen Anteil der arbeitenden Bevölkerung aus-
geübt werden und daß sie zufolge der immer schnelleren technologischen Um-
wälzungen tendenziell noch zunehmen, dann ist offensichtlich ein Problem
dingfest gemacht, das für jeden einzelnen Berufstätigen ebenso relevant ist wie
für die Volkswirtschaft als Ganzes. Daraus mag sich dann die weitere Frage
ergeben, ob das traditionelle System der Berufsausbildung noch den Anfor-
derungen der Gegenwart und vor allem der Zukunft gerecht wird (denn der
Junge, der heute seinen Beruf erlernt, soll ja noch der Arbeitswelt des Jahr-
hundertendes gewachsen sein — oder ob nicht eine Modifikation des Systems
erforderlich ist, die statt auf starre, je isolierte Einzelberufe stärker auf die fak-
tische Berufsmobilität vorbereitet. Man könnte etwa an die stärkere Betonung
einer offenen *Berufsvorbildung* — zum Beispiel des Umgangs mit Maschinen
im allgemeinsten Sinne — denken: eine Berufsvorbildung, auf die dann die
wechselnden Spezialanforderungen als auf ihr generelles Fundament jeweils
zurückgreifen könnten. Eine solche Modifikation aber hat viele Voraussetzun-
gen und Konsequenzen; sie kann deshalb nicht aufs Geratewohl erfolgen,
sondern sie erfordert sorgfältig erarbeitetes Erhebungsmaterial als Vorbedin-
gung ihres Erfolges.

Ideologie und Wertfreiheit

Das Beispiel könnte bei genauerer Analyse noch manche interessante Einsicht
vermitteln, nicht zuletzt hinsichtlich der Widerstände und Vorurteile, mit
denen sozialwissenschaftliche Untersuchungen zu rechnen haben. Die ange-
deutete Veränderung des beruflichen Bildungswesens könnte nämlich manche
traditionellen Handwerksformen, die in erheblichem Maße von der «Lehr-
lingszüchterei» leben, in ihrer Existenz bedrohen, jedenfalls was ihre her-
kömmliche Gestalt betrifft. (Lehrlingszüchterei bedeutet, daß die Betriebe mit
billigen Lehrlingen arbeiten. Sie sind billig kraft des Anspruchs, eine wert-
volle Ausbildung zu vermitteln. Sobald Lehrzeit und «Ausbildung» aber ab-
geschlossen sind und deshalb der volle Tariflohn gezahlt werden müßte,
werden die Arbeitskräfte zur Abwanderung in andere Berufe veranlaßt.) Es
ist verständlich, daß derartige Handwerke mit Hilfe ihrer «Dach»-Organisa-
tionen gegen einschlägige Untersuchungen Sturm laufen und dabei, sobald es
ihnen an rationalen Argumenten fehlt, Sentiments und Ressentiments mobili-
sieren, die sich am Ende zu militanten Ideologien verdichten können¹.

Das Ideologieproblem, das sich hier an einem noch unscheinbaren Beispiel
zeigt, ist nicht neu. Schon Thomas Hobbes hat es im 17. Jahrhundert formu-
liert und ins Prinzipielle erhoben: «Von den beiden Gattungen der Wissen-

schaft, deren jede in einem Grundzuge unseres Wesens ihre Wurzel hat, nämlich die mathematische in Vernunft, die dogmatische in Leidenschaft, ist die eine von Zank und Zwiespalt frei, denn sie besteht nur in der Vergleichung von *Figuren und Bewegungen*, und in diesen Dingen gibt es keinen Gegensatz zwischen der Wahrheit auf der einen Seite und dem Interesse der Menschen auf der anderen; hingegen ist in der dogmatischen Wissenschaft nichts vorhanden, was unbestritten wäre, und dies hat seinen Grund darin, daß sie darauf ausgeht, *Menschen* zu vergleichen, und sich so in ihr Recht und ihren Vorteil hineinmengt. Denn in bezug darauf kann man sagen: *So oft Vernunft wider den Menschen ist, so oft wird der Mensch wider die Vernunft sein*. Daher kommt es, daß unter denjenigen, welche über Gerechtigkeit und über das Staatswesen geschrieben haben, jeder sich selber und einer dem anderen widerspricht².» Hobbes hat keinen Zweifel: «Liefe die Lehre, daß die Winkelsumme eines Dreiecks gleich zwei rechten Winkeln ist, dem Herrschaftsanspruch irgendeines Mannes oder den Interessen der Herrschenden entgegen, dann wäre diese Lehre, wenn nicht bestritten, dann doch durch die Verbrennung aller Lehrbücher der Geometrie unterdrückt, sofern nur die Betroffenen das hätten durchsetzen können³.»

Hobbes meint, daß es aus diesem Dilemma nur einen Ausweg gibt: «Man muß Prinzipien zu Fundamenten nehmen, die der Egoismus sich arglos gefallen läßt und nicht von vornherein zu zerstören trachtet», das heißt, man muß Vernunft und Interesse in Einklang bringen, indem man die Wissenschaft vom Menschen ihres dogmatischen Charakters entkleidet, sie nicht von irgendwelchen vorgegebenen Wertungen ausgehen läßt, sondern das schlechthin elementare Interesse, in dem *alle* Menschen übereinkommen können, zu ihrem Angelpunkt macht: das Interesse, das die Menschen daran haben, miteinander in Sicherheit und, soweit möglich, in Wohlstand zu leben, statt einander totzuschlagen oder zu unterjochen. Die Wahrung dieses elementaren Interesses setzt freilich *Aufklärung* voraus: Die Menschen müssen erkennen, daß sie auf die gewaltsame Durchsetzung je besonderer Wertungen und Anschauungen Verzicht zu leisten haben, weil diese Gewaltsamkeit unausweichlich zum ideologisch aufgeladenen Krieg oder Bürgerkrieg führen muß. Im übrigen mögen Individuen und Gruppen glauben, was sie wollen — ja sie können dies gerade in dem Maße tun, in dem sie darauf *verzichten*, aus ihrem persönlichen Glauben einen politisch-gesellschaftlichen *Casus belli* zu machen.

An Hobbes' Auffassung ist zweierlei interessant. Einmal der entschlossene Verzicht auf vorgegebene, dogmatisch fixierte Wertungen: Hobbes ist im Grunde der erste, vehement antiaristotelische Philosoph einer Sozialwissenschaft der «Wertfreiheit». Deshalb hallt ihm freilich auch durch die Jahrhunderte die Anklage entgegen, er habe «entmoralisierend» gewirkt.

Zweitens: Gerade in dem entschlossenen Verzicht auf «Wertungen» zeigt sich das Verantwortungs-Ethos der neuen Wissenschaft. Denn sie fragt nach

den Bedingungen der Möglichkeit gesicherten menschlichen Zusammenlebens; was Hobbes sich erhofft, ist nichts Geringeres als die Herstellung und Wahrung des *Friedens*, welcher ihm als der einzige rational bestimmbare Endzweck jeder politischen Ordnung erscheint.

Aber wieder hallt durch die Jahrhunderte die Kritik: «Die Einmütigkeit, mit der die Kritiker auf einer mystischen Legitimierung der Gesellschaft, auf göttlichem oder natürlichem Recht als Grundlage des Verhaltens oder als Projektion des Gewissens bestehen, ist offensichtlich etwas, was von einer praktischen politischen Wissenschaft in Rechnung gestellt werden muß. Das zeigt die Schwäche von Hobbes' Versuch eines Gesellschaftsentwurfs auf der Basis kalter Berechnung und ohne die Kraft eines Mythos⁴.»

Handelt es sich also, das ist offenbar die zentrale Frage, bei Hobbes — oder allgemeiner ausgedrückt: bei den Sozialwissenschaften, die «wertfrei» die Bedingungen menschlichen Daseins zu erforschen suchen und eben mit dieser Wertfreiheit ihre Verantwortung wahrzunehmen glauben, um einen Frevel, einen Irrtum — oder um eine Banalität?

Banalität der Einsichten?

Zur Veranschaulichung des schwierigen Problems sei es gestattet, eine Geschichte zu erzählen. Sie handelt vom Probeunterricht einer Studentin in einer Dorfschule, den ich miterlebte. Das Stundenthema lautete: Albrecht der Bär besiedelt die Mark Brandenburg. Die Studentin berichtete, wie Albrecht der Bär Siedler in das Land holte, das «menschenleer» war (abgesehen von den «räuberischen», Überfälle verübenden Wenden, die offenbar nicht weiter zählten). Die Siedler kamen aus den überfüllten westlichen Gauen des Reiches; die Studentin schilderte, wie in diesen Gauen die Bauern ihre kinderreichen Familien kaum mehr ernähren konnten und wie dann die jüngeren, landlosen Söhne in die Weiten des «freien» Ostens aufbrachen.

Ich griff ein und fragte die Kinder, wie man denn eigentlich heute mit dem Problem fertig werde? Verblüfftes Schweigen. Aber auf weitere Fragen kam dann — wie zu erwarten — zutage, daß die meisten Väter der Kinder dieses Dorfes nicht mehr in der Landwirtschaft, sondern in den Fabriken der nahegelegenen Stadt arbeiten. Und schließlich brachten die Kinder heraus: «Wir lösen das Problem nicht mehr, indem wir neues Land erobern, sondern durch neue Arbeitsplätze in der Industrie.»

Darauf stellte ich noch eine Frage: Wie ist es nun aber in den Ländern — wie beispielsweise in Indien, das gerade im Erdkundeunterricht behandelt worden war —, in denen das Land auch nicht mehr für die vielen Menschen ausreicht, in denen es aber noch so gut wie keine Industrie gibt? Die Kinder diskutierten die Frage und kamen zu dem Ergebnis, daß nur drei Möglichkeiten bestehen: 1. Hunger und Seuchen begrenzen die Bevölkerung. 2. Man

führt einen Eroberungskrieg gegen die Nachbarn, um neues Land zu gewinnen. 3. Das Gebiet wird so schnell wie möglich industrialisiert.

Ist es zu hoch gegriffen, wenn man sagt, daß die Kinder in dieser Schulstunde statt eines beziehungslosen Geschichtsbildes eine soziologische Einsicht gewonnen haben — eine Einsicht, die auch manchem «Gebildeten» wohl anstünde? Und was, falls die Einsicht zutrifft, sollte man tun? Sollte man das weltweite Problem der Bevölkerungszunahme als ein schicksalhaftes Naturereignis hinnehmen und zusehen, welche Mythen und welche Ausbrüche die Not der Völker wohl produziert? Oder sollte man versuchen, durch die Vermittlung technischer Fertigkeiten *und* soziologischer Einsichten der drohenden Katastrophe zu steuern?

Europa ist mit dem Problem, nicht ohne schwere Erschütterungen, fertig geworden, weil einmal die industrielle Entwicklung — also die «vertikale» Entwicklung neuer Lebensmöglichkeiten — mit den medizinisch-hygienischen Fortschritten, die an der Bevölkerungsvermehrung so wesentlichen Anteil haben, Hand in Hand ging, und weil zweitens eine weltgeschichtlich einmalige «horizontale» Entlastung von den drohenden «Reservearmeen» — vor allem nach Amerika — möglich war.

Aber noch im zwanzigsten Jahrhundert konnte in Mitteleuropa jener Mythos vom «Volk ohne Raum» zur Herrschaft gelangen, der — als lebte man noch im Zeitalter Albrechts des Bären — den mörderischen Traum von der Eroberung neuen Lebensraumes träumte, mitsamt seiner vertrackten Logik: daß man als das auf Eroberung angewiesene Volk ohne Raum vor allem mehr Kinder produzieren müsse.

Kein Zweifel: Die Einsicht in die Bedingungen der Möglichkeit friedlichen Zusammenlebens, des gemeinsamen Überlebens mag etwas Banales an sich haben. Aber bleibt dieser Eindruck noch, wenn man an die Alternativen denkt? Sind die Theorie und die Praxis der nationalsozialistischen Ostpolitik Banalitäten? Ist Auschwitz banal? Und wie steht es um die Alternativen zur rationalen Einsicht in die Bedingungen friedlichen Zusammenlebens *heute* — unter dem Schatten der Atomwaffen und der Interkontinentalraketen?

Das demokratische Potential

Kehren wir zu Hobbes zurück: Was seinen Überlegungen über die Bedingungen des Friedens so große Dringlichkeit verschafft, ist das Erlebnis der nicht mehr zurückzunehmenden konfessionellen Pluralität und der durch sie verursachten Erschütterungen, der weltanschaulich geprägten Kriege und Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Hobbes' revolutionärer Lösungsvorschlag beruht auf einer entschiedenen Trennung der auf rationale Einsicht gegründeten politischen Ordnung vom je persönlichen Glauben, welcher in die Innerlichkeit des Individuums gebannt werden soll. Hobbes' großer Nach-

folger, John Locke, macht daraus das Toleranzprinzip der trennenden Gegenüberstellung von Staat und Konfession: eine Gewaltenteilung elementarer Art, weil sie dem Staate die weltanschauliche, den Konfessionen aber die politisch-gesellschaftliche Verfügungsgewalt abspricht.

Dies ist — nicht zufällig gewannen Lockes Ideen in Amerika so entscheidende Bedeutung — eine der Grundlagen des demokratischen Prinzips, welches die Wechselbedingtheit von Gleichheit und Freiheit zum Inhalt hat: Einerseits ist es notwendig, daß — wie schon Hobbes es formulierte — «alle Menschen einander als von Natur gleich anerkennen», das heißt daß alle Besonderheiten der Herkunft, der Sprache, des Glaubens, der Hautfarbe und so weiter für die staatsbürgerliche Ordnung keine Rolle spielen dürfen. Andererseits ermöglicht eben dieses Gleichheitsprinzip, im genauen Maße seiner Durchsetzung, die Freiheit zu den Besonderheiten der Anschauungen und Interessen, kurz zum sozialen Pluralismus, denn einzig auf dem Boden der prinzipiell anerkannten Gleichheit können die Besonderheiten von Individuen und Gruppen sich im Rahmen der demokratischen Verfassung als eines «neutralen» Spielregelsystems der Machtgewinnung und Machtbehauptung entfalten, ohne daß es zu einem mörderischen «Krieg aller gegen alle» kommt. Sobald dagegen irgendeine Besonderheit, beruhe sie nun auf der Sprache oder dem Glauben, auf dem ökonomischen Status oder worauf auch immer, zum Kriterium prinzipieller Ungleichheit erklärt wird, hört unvermeidbar zugleich die Freiheit auf: Die Besonderheit wird zur Grenzlinie einer «existentiellen» Freund-Feind-Relation, die auf die Auslöschung oder Unterjochung alles Andersartigen zielen muß. Nach dem blutigen Anschauungsunterricht unseres Jahrhunderts sollte diese Wechselbedingtheit von Gleichheit und Freiheit, von Ungleichheit und Unfreiheit eigentlich nicht mehr zweifelhaft, sondern zur «banalen», zur selbstverständlichen Einsicht geworden sein.

Das demokratische Prinzip der Gleichheit und der Freiheit ist nun zugleich der Boden, auf dem die modernen Sozialwissenschaften stehen — gleichviel, ob sie sich dessen immer bewußt sind oder nicht —, der Boden, auf dem allein sie bestehen können. Denn ihre «Wertfreiheit» gründet in der Wertfreiheit, in der prinzipiellen Offenheit eines politischen Systems, das sich statt einer besonderen Weltanschauung oder einer zementierten Interessenlage der Freiheit aller Anschauungen und Interessen (sofern sie nur die grundlegenden Spielregeln der Chancengleichheit aller anerkennen) verschrieben hat. Wo dagegen weltanschauliche und interessenbestimmte «Parteilichkeit» zum politischen Prinzip wird, ist für die Sozialwissenschaften im eigentlichen Sinne kein Raum mehr. Das zeigt unmißverständlich etwa «das kommunistische Weltlager, das die Soziologie zu einer bürgerlichen Wissenschaft abwertet und durch eine dogmatisch gesicherte Gesellschaftslehre ersetzt, welche die unbestreitbaren Vorzüge eines Katechismus und einer Felddienstordnung auf bestrickende Weise in sich vereint⁵».

Naturhaftigkeit oder Historizität?

Der Blick in den Zerrspiegel ihres Gegenbildes kann den Sozialwissenschaften dazu helfen, ihrer eminenten Verantwortung gewahr zu werden, die sie heute wie niemals zuvor zu tragen haben. Denn indem sie einzig auf dem Boden demokratischer Grundprinzipien gedeihen können, ist es zugleich an ihnen, die Einsichten zu erarbeiten, deren die demokratischen Völker und ihre Führer sich bedienen müssen, wenn sie unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters in Freiheit überleben wollen.

Dazu gehört, um nur wenig zu nennen, angesichts weltweiter Kommunikation und nicht mehr aufzulösender allgemeiner Interdependenz als erstes eben die Erkenntnis der prinzipiellen Egalität alles Humanen: eine Erkenntnis, die durch die Variabilität, die ungemene Vielfalt menschlicher Lebensformen keineswegs widerlegt, sondern im Gegenteil nur bestätigt wird. Daraus folgt freilich, negativ ausgedrückt, die Bekämpfung jenes «kollektiven Zentralitätsaffektes», den Behrendt — wohlgermerkt: für die Gegenwart, in der ihm ein ganz anderer, destruktiverer Stellenwert zukommt als im vorindustriellen Zeitalter! — mit Recht seiner Kritik unterzieht. Die Einstellung, nur die eigene Lebensweise für vortrefflich zu halten und im Grunde zu bezweifeln, ob hinter den Bergen auch «Menschen» wohnen, nur weil diese «anders» sind als man selbst ist, muß nun einmal im zwanzigsten Jahrhundert buchstäblich mörderische Folgen nach sich ziehen. Die Erkenntnis der prinzipiellen Egalität alles Humanen muß hingegen — um es nochmals zu wiederholen und zu unterstreichen — keineswegs die Einebnung aller Unterschiede zur Folge haben, sondern sie bietet die Voraussetzung, die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß solche Unterschiede in friedlichem Zusammenleben *bewahrt* werden können.

Hieraus ergibt sich als zweites unausweichlich ein Kampf gegen biologistische Vorurteile aller Art, das heißt gegen die — aus älteren sozialen Formationen überkommene und in ihnen sehr verständliche — Neigung, zur unveränderlichen Naturkonstante zu erklären, was in Wahrheit nur das Produkt je besonderer sozio-kultureller Verhältnisse ist. Und das bedeutet, nun wiederum positiv gewendet, die Erkenntnis des Gewordenseins und der grundsätzlichen Veränderbarkeit aller menschlichen Lebensformen, also die Einsicht in die prinzipielle Historizität aller sozialen Gegebenheiten.

Gerade diese Einsicht ist es freilich, die emotional aufgeladenen Widerstand auf sich zieht. Denn daß das Gewohnte Resultat der Geschichte und nicht Naturereignis ist, ergibt, als Einsicht, eine Belastung: Man muß nun *in Freiheit verantworten*, was man zuvor als «Natur» oder als gottgewolltes Schicksal fraglos hinnehmen durfte; man muß das tragen, wovon man bisher fraglos sich tragen lassen konnte. Freie Selbstverantwortung mag zwar die Würde des Menschen ausmachen, aber darauf zu vertrauen — wie es der Liberalismus des 19. Jahrhunderts tat —, daß alle Menschen fraglos nach solcher Selbstverant-

wortung streben, hieße einer gefährlichen Illusion verfallen; wir haben erlebt, daß ganze Völker ihre Freiheit wie ein Nessushemd abzustreifen versuchten, daß sie, um der Last der Freiheit zu entrinnen, sich einem autoritären Führer und seiner irrationalen Mythologie in die Arme warfen⁶. Und wir kennen die Folgen.

Hier kann nur eines helfen: Einsicht, durch systematische Aufklärung gewonnen und befestigt — politisch gesprochen die auf Erkenntnis und Erfahrung gegründete Demokratie statt aller auf Emotionen und Dogmen beruhenden Herrschaftssysteme: eine politische und soziale Ordnung der Freiheit, wie sie einer der Großen unter den Soziologen unseres Jahrhunderts, Theodor Geiger, in einem seiner letzten Werke als «Demokratie ohne Dogma» beschrieben hat.

Die Aufgaben der Forschung

Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Sozialwissenschaften eine Vergrößerung des «Übels», eine Vergrößerung der Last der Freiheit bewirken. Denn jede empirische Untersuchung sozialer Verhältnisse, ja bereits jede Reflexion auf das Gegebene fördert einiges von dessen Bedingtheiten zutage, führt also, mindestens indirekt, zur Erkenntnis der Historizität des Untersuchungs- und Reflexionsobjektes und destruiert die Illusion seiner Naturhaftigkeit. Dies leugnen zu wollen wäre töricht, denn es läßt sich auf die Dauer doch nicht verheimlichen. Und es wäre kurzsichtig, beruht doch, wie gezeigt, der therapeutische Effekt der Sozialwissenschaften nicht nur in diesen oder jenen Besserungsvorschlägen für Spezialprobleme, sondern in erster Linie auf der Vermittlung der Einsicht in die prinzipielle Egalität und Variabilität alles Humanen: diese Einsicht, ohne die die moderne Welt nicht überleben kann, es sei denn als eine Welt totaler Gewaltsamkeit und permanenten Terrors.

Ist freilich der antisozialwissenschaftliche Affekt insofern noch verständlich, als die Sozialwissenschaften eben die Naturwüchsigkeit des Gegebenen als bloßen Schein durchsichtig machen und zur Erkenntnis seiner Historizität drängen, so wirkt die Anklage, die Sozialwissenschaften hätten sich weithin dem Biologismus und der Geschichtsfeindlichkeit verschrieben, eigentlich nur noch abwegig, denn sie verkehrt den Tatbestand in sein genaues Gegenteil. Man macht den Arzt für die Krankheit verantwortlich, die er diagnostiziert und beim Namen nennt. Als Projektion von innen nach außen, als Sündenbockphänomen ist dieser Vorgang in der Geschichte individueller und kollektiver Neurosen allerdings nur zu geläufig.

Es läßt sich weiterhin nicht bestreiten, daß sich der Aktionsradius der modernen Sozialwissenschaften ständig vergrößert hat. Sie begannen mit ihren konkreten Untersuchungen vor allem im Bereich der industriellen Arbeitswelt. Inzwischen sind sie jedoch in viele andere Lebensbezirke vorgedrungen. So hat sich in den letzten Jahrzehnten etwa die Soziologie der Familie, der Jugend

und des Freizeitverhaltens zu einem umfangreichen und intensiv bearbeiteten Forschungsgebiet entwickelt. Aber es hieße einmal mehr die Beweislast umkehren, wollte man die Soziologie in dem Sinne anklagen, daß sie sich in immer neue Bereiche eindringe und diese damit problematisiere, sie gewissermaßen ihrer sozialen Unschuld beraube. Die Soziologie *folgt* vielmehr, buchstäblich notgedrungen, nur jener Problemausweitung, die sich in den sozialen Verhältnissen selbst vollzogen hat.

Die Revolutionierung traditioneller, quasi-naturhafter Gegebenheiten *begann* ja — oder wurde jedenfalls zuerst aufdringlich sichtbar — in der Arbeitswelt. Sie produzierte dort im Zuge der Industrialisierung Notstände in vorher unbekannter Art und von vorher unbekanntem Ausmaß, denen mit den herkömmlichen Mitteln der Armenpflege nicht mehr gesteuert werden konnte und die deshalb eine neuartige, von wissenschaftlicher Erkenntnis geführte Sozialpolitik zu Hilfe rufen mußten, sollten die Dinge nicht in den Abgrund einer gesellschaftlichen wie politischen Katastrophe treiben.

Der Umsturz in der Arbeitswelt aber zog einen Umsturz der Familienstruktur, der Einbettung und Sicherung des einzelnen in den herkömmlichen Primärbeziehungen, nach sich. Trennung von Beruf und Familie, von Produktion und Konsum, Individualisierung und Emotionalisierung der Partnerwahl, Entwicklung vom hierarchisch bestimmten Großverband zur partnerschaftlich geprägten Kleinfamilie: das sind nur einige Stichworte zur Geschichte dieses Umsturzes, die wiederum zahllose und schwerwiegende Probleme aufwarf, zu deren Bewältigung die wissenschaftliche Erkenntnis zu Hilfe gerufen werden mußte, weil das Zerschneiden überlieferter Maßstäbe und Mittel ja gerade den Kern aller Problematik bildet. Nicht anders steht es mit den Verhaltensmaßstäben des Jugendlichen, nicht anders mit der Freizeit, die in dieser Form, als ein eigens zu bewältigender Leer-Raum, ebenfalls erst eine Konsequenz der industriellen Entwicklung — und zwar in einer verhältnismäßig späten Phase — darstellt.

Ein letztes Beispiel sei noch erwähnt: Als Sondergebiet sozialwissenschaftlicher Forschung hat sich gerade in jüngster Zeit die Agrarsoziologie spürbar entwickelt. Diese vergleichsweise späte, nun aber um so drängendere Entwicklung ist abermals leicht zu erklären: Die Landwirtschaft als Erwerbszweig, das Dorf als Daseinsraum, das Bauerntum als Lebensform lagen zunächst abseits der städtisch-industriellen Revolution, sie erschienen deshalb lange Zeit hindurch wie Relikte einer «guten alten Zeit» — und wurden nicht zufällig zum ideologischen Zielpunkt rückwärtsgewandter großstädtischer Romantizismen.

Aber die moderne Entwicklung reißt alle Grenzen nieder und macht nun die Andersartigkeit der alten Agrarverfassung nur um so schmerzhafter als Zurückgebliebensein bewußt. Bauern, die am Herkömmlichen festhalten, verelenden, weil sie mit denen, die sich auf moderne Produktionsverfahren umstellten, nicht mehr konkurrieren können; die Jugend wandert ab, ganze Dör-

fer und Landschaften in schwierigen «Grenz»-Gebieten, typisch zum Beispiel in Gebirgslagen, veröden, und eine schlagkräftige «grüne Front» formiert sich, die nach Hilfe ruft. Soll man sie verweigern oder um der eigenen landfernen Romantizismen willen Subventionen lediglich zum Bau von Ghetto-mauern verwenden, die im Grunde nur eine gefährliche — wie bittere Erfahrungen zeigen: auch politisch gefährliche — Deklassierung verewigen? Ist es nicht besser, gezielte, das heißt durch nüchterne wissenschaftliche Erkenntnis gelenkte Hilfe zu bringen, welche auf Wandlungen in dem Sinne zielt, daß sie dem Bauern ein selbstverantwortliches Bestehen *innerhalb* der industrialisierten Gesellschaft ermöglicht?

Die Alternative der Verantwortung

Unverkennbar läuft alles, was hier gesagt worden ist und was gesagt werden kann, auf die einfache, ja banale Alternative hinaus: Entweder werden wir mit den Problemen, die die moderne Weltentwicklung geschaffen hat und immer weiter schafft, fertig, indem wir sie beherrschen lernen — oder sie werden uns unterjochen und ins Verderben reißen. Rationale Erkenntnis aber ist das einzige Mittel, um mit diesen Problemen im Sinne ihrer Beherrschung fertig zu werden.

Und damit wird zugleich die Alternative der Verantwortung sichtbar, um die es geht: Wir können entweder die Probleme der modernen Weltentwicklung zu bannen versuchen, indem wir sie leugnen und jene denunzieren, die sie nennen. Oder wir können uns bemühen, so viel oder so wenig wir immer vermögen, von den Problemen Kenntnisse zu gewinnen und Kenntnisse zu vermitteln, um damit die Voraussetzungen für ihre Bewältigung zu schaffen.

Worum es geht, das läßt sich am Ende nicht besser sagen als mit den Worten Tocquevilles, mit denen er seine Untersuchung über die «Demokratie in Amerika» beschließt:

«Man muß sich sehr hüten, die werdenden Gesellschaften auf Grund von Ideen zu beurteilen, die man den verschwundenen Gesellschaften entnimmt. Das wäre ungerecht, denn diese Gesellschaften, so erstaunlich verschieden voneinander, lassen sich nicht vergleichen.

Es wäre kaum vernünftiger, von den Menschen unserer Zeit die besonderen Tugenden zu fordern, die sich aus der Gesellschaftsordnung unserer Ahnen ergaben, denn diese Ordnung ist untergegangen und hat in ihrem Sturz alles Gute und Schlechte, das in ihr war, in wirrem Durcheinander mitgerissen.

Aber heutzutage werden diese Dinge noch schlecht verstanden.

Ich bemerke eine große Zahl von Zeitgenossen, die unter den Einrichtungen, Ansichten, Ideen, die der aristokratischen Verfassung der ehemaligen Gesellschaft entstammen, eine Wahl zu treffen versuchen; sie gäben gerne die einen preis, möchten aber die anderen bewahren und sie mit sich in die neue Welt hinübernehmen.

Ich meine, diese vergeuden ihre Zeit und ihre Kraft an eine ehrenwerte und unfruchtbare Arbeit.

Es handelt sich nicht mehr darum, den besonderen Nutzen zu retten, den die Ungleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen den Menschen verschafft, sondern die neuen Vorteile zu sichern, die ihnen die Gleichheit zu bieten vermag. Wir sollten nicht versuchen, unseren Vätern gleich zu werden, sondern uns bemühen, jene Größe und jenes Glück zu erringen, die uns angemessen sind.

Was mich angeht, der ich am Ende meiner Wanderung angelangt, aus der Ferne, aber alle die verschiedenen Gegenstände gleichzeitig überschaue, die ich auf meinem Wege einzeln betrachtet habe, so erfüllen mich Furcht und Hoffnung. Ich sehe große Gefahren, die gebannt werden können, große Übel, die man vermeiden oder verringern kann, und ich sehe mich mehr und mehr in dem Glauben bestärkt, daß die demokratischen Nationen in Ehre und Wohlstand leben können, wenn sie es nur wollen.

Ich weiß wohl, daß manche meiner Zeitgenossen der Ansicht huldigen, die Völker seien auf Erden nie ihre eigenen Herren, und notwendig gehorchten sie irgendeiner unüberwindbaren und vernunftlosen Kraft, die den früheren Geschehnissen, der Rasse, dem Boden oder dem Klima entspringt.

Das sind falsche und feige Lehren, aus denen stets nur schwache Menschen und verzagte Nationen hervorgehen können: Die Vorsehung hat das Menschengeschlecht weder ganz unabhängig noch völlig sklavisch geschaffen. Freilich zieht sie um jeden Menschen einen Schicksalskreis, den er nicht durchbrechen kann; aber innerhalb dieser weiten Grenzen ist der Mensch mächtig und frei; so auch die Völker.

Die Nationen unserer Tage können an der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen nichts mehr ändern; von ihnen jedoch hängt es ab, ob die Gleichheit sie in die Knechtschaft oder in die Freiheit, zur Gesittung oder in die Barbarei, zum Wohlstand oder ins Elend führt.»

¹ Es ist merkwürdig, aber vielleicht doch verständlich, daß die eingehendsten Untersuchungen über Berufsaussichten, die in Deutschland in den letzten Jahren durchgeführt wurden, nicht etwa in den amtlichen Organen der Berufsberatung, sondern in einem unbelasteten «Außenseiter» — der Illustrierten *Stern* — ihren Auftraggeber hatten. ² «Elements of Law», Widmungsbrief an Newcastle. ³ «Leviathan», Kap. 11. ⁴ J. Bowle, *Hobbes and his Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*. London 1951, S. 192. ⁵ H. Pleßner bei der Eröffnung des Jubiläumskongresses der deutschen Gesellschaft für Soziologie aus Anlaß ihres fünfzigjährigen Bestehens: «Soziologie und moderne Gesellschaft», Verhandlungen des vierzehnten deutschen Soziologentages, Stuttgart 1959, S. 14. ⁶ Mit Recht hat deshalb K. R. Popper in seinem Buch «*The Open Society and its Enemies*» (London 1945) vom «strain of civilization», dem prinzipiellen Lastcharakter der offenen Gesellschaft gesprochen. Umgekehrt hat A. Gehlen immer wieder den entlastenden Effekt sozialer Institutionen betont; in diesem Sinne müßte man freilich von einer progressiven Entinstitutionalisierung vieler Institutionen im Zuge der modernen Entwicklung sprechen.